

ELIVALDO SOUZA DE JESUS

“GENTE DE PROMESSA, DE REZA E DE ROMARIA”:

EXPERIÊNCIAS DEVOCIONAIS NA RURALIDADE

DO RECÔNCAVO SUL DA BAHIA

(1940-1980)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof^o Dr. Evergton Sales Souza

SALVADOR – BAHIA

NOVEMBRO DE 2006

A Eliane

Cujas memórias e experiências de “pequena” cruzam-se todo o tempo com as minhas, tecendo nossos laços sobre uma ruralidade outrora vivida.

E ao nosso pequeno-grande Ruan

Para que desde menino aprenda a vislumbrar nas práticas daqueles que estão à margem, vidas, culturas, significados, história.

AGRADECIMENTOS

A Deus e a todos os santos que, sempre presentes em minha vida, cercam-me com paz, ânimo, coragem.

A Eliane, companheira única em todos os sentidos. Obrigado pela paciência, pelo amor e por estar ligada a tudo de bom que me acontece.

À família inteira e a todos os amigos que acreditam no meu trabalho e, de verdade, torcem por ele.

A Mauro, compadre-amigo, agradeço o suporte nas questões tecnológicas. A Chelly, Cleber e Leandro, amigos de infância, muito obrigado por terem me acolhido tão gentilmente nesta cidade perturbadora.

Ao PPGH, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas / UFBA, por ter aberto suas portas para que eu pudesse trilhar o caminho do Mestrado.

A todos os professores do PPGH com os quais interagi ao longo do Curso, pela rica experiência das aulas, das discussões, das descobertas; pela construção de novos caminhos e desconstrução de outros já cristalizados.

Aos colegas de turma, pelas discussões e pelas dicas. Em especial agradeço a Neli, que com sua serenidade ensinou-me a enfrentar esta jornada de um modo muito mais tranquilo.

Aos colegas de trabalho, sobretudo a Jacira, Luciene, Andréia, Chiquinho, Carla, Eunice e Mariinha, pelo estímulo, pela torcida e pela amizade.

À Prof^ª Ms. Edinéia Maria Oliveira Souza, da UNEB – Campus V, a quem devo a qualidade do meu primeiro trabalho monográfico, o qual gerou meu Projeto de Mestrado. Agradeço a força constante.

E ao Prof^º Dr. Evergton Sales Souza, que aceitou o desafio de orientar este trabalho. Houvesse eu feito uma promessa para obter um grande orientador, estaria agora em alta dívida com os santos. Obrigado por sua paciência, por sua simplicidade intelectual, por sua disposição.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 - “TEM REZA EM CUMADE JULIETA”: O CULTO DOMÉSTICO AOS SANTOS CATÓLICOS	20
1.1. Lugares, tempos, sujeitos e práticas: tecendo relações	20
1.2. Dívida e devoção: ligações religiosas entre santos e devotos	26
1.3. Breve intervalo etnográfico: eis a ladainha.....	36
1.4. Desceu o caboclo na roda de samba: festa e hibridismo nas ladainhas católicas	50
CAPÍTULO 2 - “COM FÉ EM DEUS NÓIS ARCANÇA BROTAS”: A CAMINHO DOS MILAGRES.....	63
2.1. Vaqueiros e tropeiros noticiam as aparições de Nossa Senhora	63
2.2. Em busca de outros espaços sagrados: romeiros rumo à gruta	74
2.3. Rezar, comerciar, festejar: Milagres e seus significados.....	83
CAPÍTULO 3 – “ERA UMA FESTA... AS REZA, AS LOTAÇÃO, MAS AÍ FOI MUDANO”: VISITANDO PRÁTICAS RECONSTRUÍDAS	105
3.1. Os mesmos santos e outros tempos: as novas nuances da reza	105
3.2. Milagres na perspectiva da reconstrução	120
3.3. Entre ladainhas e romarias descortinam-se as sociabilidades	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
FONTES	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01: Mapa do Recôncavo Sul da Bahia

FIGURA 02: Pequeno altar doméstico, que sustenta a devoção de Dona Julieta Novais

FIGURA 03: Oratórios da casa de Dona Ester Maria de Jesus

FIGURA 04: Espaço decorado para a reza

FIGURA 05: Retrato de Nossa Senhora de Brotas e sua capela

FIGURA 06: Origem e destino dos romeiros santantonienses

FIGURA 07: Livro de Cordel vendido em Milagres, na década de 1970

FIGURA 08: Igreja de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas

FIGURA 09: Imagem de Nossa Senhora de Brotas

FIGURA 10: Sala das Promessas, com fotografias, retratos de santos, peças de cera

FIGURA 11: Sala das Promessas, com roupas, partes do corpo esculpidas em cera e madeira, cabelo, muletas, quadros

FIGURA 12: Sala das Promessas, com *ex-voto* representando promessa para irmãs gêmeas

FIGURAS 13 e 14 : Imagens externa e interna do espaço para depósito de *ex-votos* junto à fonte de água benta

FIGURA 15 e 16: *Ex-votos* depositados entre as pedras, nas imediações da gruta

FIGURA 17: Família de Dona Aládia, em Milagres, na década de 1970

FIGURA 18: Dona Iaiá e sua filha, em Milagres, em fins da década de 1960

FIGURA 19: Altar da casa de Dona Nemésia

FIGURA 20: Espaço da casa de Dona Jacy, na cidade, destinado aos santos

FIGURA 21: Espaço dos santos, na casa de Dona Sônia

FIGURA 22: Dona Joventina e seus santos, na sala de casa

RESUMO

Este trabalho é uma análise das experiências devocionais de trabalhadores rurais do Recôncavo Sul da Bahia, entre os anos de 1940 e 1980. Tomando como foco as ladainhas rezadas no espaço doméstico e as romarias ao Santuário de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas, evidencia como homens, mulheres e crianças construíram e reconstruíram suas identidades e suas sociabilidades, labutando na multiplicidade de tarefas próprias da roça e rezando aos seus santos de devoção. Além disso, busca apreender os diversos condicionamentos que essas experiências sofreram no curso do tempo e em que medida uma constitui extensão da outra. É o retrato de um grupo social que encontrou no catolicismo popular, inventado e reinventado a partir do entrecruzamento de elementos culturais ligados às práticas de negros, mestiços, índios e brancos, palco para expressão de seus valores, seus costumes e tradições, suas lutas.

PALAVRAS-CHAVES: Ladainhas, romarias, devoção, sociabilidades.

ABSTRACT

This work is an analysis of the devotional experiences of rural workers of the Recôncavo Bahia South, between 1940 and 1970's. As from the litanies prayed in all rural places of the region, at homes, and the pilgrimages to the Nossa Senhora dos Milagres de Brotas Sanctuary, it allows us to realize how men, women and children made and remade their identities, their social relationship, working in the own tasks of the country and praying to their devoted saints. Besides, it shows the changes that the litanies and pilgrimages suffered a long the time and whether one is an extension of the other. It is a portrayal of a social group that found in the popular Catholicism – invented and reinvented as form the mixture from elements of the African, European and Indigenous cultures, place to express their values, their customs and traditions, their faiths.

KEYWORDS: Litanies, pilgrimages, devotion, sociability.

INTRODUÇÃO

Trabalhadores rurais do Recôncavo Sul da Bahia. Homens e mulheres que vivenciavam cotidianamente o labutar com as coisas da roça. Santos e santas. Intercessores, protetores, figuras zeladas e a quem se dedicava boa parte dos festejos ao longo do ano. São esses os sujeitos centrais do nosso trabalho. Protagonistas de uma história apreendida na leitura do ser, do sentir e do comportar-se de devotos e devotas historicamente constituídos, identitariamente forjados no trânsito entre a lavoura e as práticas sócio-culturais mais diversas. Moradores da zona rural do município de Santo Antonio de Jesus.

Nas “matas do sertão de baixo”¹, recortamos o lugar. Lugar da labuta, das promessas, das rezas e romarias desses trabalhadores. Na memória local vislumbramos essas práticas. Trata-se de um espaço no qual a vida econômica e social já foi mais agitada, quando ainda se plantava, sobretudo, mandioca e fumo em maior escala, até metade da década de 1980. Como narra Charles D’Almeida Santana:

Se andarmos pelos caminhos das roças, no centro do Recôncavo Sul da Bahia, poderemos enxergar restos de um passado recente, quando pessoas viviam ativamente dos frutos da terra. Lembranças de alegrias e tristezas, festas e exploração, sobrevivências. Ruínas de casas em meio a pequenas concentrações de jaqueiras, coqueiros, cajueiros, mangueiras, cercadas de gado bovino e capim, que entristecem os olhos de quem por lá nasceu; reminiscências do trabalho duro nas lavouras de café, fumo e cana-de-açúcar e nas rústicas casas de farinha. Marcos de espaços geográficos construídos socialmente pelos trabalhadores rurais, cujos caminhos de roça se mantêm preservados como trilhas das chuvas.²

¹ ALVES, I. de A. **Matas do Sertão de Baixo**. Bahia: 1967. Nesta obra o autor utiliza o conceito de sertão no sentido de “mato”, opondo-se à costa, ao litoral. Desse modo, os municípios situados abaixo do rio Itapicuru, como Jaguaripe, Nazaré, Maragogipe, Muniz Ferreira, Santo Antonio de Jesus, são partes dessa região.

² SANTANA, C. A. **Fatura e ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações: Bahia 1950-1980**. São Paulo: 1998, p. 35.

Nessas mesmas roças a que se refere Santana foram arquitetadas evidentes representações de uma fé pautada no catolicismo popular³ e voltada para a busca da manutenção/reinvenção de uma tradição coletiva, na qual se evidencia o modo de ser e de viver do homem do campo.

Fazendo parte desse “sertão de baixo”, o município de Santo Antonio de Jesus, que estivera política e administrativamente subordinado à Vila de Nossa Senhora de Nazareth até o ano de 1880,⁴ teve o seu povoamento iniciado ainda no século XVI, quando em suas terras começaram a ser introduzidas as culturas da cana, da mandioca, do fumo e da pecuária. Segundo Ana Maria Carvalho dos Santos Oliveira, do mesmo modo que esse processo de ocupação veio a se consolidar apenas no século XIX, também foi neste período que a região pôde ser incorporada

à área econômica da capitania (...), quando o povoamento se estendeu pelos vales; uma ocupação gradual, assentada sobre o trabalho dos roceiros, lavradores de mandioca e fumo, além dos pequenos proprietários de terras, engenhos e escravos.⁵

Assim, na segunda metade do XIX, o município abrigava grande número de propriedades agrícolas produtoras de “farinha de mandioca e café, entre outros gêneros alimentícios que abasteciam a população local e os mercados da praça comercial do Salvador”.⁶ Naquelas terras labutavam às vezes os membros das famílias dos pequenos e médios proprietários, rendeiros e meeiros que, além de se dedicarem ao cultivo agrícola da mandioca, do fumo, da laranja, do amendoim, do milho, gozavam do direito à moradia. Entre eles teciam-se as relações de apadrinhamento e favor no campo. Em troca de uma faixa de terra, os trabalhadores assumiam compromissos como o trabalho gratuito em alguns dias da semana na lavoura do arrendador e/ou a divisão de suas colheita com o mesmo.

³ Entendemos aqui a expressão “catolicismo popular” não como um conjunto de práticas imóveis, acrônicas, reduzido a um corpo de sobrevivências pagãs, de superstições e de gestos mágicos, nem tampouco como realidade cuja existência é independente da religião recebida e ensinada. Entendemos, sim, como uma clivagem religiosa pensada, sobretudo, a partir da ação/construção de um grupo social acerca de sua visão de mundo, de sua experiências sociais e culturais; um conjunto de atitudes e comportamentos, uma dinâmica. Pensamos o “popular” não dentro da dicotomia classista *povo e elite*, empobrecedora demais para a história, mas dentro de um processo de circularidade. Ver VOVELLE, M. “O Popular em questão”. In: _____. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense.

⁴ QUEIROZ, F. P. **A Capela do Padre Matheus**. Feira de Santana: 1995, p. 29.

⁵ OLIVEIRA, A. M. C. dos S. **Recôncavo Sul: terra, homens, economia e poder no século XIX**. Salvador - Ba. 2002. p. 58.

⁶ *Ibid.* p. 69.

Conforme narra Seu Arthur Braga dos Santos, filho de um proprietário, até o meado da década de 80:

Os rendeiro, eles plantava a mandioca, fumo, criava porco, ia se virando, mas aí plantava a mandioca e até ela maducê tomava emprestada. Chegava aí, ê cumpade Arthur, cumpade Almir, aí finado Almir emprestava a mandioca e aí foi nota que ficou aí devendo. Depois que ele morreu, queimei tudo, não ia recebê mermo.⁷

Como mostra o depoimento de Seu Arthur, no cotidiano do campo homens e mulheres construía suas vidas entrelaçando elementos que garantiam às suas relações sociais o redimensionamento de formas de sobrevivência experimentadas pela sociedade patriarcal, a exemplo do compadrio. Contudo, ao desistir da cobrança de notas de débito referentes a antigos empréstimos da mandioca, Seu Arthur apresenta um outro tipo de relação social para o Recôncavo Sul, diferente daquela que caracterizou o Recôncavo açucareiro. Trata-se de um tipo de relação próprio de comunidades que viviam em unidades de produção de tamanho bem mais modesto do que os grandes engenhos. Conforme Kattia M. de Queirós Mattoso, nesse tipo de organização “a linha de demarcação social passava entre os que tinham a posse da terra e os que eram meros arrendatários”.⁸

O vivenciar esse tipo de relação social permitia aos sujeitos – de proprietários a rendeiros – estreitar os laços de solidariedade entre si, à medida que experimentavam o poder e a submissão, o domínio e a subordinação, os conflitos. Isso considerando o fato dos mesmos devedores de Seu Arthur, segundo outras passagens de sua fala, participarem da “intimidade” de sua casa, partilhando suas inquietações e alegrias.

Foi, pois, nesse contexto, que esses sujeitos vivenciaram práticas sócio-religiosas e culturais que são, agora, foco do nosso trabalho: a experiência das ladainhas e das romarias, atrelada à prática das promessas⁹. Essas experiências são parte de um amplo universo de rituais litúrgico-simbólicos do catolicismo popular, construídas a partir da relação íntima e fiel estabelecida entre aquele que faz um pedido, que solicita uma intercessão e que, tendo seu

⁷ Depoimento de Arthur Braga dos Santos. 77 anos, lavrador, rezador, romeiro e organizador de romaria, morador do Distrito Ilha. Entrevista realizada em 22/04/03.

⁸ MATTOSO, K. M. de Q. **Bahia, Século XIX – Uma Província no Império**. Rio de Janeiro, 1992. p. 595.

⁹ A prática das promessas é entendida aqui como uma instituição da religiosidade popular. Conforme Pierre Sanchis, “a promessa é a relação estabelecida entre a condição humana concreta e um envólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão do mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo que se insere no quadro de uma economia, a da troca.” Ver SANCHIS, P. **Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas**. Lisboa: 1992.

pedido e graça alcançada, louva e agradece em Rezas ou em romarias, e aquele que assume o papel contrário, de atender e interceder, junto a Deus, os rogos das necessitadas almas humanas. Santos e devotos unem-se, assim, em pactos de fé que se materializam em forma de devoção.

Abre-se, pois, um universo de religiosidade e cultura popular no qual, através das ladainhas, rezadas nas casas dos devotos em homenagem aos santos católicos, e das romarias ao Santuário de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas, também no Recôncavo Sul da Bahia, é possível compreender as dinâmicas sócio-culturais da região e suas reelaborações. Nessa perspectiva, lançamos mão das palavras de Clifford Geertz, para destacar que “as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo.”¹⁰

O marco temporal da pesquisa está estabelecido entre os anos de 1940 e 1980. Foi trilhando a memória e a oralidade dos sujeitos da Ilha, localidade rural de Santo Antonio de Jesus e *lócus* de um estudo anterior, realizado entre os anos de 2002 e 2003, no *Curso de Especialização em História Regional*, pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus V, que chegamos a essa baliza.

No conjunto das narrativas, as vivências religiosas locais remontavam às décadas de 40, 50 e 60, quando a prática das ladainhas significava uma tradição que marcava, em primeiro plano, a vida sócio-cultural da localidade, e as romarias escapavam ao exercício religioso de cunho mais doméstico, constituindo outra forma de vivência religiosa que, como as ladainhas, exprimiam a força e a fé dos trabalhadores rurais.

A partir de 1970, a dinâmica das práticas religiosas teria passado por profunda recriação, chegando algumas a desaparecer. A entrada de determinados elementos urbano-capitalistas na zona rural de Santo Antonio de Jesus e de todo o Recôncavo Sul, advindos a partir do asfaltamento da rodovia BR-101, traria o “progresso” à região e teria produzido “transtornos” nas tradições populares de campos e cidades. É preciso ressaltar que, como se pretende trabalhar com memórias e estas não são estáticas, mas dinâmicas, em alguns momentos esse marco deve ser ultrapassado, retrocedendo ou avançando no tempo para explicar questões levantadas nas próprias fontes. Buscamos, desse modo, apreender no âmago das práticas sócio-religiosas – de prometer aos santos, rezar ladainhas e peregrinar – experimentadas pelos trabalhadores rurais, as redes de sociabilidade tecidas no campo em

¹⁰ GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, 1989. p. 141.

meio a modos de viver construídos na conjunção de diferentes dimensões de processos históricos e culturais.

A razão de ser de nossa pesquisa encontra-se, sobretudo, na pretensão de escapar ao costume que se tem, em geral, de contar e recontar a história dos lugares. A dinâmica citadina aparece quase sempre como principal fonte para análise e compreensão histórica. Acaba-se, assim, por sobrepujar homens e mulheres do mundo rural que, como sujeitos sociais que são, construíram e constroem a sua/nossa própria história. Como deixar de lidar com sujeitos que na história de suas vidas inscreveram certas práticas religiosas, criaram e recriaram comportamentos e atitudes, elaboraram e reelaboraram símbolos que traduzem sua identidade, suas crenças, seus valores? A nosso ver, a história da “gente da roça” roga, a todos os santos e santas, para ser escrita e é difícil compreender as razões desse esquecimento ou resistência por parte dos historiadores. Afinal, numa historiografia nacional tão influenciada pelo contributo historiográfico da escola francesa, por que ninguém se interessou em seguir o exemplo da *Histoire de la France Rurale*, dirigida por Georges Duby e Armand Wallon, publicada nos idos de 1977? Recentemente, o célebre historiador Le Roy Ladurie publicou uma *Histoire des paysans français*, demonstrando a continuidade do interesse historiográfico francês pelo mundo camponês¹¹.

Devemos destacar, contudo, que dois importantes trabalhos já foram produzidos nessa perspectiva, de modo que também tomaram as memórias dos trabalhadores rurais do Recôncavo Sul na tentativa, bem sucedida, de escrever a história local a partir de novos olhares.

O primeiro deles é o trabalho de Charles D’Almeida Santana, que nos possibilita apreender a experiência da migração vivida por trabalhadores rurais dos municípios de Santo Antonio de Jesus e Conceição do Almeida em direção, sobretudo, à cidade de Salvador. Nesta obra, o autor estabelece um diálogo crítico e profundo com esses migrantes através da História Oral, para então vislumbrar os significados que estes sujeitos sociais atribuem ao seu viver cotidiano, impregnado de lutas, conquistas, dores, prazeres, silêncios e resistências. Ademais, Santana nos permite trilhar os caminhos abertos pelos migrantes nos espaços urbanos, todos marcados pelos seus viveres levados do campo. Trata-se, enfim, de um minucioso estudo de memórias, em que se recuperam costumes, tradições, solidariedades, relações de poder, desagregação social e outros tantos referenciais da vida rural do Recôncavo Sul da Bahia, entre 1950 e 1980.

¹¹ DUBY, G. e WALLON, A. (dir.). **Histoire de la France Rurale**. Paris, 1975-1977, 4 vol. e LADURIE, L. R. **Histoire des paysans français. De la peste noire à la Révolution**. Paris, 2006.

O segundo trabalho é a dissertação de mestrado de Edinéia Maria de Oliveira Souza, na qual ela busca pensar as experiências de vida dos trabalhadores rurais de Dom Macedo Costa, município que faz fronteira com Santo Antonio de Jesus, desvendando toda uma rede de valores e costumes entremeados na luta cotidiana pela sobrevivência no campo. Trilhando as memórias de ex-escravos e mestiços, a autora apreende as maneiras de ser e de viver destes sujeitos, dentro de uma área de coexistência da agricultura de subsistência com a produção de açúcar, café e fumo e evidencia como eles seguiram redimensionando vivências da tradição escravista inscritas nos seus corpos, nos sentidos, nas relações de poder.

Assim, a riqueza do universo sócio-cultural aberto pelos trabalhos supracitados, ocasiona a necessidade de estudos cada vez mais específicos, já que o Recôncavo Sul, pensado na sua pluralidade, na sua amplitude cravada de manifestações populares, festas, costumes, tradições e saberes, Recôncavo de um passado muito mais rural que urbano, sugere múltiplos caminhos para se pensar sua história, que por certo nos levam na contra-mão daquilo que oficialmente tem sido estabelecido. Ousamos, então, seguir nessa contra-mão.

Foi, sem dúvida, o acesso às memórias e à oralidade de trabalhadores e ex-trabalhadores rurais que mais contribuiu para o andamento do nosso trabalho, na medida em que nos permitiu refletir sobre o imbricamento entre essas duas categorias na perspectiva da pesquisa histórica. Pudemos pensar como memória e oralidade se entremeiam, deslocando-se em temporalidades e espacialidades múltiplas e como se constituem, enquanto catalisadoras do lembrar-narrar, fontes históricas sem as quais muito do passado de grupos sociais – a exemplo dos trabalhadores rurais – não poderia ser desvelado. Ao se pensar nesses grupos, refletimos sobre homens e mulheres que inscreveram na história de suas vidas tais práticas, criaram e recriaram comportamentos e atitudes em relação ao seu lugar e ao do outro, elaboraram e reelaboraram símbolos tradutores de suas identidades, suas crenças, seus valores, enfim, construíram suas múltiplas experiências.

Caminhamos tomando a memória e a oralidade de cada um dos sujeitos envolvidos nas experiências devocionais como caminhos vastos, longos, algumas vezes claros, outras tantas cinzentos, pelos quais nos foi possível desvelar mundos individuais e sociais, acessar a cultura popular por meio de quem a vivencia, entrar em contato singular com inúmeras riquezas sobre o passado. Enfim, consideramos a memória e oralidade sempre imbricadas entre si, e certos de que, juntas, possibilitam historicizar lugares sociais e práticas culturais-religiosas as mais diversas.

Foi a partir do século XX, sobretudo depois de 1950, que as discussões acerca da memória ganharam grande impulso. E nesse processo, as ciências sociais exerceram

importante papel. A sociologia, a psicologia social, a antropologia, passaram a explorar a noção de memória coletiva em seus estudos, utilizando-se dela para estabelecer, inclusive, relações de interdisciplinaridade. História e memória também passaram a entremear-se, agora de modo a não mais se confundirem, a primeira valendo-se dos “lugares topográficos, simbólicos, monumentais e funcionais” da segunda.¹²

A memória, considerada como antilinear, seletiva, marcada por esquecimentos e por constantes jogos entre temporalidades oscilantes significa, *a priori*, a presença do passado. O afloramento das lembranças faz o explodir da memória, que permite ao historiador o contato com inúmeros significados sobre o tempo vivido. Assim, a memória é, como escreveu Henry Rousso:

... uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional.¹³

A partir das palavras de Rousso coloca-se uma questão que parece central nas discussões sobre memória: trata-se de compreender seu caráter coletivo. À medida que cada indivíduo idoso evoca do seu passado as lembranças que traz, por exemplo, a respeito das romarias que participou quando jovem, estaria ele recorrendo a uma memória de dimensões meramente individuais, singulares? Ou estaria ele valendo-se de uma memória associada a uma determinada coletividade, a contextos mais amplos?

Com base numa compreensão psicossocial da memória, empreendida pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs¹⁴, é válido se pensar que toda memória é coletiva, ainda que seja tida como individual, subjetiva. Isso porque essa individualidade está intimamente associada à coletividade; sujeitos históricos não fazem nada individualmente; estes vivem coletivamente, aprendendo e realizando as coisas de modo coletivo. Assim como a história, a memória também é coletiva.

Ao recordar o tempo em que começaram a rezar as ladainhas e peregrinar para Milagres, cada devoto/romeiro acabou por emergir suas lembranças numa coletividade social e/ou familiar. Interessa notar que para falar da prática religiosa em suas casas ou no Santuário

¹² LE GOFF, J. “Memória”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 1: Memória – História. Lisboa: 1997, p. 44.

¹³ ROUSSO, H. “A memória não é mais o que era”. In: FERREIRA, M. de M. AMADO, J. (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, 2001. p. 94.

¹⁴ HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo, 1990.

de Brotas, suas memórias falam antes da prática em outros lugares, falam a partir de seus pais. Viu-se, contudo, que cada um deles faz despontar em suas lembranças aquilo que lhes é mais significativo com relação ao fato lembrado, algo sem ressonância na coletividade, mas impresso em suas subjetividades – as tensões entre o sagrado e o profano ou o sentido da devoção particular.

Assim, é certo que não se pode falar numa memória coletiva que seja compartilhada nos mesmos termos por toda uma coletividade. Ainda que as impressões, as vivências, as lembranças sejam construídas dentro de grupos, tecidas entre diversos indivíduos, o processo de rememoração e de composição das reminiscências apresenta uma individualidade. As recordações podem ser semelhantes ou contraditórias, podem valer-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados, mas nunca são, como disse Alessandro Portelli, “assim como as impressões digitais ou (...) as vozes, exatamente iguais.”¹⁵

Para Halbwachs, a memória individual não é isolada e fechada em si mesma. Sua ocorrência está ligada a meios sociais dinâmicos. A referência dessa memória, que também é interior, pessoal ou autobiográfica, “são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio”, ou ainda, “pontos (...) que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade.”¹⁶

Há de fato uma memória individual, mas apoiada numa outra memória: a coletiva ou social, muito mais ampla, que lhe envolve, mas sem confundir-se com ela. A primeira tende a organizar as lembranças em torno de um indivíduo definido, que as considera a partir de seu ponto de vista; a segunda distribui as evocações no interior de um grupo (maior ou menor), para o qual estas são parte de tantas outras imagens.

Nesse sentido, reportando-se a Halbwachs, Ecléa Bosi destaca que a memória individual está amarrada à memória do grupo e “esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade”. Assim, a memória é compreendida enquanto “quadros sociais”, em que não são as relações decorrentes do mundo pessoal, individual, que mais importam, mas sim aquelas geradas na interpessoalidade das instituições sociais. Diz a autora:

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a

¹⁵ PORTELLI, A. “Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral.” In: **Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC – SP**. São Paulo, nº 15, 1997.

¹⁶ HALBWACHS, *Op. cit.* p. 54.

profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo.¹⁷

Através da memória social é possível, então, recuperar o vivido conforme a concepção de quem viveu, e como destaca Rousso, “garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao ‘tempo que muda’, às rupturas que são o destino de toda vida humana.”¹⁸ Trabalhar com as memórias dos homens e mulheres devotos, memórias compostas e recompostas nas tessitura de suas mais vastas sociabilidades, permitiu-nos o perceber das incorporações e as permanências dos fenômenos sócio-culturais outrora experimentados, como também possibilitou-nos o vislumbrar de histórias de vida em que modos de ser e de fazer-se sujeitos históricos, comportamentos, atitudes, visões de mundo, são surpreendidos na evocação das lembranças.

Constituindo-se como invocação para subverter as afirmações da história tradicional, a memória assume uma dimensão importante dentro dos estudos históricos, na medida que possibilita o rompimento do historiador com as noções restritas de evidência histórica (documentos oficiais, jornais, memórias escritas) – sobre as quais por muito tempo basearam-se narrativas e análises historiográficas – e traz à tona a oralidade como caminho para inovar os estudos de história social e cultural. Memória e oralidade vão coadunar-se gestando “novas metodologias fundamentadas no esforço de recuperar a experiência e os pontos de vista daqueles que normalmente permanecem invisíveis na documentação histórica convencional.”¹⁹

Desse modo, lembranças e narrativas de analfabetos, mulheres, crianças, velhos, prisioneiros, loucos, romeiros, trabalhadores rurais e urbanos, tornam-se fontes para o esclarecimento de trajetórias individuais, de movimentos sociais populares, de lutas cotidianas esquecidas, de tradições despercebidas, de versões menosprezadas, cuja compreensão não tem como ocorrer por outra via.

É nessa perspectiva que se situa a compreensão das práticas do catolicismo popular. Entender como os sujeitos que vivenciaram as ladainhas, as romarias, os ofícios, os contratos com os santos e santas, como se apropriavam dessas dinâmicas, reinventavam-nas, imprimiam nelas as sociabilidades tecidas em meio às suas lidas diárias, apenas é possível através do

¹⁷ BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo, 1994. p. 55.

¹⁸ ROUSSO, *Op. cit.* p. 94-95.

¹⁹ THOMSON, A. FRISCH, M. HAMILTON, P. “Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais.” In: FERREIRA, M. de M. AMADO, J. (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, 2001. p. 75.

testemunho oral de cada um deles. Suas narrativas, dadas pela capacidade que têm de intercambiar experiências, permitem o apreender da forma pela qual essas práticas religiosas, sobre muitas das quais não há registros escritos, passaram por processos de reelaboração ou se desapareceram e por que isto teria acontecido. Seus falares, lugar onde passeiam livres as suas lembranças, contam experiências de homens e mulheres historicamente constituídos e identitariamente forjados no seio de suas comunidades e em meio às práticas religiosas, que são também práticas sociais e culturais.

A história oral – “tão antiga quanto a própria história”²⁰ – é, pois, o veio mais denso para a compreensão desses fenômenos. Na oralidade dos devotos e romeiros sobre o passado e sobre o presente, desnudam-se suas atitudes, seus comportamentos, suas visões de mundo. Através dela, compreendida não apenas como a fala, mas como um conjunto muito mais amplo de diversificadas formas de linguagem – os gestos, a postura, os risos, os silêncios – pode-se apreender os significados da devoção dentro do contexto das práticas populares. É importante que se dê atenção “à dimensão da presença dos corpos e aos ‘modos de dizer’.”²¹

Importa-nos perceber nas memórias e nos depoimentos como a oralidade exige minúcia nas análises, cruzamento de informações, rigor técnico-metodológico, interpretação crítica. Todo esse cuidado perpassa o trabalho do historiador de fontes orais, que não deve perder de vista o fato de que “o não-dito, a hesitação, o silêncio, a repetição desnecessária, o lapso, a divagação e a associação são elementos integrantes e até estruturantes do discurso e do relato.”²²

*

Este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro deles, cujo título é “*Tem reza em Cumade Julieta*”: o culto doméstico aos santos católicos, as memórias dos devotos abrem-se em leque para um melhor entendimento das ladainhas no que tange ao seu ritual, organizado a partir de simbologias e ritos que apontam para um hibridismo cultural. Nesse sentido, discutimos a dinâmica das ladainhas, contextualizando-a a partir da história do catolicismo rústico, leigo, e cujo corpo doutrinário, segundo Marco Antonio Villa, “se expandiu através de uma prática religiosa de transmissão oral e não mediante a linguagem

²⁰ THOMPSON, P. **A Voz do Passado: História Oral**. Rio de Janeiro: 1992, p. 45.

²¹ VOLDAMAN, D. “Definições e usos”. In: FERREIRA, M. de M. AMADO, J. (Orgs.) **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, 2001. p. 35.

²² *Ibid.* p. 38.

culta dos padres e bispos.”²³ Voltamos o nosso olhar para os encontros e para os apegos, para a devoção e para o zelo, entre santos, devotos, rezadores e rezadeiras, em suas diferentes formas de representação, compreendendo a experiência enquanto construção sócio-cultural, baseada na profunda devoção individual e/ou coletiva aos santos. Detalhamos as etapas da reza e buscamos perceber em algumas delas o entrelaçamento entre “sagrado” e “profano”.

No segundo capítulo, *“Com fé em Deus nós arcança Brotas”*: a caminho dos Milagres, a oralidade, as fotografias e os registros do Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres vão nos colocar diante do que seria o exercício público da religiosidade popular: em lugar da ladainha doméstica, pegamos nas narrativas dos trabalhadores a estrada que nos levou à romaria da Virgem de Brotas. Num primeiro momento, discutimos a invenção da romaria dentro do contexto sócio-econômico do Recôncavo, tentando evidenciar como o Santuário da Virgem de Brotas tornou-se importante centro de peregrinação local para os trabalhadores rurais da região. Peregrinando na memória dos romeiros, registramos desde os meios de transporte utilizados na romaria e suas implicações sociais até as razões que levavam os romeiros até Milagres. Mais uma vez lançamo-nos num exercício etnográfico a fim de detalhar, com a maior riqueza possível, a romaria da partida à chegada, sem perder de vista a análise das sociabilidades geridas e vivenciadas na própria viagem. Por fim, discutimos os significados de Milagres na construção da religiosidade dos trabalhadores-devotos.

Já no terceiro capítulo, *“Era uma festa... as reza, as lotação, mas aí foi mudano”*: visitando práticas reconstruídas, procuramos compreender a dimensão das fronteiras de ambas experiências devocionais. Analisamos as transformações mais notáveis, e também as mais sutis, que caracterizaram a prática das ladainhas e das romarias. Pretendemos aí, apreender como os moradores do Recôncavo Sul reinventaram sua religiosidade, atentando para a incorporação de novos símbolos, valores e comportamentos diante da devoção. Pontuamos uma breve discussão ligada à questão da tradição, perpassando os imbricamentos entre campo e cidade, a partir da migração de devotos para a zona urbana, onde a prática poder-se-á não perpetuar, cedendo, enfim, espaço para a liturgia das missas. Além disso, tecemos uma costura entre as ladainhas domésticas e a romaria de Brotas, buscando mostrar como são práticas que se complementam, que fundamentam a construção e reconstrução das identidades, das sociabilidades e que, acima de quaisquer outras experiências, melhor retratam a religiosidade dessa região ainda tão pouco conhecida.

²³ VILLA, M. A. **Canudos – o povo da terra**. São Paulo, 1997. p. 38.

CAPÍTULO 1

“TEM REZA EM CUMADE JULIETA”: O CULTO DOMÉSTICO AOS SANTOS CATÓLICOS

1.1. Lugares, tempos, sujeitos e práticas: tecendo relações

Contemplando as memórias de Seu Arthur Braga dos Santos, lavrador, setenta e sete anos de idade, católico desde o seu batismo quando ainda menino, surpreendemos nos seus dizeres sobre o seu devoto costume – e também de tantos trabalhadores espalhados por essas roças do Recôncavo – de dedicar ladainhas aos santos católicos, lembranças de um tempo marcado pela recorrência das rezas e de outras práticas. “Aí o povo avisava: tem reza em cumade Julieta, em cumpade Bertoldo, em cumade Mucinha, reza de Nossa Senhora da Conceição, oito nôti, era novena e no dia, que era na véspera, aí agora era festa até de manhã”²⁴, recorda o senhor cujas devoções pessoais estão ligadas a São Cosme e São Damião, Nossa Senhora da Conceição, São Crispim, Bom Jesus da Lapa e São Roque. A sua fala abre-nos o caminho para que possamos nos mover no espaço e no tempo da labuta e da religiosidade dos trabalhadores rurais do município de Santo Antonio de Jesus, ao Recôncavo Sul da Bahia (Figura 1), lá pelas décadas de 1940 a 1980 do século passado.

Entendida como tradição secular, as Rezas remontam ao período colonial e foram sendo praticadas no seio das comunidades rurais onde o catolicismo oficial pouco pregou, cedendo lugar pra um catolicismo inventado e reinventado a partir do entrecruzamento de elementos culturais ligados às tradições de negros, mestiços, índios e brancos. Dessa forma, as pessoas aprenderam a vivenciar um catolicismo próprio²⁵, rural, cujo ritual ia

²⁴ Depoimento citado.

²⁵ Ver HOORNAERT, E. **Formação do Catolicismo Brasileiro – 1550-1880**. Petrópolis: 1991. Nesta obra o autor oferece uma primorosa análise sobre o simbolismo religioso das camadas populares, entre 1550 e 1800, acompanhada de uma discussão acerca da definição desse catolicismo. Para ele, o catolicismo popular se refere a uma religião original, construída no seio das comunidades populares, mesclando elementos da cultura dos índios brasileiros, negros africanos e portugueses. Algumas atitudes em relação ao catolicismo popular são combatidas por Hoornaert, a exemplo daquelas que o entendem ou como parte indistinta do catolicismo estabelecido, que funciona como elemento confraternizador entre os diferentes grupos humanos, ou como um catolicismo distinto, mas cuja originalidade e valor lhes são negados. A primeira das atitudes sugere a idéia de que a miscigenação pode constituir “uma base válida para um diálogo entre iguais, capaz de formar um povo com sentimentos comuns.”²⁵, o que pressupõe a aceitação de um catolicismo integrador, sem distinção. A segunda atitude, assumida pela própria Igreja Católica, entende-o como a interiorização da opressão pelos pobres, cujas almas aderem de modo passivo e submisso ao sistema. Em contrapartida a essas atitudes, o catolicismo popular assume o caráter de religião distinta, original e complexa – dada a própria complexidade da cultura popular brasileira.

congregação e solidariedade entre desiguais. Tratava-se de uma religião baseada na tradição popular, que ia sendo recriada no seio das comunidades, configurando uma prática leiga, social e familiar.²⁸ Assim, o devoto ia constituindo-se enquanto *homo religiosus*, o qual segundo Mircea Eliade:

... acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade.²⁹

Segundo a tradição oral, ao contrário da religião praticada pela Igreja Católica, que atribuía ao padre o papel de líder religioso, destinado a enfrentar as preocupações espirituais dos fiéis cristãos, a religião praticada no campo era dirigida por homens e mulheres leigos, sem o estudo das disciplinas religiosas do catolicismo oficial. Eram, desse modo, os rezadores e rezadeiras que assumiam a liderança das práticas e rituais no catolicismo devocional, “puxando” as ladainhas aos santos do gosto popular, organizando procissões e peregrinações, conduzindo as novenas, trezenas, terços e ofícios. Era na presença desses e seguindo-lhes que os moradores dos tantos lugares espalhados pelo Recôncavo, desfiavam seus rosários, pagavam suas promessas, alimentavam suas almas pouco assistidas pela Igreja.

Evidenciando uma situação que se estendia desde o período colonial, a zona rural constituía um espaço carente de assistência da Igreja Católica, que se apresentava como ícone da religião oficial. Os padres que chegavam ao campo assistiam, em geral, apenas a comunidade onde se erguera a Igreja. Monsenhor Gilberto Vaz Sampaio, pároco da Igreja do Povoado de Sant’Ana do Rio da Dona, de 1967 a 1992, relembra:

²⁸ Esses aspectos do catolicismo tradicional são destacados por Riolando Azzi, que os percebe como “profundamente convergentes e complementários entre si”. Para o autor, o caráter leigo deve-se, sobretudo à instituição do Padroado, que tornou a Igreja do Brasil uma obra do estado português e afastou a participação de Roma na tarefa da evangelização. Além disso, acredita que eram os leigos que mais freqüentemente introduziam devoções no Brasil, construíam oratórios e ermidas onde cultuavam as imagens veneradas; chega a falar que “dentro da mentalidade tradicional o catolicismo é uma religião do povo, não do clero”. Quanto ao aspecto social, Azzi afirma que o catolicismo tradicional estava entremeado com as mais diversas práticas cotidianas, que significavam formas típicas de reunião social, como festas, procissões, peregrinações. Com relação ao aspecto familiar, o autor lembra que “no ambiente rural dos engenhos e fazendas esse sistema se cristalizou mediante os oratórios familiares e as capelas construídas nas redondezas da casa-grande. Tratava-se de uma formação religiosa assumida pela família, no espaço doméstico. Ver AZZI, R. “Elementos para a história do Catolicismo popular”. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, 1976, p. 95-130.

²⁹ ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo, 1992. p. 164. Grifo do autor.

Era uma dificuldade horrível de padres. Tudo era muito longe, então ia-se a cavalo. Os padres tinham que se deslocar de longas distâncias a cavalo... As paróquias eram imensas, não havia transporte, tudo era a cavalo, o padre ia duas, três vezes. Um exemplo: Castro Alves, o padre de Castro Alves assumia Castro Alves, Santa Terezinha, Elísio Medrado, Iaçú, Milagres e Nova Itarana, quer dizer, era um estado. Em alguns lugares chegava a ir apenas duas, três vezes no ano e esse povo ficava a ver navios na parte religiosa, não tinha condição nenhuma de participar, e então ia se virando com as rezas.³⁰

Ao seu modo, os rezadores e rezadeiras seguiam conduzindo a vida religiosa de sua comunidade. Na Ilha, pequena localidade rural de Santo Antonio de Jesus, hoje com pouco mais de duas dezenas de casas, as memórias dos depoentes apontam para um homem, cujo sobrenome não se identificou, chamado de Samuel, mas que atendia por “Nonô”. Entre as décadas de 30 e 40, teria ele figurado como rezador de ladainhas e organizador de procissões. Em sua vida, a religião parece ter desempenhado papel decisivo já que, talvez encarnando o celibato imposto aos clérigos, não fez laços de matrimônio e acabou partindo para Salvador, recolhendo-se lá num convento, onde mais tarde faleceu. Dona Cecília Marques dos Santos revela em sua narrativa:

Quem rezava na Ilha era um rapaz, um rapaz que chamava Nonô, num era Moisés? (interroga o esposo que também participa da entrevista) Ele morava lá na Ilha e era até parente de paizinho, teu avô, era irmão num era? A poisé, ele que rezava em todas casa na Ilha. Nessa época num tinha rezadeira não. Ele rezava, fazia procissão de São José, era, era um rapaz muntio religioso.³¹

Após a partida de Seu Nonô, outras pessoas foram assumindo a liderança, morassem ou não naquela localidade. Como, nesse caso, as ladainhas envolviam moradores das áreas circunvizinhas como o Cunha, a Baixa de Areia, o Tabuleiro de Menezes, a Pernada, o rezador podia vir de um destes lugares para conduzir o ritual.

³⁰ Depoimento do Monsenhor Gilberto Vaz Sampaio. 20/05/03.

³¹ Depoimento de Cecília Marques dos Santos. 10/04/03.

Num espaço onde a fé e seus rituais eram exercitados por uma maioria iletrada, a oralidade aparecia como principal forma de transmissão das tradições e dos costumes. Assim, a tradição das ladainhas sobrevivía apoiando-se no aprendizado que perpassava as relações familiares, indo de mãe ou pai para os filhos e filhas, e na garantia da sobrevivência de determinadas práticas culturais³².

Tendo acompanhado desde pequena as ladainhas rezadas em sua casa e nas moradas de vizinhos, Maria Eunice de Jesus Souza incorporou a devoção aos santos de sua mãe – antes de sua avó, estabeleceu uma devoção com aqueles que agradavam o seu gosto pessoal e, encontrando neles um recurso disponível para a garantia de uma vida melhor, livre das dificuldades e opressões de que era vítima no seu cotidiano, aprendeu a cantar hinos, benditos e “chulas” e a “tirar” a ladainha de Nossa Senhora.

Em seus estudos sobre a Bahia do século XIX, Mattoso aponta apenas para a figura da mulher dirigindo os atos coletivos do universo religioso devocional. E também nessa perspectiva, Santana, referindo-se ao município de Conceição do Almeida, também no Recôncavo Sul da Bahia, ratifica: “A rezadeira, fazendo as vezes de sacerdote, orava e os presentes respondiam em coro: *Quiriê Lesoni, Quiriê Lesoni...*”³³

Contudo, o rompimento com a idéia de exclusiva liderança feminina nas rezas tornou-se possível na audição da oralidade dos depoentes, cujas memórias favoreceram o perceber da figura masculina ocupando também essa mesma função, embora seja verdade que a maior parte das pessoas que se encarregaram dessa tarefa tenham sido mulheres. A pluralidade do Recôncavo, empreendida nas fronteiras das culturas de brancos, negros e mestiços, aparece, pois, nessa percepção. O minucioso relato de Dona Jacy Maria de Souza, moradora da Ilha até fins da década de 1970, sessenta e seis anos de idade e professora do lugar, ajuda na desconstrução de uma possível divisão de gênero neste âmbito das ladainhas:

Eu lembro que ainda era pequena e já ia em reza na casa de Nonô. Mais lá era assim: ele tinha muitas devoções, sabe? Eram muitos santos. Então tinha que reza cinco, seis ladainhas e às vezes era tudo de vez, então pra não cansá a pessoa que rezava, chamava outra pra ajudá a tirá, porque ainda tinha aquelas pessoas que respondia. Então vinha, era João, João Vinte e Nove, o povo chamava, era irmão

³² Sobre a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade, ver THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo, 1988. p. 18.

³³ SANTANA, *Op. Cit.* p. 61-62. Grifo nosso.

de Nonô, vinha do Tabuleiro pra tirá ladainha. Um tirava duas, três, outros mais duas e aí ia. Vinte e Nove era rezador também.³⁴

Também Seu Arthur, cujas memórias nos abriram o caminho no início deste capítulo, veio a fazer parte do rol de homens rezadores do Recôncavo, perpetuando uma tradição suplantada na memória dos devotos como representação do dever cristão, aonde o aprofundamento da fé ia sendo matizado com valores e significados que “emergiam” de suas vivências diárias ou sinalizavam “resíduos”³⁵ de processos culturais reelaborados.

Fugindo aos limites da Ilha e do Tabuleiro de Menezes, onde residiam Nonô e João Vinte e Nove, verificou-se em outro espaço o agenciamento de homens presidindo as rezas. Com serenidade e firmeza na voz, Monsenhor Gilberto lembra de um lugar do Recôncavo onde esteve e surpreendeu homens à frente das ladainhas:

Havia as mulheres rezadeiras e também os homens. Havia muitos homens por aí afora, eu conheci em São Miguel mesmo vários homens que eram rezadores de ladainhas, de... agora, as mulheres, como tinham mais facilidade de cantar, de cultura religiosa, foram assumindo devagarzinho os lugares. Mas a maioria no passado eram homens.³⁶

As memórias do Monsenhor registram um redimensionamento na tradição de louvor aos santos, na medida em que suas palavras projetam uma temporalidade – indefinida – na qual as mulheres foram assumindo um lugar que havia sido antes muito mais ocupado pelos homens. Uma inversão, neste sentido, parece ter ocorrido e as lembranças sugerem refletir as relações de gênero representadas na prática das ladainhas. É provável que, embora a sujeição da mulher ao homem estivesse incorporada em muitos aspectos do cotidiano rural, na experiência religiosa, a figura feminina tenha desconsiderado a subordinação e reconstruído o ritual, assumindo o posto de rezadeira. O mesmo êxito, no entanto, não teria sido alcançado num momento específico da reza, no qual, até hoje, apenas um homem pode “tirar o Senhor Deus”³⁷.

³⁴ Depoimento de Jacy Maria de Souza. 14/04/03.

³⁵ Sobre o “residual” e o “emergente” ver WILLIAMS, R. **O campo e a cidade na História e na Literatura**. São Paulo, 1990. p. 124-129.

³⁶ Depoimento citado.

³⁷ Tirar o Senhor Deus – cantar, ajoelhado e com as mãos sobre o peito, uma oração entoada como pedido de perdão a Deus pelos pecados cometidos. Configura-se como ato de contrição.

Fosse com homens ou mulheres à frente das rezas, das procissões, das romarias, era dessa maneira que os sujeitos desfrutavam de suas práticas religiosas: imersos num catolicismo marcadamente doméstico, devocional, baseado numa “visão sacral do mundo, oscilando (...) entre uma ética rígida e uma atitude mágico-devocional”,³⁸ gozando, ainda, da participação, sem conflitos internos, nas práticas do catolicismo oficial.³⁹ Contudo, era no primeiro que encontravam a aproximação com um deus de amor e compreensão, cuja intercessão lhes era dada pelos santos e santas que veneraram. Note-se, todavia, que contavam ainda com as práticas de benzedura e curandeirismo e a crença nas superstições, as quais, entre uma ladainha e outra, entre uma missa e outra, ou paralelamente a estas, ajudavam a compor um cotidiano impregnado de uma religiosidade bastante cristã, mas também meio africana, meio indígena.

1.2. Dívida e devoção: ligações religiosas entre santos e devotos

As práticas do catolicismo popular foram construídas a partir da relação íntima e fiel estabelecida entre aquele que faz um pedido, que solicita uma intercessão e que, tendo seu pedido e graça alcançada, louva e agradece em Rezas, e aquele que assume o papel contrário, de atender e interceder, junto a Deus, os rogos das necessitadas almas humanas. Santos e devotos unem-se em pactos de fé que se materializam em forma de devoção. As ligações entre os devotos e os seus santos eram, destarte, baseadas nas trocas simbólico-sociais, que repetiam a cada nova promessa, a cada nova reza ou romaria, seqüência de obrigações “dar – receber – retribuir”.⁴⁰

Essa relação com os santos sempre constituiu o centro da religião leiga e desde os tempos da Colônia que essa intimidade “percorria um continuum de amor e ódio, que incluía

³⁸ CHAUI, M. **Cultura e democracia**. São Paulo, 1997. p. 72.

³⁹ A experiência do catolicismo familiar, devocional, não significava a ausência popular nos rituais da Igreja Católica. Paralelamente às suas práticas leigas, os devotos participavam, sempre que possível, de missas e festas religiosas, recebiam a comunhão, batizavam suas crianças, participavam das crismas e das missões, casavam-se e alguns até ingressavam no Apostolado da Oração. Ver SILVA, C. da C. **Roteiro da Vida e da Morte: Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia**. São Paulo, 1982.

⁴⁰ Sobre as trocas simbólicas ver MAUSS, M. “Ensaio Sobre a Dádiva”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, 1974. O autor analisa os fundamentos da dádiva em sociedades arcaicas, que desconheciam as leis de contrato e troca de capitalismo, relacionando várias seqüências de rituais em que os sujeitos obedecem a regras compulsórias de prestação e contraprestação de serviços, que produzem as contínuas trocas de bens, marcadas pelas obrigações de dar, de receber e de retribuir.

louvores, adulação, rituais propiciatórios, intimidação e até agressão física explícita.”⁴¹ Mesmo não excluindo práticas do catolicismo oficial, a devoção aos santos, amparada em orações, procissões e romarias, encarna um caráter familiar e social e, paralelamente, coletivo e individual. A fama dos santos junto ao povo advém dos milagres que realizaram e do tipo de causa que podem atender. Segundo Marc Bloch, “a maioria dos santos verdadeiramente populares também possui seus talentos específicos: as pessoas dirigem-se a um deles rogando-lhe que cure os males dos olhos; os outros pedem que remedeie os males do ventre; e assim por diante.”⁴²

Nesse sentido, iniciavam-se as devoções, que podiam também ser passadas dos pais para os filhos, como uma obrigação religiosa a ser cumprida. Dona Cecília explica, à medida que sua postura corporal e sua fisionomia evidenciam o sentimento de apego, de respeito e de gratidão ao santo, sua devoção a São Roque:

Era devoção de meu pai, né, e eu mesma também, eu, na ocasião que tive doente das perna, aí levei uma canelada numa mala véa, aí feriu a perna, custô muntio de sará, daí meu pai chegô e mando eu fazê uma promessa, me apegar com o Glorioso São Roque pra eu ficá boa, quando eu ficasse boa pra eu rezá todo ano pra São Roque, né, somente comprá as velas e o incenso e rezá aquela ladainha simpres, só com as vela e incenso e sem nada mais. Aí Deus me ajudou, eu fiquei boa, me apeguei com São Roque, né, fiquei boa de minhas pernas e fiquei rezando todo ano pra São Roque.⁴³

Reportando-se à narrativa de Dona Cecília é possível perceber de modo bastante evidente o apego existente entre santo e devoto. A cura da perna foi a garantia da intercessão sagrada, alcançada graças a São Roque, a quem a religiosa senhora passou a dedicar velas, incenso e ladainha anualmente. É interessante destacar na fala da mesma, uma característica marcante nessa relação de intimidade: o santo só recebe o pagamento após ter o devoto experimentado a sua eficácia.

⁴¹ MOTT, L. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, L. de M. e. (Org.) **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Vol. 1. São Paulo, 1997. p. 184.

⁴² BLOCH, M. **Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. São Paulo, 1993. p. 59.

⁴³ Depoimento citado.

Para Mattoso, trata-se de uma modalidade específica de relação com os santos. Segundo a autora, que define essa relação como sendo de tipo contratual, “entre santo e fiel se estabelecia um contrato que, em princípio, devia levar à obtenção de uma graça ou um benefício”.⁴⁴ Embora a autora aponte para a possibilidade de um cessar das obrigações entre ambas as partes, podendo ser as alianças construídas como temporárias⁴⁵, observou-se que, entre os trabalhadores rurais as dívidas com os santos perpetuaram-se ao longo de suas vidas. Para os depoentes, a obrigação é eterna e no caso de morte do devedor, passa aos filhos o cumprimento da dívida, ou mais precisamente, da promessa.

Também devoto do mesmo santo, Seu Arthur admira o exemplo de vida de Roque e relembra, com voz entusiasmada, numa das entrevistas, a história cantada em hino:

São Roque rezava o gorpe das ipidimia, entendeu? E aí então foi chamado pros hospitais, pras infermaria, porque no hino, é um hino muntio bonito, no hino diz assim:

São Roque Bendito
De Jesus Amado
Defendei-me da peste
Que o mundo foi atacado

São Roque Bendito
De Jesus Querido
Nos defende da inpidimia
Que o mundo foi ferido.⁴⁶

Além desse tipo de relação com os oragos, a maioria dos moradores assumiu com os seus intercessores um outro tipo de aliança. Conforme Mattoso, essa aliança “se estabelecia no batismo da criança (cujo nome homenageava um santo padroeiro), por tradição familiar (quase todas as famílias tinham um santo doméstico) ou para cumprir uma promessa feita pelos pais.”⁴⁷

Considerando essa relação como definitiva, que não podia ser rompida, Dona Jacy estabeleceu esse tipo de aliança com Santo Antonio, à época do nascimento de seu filho, que foi batizado como “Antonio” em homenagem ao santo. Em muitas outras famílias pode-se surpreender essa tradição: nas moradas que abrigam ou abrigaram Marias e Josés, Franciscos e Crispins, Cosmes e Damiões, Luzias, Ritas e Roques, rezaram-se ou rezam-se

⁴⁴ MATTOSO, *Op. cit.* p. 392.

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ Depoimento de Arthur Braga dos Santos. 15/09/02.

⁴⁷ MATTOSO, *Op. cit.* p. 392.

ladainhas ao santo da aliança, zelou-se ou zela-se sua imagem, sempre ornada por buquês de flores silvestres, num espaço bastante sacralizado da casa.

Não inconscientemente, o depoimento de Dona Jacy denota uma significativa diferenciação nos tipos de relação com os santos vividos no campo, apontando, inclusive, para a existência de regras numa religião leiga, vivida por maioria semi-analfabeta, que não tinha, como no caso da religião oficial, uma igreja instituída, pronta a editar e difundir, em muitos casos pela imposição, normas clericais. Em se tratando de um catolicismo popular, foi a tradição oral que se encarregou de proclamar os caminhos da fé em suas mais diferenciadas nuances. Relata a devota de Santo Antonio:

Depois que Toim nasceu eu comecei a rezar pra Santo Antonio. Cada um tem uma devoção. Quem tem Antonio em casa reza pra Santo Antonio, quem tem José, reza pra São José. A pessoa reza no dia daquele santo. Arthur, por exemplo, reza pra São Crispim, pra São Cosme e São Damião. Quem faz promessa também reza pro santo, Santa Luzia, Bom Jesus da Lapa, Santa Bárbara.⁴⁸

Ao explicitar diferentes formas de aliança entre santos e devotos, a fala de Dona Jacy acaba por dar significado à concretude das negociações que eram estabelecidas aos pés dos santos. Os devotos construía e reconstruía pactos espirituais com os oragos, da mesma maneira que realizavam negócios com o dono da casa de farinha ou com o proprietário das terras que ocupavam – já que eram pobres e rendeiros em sua maioria. E a oralidade, que funcionava nos pactos com o arrendador como prova de compromisso,⁴⁹ também servia para oficializar o contrato com o devotado.

Para os sujeitos que buscavam a proximidade com a graça divina, “o santo não era uma realidade abstrata; estava sempre encarnado na imagem que o representava”,⁵⁰ embora a intimidade com a imagem fosse notoriamente pautada não na matéria em que se encarnava o santo, mas no seu poder de intercessão e de atendimento. Como relata Seu Arthur, “a imagem tem que sê tratada, zelada, mas não adorada, não adorada, a imagem ali, ó, não quer dizer nada não, se a gente não zelá, não subé pedi, rogá, ela não atende não.”⁵¹

⁴⁸ Depoimento citado.

⁴⁹ SOUZA, E. M. O. **Memórias e Tradições: viveres de trabalhadores rurais do município de Dom Macedo Costa – Bahia (1930-1960)**. Dissertação de Mestrado Interinstitucional em História Social. PUC.São Paulo, 1999. p. 49.

⁵⁰ MATTOSO, *Op. cit.* p. 392.

⁵¹ Depoimento citado.

Importa salientar como, ocupando espaços próprios dentro do calendário religioso, a homenagem aos santos distribuía-se por todo o ano:

Santos e santas devotados	Dia dedicado aos santos e santas
São José	19 de março
Santo Antonio	13 de junho
Bom Jesus da Lapa	06 de agosto
Nossa Senhora da Piedade	15 de agosto
São Roque	16 de agosto
São Cosme e São Damião	26 de setembro
São Crispim e São Crispiniano	25 de outubro
Todos os Santos	1º de novembro
Santa Bárbara	04 de dezembro
Nossa Senhora da Conceição	08 de dezembro
Santa Luzia	13 de dezembro

Fonte: Depoimentos dos devotos.

Na perspectiva de acentuar sua intimidade com os santos e de demonstrar a proximidade com que viviam deles, os devotos acabavam não obedecendo as datas apresentadas em seus depoimentos, que se referem aos Dias dos Santos instituídos pelo Calendário Litúrgico romano. Dona Ester Maria de Jesus, moradora da Ilha desde o seu nascimento, sessenta anos de idade, confirma:

Eu rezo quando dá, né, num precisa sê no dia não. Como São Corme, mermo, era pra rezá na vespra, 26 de setembro, mas nem sempre dá. Tem as menina, Noélia que às vez num pode vim, então eu num rezo, agora só num pode passá de um ano pro ôto.⁵²

Apreende-se na fala de Dona Ester como as devoções perpassam suas inter-relações familiares, à medida que ela se permite não rezar ao santo de sua preferência no dia específico, aguardando a chegada da filha que mora fora. Também em outros depoimentos vislumbrou-se a importância dos laços de família experimentados nas ladainhas. Pais e mães,

⁵² Depoimento de Ester Maria de Jesus. 22/04/03.

avôs e avós, tios e tias, filhos, filhas, netos, bisnetos, parentes próximos ou mais distantes apareciam a todo o momento nas falas dos depoentes como sujeitos imprescindíveis na vivência dessa prática.

Certamente, há também uma preocupação com as despesas da reza, que não é única de Dona Ester, estendendo-se àqueles fiéis que como ela adiam a data de sua homenagem. Como se trata de um dia especial na cultura desses sujeitos, no qual cumprem com sua parte no trato firmado com o santo, tudo precisa estar muito bem preparado e os gastos variam de acordo com cada família. De qualquer modo, as flores que enfeitam a casa, bebidas e iguarias servidas aos convidados ao terminar da ladainha exigiam certa reserva de dinheiro – ouviu-se falar até mesmo de casas que eram caiadas ou pintadas exclusivamente para o dia.

Em dias de santo a rotina no campo era alterada. Suspendiam-se as atividades com a terra e dedicava-se aquele incomum descanso ao santo, ainda que dele não se fosse devoto. Assim, no mundo rural, a figura dos mártires interferia no correr do trabalho e da vida. Era em festa ou em memória aos santos que se repousava naquelas datas. Vivencia-se uma tradição do tempo medieval, em que dias como esses “adquiriam um significado especial na mente das pessoas do campo, quebrando o ano em unidades memoráveis e tornando mais fácil saber quando cada tarefa anual deveria ser levada a cabo.”⁵³

Escapando à prática devocional de cunho mais familiar, mais doméstico, o culto aos santos e santas construiu na Ilha outras formas de vivência religiosa que, tal quais as ladainhas, exprimiam a força e a fé dos trabalhadores rurais, os quais viviam em sua maioria como rendeiros em terras de pequenos proprietários. Apesar dessas vivências, pôde-se surpreender nas narrativas dos entrevistados as experiências vividas nas procissões, nos funerais e nas romarias. A esta última dedicamos um capítulo à parte, por ser foco de nossa pesquisa.

Articulando as agruras do trabalho no campo às manifestações religiosas, Seu Nonô, já falecido, figura nas memórias de Seu Moisés, de Seu Arthur, de Dona Jacy, de Dona Ester, como principal organizador de procissões na Ilha, até o final da década de 50. As procissões sinalizavam o pagamento antecipado de uma promessa feita ao santo, que nesse contexto assumia o papel de devedor. Pouco praticada nos entrecortados caminhos que desenham a geografia da Ilha, as procissões, inspiradas na contribuição das religiões africanas ao catolicismo rústico, referiam-se sempre ao desejo da chuva para a lavoura, rogada a São José, pelos meses de março ou abril, quando se plantava o milho e o amendoim para ser

⁵³ THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo, 1991. p. 501.

comercializado na feira da Sede e para guarnecer as mesas nos festejos juninos. As lembranças de Dona Jacy permitem verificar essa articulação da experiência religiosa com o cotidiano dos sujeitos que a vivenciavam:

... quando demorava de chover, na época do mês de março, dezoito a dezenove de março, que é o dia de São José, aí fazia aquelas plantações de milho e aí o pessoal saia cantando em procissão, pedindo a São José que fizesse chover. A gente saia nas casas avisando da procissão, ao nos dias de domingo, pelas duas horas da tarde, fazia aquela procissão com o santo, ali pela estrada, chegando de casa em casa e no final da tarde, quando recolhia a procissão tinha reza.⁵⁴

Imersos nas tradições populares e distantes do ritual legitimado pela Igreja Oficial, através do sacramento da extrema-unção, os funerais no mundo rural também se construíram como momento de congregação religiosa, social e, até certo ponto, festiva da Ilha e de todo o Recôncavo. Segundo João José Reis, a cultura funerária na Bahia da primeira metade do século XIX tinha suas raízes em Portugal e na África, lugares onde se encontra “a idéia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem sua vida, cuidando de seus santos de devoção ou fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais”. Ambos eram detalhistas no trato com os mortos, “banhando-os, cortando o cabelo, a barba e as unhas, vestindo-os com as melhores roupas ou mortalhas ritualmente significativas.” Tanto numa como noutra tradição “aconteciam cerimônias de despedida, vigílias durante as quais se comia e se bebia, com a presença de sacerdotes, familiares e membros da comunidade.”⁵⁵

Algumas destas características apontadas por Reis marcaram a dinâmica dos funerais no campo ao longo do século XX, sendo esta reelaborada, no caso da Ilha, inicialmente a partir da mudança do local de sepultamento do morto, que foi deslocado do cemitério do Povoado de Sant’Ana para o cemitério de Santo Antonio de Jesus, mediante as dificuldades de se chegar ao antigo local. Anos mais tarde, com a construção do Velório Paroquial de Santo Antonio, a tradição de “velar o morto” em casa também seria reconstruída, dada a sua transferência para a esfera urbana. Conforme Dona Jacy, cuja memória assinala essa mudança acontecendo nos anos 60:

⁵⁴ Depoimento citado.

⁵⁵ REIS, J. J. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo, 1991. p. 90.

Os mortos já não eram mais enterrados no cemitério de Sant'Ana por causa das estradas e das cercas dos pastos que os fazendeiros passaram a colocá, também por causa do abandono do cemitério, então aí mudou e eu lembro da minha tia que veio pra cidade num carro pequeno, o povo vinha de caminhão.⁵⁶

Antes dos referidos transtornos causados na tradição funerária, os mortos eram velados em casa, na sala principal, tendo o caixão, trazido da cidade, cercado pela família, vizinhos e amigos. Rezavam-se ladainhas e terços e a vigília era constante, invadindo a madrugada até o amanhecer do dia, quando então se partia cortando estradas e atravessando pastagens até o cemitério mais próximo. Ao corpo inerte eram garantidos os cuidados citados por Reis e o velório e o sepultamento denunciavam diferenças sociais evidentes, que se observava na qualidade dos caixões, na gente presente, na capela de flores erguida na frente da casa ou na comida e bebida que a família oferecia para amigos e vizinhos enfrentarem a noite com espírito elevado. Também as vestes do morto, a grandeza do túmulo e as despesas em Santana após o enterro permitiam a apreciação dessas diferenças.

Em suas lembranças, Seu Moisés Bruno de Souza, pequeno agricultor, hoje já falecido, retém a experiência vivida em funerais de parentes e conhecidos na Ilha:

Quando morria gente, tinha ladainha, tinha. Era reza, num tinha padre. Então rezava ali no pé do morto e aí era a noite toda, ali, tomando conta, né? Quantas vez nós num amanheceu o dia em claro nos velório? Era uma cachaça danada (risos). É, dava cachaça pra mode o povo ficá acordado. Era café, bolacha, chegava em Santana é que era coisa, era uma farra danada. Depois que enterrava ia todo mundo pra venda, fazê uma merenda. É, a família do morto é que assumia, sabe cuma é? Mais aí (risos) o povo danava a bebê e a família tinha que assumi a despesa, tinha de tá preparado.⁵⁷

No contexto das lembranças de Seu Moisés, fica impossível perder de vista um sentimento religioso revestido de desejo de salvação e de preocupação com a vida após a morte, vislumbrada nas rezas e no acompanhamento do morto por toda a noite. Surpreende-se na sua fala como os sujeitos são capazes de conviver, de modo singular, com as diferenças

⁵⁶ Depoimento citado.

⁵⁷ Depoimento de Moisés Bruno de Souza. 10/04/03.

sociais e suas conseqüentes tensões e conflitos, na medida em que seus risos fazem pensar em funerais de indivíduos mais abastados, onde se aproveitava para beber e comer à vontade, sem cerimônias, devendo a família “tá preparada”.



Figura 02: Pequeno altar doméstico, que sustenta a devoção de Dona Julieta Novaes
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2003)



Figura 03: Oratórios da casa de Dona Ester Maria de Jesus
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2003)

O oratório funcionava como uma espécie de relicário, onde eram conservados, além das imagens e retratos dos santos e santas pessoais, velas, flores artificiais, fotografias da família, palha benta do Domingo de Ramos, medalhinhas de Nossa Senhora, rosários, escapulários, livros e cadernos de orações e ladainhas e até mesmo o catecismo romano.

As fotografias (Figuras 2 e 3) permitem melhor compreender a constituição desse espaço sagrado montado no lar. Nota-se, em ambas, que não se trata de um lugar dedicado a uma devoção única e individual. Imagens de diferentes santos e santas ocupam a tábua do pequeno altar ou o interior dos oratórios. A primeira imagem revela a devoção de Dona Julieta Novaes de Souza a Santa Bárbara (retrato à direita), a quem suas filhas rezam todo ano, a treze de dezembro, mantendo a tradição da mãe que há três anos encontra-se acamada vítima de um derrame. No altar, elaborado na parede da sala, percebe-se, de certo modo, as condições de vida da família, o que aponta, inclusive, para o modo como a vivência religiosa retrata o cotidiano dos fiéis. Dona Julieta, embora morando em terreno próprio, recebido como herança pelo seu falecido esposo Francisco Manoel de Souza, é uma entre as tantas mulheres do Recôncavo que até a década de 80 experimentou a rudeza do trabalho na lavoura. A pobreza material explicitada na modéstia do altar onde exercita sua fé, é apenas uma das certezas de que a lida no campo ao longo da vida garantiu-lhe apenas a sobrevivência. Da mandioca que plantava, boa parte destinava-se ao pagamento do uso da casa de farinha. Segundo Edinélia Maria Oliveira Souza:

Como um prolongamento do processo escravista, as experiências com arrendamento e meação constituíram meios de trabalho e sobrevivência que acompanharam a reelaboração dos modos de vida e de luta dos trabalhadores rurais do Recôncavo Sul da Bahia.⁵⁸

Nosso Senhor Jesus Cristo, Nossa Senhora da Conceição e São Cosme e São Damião, em retrato e duas réplicas de suas imagens que sugerem mais de um devoto na casa, aparecem ocupando o espaço sacro, juntamente com a Bíblia, um terço, castiçais improvisados em cinzeiros e numa pequena pedra de mármore. Ao lado da pequena caixa de madeira, que abriga a Mãe de Nosso Senhor e os Santos Gêmeos, vê-se um copo com água e uma pedra trazida das grutas de Bom Jesus da Lapa, sinalizando o entrelaçamento de práticas religiosas e

⁵⁸ SOUZA, *Op. cit.* p. 36.

mágicas. A água serve para ser bebida por Dona Julieta, a fim de amenizar-lhe o sofrimento da enfermidade.

Na segunda imagem, observa-se a necessidade de dois oratórios para comportar as imagens que ali se encontram por pertencerem umas aos filhos, outras aos donos da casa e ainda aquelas recebidas como herança.; o contrato com o santo firmado como aqueles já desencarnados necessita ser cumprido. À esquerda, no maior oratório, Nosso Senhor Crucificado, Santo Antonio e Nossa Senhora apinham-se em meio a quadros, ramos de trigo e inúmeras fitinhas do Bom Jesus da Lapa e dali cada um só sai em noite de ladainha. Por trás do castiçal, é possível visualizar, com certo esforço, São Cosme e São Damião também disputando seu lugar no universo devocional do lar. No oratório da direita, encontram-se mais quadros do que imagens e também a miniatura de uma igreja, por certo lembrança trazida de algumas das inúmeras romarias. O mesmo copo com água observado no altar de Dona Julieta aparece frente aos oratórios de Dona Ester, estabelecendo a extensão dos entrecruzamentos culturais pelas moradas. Os dois oratórios, cujo zelo contempla-se na alvura da toalha e na composição dos pequenos arranjos de flores artificiais, sempre estiveram instalados a um canto da sala. Ao venerar os seus santos e não poupar esmero e solicitude no trato das imagens e do sacro espaço, os fiéis perseveram na certeza de que os mártires devotados, junto a Nosso Senhor e Nossa Senhora, estarão sempre lhes atendendo, abençoando, socorrendo.

1.3. Breve intervalo etnográfico: eis a ladainha

Na tentativa de superar alguns silêncios sobre o ritual das ladainhas, fruto de memórias que já se esvaem, se esquecem, e presos aos perigos e armadilhas que um exercício como esse nos coloca como historiadores, decidimos por observar *in loco* o “acontecer” da Reza e apreender, então, como sua prática construiu-se acerca de determinados símbolos e ritos. E à medida em que descrevemos o ritual, buscamos o cruzamento do visto e do lembrado, pondo ao embate o nosso olhar sobre a prática e os sentidos de quem a experimentou e ainda a experimenta, ainda que de outros modos.

A Reza que acompanhamos foi dedicada a São Cosme e São Damião, em casa de Seu Arthur, que reza todo ano aos Santos Gêmeos desde o falecimento de sua mãe, quando “trocou”⁵⁹ o quadro.⁶⁰

⁵⁹ Trocar, na linguagem que se refere à aquisição de imagens ou gravuras, quer dizer comprar.

Na sala da casa, velas e flores, brancas e azuis – em homenagem ao gosto dos Santos – adornam o pequeno altar preso na parede e a mesa. A preferência dos gêmeos médicos pela cor azul é cantada nos sambas de rezas em que o devoto oferece caruru, prática muito comum a todo o Recôncavo.

Para Souza, as noites de devoção a São Cosme e São Damião:

têm início com a preparação de dois pratinhos de caruru, servidos aos santos num altar enfeitado com flores. Em seguida, ao cair da noite acontece o ‘caruru de sete meninos’, onde quatro meninos e três meninas, sentados numa toalha branca estendida no chão e iluminados por luz de velas, degustam o caruru, enquanto são entoados os cantos aos santos gêmeos.”⁶¹

Entre esses cantos pode-se destacar:

São Cosme
Mandou fazer
Duas camisinhas azul
No dia da festa deles
São Cosme que caruru

A referência à cor azul num dos versos do samba evidencia a abertura do catolicismo popular no Recôncavo da Bahia a símbolos e práticas provenientes de outras crenças, inclusive africanas. O tingir as flores de azul escapa à contribuição portuguesa dada às ladainhas. Liturgias católicas e práticas religiosas afrodescendentes anunciam-se e dividem o mesmo espaço, tudo em nome da fé e do sagrado. O espírito do devoto não dicotomiza esses elementos. O suplicante reza ao orago, acende-lhe velas, canta-lhe benditos, mas paralelamente tinge as flores do altar na sua cor predileta, oferece-lhe o caruru farto, bate o pandeiro até o amanhecer do dia e faz toda a gente dançar. Símbolos e ritos originariamente diversos entremeiam-se na perspectiva do exercício da fé e da religiosidade e acabam por alicerçar um “complexo híbrido de culturas.”⁶²

⁶⁰ O culto aos “santos irmãos” figura como prática da maioria das famílias do Recôncavo. De acordo com Roger Bastide, trata-se de um culto de origem portuguesa, datada do princípio da colonização lusitana, que aqui chegando uniu-se ao culto africano dos *mabaças*, ou seja, dos gêmeos. Assim, houve uma “simbiose tão estreita que hoje é difícil de distinguir a parte propriamente africana da européia...” Ver BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo. 2001, p. 194.

⁶¹ SOUZA, *Op. cit.* p. 119-120.

⁶² VAINFAS, R. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo. 1995, p. 110.

Nesse sentido, os homens e mulheres, quase sempre pouco abastados, vivem essa religião mesclada no seu cotidiano. A presença dos elementos das religiões africanas no catolicismo popular é pouco comentada ou totalmente silenciada pelos devotos, que acreditam rogar e louvar a Deus apenas à moda dos brancos. Embora deixem escapar que, às vezes, consultam rezadeiras, dirigem-se a casas de curandeiras, que lhes passam banhos de folhas e lhes fazem “alguns trabalhos”, negam qualquer aproximação com cultos afro e com o espiritismo.

Através da fala de Seu Arthur, nota-se, por exemplo, o receio em admitir a razão do tingimento das flores azuis:

... isso cá é um pobrema. Eu não posso rezá sem que a flor seja azul claro e branca. É uma tradição de quem venera São Cosme (...) Há muitos ano que se reza aí pra São Cosme e São Damião, rezava, de primeiro, tudo colorido, aí eu fui numa casa e me disseram que tava atrapalhando, então eu passei a rezá com flores azul claro e branca, somente.⁶³

Nesse depoimento, percebe-se como a memória, enquanto reconstrução do vivido, do experimentado, do forjado, permite uma representação seletiva do passado. Seu Arthur tenta explicar a cor das flores, mas é sutil e perspicaz no seu comentário, deixando em sua narrativa questões a serem indagadas. "Por que ele considera falar sobre a cor das flores um problema?" ou ainda "A que casa ele se refere?"

O depoimento de Maria da Conceição Novaes Souza talvez sinalize uma conjectura:

A gente ia pra toda reza. Ia nós tudo. Ia Lila, Lapinha, Aidê, Nice, Tatai. Era uma folia. Quando soltava os foguete era, era uma agonia. Seu Arthur, mermo, soltava foguete. Isso era antigamente. Depois parou de soltá. Era muito foguete. Disse que ele foi em São Roque dos Macaco, na casa de Dona Hilda, que é curandera, e ela mandô pará os foguete porque atrapalhava.⁶⁴

Seu Arthur sinaliza na sua narrativa um processo de lembrar o passado que pode ser

⁶³ Depoimento citado.

⁶⁴ Depoimento de Maria da Conceição Novaes Souza. 18/11/02.

considerado "um meio de explorar os significados subjetivos da experiência vivida."⁶⁵ Através de suas lembranças ressalta o entrelaçamento das diversas crenças que se pode perceber claramente na sua reza e na rememoração de outros moradores. O cotidiano e a mentalidade dos moradores estão marcados pela prática de crenças profundamente ligadas às práticas afro-baianas. Vivenciar essas práticas é, para os devotos, uma forma de reafirmar as raízes negras de sua devoção e os filtros pelos quais falam delas denotam uma estratégia de auto-defesa, pela qual buscam resguardar-se da censura alheia.

Os sinais dessa vivência, ocultada no segredo dos banhos de folhas que se tomava e nos "trabalhos" que se encomendava a toda causa, não passam despercebidos pelas rezas. As flores de Cosme e Damião constituem apenas um indício desse entrecruzamento de crenças. A despeito disto, os sambas e as chulas saltam das memórias dos homens e mulheres que recordam, com saudade e sempre exaltados, as alegres e animadas rodas de samba. Seu Moisés relembra, à altura dos seus 72 anos de idade, as danças que se estendiam até o amanhecer, após as ladainhas. Era, sobretudo, a sanfona do Mestre Menegildo que animava as rodas.⁶⁶ Retornemos, agora, à nossa observação.

Quando os convidados chegam à casa onde dar-se-á a ladainha, encontram-na decorada. A fotografia (Figura 4) revela como o devoto prepara, harmoniosamente, o espaço sagrado para o momento da ladainha, do cumprimento à devoção, do agradecimento à proteção e às graças alcançadas.



Figura 04: Espaço decorado para a reza
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2002)

⁶⁵ THOMSON, *Op. cit.* p. 67.

⁶⁶ Depoimento citado.

A partir da imagem fotográfica percebe-se que as toalhas que forram o altar e a mesa são imaculadamente brancas e as flores se espalham por toda a parte. A gravura do orago está mais iluminada que em outras noites. As toalhas que forram o altar e a mesa são imaculadamente brancas e as flores se espalham por toda a parte. Segundo Santana:

Os altares domésticos, cuidadosamente enfeitados nos dias de Reza, participavam na cotidianidade dos agricultores, não como um apêndice religioso, mas como componente integral das casas. Embora fixos em um canto da ‘sala de visitas’ (...) projetavam-se nos cômodos da casa a partir da continuidade da decoração do extracampo, compreendido pelo telhado e paredes laterais, onde calendários, (...) fotografias de membros da família, ao lado de crucifixos, ganhavam atributos religiosos.⁶⁷

Aquilo a que Santana se refere, apreendido a partir de seu olhar sensível e rigoroso sobre os altares domésticos, não parece se confirmar no altar que observamos. No nosso caso, encontramos-nos diante de um altar mais singular, cuja arrumação é mais particularizada, desconstruindo a idéia de um modelo estabelecido para o espaço religioso, como se fosse possível definir um lugar exclusivo dos santos. Contudo, afora o de Seu Arthur, os outros altares, vislumbrados durante as nossas entrevistas, montados e zelados há muito tempo, parecem reforçar a descrição de Santana. Cada um abrigando elementos e imagens ou retratos diferenciados, espaços menores ou maiores, arquitetados sobre peculiares experiências de vida, fomentadas, quase sempre, na esfera da religiosidade.

Dona Jacy Maria de Souza, moradora da Ilha até 1980, recorda-se dos momentos da decoração da casa, trazendo em sua narrativa o significado desta etapa. Em outros tempos, reunia-se muita gente da comunidade para ajudar em tarefas diversas, inclusive para preparar o espaço de louvar os santos. Ela conta que:

... no dia da Reza também a casa enchia de gente. Aqueles meninos pegando água na fonte, outros varrendo o terreiro, outros enfeitando a casa. Enfeitava a casa toda com... fazia aquele altar muito bonito, enfeitava a casa também com um mato que chama São Gonçalinho e aí ficava aquela casa muito bonita, tudo arrumado, e aí vamos rezá.⁶⁸

⁶⁷ SANTANA, *Op. cit.* p. 62-63

⁶⁸ Depoimento citado.

Para além das imagens, retratos, velas, flores e toalhas brancas, havia ainda outros símbolos que figuravam, hibridamente, noutros ritos. Defumar a casa, os próprios símbolos e os devotos, era a garantia de “limpar” o ambiente para o momento sagrado da representação religiosa. Utilizando-se de um incensório⁶⁹, o dono da casa fazia exalar a fumaça e o cheiro de incenso ou de alfazema, primeiramente ao redor dos santos, passando por todo o altar, por sob a mesa, em torno das pessoas que ansiavam por estar mais purificadas para a reza, estendendo-se depois às contigüidades da casa.

Perfumar a casa era um rito necessário, que contribuía ainda mais para a sacralização do espaço, e os símbolos atuantes nessa dinâmica podiam advir da própria religiosidade cristã, como o incenso, ou das crenças africanas, como a alfazema, largamente usada em ritos afro-descendentes. Some-se ainda a utilização de folhas de pitanga, espalhadas sobre o chão da sala, com o mesmo intuito. Pode-se, aí, pensar numa influência das crenças indígenas, cuja relação com a natureza exprimia-se claramente na simbologia de suas práticas.

Nesse universo de representações religiosas, onde os símbolos seguem retratando a concepção metafísica dos devotos e o modo como experimentam sua visão de mundo, o ritual sintetiza a fusão entre esses dois pólos: o concebido e o experimentado. Na prática das ladainhas, as pessoas exercitam a noção de verdade que concebem de sua religião, modelam sua consciência espiritual, materializam suas crenças. Conforme Geertz:

É no ritual – isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção (...) de que as diretivas religiosas são corretas (...). Num ritual, o mundo vivido e mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se num mundo único ...⁷⁰

A organização da ladainha sempre foi tarefa do morador da casa que cultivava a devoção ao santo homenageado. Nesse caso, este se encarregava de preparar o ritual assumindo, inclusive, as despesas. A preparação consiste na determinação de uma data, no convite aos vizinhos e moradores de localidades circunvizinhas, na decoração do altar e da casa e, na maioria dos casos, na organização da "função"⁷¹.

⁶⁹ Incensório – utensílio de cerâmica, alongado e com formas curvadas, onde se deposita a substância a ser queimada juntamente com carvão em brasa, a fim de exalar odor agradável.

⁷⁰ GEERTZ, *Op. Cit.* p. 128-129.

⁷¹ A "função" é o momento que sucede a ladainha, no qual as pessoas são servidas de doces, quitutes, arroz-doce, biscoitos, bolos, mugunzá, refrigerante, suco, cerveja. Compreende também o momento da dança.

A dimensão da ladainha denuncia, entre outras coisas, a posição e prestígio do organizador dentro da localidade. E a depender de sua posição, a dinâmica de outras ladainhas pode ser reelaborada. Nesse sentido, Seu Arthur, a quem o povo do lugar cultivava grande respeito e obediência, donde se evidenciam relações profundas de poder e de compadrio, recorda: "... a igreja quer que gente reze, simpres, pur inxemplo, como agora mesmo vou rezá a reza de São Cosme. Todo mundo rezava aí com samba, agora pararam com isso. Não sei se é porque eu rezo e digo que não quero samba."⁷²

Ao rememorar as ladainhas que participou desde criança, Maria da Conceição traz em sua narrativa a lembrança viva das rezas de Seu Arthur:

Lá em casa era simpres. Em Tatai, em Nice, no tempo de Dona Xinha, era simpres. Rezava, dava café, bolo no acompanhamento. Mas lá em Seu Arthur era forte, era reza forte. Muita gente, era forte. Soltava até foguete. Solta no cumeçá e no terminá da reza. Num sambava não. Rezava, tirava o rei de São Corme e aí era o banquete. As outras não, era bem simpres.⁷³

Percebe-se aqui como as ladainhas vêm desenhando em sua prática as relações que se estendem do espaço da lida ao seio das representações da religiosidade. Através das memórias e imagens que os devotos construíram e/ou reconstruíram das ladainhas, vê-se, em alguns casos, a subserviência com relação ao "senhor" do lugar, e em outros, a sociabilidade sempre pautada na solidariedade, nas formas de convivência mútua. Assim, o universo das ladainhas, universo do homem rural, tem constituído espaço de expressão popular da fé, além de contexto no qual arquitetaram-se, ao longo de sua vivência, práticas sócio-culturais peculiares.

No momento da Reza, a depender do tamanho da morada, homens, mulheres e crianças costumam ocupar espaços diferenciados. À frente do altar, a rezadeira, os donos da casa e demais mulheres posicionam-se, deixando aos homens o lugar dos peitoris. As crianças ocupam o terreiro, salvo aquelas meninas cujas mães, a fim de ensinar e perpetuar a tradição familiar, colocam-lhes junto ao altar.

Não nos desvencilhemos da nossa observação. Na ladainha de São Cosme e São Damião, na véspera do dia dos Santos Gêmeos, é Seu Arthur, no entanto, que determina a

⁷² Depoimento citado.

⁷³ Depoimento citado.

ocupação do espaço, não permitindo aos homens permanecerem, sobretudo conversando, nos bancos do peitoril, enquanto a reza acontece. A ladainha se inicia no momento em que o dono da casa ordena em alto e bom tom: "Ei, ei. Vumbora todo mundo pra dento. Não quero ninguém no 'pitchurí'. A casa é grande e cabe todo mundo pra rezá. Ëi, Zé Piaba, caminha pra cá!"⁷⁴

É possível surpreender um comportamento que não se encontra em outras casas, ao menos nas memórias dos demais depoentes. Nas moradas onde habitam as famílias de menos posses, os convidados ocupam toda a casa, chegando a ocupar quartos, pelo terreiro, pelo peitoril, à beira da cerca, enquanto o dono da casa embrenha-se na reza. Seu Arthur, no entanto, que é o rezador de muitas casas, na sua reza não tira a ladainha. Em sua fala, explica: "Eu num rezo não, num rezo não (exalta-se). É muita gente, o povo é sargais, fica tudo socado no pitchurí".⁷⁵

Talvez a fala de Seu Arthur permita pensar em valores, como desconfiança, cruzando as ladainhas. Pode ser que haja, por parte do dono da casa, uma preocupação com possíveis furtos, que se entende talvez, no seu caso, pela dimensão da casa, que fica sem vigilância já que ninguém mais além dele a habita. É sua tarefa, pois, vigiá-la, tomando conta das portas e janelas, enquanto todos rezam.

Mais uma vez, longe das memórias e imersos na própria dinâmica das ladainhas, percebemos, acentuada, no chamado de Seu Arthur para começar a Reza, a posição que os moradores do lugar assumem diante de sua figura. É certo que o momento é de congregação, de festa, de louvores. Mas, o sentido religioso deixa perpassar demonstrações de poder que, nesse caso, vão sendo vivenciadas no continuar da ladainha.

Prosseguindo no ritual, o dono da casa inicia a reza propriamente dita, cantando:

Em nome do Pai
Em nome do Filho
Em nome do Espírito Santo
É que nós estamos aqui
Para louvá
Para agradecê
O meu Senhor Jesus⁷⁶

⁷⁴ Depoimento citado.

⁷⁵ Depoimento citado.

⁷⁶ Canto entoado por Arthur Braga dos Santos, na ladainha de São Cosme São Damião, em sua casa, no dia 26 de setembro de 2002

Dada a intenção da reza, que busca o louvor e o agradecimento, transfere-se à rezadeira a tarefa de "tirar" o Hino do *A Nós Descei a Divina Luz*. A partir daí, pouco se ouve das vozes masculinas. Os homens acompanham mais ouvindo que cantando, sempre com os chapéus nas mãos, em sinal de respeito ao momento sacro. Entre as mulheres, as vozes vão surgindo agudas, às vezes roucas ou esganiçadas.

Os cantos vão sendo entoados sem que se precise de livros de catecismo ou folhetos para acompanhá-los, e até as crianças já os cantam. Isso faz pensar, por exemplo, na tradição que essa prática fervorosa encarna. Mães e filhas rezam juntas. E quanto às filhas, já se pode ver meninas com idade entre dez e quinze anos entoando os cânticos com o mesmo louvor e a mesma fé de suas genitoras.

O canto religioso é o que mais caracteriza a prática devocional. Do início ao fim das ladainhas, vai sendo derramado pela sala e por toda a casa, fazendo-se ouvir mesmo de fora ou distante da morada. Eurides de Souza Santos, ao escrever sobre a tradição musical de Canudos e abordando-a enquanto manifestação de um catolicismo rústico, aponta:

Os cânticos religiosos criados e executados no seio da camadas populares (...) gozavam de plena proliferação e alargado uso entre as comunidades católicas leigas. (...) Desta forma, eles procuravam expressar-se em sua própria língua, buscando um significado particular e auto-compreensível para seus sentimentos religiosos.⁷⁷

As orações do Pai Nosso e Ave-Maria, antes rezadas em número de três e hoje apenas uma, aparecem entoadas num ritmo dado por eles mesmos. Mulheres como Dona Ester Maria de Jesus, com seus 60 de idade e de vida no campo, sempre louvaram a Deus com suas toadas, deixando de lado o cansaço da labuta na roça, na casa de farinha ou na beira e na ladeira do rio ou da fonte, carregando água. O trabalho com os porcos, com os galos, galinhas e saquês, com o pilão e com o dendê, com a lenha e a trouxa de roupa, parece não cansar o corpo dessas mulheres que, trazendo no rosto as marcas do tempo em que se fazia tudo isso na roça, interpretam fielmente os seus sentimentos religiosos, através de vozes arrastadas, de tom às vezes áspero, agudo ou afinado.

Impõe-se um ritmo próprio, original, que em nada se assemelha com o da música sacra, da Igreja Católica. É válido que se pense em benditos, hinos e ladainhas sendo entoados num ambiente marcado pelas agruras cotidianas, mas que, no entanto, cede lugar, naquele

⁷⁷ SANTOS, E. S. *A Música de Canudos*. Salvador, 1998, p. 42

momento, a corpos e espíritos revitalizados pela alegria, pela fartura, pela solidariedade e pela esperança.

Seguindo o desenrolar da Reza, seja de São Cosme e São Damião, São Crispim e São Crispiniano, Santa Bárbara ou Bom Jesus da Lapa, as jaculatórias – orações breves e fervorosas – são cantadas. Trata-se aqui de um canto criado no seio do catolicismo devocional e sua linguagem vem exprimindo o socorro e o amparo solicitados pelos pobres devotos, suplicantes. Uma das jaculatórias de São Roque pede:

São Roque Bendito
De Jesus Amado
Defendei-me da Peste
Que o mundo foi atacado

São Roque Bendito
De Jesus Querido
Nos defenda da epidemia
Que o mundo foi ferido⁷⁸

Cânticos como esses fazem parte do repertório das rezas, assumindo a mesma importância de outros escritos pela própria Igreja Católica. Mesmo participando de uma prática devocional popular, que acontece no meio das comunidades rurais, em sua maioria pouco assistidas pelo catolicismo oficial, que durante muito tempo não exerceu nenhuma influência interventora, as pessoas sempre compartilharam do repertório autorizado pela Igreja, a exemplo da Ladainha de Nossa Senhora, cantada em toda Reza. De acordo com o Monsenhor Gilberto Vaz Sampaio, "... algumas ladainhas foram escritas pela Igreja, mas outras foram modificadas pelo povo."⁷⁹

Chega-se ao momento de cantar a ladainha, entendida aqui como uma série de súplicas dirigidas a Deus e aos santos e santas. Conforme pôde ser identificado nos depoimentos, a ladainha cantada a qualquer santo é sempre a de Nossa Senhora. Seguindo uma tradição da Igreja Católica, que celebrou missas em latim até o começo da década de 1960, o catolicismo popular incorporou a língua à sua prática. Mesmo não tendo conhecimento da significação das palavras e, conseqüentemente, não compreendendo o que se dizia, o povo rezava em latim conduzido, todavia, pela consciência de que se tratava de um ato de louvor, de súplica a Deus e aos seus santos.

⁷⁸ Jaculatória entoada por Arthur Braga dos Santos, em entrevista no dia 15/09/02.

⁷⁹ Depoimento citado.

Essa é a Ladainha rezada até hoje na Ilha e em tantas outras casas do Recôncavo, que vêm mantendo a prática do devocionismo viva nas suas vidas, ainda que com algumas mudanças que transtornam a tradição da Reza:

Ladainha de Nossa Senhora

Senhor, tende piedade de nós.	Kyrie, eleison.
Jesus Cristo, tende piedade de nós.	Christe, eleison.
Senhor, tende piedade de nós.	Kyrie, eleison.
Jesus Cristo, ouvi-nos.	Christe, Audi nos.
Jesus Cristo attendei-nos.	Christe, exaudi nos.
Deus Pae dos céos, tende piedade de nós	Pater de cœlis Deus, miserere nobis.
Deus Filho Redemptor do mundo,	Fili, redemptor mundi Deus,
Deus Espírito Santo	Spiritus Sancte Deus,
Santíssima Trindade que sois um só Deus,	Sancta Trinitas unus Deus,
Santa Maria, rogae por nós	Sancta Maria, ora por nobis
Santa Mãe de Deus,	Sancta Dei Genitrix,
Santa Virgem das virgens,	Sancta Virgo virginum,
Mãe de Jesus Christo,	Mater Christi,
Mãe da divina graça,	Mater divina gratiæ,
Mãe puríssima,	Mater puríssima,
Mãe castíssima,	Mater castíssima,
Mãe immaculada,	Mater inviolata,
Mãe intacta,	Mater intemerata,
Mãe amável,	Mater amabilis,
Mãe admirável,	Mater adsimirabilis,
Mãe do bom conselho,	Mater boni consilii,
Mãe do Creador,	Mater Creatoris,
Mãe do Salvador,	Mater Salvatoris,
Virgem prudentíssima,	Virgo prudentíssima,
Virgem venerável,	Virgo veneranda,
Virgem louvável,	Virgo prædicanda,
Virgem poderosa,	Virgo potens,
Virgem benigna,	Virgo clemens,
Virgem fiel,	Virgo fidelis,
Espelho da justiça,	Speculum justitiæ,
Sede da sabedoria,	Sedes sapientiæ,
Causa da nossa alegria,	Causa nostræ lætitiæ
Vaso espiritual,	Vas spirituale,
Vaso honorífico,	Vas honorabile,
Vaso insigne de devoção,	Vas insigne devotionis,
Rosa mystica,	Rosa mystica,
Torre de David,	Turris Davidica,
Torre de marfim,	Turris ebúrnea,
Casa de ouro,	Domus áurea,
Arca da aliança,	Fœdeeris arca,
Porta do céu,	Janua cœli,
Estrella da manhã,	Stella matutina,
Saúde dos enfermos,	Salus infirmorum,
Refúgio dos pecadores,	Refugium peccatorum,
Consoladora dos afflictos,	Consolatrix afflictorum,
Auxílio dos christãos,	Auxilium christianorum,
Rainha dos Anjos,	Regina angelorum,

Rainha dos Patriarchas,	Regina patriarcharum,
Rainha dos Prophetas,	Regina prophetarum,
Rainha dos Apóstolos,	Regina apostolorum,
Rainha dos Martyres,	Regina martyrum,
Rainha dos Confessores,	Regina confessorum,
Rainha das Virgens,	Regina virginum,
Rainha de todos os santos,	Regina sanctorum omnium
Rainha concebida sem pecado,	Regina sine labe originali concepta,
Rainha do santo Rosario,	Regina Sacratissimi Rosarii
Cordeiro de Deus, que tiraes os peccados do mundo, perdoa-nos, Senhor.	Agnus dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis, Domine.
Cordeiro de Deus, que tiraes os peccados do mundo, ouvi-nos, Senhor.	Agnus dei, qui tollis peccata mundi, exaudi nos, Domine.
Cordeiro de Deus, que tiraes os peccados do mundo, tende piedade de nós.	Agnus dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. ⁸⁰

É possível que a entoação da Ladainha tenha se reelaborado somente a partir da divulgação das determinações do Vaticano II, iniciado em 11 de outubro de 1962, que permitia aos padres celebrar as missas na língua vernácula. Em 1961, recorda o Monsenhor Gilberto "já se podia virar para o povo e ler o Evangelho em português".⁸¹

Isso não quer dizer, contudo, que nas décadas que sucederam a mudança no ritual da Igreja, não se ouvia sair das casas, que ainda gozavam do direito à luz da lamparina, o latim nas Ladainhas. Estas acabaram ganhando, no decorrer dos anos, um caráter particularizado, à medida que se continuou a cantar com o uso do "latim aportuguesado".

Observa-se que o ritual das Rezas manteve obediência a uma determinada estrutura, que não é rígida e, evidentemente, tem sido recriada. Trata-se de um modelo passado de geração para geração, aprendido na família e vivenciado numa dada coletividade. Em tempos de casas cheias, em que vinha, conforme lembra Dona Cecília Marques dos Santos, que temporaliza sua memória entre 1940 e 1950, "muita gente, lá da Ilha mesmo, do Cunha, da Pernada também, ia gente da Pernada"⁸², rezavam-se três orações do Pai-Nosso e três Ave-Marias, ao passo que hoje tem se rezado apenas uma.

Certamente, a incorporação de valores urbanos pelo homem do campo tenha influenciado essa mudança. A noção de tempo do sujeito rural, por exemplo, esteve outrora muito mais ligada aos movimentos do Sol e ao canto do galo, do que aos relógios. Por meio da entrada em massa da televisão no campo, datada do final da década de 90, da violência que perambula pelas estradas, antes transitadas a pé, a longas léguas, a pressa e o medo urbanos

⁸⁰ HERBERHOLD, E.. ADOREMUS! Manual de Orações e Exercícios Piedosos Principalmente para Uso da Juventude Cristã. Bahia, 1912.

⁸¹ Depoimento citado.

⁸² Depoimento citado.

chegaram à roça. Dessa forma, "impôs-se uma nova disciplina de tempo"⁸³, fazendo com que as Rezas, que antes se estendiam pela madrugada, hoje iniciem mais cedo, e findem, antes mesmo das dez horas.

Um momento forte da Reza é aquele em que um homem "tira" o *Senhor Deus*, sendo respondido em côro pelos demais participantes. Ao ser perguntado sobre o fato de apenas os homens desempenharem este dever, Seu Arthur relata não ter alcançado mulher que tivesse tirado o canto por ali. E quanto a isso é bem pragmático:

Aqui tem uma coisa errada: nesse mei aqui. Eu num tô me elogiando, nem tô me justificando não, porque também eu sou pecador, todos nós tem os nosso pecado, nossos pobrema, mais aqui tem uma pessoa que tira o Senhor Deus, tira né, tudo bem, mais num vai dizer que, pela Igreja que fala, né, que as palavra do Senhor é umas palavra muito pesada, então tem que tocar os joelho no chão, e não é gente, não é toda pessoa que pode tirá Senhor Deus. Quem pode tirá Senhor Deus é o dono da casa, quando é casado. Senhor Deus prum homem amigado, num pode tirá não.⁸⁴

Herança de um modelo familiar patriarcal, que se formou no Brasil Colônia e caracterizou as práticas sociais, sobretudo no universo rural brasileiro, o homem que assume a chefia da família e controla as relações econômicas construídas no campo – as negociações com a farinha da mandioca ou o fumo, por exemplo – figura também, em alguns ritos das ladainhas, em posição de destaque. Pode-se notar como a imensa autoridade do pai, do marido, estende-se do ambiente doméstico para as ladainhas. Ali o homem torna-se responsável pelo *Senhor Deus*, que é entendido como um gesto de pedido de perdão e de profundo respeito. A oração é de força tão intensa que denota uma carga exacerbada de fé e principalmente de moralidade cristã. Na narrativa de Seu Arthur, surpreende-se essa problemática, já que se podem cotejar características da família patriarcal no fato do homem que assume a tarefa do *Senhor Deus* ser, de preferência, o dono da casa, casado perante a Igreja, alheio ao concubinato, chefe de família não-oriunda de uniões ilegítimas.

No entanto, esse protótipo de homem-patriarca não se encontra em todas as casas. Desde a Colônia, paralelas ao modelo patriarcal, outras formas de organização familiar foram sendo construídas. Segundo Kátia M. de Queirós Mattoso, na Bahia do século XIX, a

⁸³ THOMPSON, E.P. *Op. cit.* p. 297.

⁸⁴ Depoimento citado.

tipologia familiar era bastante diversificada, fugindo à estruturação do sistema patriarcalista.⁸⁵ Algumas das tipologias apontadas por Mattoso puderam ser apreendidas nas falas de depoentes, evidenciando que se estenderam também ao Recôncavo. Daí decorreria o fato de se encontrar homens, que não viviam a moral exigida, ajoelhados nas salas a entoar o cântico. Nesta etapa do ritual, as pessoas também ajoelhadas cedem, então, espaço a uma voz masculina. Mesmo em casas onde os homens pouco participam da Reza, ficando a prostrar e "contar causos" ao luar, no momento do Senhor Deus as prosas são interrompidas e um deles, caso esteja de fora da casa, à porta mesmo se põe de joelhos para entoar:

Senhor Deus
Pequei Senhor
Misericórdia
(*Côro repete*)
Senhor Deus
Pequei Senhor
Misericórdia
(*Côro repete*)
Senhor Deus
Pequei Senhor
Mas pelas dores
De Vossa Mãe
Maria Santíssima
Compadecei Jesus
Por nós
(*Côro repete*)⁸⁶

A reza é finalizada com os "vivas": ao Santo devotado, a Nosso Senhor, a Nossa Senhora e aos donos da casa. E as palmas passam então a acompanhar uma outra espécie de canto. O "Reis de São Cosme", por exemplo, animava as rodas de samba, que aparecem insistentes na memória dos moradores. Maria da Conceição lembra que:

Dona Ester morava na lagoa. Perto da lagoa. Lá tinha samba (risos). Lapinha dava caboclo. Pidia pra vê Cau. Era muito samba, sabe como é? Cabava a reza, aí tirava o reis, fazia era a roda. Cantava, cantava batia palma, muita palma, e quem quizesse sambava na roda. Era na roda que descia, descia, descia o caboclo. Hoje lá num samba mais não. As fia num qué.⁸⁷

⁸⁵ MATTOSO, *Op. cit.* p. 142.

⁸⁶ Canto tirado por Arthur Braga dos Santos, na ladainha de São Cosme e São Damião, em 26/09/02.

⁸⁷ Depoimento citado.

Tem-se dessa forma uma prática onde diferenciados elementos vêm ocupando o mesmo espaço e se entrelaçando num mesmo ritual, que permanece na cultura dessas pessoas. Evidentemente que, além de uma prática nascida do catolicismo rústico, não-oficial, leigo, trata-se de uma religiosidade com traços de diversas experiências religiosas. Nesse campo de fé, obrigação, devoção e louvor, essas experiências vêm se emaranhando e permitindo, ao homem rural, a criação e recriação de valores e comportamentos diante de Deus, dos santos e, sobretudo, da vida.

1.4. Desceu o caboclo na roda de samba: festa e hibridismo nas ladainhas católicas

“Viva a São Cosme, Viva a São Damião, Viva a Bom Jesus da Lapa, Viva a Nossa Senhora, Viva o dono da casa...” Com essas evocações, entre palmas e espasmos de contentamento, Dona Cecília Marques dos Santos, devota de São Roque, nos conta e nos encena o findar de um primeiro momento das rezas experimentadas por ela em tempos de outrora. “Daí em diante era a hora da dança, da comilança, da beberagem, da algazarra...”⁸⁸ Eram momentos como esses, contemplados aqui na memória de uma devota, que marcavam o tempo da labuta e da festa vivenciado pelos trabalhadores rurais.

As ladainhas consistiam na execução de ritos diferenciados, que iam do espocar dos foguetes ainda pela manhã, até o arrumar da casa durante o dia e o entoar dos hinos, benditos e jaculatórias, já à noite; ia do incensar a casa com alfazema ou incenso até o ajoelhar coletivo no momento do “Senhor Deus”, “oração forte, de muntio respeito, que só um home, de preferência o dono da casa, deve tirá”⁸⁹, conforme assinala Dona Matildes de Jesus. Ademais, a significação dessas rezas para os devotos perpassava os atos de contrição e de louvor ritualizados diante dos santos, nas vésperas de seus dias ou em datas que os próprios devotos incumbiam-se de determinar.

A prática da reza estava intrinsecamente ligada à prática da festa, a qual sucedia o ritual marcado pelos hinos, benditos e jaculatórias entoadas. Nesta seara de crenças e devoção, onde as marcas do cotidiano laborioso iam sendo suplantadas pela fé e pelos laços de solidariedade, a reza e a festa arquitetaram-se como experiências indissociáveis. A dança, e mais especificamente o samba, dava sinais claros de que no espaço sacralizado da morada os santos testemunhavam o espetáculo no qual sagrado e profano se entrecruzavam.

⁸⁸ Depoimento citado.

⁸⁹ Depoimento de Matildes de Jesus . 22/05/05.

Era na mesma sala, ornada de flores silvestres e luz votiva, à frente do altar impecavelmente zelado, que a “função” se iniciava e ia, ao som das palmas e dos batuques, ganhando os ânimos dos devotos. Para iluminar a casa, acendiam-se “lampiões, aladins ou fifôs”⁹⁰, espalhados pelos cantos ou mesas. Nas moradas onde era impossível apinhar todos na sala, a dança saltava ao peitoril ou ao terreiro, sempre aos olhos do devotado que, nesse caso, espiava a animação pelas janelas.

Ao lembrar que na casa de seu pai “tinha samba (...) e reza, brinquedo de roda, essas coisa, era dança, era aquelas mesona de café”⁹¹, Dona Cecília possibilita ter-se uma idéia de como as duas práticas se mesclavam mesmo no imaginário dos devotos. Sambar e brincar não externava, aos seus sentidos, atitudes mundanas, não-religiosas, como provavelmente seriam compreendidas fora desse contexto. Ao contrário, eram atitudes que configuravam uma extensão religiosa do ato de rezar. Certamente, a dança e os brinquedos de roda eram entendidos como atividades santificadas, fazendo parte do ritual de pagamento da dívida contraída com o santo ou da devoção a ele mantida. Para Rachel Soihet, “a devoção não excluía a conotação de festa no sentido bakhtiniano, marcada pela presença da música, da dança, do canto e pela abundância da comida e da bebida...”⁹².

Na própria fala de Dona Cecília pode-se vislumbrar todo este sentido de festa. À medida que rememora que “era aquelas mesona de café”⁹³, sinaliza a abundância a que se refere Soihet e faz pensar em que proporção a fartura rememorada retratava, no âmbito religioso, os viveres da roça. São as lembranças de Dona Cecília que oportunizam a recomposição da “mesa do café”, que naqueles dias recebia toalhas novas, quase sempre decoradas com motivos florais: “dava café, era aquelas mesa de café, com pão, bolacha, biscoito, bolo, muito bolo de massa, de aipim, puba, de tapioca, beiju, era arroz-doce, mungunzá, era aquelas mesona de café”⁹⁴.

Embora projete a inserção dos moradores no comércio da Sede, para onde se dirigiam a pé ou montados em burros e cavalos, a fim de adquirir os gêneros que não produziam, a mesa colocada pelas lembranças de Dona Cecília remete, sobretudo, à cultura da

⁹⁰ Lampião – aparelho que produz luz por meio de um pequeno botijão de gás e uma camisa incandescente.

Aladin – semelhante ao lampião, mas o querosene substitui o gás.

Fifô – vaso com querosene, no qual flutua um pavio de algodão que, aceso, fornece luz. É também chamado de candeieiro.

⁹¹ Depoimento citado.

⁹² SOIHET, R. “Festa da penha: resistência e interpenetração cultural (1890-1920)”. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. (Org.) **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de História Social da Cultura**. São Paulo, 2002. p. 342.

⁹³ Depoimento citado.

⁹⁴ Depoimento citado.

mandioca. A puba, resultado do amolecimento e da fermentação dos tubérculos, a tapioca e o aipim eram utilizados na preparação de bolos e beijus, indicando uma transposição de elementos próprios do labor diário para a mesa da “função”⁹⁵. Do preparo ao cozimento das iguarias dispndia-se tempo e a ajuda não era rejeitada. As comadres sempre se solidarizavam com a causa e dividiam-se nas tarefas da culinária.

As memórias de Dona Luzia Clara de São José, lavradora, moradora do Canta Galo, oportunizam apreender as experiências solidárias entre vizinhos e parentela, que se estendiam dos adjutórios para a raspagem da mandioca ou para a fabricação de adobes⁹⁶ e construção de casas de taipa, até a preparação da “mesa do café”, em dia de ladainha. Quando relata que “a reza era no sábado, na quinta-feira as vizinhas já ia ajudá a enrolá os biscoitinho de goma e na sexta começava a assá os bolos, tudo no forno à lenha”⁹⁷, denota uma teia de relações onde vão se entretecendo compromisso com o próximo, a prática da ajuda mútua e os vínculos de compadrio, que segundo Santana “aparece como uma instituição profundamente enraizada nas tradições rurais, mas com múltiplos significados”⁹⁸. Ao mesmo tempo, as lembranças compõem e traduzem valores avessos ao individualismo e à competitividade próprios da força capitalista que invadiria o campo já no final da década de 70.

Também presente nas memórias de outros depoentes, a “mesa do café” aparece como um momento onde todos se serviam coletivamente. Não se circulava bandeja. Tudo era posto à vista e ali, primeiramente as crianças comungavam, sendo seguidas pelos adultos. Segundo Arnold Van Gennep, “a comensalidade é claramente um rito de agregação, de união.”⁹⁹. Assim, a “mesa do café” podia configurar, de certa maneira, a mesa da comunhão, da congregação, simbolizada no culto católico oficial; em lugar da hóstia sagrada, ofertada pelo padre, iguarias sinalizando o fruto do trabalho no campo, oferecidas pelo dono da casa.

A abundância de comida e bebida, fortemente presente nas recordações dos depoentes, pode ser entendida como retrato da fartura experimentada naqueles tempos. Trilhando os meandros da economia de subsistência praticada no Recôncavo, surpreende-se, na oralidade dos entrevistados, uma Ilha que plantava, ao redor de suas casas, o mangalô, o andu, a fava, o feijão-de-corda, a batata-doce, o inhame, o aipim, o milho; por entre as árvores frutíferas,

⁹⁵ “Função” é como os devotos se referem ao momento que sucede a ladainha, no qual as pessoas são servidas de doces, quitutes, arroz-doce, biscoitos, bolos, mugunzá, refrigerante, suco, cerveja. Compreende também o momento da dança.

⁹⁶ Adobe – tijolo cru, seco ao sol, cuja fabricação envolvia um processo rústico de, numa barroca, pisar o barro misturado à água e depois distribuir a massa em pequenas formas de tábuas.

⁹⁷ Depoimento citado.

⁹⁸ SANTANA, *Op. cit.* p. 51.

⁹⁹ GENNEP, A. V. **Os Ritos de Passagem**. São Paulo, 1977. p. 43.

raízes, tubérculos e hortaliças, ciscavam as aves e fuçavam os porcos e leitoas, que ajudavam a guarnecer as mesas e ainda rendiam algum lucro, quando comercializados. Podiam ser encontradas várias dúzias de ovos em ninhos escondidos. Mesmo as mesas das famílias menos abastadas podiam, em diferentes medidas, desfrutar de todos esses víveres, contemplados sem o uso do dinheiro, que por sua vez, levava às refeições gêneros como bolachas, pães, açúcar ou arroz.

A criatividade no trato com as “coisas da roça” era notória, sendo que nada se perdia pelas mãos daqueles homens e mulheres: do dendezeiro colhiam-se os cachos de frutos vermelho-alaranjados para, depois de complexas etapas de fabricação, engarrafar-se o azeite de dendê que, juntamente com a banha dos porcos abatidos, era o óleo que fritava as carnes e os peixes. As castanhas de caju, depois de assadas e retiradas da casca, transformavam-se em farinha nas socadas do pilão¹⁰⁰. Muitas eram as formas de transformar e aproveitar o que dispunham e essa prática aponta para a necessidade de construir caminhos por onde sobreviver, já que as negociações com a lavoura não davam conta de suprir os gastos dispensados com a família. Viver como rendeiro ou meeiro impunha aos sujeitos daqueles tempos uma pobreza material suplantada, nesse sentido, pelos artigos da terra.

Enquanto uns se fartavam das comidas oferecidas, outros já sambavam ou ensaiavam os primeiros passos do brinquedo de roda, que podia se estender pela madrugada. Tanto homens quanto mulheres, embalados pelas “chulas” cantadas, apresentavam seus requebros harmoniosos ou desajeitados. Aquela dança era “acreditada e praticada como um ritual essencialmente religioso com poderes inclusive para abençoar todos os presentes e de atualizar dívidas de devotos com a santidade.” Em consequência disso, devia “ser dançada com todo o respeito, como um ritual devocional sagrado.”¹⁰¹

E nesse ritual, muito mais que a voz, os corpos figuravam como interlocutores diante dos ícones sagrados. Eram os mesmos corpos, enrijecidos pela dureza do trabalho agrícola, que se amoleciam para sambar e delineavam, no cair dos braços, no bailar dos pés, no levantar da cabeça, no saracotear da cintura, um outro significado à sua imagem. Perante os santos e santas, os corpos viam-se à vontade para escapar da postura que a vida lhes impunha cotidianamente e, junto com suas almas, elevavam-se em graça e alegria.

No dinamismo da memória dos sujeitos, que no passado participaram atuantes desses momentos, verificou-se três representações distintas, as quais importa averiguar: o samba, o

¹⁰⁰ Pilão – grande peça de madeira rija, em que se descasca e tritura arroz, café, castanha, através do uso de um “socador” feito com a mesma madeira.

¹⁰¹ BRANDÃO, C. R. **O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil**. São Paulo, 1987. p. 164.

brinquedo de roda e a dança. Sendo praticadas numas ou noutras casas, essas representações distinguiam-se pelos ritmos, gestos, sons e instrumentos que as acompanhavam.

Os brinquedos de roda consistiam na organização de círculos que giravam ao som de palmas e trovas cantadas individualmente, por um membro da roda, e respondidas, com um refrão, por todos os outros dançarinos. A simplicidade da brincadeira, que não sobrepuja a sua importância e o seu significado, aponta, de certa maneira, para a sua prática nas rezas de pouca divulgação, para as quais se convidavam apenas os vizinhos da própria localidade. A ausência de tocadores de instrumentos, que vinham de áreas vizinhas, sugeriu essa percepção.

Mesmo estando fora do contexto dessa representação, Dona Jacy sentiu-se à vontade para entoar, com expressiva firmeza de voz, uma cantiga de roda vivenciada, por exemplo, na casa de Dona Julieta, onde se rezava à Santa Bárbara e Santa Luiza:

Meu limão, meu limoeiro
 Meu pé de jacarandá
 Uma vez tindolêlê
 A outra vez tindolalá
 Se eu soubesse
 Que tu vinha
 Eu mandava te buscar

Dentro de um copo de vidro
 Coberto de “rosedá”
 Meu limão, meu limoeiro
 Meu pé de jacarandá
 Uma vez tindolêlê
 A outra vez tindolalá¹⁰²

Mais uma cantiga entoada por Dona Jacy:

Eu morava em areia
 Sereia
 Mudei para o sertão
 Sereia
 Aprendi a namorá
 Sereia
 Com aperto de mão
 Ô sereia

Evém a lua saindo
 Sereia
 Por detrás da bananeira
 Sereia
 Não é lua, não é nada
 Sereia

¹⁰² Depoimento citado

É a bandeira brasileira
Ô sereia

Eu morava em areia
Sereia
Mudei para o sertão
Sereia
Aprendi a namorá
Com aperto de mão
Ô sereia

Menina tu é da “suça”
Sereia
Eu sô da sociedade
Sereia
Namoro não tira honra
Sereia
De quem tem capacidade
Ô sereia.¹⁰³

Diferentemente dos brinquedos de roda, que animavam as rezas a qualquer santo, a prática do samba era própria das ladainhas aos Santos Gêmeos¹⁰⁴, Santa Bárbara ou Nossa Senhora da Conceição, santos católicos muito venerados, nos tempos da colônia, pelos negros escravos. A imposição do catolicismo patriarcal pelos senhores de engenho, o que não impediu a prática da religião africana nas imediações da casa-grande, “forçou o negro (...) à procura de protetores específicos, mas sempre sobre um modelo que lhe era oferecido pelo culto doméstico que (...) era essencialmente um culto de santos”.¹⁰⁵ Mesmo nos quilombos, espaços de resistência à escravidão, os oragos eram venerados, apontando não para sinais de conformismo, mas para a experiência de um catolicismo original que, ao contrário do praticado nos engenhos, buscava a libertação.

É possível que a tradição do samba acompanhando o culto a São Cosme e São Damião, Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição remonte àquele período, no qual era permitido aos negros:

dançar na igreja em honra de São Gonçalo do Amarante, acender fogos em honra de São João, arranjar qualquer tipo de imagem de santo para ornar a casa (os santuários), venerar santos pretos, pardos ou brancos, sair pelo terreiro dançando e ‘brincando’ em honra de

¹⁰³ Depoimento citado

¹⁰⁴ A hagiografia dos santos Cosme e Damião é fruto de narrações lendárias. Assim, a alusão ao fato de se tratar e dois irmãos é fundada sobre a lenda muito difundida sobre os mártires a partir do século V. Ver: SGARBOSA, *Op. cit.* p. 307-308.

¹⁰⁵ BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo, 1960. p. 163.

Nossa Senhora do Rosário, ou de Nossa Senhora da Conceição, conforme o tempo do ano...¹⁰⁶

Evocando seus orixás sob nomes católicos¹⁰⁷ - São Cosme e São Damião eram identificados como “Ibêjes”¹⁰⁸, enquanto Santa Bárbara era ligada a “Iansã”¹⁰⁹ – os escravos foram mesclando a religião dos brancos com seus rituais e entidades africanas. Desse modo, o culto a estes santos foram, no decorrer do tempo, espetacularizando essa prática religiosa cuja composição estava assentada em rituais originariamente diferenciados. A devoção ao santo-mártir, por exemplo, aparece como costume português, enquanto o samba em nome do mesmo remete ao africano, assim como o oferecimento do caruru aos Gêmeos, comum no Recôncavo e em outras regiões da Bahia. Deve-se lembrar que há ainda a influência dos ameríndios, considerando que a pipoca, servida em muitas casas juntamente com o caruru, é um alimento próprio de sua culinária.

Segundo narra Seu Arthur:

... muita ladainha por aqui era com festa, aí era festa até o dia amanhecer. Todo lugar, aqui em Bertoldo mermo, pro lado de Mucinha, de Julieta, finado Paizinho era vivo, rezava a reza da Conceição... era novena e toda nôti tinha reunião, tinha gente, rezava, quando dava no dia da véspera, aí agora era festa até de manhã, sambava muito... quer dizer, eu até acho errado misturá reza com samba, com dança, com festa, eu acho muito errado isso.¹¹⁰

À medida que foi recordando os espaços do samba na geografia da sua terra, Seu Arthur foi denunciando em seus gestos, na alteração do tom de sua voz, nos risos e profundas gargalhadas, discordâncias individuais, no que se refere à prática das ladainhas. O modo como percebe a relação íntima entre o sagrado e o profano, que permeou a dinâmica das rezas ao longo dos anos, é uma evidência disso. Ao compor suas memórias, deixou claro o julgamento que faz desse “convívio” da reza com a dança, chegando a afirmar, noutra passagem de sua fala, que se fizesse festa a faria no dia seguinte à ladainha, quando poder-se-ia dançar, beber e

¹⁰⁶ HOORNAERT, *Op Cit.* p. 81.

¹⁰⁷ *Id.*

¹⁰⁸ Ibêje – significa “gêmeos” e designa as crianças, espíritos menores, travessos, pueris. Ver. CINTRA, R. **Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro**. São Paulo, 1985. p. 45.

¹⁰⁹ Iansã - Também chamada de Oyá, é o braço direito de Xangô e o acompanha nos raios e no trovão. É ativa e destemida. Ver: *Ibid.* p. 43.

¹¹⁰ Depoimento citado.

comer “até pancada de umas sete a oito hora da nôti...”¹¹¹

A narrativa de Dona Jacy também ajuda na reconstrução dessa etapa da reza:

Terminava a reza, aí formava também uma roda... aí tinham pessoas que levavam pandeiros, tamborim, começavam a bater, as mulheres batendo palmas e tirando os cânticos do samba e aí começava o samba. Eu não gostava de samba, porque tinha medo de caboclo... dava muito caboclo na roda...¹¹²

Assim como os brinquedos de roda, o samba era dançado em círculo, impossibilitando uma hierarquização social ou de qualquer outra espécie, no espaço. Era no samba, cujos gestos e passos representavam elementos temáticos da cultura africana, que os devotos do santo homenageado ou quem não se importasse de expor os seus trejeitos na roda, vivenciavam um catolicismo popular que ia recriando o caráter “puritano” e “celibatário” do catolicismo europeu, apresentando um “catolicismo sensual e mesmo libertino”, que permitia os festejos a Santo Antonio casamenteiro, as próprias danças e namoros de porta de igreja.¹¹³ Era nesse momento que as pessoas, sambando na roda, entravam em transe e “davam o caboclo”, ou seja, cediam seu corpo para que o santo se manifestasse no samba.

A manifestação do Caboclo é uma prática comum nos rituais do Candomblé, o que sugere um imbricamento entre a religião africana e ameríndia, já que o Caboclo não configura nenhum orixá e sim um espírito indígena. Segundo Jocélio Teles dos Santos, “no candomblé, há uma profunda distinção das duas entidades (orixá e caboclo). O caboclo é visto como uma entidade mais movimentada, “firme, ligada ao chão, uma coisa que tem mais ação”.¹¹⁴

Presente em quase todas as rodas de samba, o Caboclo confirma a ladainha como uma prática cultural híbrida, na qual figuram ritos e símbolos ligados a diferentes etnias. O mesmo Caboclo que “desce” nos terreiros de Candomblé faz-se presente nos batuques aos Santos Gêmeos, a Santa Bárbara, a Nossa Senhora da Conceição. Isto sem considerar que se trata de uma entidade indígena, ligada à terra.

Cada santo tinha seus hinos e “chulas” que, muito mais que as ladainhas, eram aprendidas como tradição e cantadas por todos nas rodas de samba. Dona Jacy conta e canta: “se fosse a reza de São Cosme, aí cantava primeiro o “Reis” todo:

¹¹¹ Depoimento citado.

¹¹² Depoimento citado.

¹¹³ HOORNAERT, *Op. cit.* p. 82-83.

¹¹⁴ SANTOS, J. T. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador, 1995. p. 62.

Ô São Cosme
 Ô São Cosme
 São Damião
 Hoje é noite
 Não se dorme

Ô São Cosme
 Ô São Cosme
 São Damião
 Hoje é noite
 Não se dorme

Pra coroar
 Pra coroar
 Os dois meninos
 São Cosme e São Damião

Muito embora não haja registro da origem de músicas como essa, convém arriscar pensá-las como parte de um conjunto de “folguedos, autos e cortejos religiosos praticados, em princípio, por negros, para efeito de culto e comemoração dos seus santos padroeiros”,¹¹⁵ remontando, provavelmente, a rituais africanos de coroação de reis, representados na colônia sob a vigilância dos brancos cristãos.¹¹⁶

Cantado o “Reis”, era hora de abençoar os Dois Meninos, e nesse momento o samba já corria o chão da sala, fosse de terra batida ou coberto de cimento vermelho:

Paga meu santo rei
 São Cosme
 Paga meu santo rei
 Damião

Ao som do batuque de pandeiros e atabaques manuseados pelos homens, continuava-se com as “chulas”:

Quem é aquele
 Quem vem lá
 Vestidinho de azul?
 É São Cosme
 Dou

¹¹⁵ BRANDÃO, *Op. cit.* p. 137.

¹¹⁶ Brandão reserva um capítulo de uma de suas obras para discutir as origens e controvérsias sobre ritos de negros em festejos de igrejas. Ver: *Ibid.* p. 191-222.

Quem é aquele
 Quem vem lá
 Vestidinho de azul?
 É São Cosme
 Doú



Eu vi São Cosme
 Na beira d'água
 Comendo arroz
 Bebendo água

Dona Cecília enriquece o repertório, ao relembrar os sambas das rezas de suas casa e de vizinhos:

Evém
 Dois, dois, evém
 Deixa passar, evém

Evém
 Dois, dois, evém
 Deixa passar, evém

Cosme e Damião
 Eu vou lhe dá
 Garrafa de vinho
 Docinho de araçá

Docinho de araçá
 Pra nós comê
 Garrafa de vinho
 Pra nós bebê



Cosme e Damião
 A tua casa cheira
 Cravo, cheira rosa
 Cheira flor de laranjeira



Mãe d'água é rica
 É rica
 Mãe d'água tem “cbedá”
 Mãe d'água paga dinheiro
 Pra vê dois-dois vadiá¹¹⁷

¹¹⁷ Depoimento citado.

Através desses trechos cantados por Dona Jacy e Dona Cecília, é possível apreender-se a significação poética que essas “chulas” tinham para os participantes da reza, além das crenças, valores e modos de viver embutidos nas suas letras. As “chulas” cantadas por transmissão boca-a-boca, de geração a geração, refletiam na sua composição um cotidiano religioso com diversas nuances. Um cotidiano onde se coziavam vivências multifacetadas e aspirações de liberdade. Quando Dona Jacy canta “É São Cosme, Dou”, assinala a presença de um terceiro personagem entre os Gêmeos. “Dou”, que seria a personificação das crianças (erês) entre os Ibêjes¹¹⁸, é mais uma referência à religião dos negros que, ao se mesclar com o catolicismo branco, resultou nesse culto afro-brasileiro onde Cosme, Damião e “Dou” são igualmente devotados. Há quem zeze a imagem dos três juntos, a qual, no entanto, não é aceita pela Igreja Católica.

Ver Cosme e Damião “na beira d’água/ comendo arroz/ bebendo água” pode significar uma humanização dos santos martirizados, colocando-os nas mesmas condições de vida dos menos abastados. Dar aos Irmãos “garrafa de vinho/ docinho de araçá” representa uma necessidade de transferir aos santos as práticas sociais que vivenciavam. Vê-se acentuada a relação de intimidade estabelecida com os oragos, quando ao se cantar “docinho de araçá/ pra nós comê/ garrafa de vinho/ pra nós bebê”, propõe-se uma coletividade – santos e devotos – para dividir as alegrias da vida. Sinalizando uma entrega total do espaço doméstico aos seus intercessores, os suplicantes cantavam “a tua casa cheira/ cravo, cheira rosa/ cheira flor de laranjeira”. Falavam, decerto, das suas próprias casas, como se essas pertencessem aos santos que, em suas crenças, retribuía o ato de bondade com graças e favores divinos.

Remetendo às representações da época da escravidão, os versos “Mãe d’água paga dinheiro/ pra vê dois-dois vadiá”, fazem apologia à busca da libertação pelos negros escravos que viam na compra de suas alforrias essa possibilidade. Como parte de uma cultura oral transmitida pela memorização, essas palavras, versificadas noutros tempos, perduraram na tradição daqueles que em diferentes fases da história do Brasil compartilharam semelhantes condições de vida. A liberdade almejada pelos escravos e suplicada à Mãe d’água, era também sonhada, em outros termos, na Ilha de meados do século XX: libertar-se da condição de excluídos da posse da terra era um almejo que pode ser considerado. E nesse sentido, cabe acrescentar, o modo como exercitavam sua fé apontava para um catolicismo cuja mensagem era muito mais libertadora que conformista.

O sentido religioso do samba era reafirmado nas casas onde esse invadia toda a noite,

¹¹⁸ CINTRA, *Op. Cit.* p.45.

encerrando o pagamento da promessa, ou naquelas onde a dança sucedia sua prática. Sambava-se aos santos e dançava-se ao próprio prazer do corpo e do espírito. Conforme Dona Jacy, na casa de França apenas se sambava, enquanto na casa de Dona Cecília além de sambar, os convidados e donos da casa dançavam noite afora.¹¹⁹ Quando falam de dança, os depoentes rememoram o embalo dos forrós e boleros dançados ao som de violões e sanfonas. A dança projetava o *status quo* da reza na localidade, já que atraía maior número de pessoas, além dos tocadores de instrumentos. Mestre Menegildo partia do Tabuleiro de Menezes, e mais tarde de Santana do Rio da Dona para onde se mudara, até a Ilha, onde era responsável, nas noites de reza, por acalorar as casas com os acordes de sua sanfona.

É evidente que as ladainhas configuravam momentos ímpares de devoção, mas também de diversão e congregação. Especialmente vestidos para a ocasião, homens e mulheres vivenciavam as rezas, e mais especificamente aquelas onde se dançava, como oportunidade para se prostrar à vontade, falar da vida alheia, iniciar namoros e possíveis casamentos. Naquelas noites, encontravam-se as comadres e compadres de outras localidades, que há algum tempo não se via; noticiavam-se mortes de pessoas distantes e resenhavam-se os mais variados assuntos. Seu Arthur lembra que:

... em muitos lugares (...) rezava a ladainha e no terminá era dança, sambavam, tinha muita festa até o dia amanhecer e nisso tudo tinha até rolo, tinha pobrema, era cachaça, era rolo por causa de ciúme, dava pancadaria, as richa, brigava lá e na reza ia descontá, principiava com isso.¹²⁰

Nesse sentido, a reza revestia-se de aspectos congregadores e conflitantes. As sociabilidades presentes na sua dinâmica, e observadas na fala de Seu Arthur e de outros depoentes, revelam em que medidas as ladainhas eram esperadas e aproveitadas pelos devotos e convidados. Além dos festejos juninos, dedicados a São João e São Pedro, os dias de reza figuravam como dias de festa, de comida, de bebida, de disputas. O seu espaço podia ser percebido como aquele onde se encontravam e conviviam pessoas de sexo, idade, cor, condição social diferentes. Era um espaço sagrado, mas que cedia lugar para o profano sem, no entanto, necessitar se desfazer. Sagrado e profano harmonizavam-se e abriam passagem para que as pessoas, no exercício de sua fé, compartilhassem risos, conversas, movimentos e

¹¹⁹ Depoimento citado.

¹²⁰ Depoimento citado.

até mesmo silêncios.

Diante do entrecruzamento de experiências religiosas cristãs, africanas e indígenas, percebem-se simbologias e representações participando da construção e reconstrução de uma prática cultural híbrida. Vê-se, pois, como o debulhar de símbolos, ritos e liturgias converge para a apreensão de um catolicismo adaptado aos costumes locais e forjado nas ladainhas, nas romarias, nas orações individuais, nas práticas mágicas. Todavia, admitir a possibilidade de uma fusão entre essas crenças “não implica sugerir, de nenhum modo, qualquer espécie de paralelismo cultural ou similares estruturais”¹²¹ entre os universos religiosos a que se referem.

¹²¹ VAINFAS, *Op. Cit.* p. 110.

CAPÍTULO 2

“COM FÉ EM DEUS NÓIS ARCANÇA BROTAS”: A CAMINHO DOS MILAGRES

2.1. Vaqueiros e tropeiros noticiam as aparições de Nossa Senhora

Nos primeiros tempos da Bahia novecentista, Milagres¹²² não tinha nome. Apenas pertencia à Freguesia da Pedra Branca. Quiçá houvesse por lá uma meia dúzia de casas. Localizado a caminho do sertão e sobre cuja terra erguem-se serras e tabuleiros rochosos enfeitados ao pé por uma vegetação própria da caatinga, o lugar que um dia seria o Arraial de Nossa Senhora dos Milagres era, no século XIX, passagem para tropeiros e vaqueiros que cruzavam a geografia do Recôncavo baiano, conduzindo suas tropas, desbravando cada canto da região¹²³ e pontilhando pelas trilhas e estradas rancharias e currais, a fim de oferecer “de cumê e de bebê” aos homens e animais. Desse modo, eram os pés das serras os lugares mais estratégicos para estabelecer alojamento.

Nesse contexto de homens, mulas e boiadas percorrendo cantos e recantos do Recôncavo, ligando o rural e o urbano, fomentando o surgimento de feiras, vilas e cidades, o “Morro da Desgraça” era pouso certo para os viajantes. Aos seus pés, muitos tropeiros e vaqueiros que iam ou vinham de Maracás, Brejo Grande, Caetité e tantas outras partidas e chegadas, deixavam suas pegadas ou sinais de que por ali haviam repousado. De dentro dos limites da Freguesia da Pedra Branca, o então Morro era também lugar, não de pouso, mas de passeio, para certa moça que, vestida de branco, caminhava todos os dias, às seis horas da tarde, sobre o cume daquele relevo. Daí em diante, o que se sabe sobre a história do santuário

¹²² O atual município de Milagres, que pertenceu a Amargosa até 1961, está localizado no Recôncavo Sul da Bahia e tem como limites os municípios de Amargosa, Iaçú, Itatim, Brejões e Nova Itarana. Apresenta uma área de 317 km² e seu clima é semi-árido e seco a úmido. Encontra-se a 232 km da capital baiana. Ver: CEI, 1994.

¹²³ Sobre tropeiros e vaqueiros no Recôncavo ver SANTANA, C. A. **Cidades do Recôncavo – Programa de Desenvolvimento Regional Sustentável-Recôncavo Sul** – CAR. Salvador-BA: s/e, 1999. Neste estudo, o autor destaca o papel dos tropeiros como importantes “transportadores de mercadorias e notícias entre povoados, vilas e cidades do interior da Bahia”, desde o período colonial e, sobretudo, nas primeiras décadas da República. Entre os seus compromissos estavam “abastecer armazéns de secos e molhados, quitandas, propriedades rurais das mais diversas mercadorias, revender escravos, transmitir informações acerca dos preços de exportação do fumo e do café, transportar jornais, cartas, recados, intrigas políticas e notícias do mundo mediatizadas por sagazes bocas e ouvidos, ao longo dos caminhos percorridos”. Também os vaqueiros, conduzindo suas boiadas, chegando de “Caetité, das Minas Gerais, do rio São Francisco para vender o gado a negociantes”, assumiam a tarefa de fazer circularem as notícias.

é surpreendido na tradição oral dos moradores de Milagres ou nos registros do primeiro Livro de Tombo da Paróquia, datado de 1970 e cujo texto é de autoria, não do vigário, mas de um antigo milagrense conhecedor em detalhes da origem do Arraial de Nossa Senhora de Brotas.

Tropeiros e vaqueiros que por ali passavam, levando suas tropas e suas boiadas e junto carregando suas impressões religiosas acerca da natureza, avistavam a moça no alto do Morro e afirmavam tratar-se de Nossa Senhora. Eis que lá pelo ano de 1840, um frade da Ordem dos Capuchinhos, de nome Luiz de Giove¹²⁴, teria passado no local e, pernoitando na Fazenda Quixabas, ouviu contar os rumores das aparições. Foi, pois, observar o local e constatou o que os visionários acreditavam: era aquela moça Nossa Senhora. Subiu o morro, encontrou uma imagem e “logo anunciou missão neste lugar e edificou um cruzeiro e disse ao povo que botassem pedras para fazer a Igreja para colocar a Santa”.¹²⁵ Passa, então, o morro a chamar-se de Morro Nossa Senhora de Brotas.

Joaquim da Costa Galvão, proprietário da Fazenda Quixabas e homem de fé católica, tratou logo de construir “uma casinha coberta com palhas e colocou a Santa enquanto fazia a Igreja”¹²⁶, cuja área doou como patrimônio. Iniciou-se, então, o culto à Nossa Senhora de Brotas. Avançava a construção da igreja – inaugurada em 1869 – e a chegada de romeiros ao pequeno santuário.

A devoção a Nossa Senhora de Brotas, assim como o próprio fenômeno da romaria, foi trazida de Portugal, onde, desde o período seiscentista, rituais públicos como procissões, trezenas, novenas e tríduos dedicados aos múltiplos oragos e peregrinações eram aconselhados a toda a gente. No Alentejo, o Santuário de Nossa Senhora de Brotas, construção portuguesa datada do século XVI, é um centro de peregrinação até os dias atuais. Sua origem também está ligada a um fenômeno milagroso, em que uma senhora, tendo aparecido a um pastor “que andava a guardar vacas por aqueles sítios” e feito uma das vacas, morta e esfolada, erguer-se “sem lesão alguma”, disse-lhe para “edificarem naquele lugar uma casa em sua honra e venerarem nela a sua imagem”¹²⁷.

No Brasil, assim como o Recôncavo baiano, o Sul do país também assistiu o surgimento, no século XIX, da devoção a Nossa Senhora de Brotas. No Paraná, o Santuário original foi erguido no local onde “acredita-se ter acontecido um milagre do frei Antônio Sant’Ana Galvão”. Segundo narra a tradição local, no ano de 1808 Frei Galvão teria

¹²⁴ Sobre o Frei Luiz de Giove, verificamos tratar-se de Frei Luiz de Grave, conforme registrou Pietro Vittorino Regni. Ver: REGNI, P.V. **Os Capuchinhos na Bahia**. Vol. II. Salvador, p. 375.

¹²⁵ Secretaria da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas: Livro de Tombo (1970-1988) fl. 2.

¹²⁶ Id.

¹²⁷ www.rotas.xl.pt/0401/a09-00-00.shtml. Acesso em 15/06/06.

presenteado uma viúva que lhe oferecera repouso com uma imagem de Nossa Senhora das Barracas. A imagem, que se tratava na verdade de um retrato e que trazia no verso os dizeres “Venera esta estampa porque ela é muito milagrosa”, ganhou logo uma moldura. Ao mudar-se para Pirai do Sul, onde está localizado o Santuário, a senhora perdeu o quadro. Encontrou-o, contudo, enquanto caminhava por uma área devastada por queimadas, entre os brotos de vegetação, com a moldura destruída pelo fogo, mas a estampa intacta. Desde então, “com a divulgação do feito, que foi considerado um milagre (...) os tropeiros passaram a rezar no local.”¹²⁸ Assim, ligada em Portugal à figura dos guardadores de animais, a invocação de Nossa Senhora de Brotas associou-se, no Brasil, à figura dos tropeiros, como percebemos na história dos dois santuários aqui surgidos. Voltemos agora a Milagres, no Recôncavo.

No período de construção da Igreja era vigário da Freguesia o Cônego Leovigildo da Silva Freire, o qual mandara “imprimir registros na Alemanha com o nome de N. S. de Brotas do arraial de Milagres”¹²⁹, conforme mostra a fotografia (Figura 5).

Tendo chegado à Freguesia no início de 1922, o Padre Moisés Freire teria ido celebrar missa em 2 de fevereiro na Capela de Brotas e deparando-se com o trânsito de romeiros pelo arraial, “achou que devia permanecer (...) por mais tempo, a fim de atender os pedidos e a graça alcançada pela Santa N. S. de Brotas”.¹³⁰ Após um ano no local, o padre “tratou de construir algumas casas e convidou pessoas de fora com famílias para morar (...) Com a permanência dele (...) foi desenvolvendo o lugar a ponto de ter uma boa loja, casa de molhados, padaria etc. Iniciou logo a feira no dia de Domingo na frente da Igreja, aparecia farinha, verduras etc.”¹³¹

Padre Moisés estabeleceu que o dia 2 de fevereiro seria dedicado a Nossa Senhora de Brotas e no ano seguinte, 1923, realizou a primeira festa em louvor à Santa. As notícias sobre a Virgem e seu santuário¹³² já havia se espalhado e, àquela altura, as romarias a Milagres já faziam parte do calendário devocional de grande parte dos trabalhadores rurais do Recôncavo Sul da Bahia. Muitas famílias seguiam a pé ou em montaria, levando dias pela estrada, ou de trem. Mais tarde, o caminhão pau-de-arara tornou-se o meio de transporte mais utilizado.

¹²⁸ www.oplanob.com.br/item/76. Acesso em 15/06/06.

¹²⁹ Secretaria da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas: Livro de Tombo (1970-1988) fl. 2.

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ *Id.*

¹³² Segundo Carlos Alberto Steil, “os santuários brasileiros podem ser classificados dentro de uma espécie de ordem hierárquica, em relação às suas ares de abrangência, que atraem peregrinos locais ou de regiões mais extensas, constituindo-se em santuários locais ou regionais”. Ver: STEIL, C. A. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Rio de Janeiro, 1996, p. 24.



Figura 05: Retrato de Nossa Senhora de Brotas e sua capela, pertencente à família de Arthur Braga dos Santos, desde início do século XX

Da passagem de Frei Luiz até a definição do dia 2 de fevereiro como data para realização da festa de Nossa Senhora de Brotas, Milagres foi aos poucos se tornando um importante centro de peregrinação no semi-árido baiano, Recôncavo, sobretudo para os moradores do Recôncavo Sul, vindos de Santo Antonio de Jesus, Amargosa, Jequié, Dom Macedo Costa, Mutuípe, Ubaíra, São Miguel das Matas, Conceição do Almeida. Em se tratando dos romeiros santantonienses, estes alcançavam Milagres seguindo pela estrada BA-046 que liga a BR-101 à BR-116, à margem da qual está o santuário, atravessando Amargosa. Ou ainda, seguiam por Castro Alves e Santa Terezinha, a quem Milagres pertenceu distritalmente até 1940, quando passou aos domínios de Amargosa.

ORIGEM E DESTINO DOS ROMEIROS SANTANTONIENSES

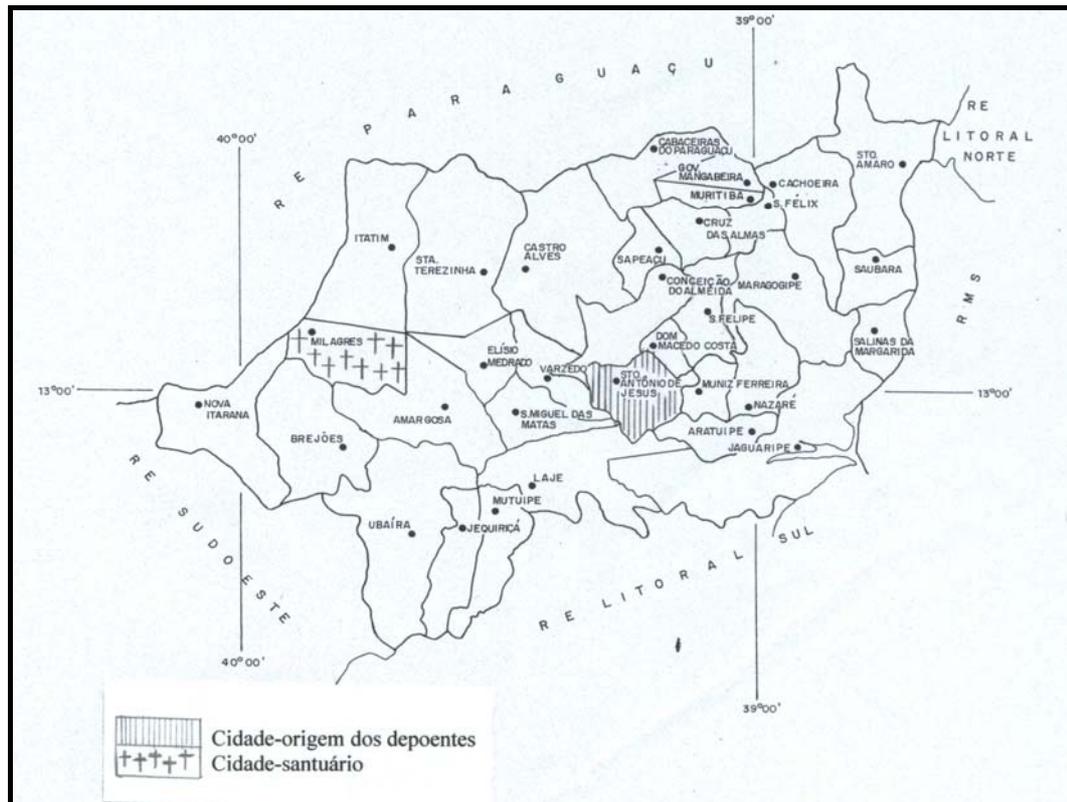


Figura 06: Mapa do Recôncavo Sul, com destaque para local de origem e destino dos romeiros santantonienses

Fonte: CEI, 1994

Adaptação: Elivaldo Souza de Jesus

O acontecimento festivo de dois de fevereiro era a principal atração para os romeiros, tendo passado este dia a figurar no calendário devocional do campo como aquele em que iriam ao santuário a fim de estar mais próximos de Deus, de consagrarem-se. Era o dia em que, aventurando-se nas difíceis estradas de rodagem, lançavam-se numa viagem que os aproximava do domínio do sagrado. Forjava-se a oportunidade de vivenciar outro tempo, outro espaço, de cruzar o limiar de sua morada e de seu lugar de lutas, pôr-se a viajar e como prêmio entrar na morada do santo.¹³³

Embora não tenhamos localizado notícias sobre o Santuário de Brotas em jornais da época, um estudo dos municípios brasileiros, datado de 1958, quando o antigo arraial já

¹³³ Nesse trânsito da “morada ao santuário”, os romeiros acabavam por dramatizar uma distinção espacial entre o seu lugar e aquele do santo devotado, na medida em que deixavam “o espaço de sua existência cotidiana, para dirigir-se ao lugar sagrado do santo, onde deve permanecer por um curto tempo, e então voltar à sua própria asa, temporariamente recompensado.” Ver FERNANDES, R. C. **Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. São Paulo: 1982, p. 111-112.

desfrutava havia cinco anos da categoria de Distrito de Nossa Senhora dos Milagres, dispendo de população superior a 2.000 habitantes¹³⁴, confirma a importância do Santuário:

Há no distrito de Nossa Senhora dos Milagres uma igreja construída entre morros, na qual se venera a Virgem do Milagres. Em dezembro de cada ano, começam aí a chegar caminhões e outros veículos com romeiros que buscam alívio ou cura miraculosa para seus males. No dia 2 de fevereiro realiza-se grandiosa festa em homenagem à Padroeira...¹³⁵

A grandiosidade da festa de Nossa Senhora de Brotas, registrada em fins da década de 50, faz-nos pensar na dimensão que as romarias a Milagres já assumiam naquele período, já que era a presença dos romeiros, vindos de todo o Recôncavo, que garantia contingente para fazer numeroso de devotos o então distrito. Dona Celina, nascida e criada em Milagres, que um tanto ouviu contar sobre a história do lugar e outro tanto vivenciou, trazendo em suas memórias detalhes de um tempo vivido entre a crença nos lugares sacralizados pela devoção popular e a prestação de serviços à Igreja, revela, no aflorar de suas lembranças, que já na primeira festa em homenagem a Nossa Senhora de Brotas, em 1923, havia “boa quantidade de romeiros, era um movimento”. E continua:

O pessoal de Valença chegava mais a cavalo. Vinham a pé e aí eles vinham. E chegavam muito cansados, levavam três dias aqui. Aí chegava também gente daí do sul, também vinha a cavalo, tinha pasto, alugavam os pastos pros animais e alugavam casas. Vinha muita gente. Vinham de trem também. Paravam em Amargosa, daí vinham a pé.¹³⁶

Vejamos o que diz um dono de lotação:

Eu fui uma vez Domingo de Ramos, mais tem muita enchente de gente, aí era depois da Semana Santa. No dia da festa de Nossa Senhora também fui nas premera vez, mai gente como o quê, viu? Então eu ia era domingo de Páscoa, às veis domingo de ôtra semana,

¹³⁴ IBGE. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Rio de Janeiro: 1958. p. 31.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ Depoimento de Celina Andrade Freire. 18/01/06.

que o povo tem um modo de dizê que era “domingo de Pascuela” (...) Agora, sempre ficava caminhão de ir 50 a 60 romero, porque era grande. Ia 40, 50, 60. Vinha daqui, lá do Cunha, da Baixa de Areia.¹³⁷

No cruzamento das memórias, do oral e do escrito, a romaria a Milagres confirma o grau de importância que assumia em meio à diversidade de práticas religiosas construídas e reconstruídas no campo e às estratégias de sobrevivência daqueles que viviam próximo ao Santuário. Se por um lado ela retirava os trabalhadores de sua cotidianidade e conduzia-os na busca de “alívio ou cura miraculosa”, inserindo-os numa experiência de “terapia no espaço”¹³⁸, por outro auxiliava na construção da identidade do próprio distrito de Milagres, uma vez que a rotina local também era transgredida no período em que os romeiros por lá estavam. A “grandiosidade” da festa, ligada à chegada de grande quantidade de romeiros era, sem dúvida, garantida pela preparação do lugar que passava a dispor do aluguel de pastos e de casas, além da instalação de barracas ofertando os mais variados artigos.

Contudo, nesse mesmo cruzamento, surpreendemos temporalidades diferentes traduzindo uma experiência que, ao menos até a década de 1970, ocupava lugar de destaque entre as práticas públicas de calendário devocional fomentado no próprio campo, atraindo mais praticantes do que as romarias a Candeias e a Bom Jesus da Lapa. Isso se explica, talvez, pelo fato do Santuário localizar-se na mesma região em que habitava a grande maioria dos romeiros o que, por certo, requeria gastos menores com a viagem. Não acreditamos tratar-se esse destaque de uma maior identificação com a Virgem de Brotas do que com a Nossa Senhora das Candeias ou o Bom Jesus, já que:

aqueles que podia ia tomém em ôtras romaria, nem sempre, mais ia, a Lapa mermo, êta viage bunita; Candeia nós tinha que ir pelo barco, por água, era três dia, que dize, passava um dia viajando pra lá, ôtro dia lá e tornava vortá travez, era três dia; mais Brotas nós ia todo ano, era até com um véi que chamava Francisco da Garapa.¹³⁹

A fala de Dona Celina, citada mais atrás, demarca um tempo em que a festa de 2 de fevereiro ganha oficialidade, ao passo que o estudo do IBGE e a memória de Seu Arthur,

¹³⁷ Depoimento de Arthur Braga dos Santos. 04/12/05.

¹³⁸ DUPRONT, A. “Formas da cultura de massas: Dos agravos políticos à peregrinação pânica (Séculos XVIII-XX)”. In: **Níveis de cultura e grupos sociais**. Coleção Coordenadas. Lisboa: 1967.

¹³⁹ Depoimento de Maria Joventina de Jesus. 14/11/05.

cujas primeiras viagens deram-se no início da década de 1960, destacam a sua continuidade ao longo dos anos. Mas é na referência quanto aos meios de transporte que os romeiros lançavam mão para alcançar o espaço sagrado que essas temporalidades se confrontam.

Durante os primeiros quarenta anos de existência do Arraial de Nossa Senhora dos Milagres, os romeiros de Santo Antonio de Jesus e de todo o recôncavo Sul que lá chegavam, faziam-no através do uso da montaria¹⁴⁰ ou de demoradas caminhadas. Embora não tenhamos registro da fala de romeiros que tenham feito o trajeto a cavalo ou a pé, apenas os que ouviram contar de outros que realizaram o feito, podemos supor que a viagem era bastante desconfortável e cansativa, assumindo, naquele período, um caráter sacrificial típico de muitas romarias.

De qualquer modo, pensamos ainda que ir a Milagres devia ser prática de uma minoria mais abastada, pertencente ao grupo de médios e grandes proprietários de terra que marcaram a composição social do Recôncavo Sul no século XIX. Para a grande maioria – pequenos agricultores arrendatários ou donos de “apenas uma posse, com o mínimo de benfeitorias”,¹⁴¹ escravos, forros, roceiros¹⁴² – a distância de Brotas devia ser vencida a pé.

Apenas quando os trilhos da Tram Road de Nazaré ligaram Santo Antonio de Jesus a Amargosa – “importante conexão entre o planalto úmido e a caatinga” – em 1892, e atraíram à estação ferroviária “trabalhadores do campo e das cidades, os escravos, negros livres, caixeiros, sitiantes, meeiros, rendeiros (...) instigados por todo tipo de novidades e curiosidades possíveis de serem transportados”¹⁴³ pelo trem, é que se deu uma primeira reelaboração no modo de peregrinar dos romeiros de Brotas. O recurso da ferrovia, que nesse caso não levava ao destino final, já que o desembarque ocorria em Amargosa, de onde tinham que seguir caminhando, pode ter aumentado expressivamente o trânsito de devotos entre

¹⁴⁰ Em seu estudo sobre as origens da formação do município de Santo Antonio de Jesus, o advogado Fernando Pinto de Queiroz faz referência à “vocação do santantoniense para a cavalaria”, citando trecho de ofício em que a Câmara Municipal de Nazaré sugere ao Presidente da Província, a criação de uma Companhia de cavalaria na Capela de Santo Antonio de Jesus, para compor um batalhão da Guarda Nacional. O documento, datado de 12 de novembro de 1833, é revelador do trato de animais de montaria pelos santantonienses ao destacar que na Capela “os seus habitantes pela maior parte tem cavallos e natural propenção para esse gênero de arma...” Ver: QUEIROZ, F. P. **A Capela do Padre Matheus**. Feira de Santana/BA: 1995, p.318-319.

¹⁴¹ Cf. Ana Maria Carvalhos dos Santos Oliveira, havia uma preponderância de pequenas e médias propriedades na região do Recôncavo Sul. Analisando inventários, processos de partilha e arrolamentos realizados entre 1870 e 1892, a autora classifica cada um desses grupos relacionando os valores de suas propriedades, bem como os seus bens: casa de morada, casa de secar café, animais, móveis. OLIVEIRA, A. M. C. S. **Recôncavo Sul: Terra, Homens, Economia e Poder no Século XIX**. Salvador: 2002, p. 73-108.

¹⁴² Stuart Schwartz nos fala de uma “classe rural ‘reconstituída’, resultado direto da economia colonial e da escravidão, que surgiu à margem da economia escravagista e cresceu em importância ao seu lado”. Tratava-se de uma “população rural livre de pequenos agricultores, arrendatários e dependentes”, que desempenhavam o papel de provedores de alimentos dentro de uma economia de subsistência. Ver SCHWARTZ, S. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru/SP: 2001, p. 123-170.

¹⁴³ SANTANA, *Op. cit.* p. 19.

Santo Antonio de Jesus e Milagres, visto que passaram a dispor de um meio de transporte mais confortável se comparado ao cavalo e às caminhadas¹⁴⁴, que os colocava dentro de uma prática religiosa experimentada, em parte, sobre os trilhos do progresso e da modernidade.

Foi no início do século passado, por volta de 1920¹⁴⁵, que o caminhão entrou em cena como meio de transporte de pessoas, em geral de romeiros ou retirantes. Conhecidos como “pau-de-arara”, esses caminhões constituíram, sem dúvida, o elo mais favorável à devoção dos trabalhadores rurais do Recôncavo a Nossa Senhora dos Milagres de Brotas. Foram eles que permitiram as comunidades rurais organizarem-se a nível local e em grandes grupos seguir rumo ao Santuário. Convém, aqui, dar voz a Seu Arthur:

Quando eu nasci, papai já ia. Chegô a ir de trem e depois pego ir de caminhão. Então, essas lotação, de princípio era esses caminhão grande, era trucado, num era trucado, era ôtro tipo, mas era cada caminhão danado (...). Agora, eu num gosto de viajá pra canto nenhum, a num sê assim pra Feira de Santana, Jequié, que é ônibus num é?, mais pra negócio de romaria eu num gosto não. Eu gosto mais de caminhão. Quando é um pau-de-arara bem alinhado, a cabeça teja positiva, as ferramentas, frio, motor, essas coisa, ôxi, num tem nada mais bunito na minha vida...¹⁴⁶

Eram os caminhões que facilitavam a realização do desejo de muitos trabalhadores em conhecer Brotas e ao mesmo tempo contribuía para a dimensão que as romarias a Milagres iam ganhando. Por certo, foi o meio de transporte mais apreciado pelos romeiros, tanto que até os dias de hoje ainda chegam, em menor número e perdendo para os ônibus, ao Santuário, levando aqueles que como Seu Arthur vêm na viagem de caminhão a coisa mais bonita da vida. Se fizermos um exercício de volta no tempo e colocarmos-nos no contexto em que o pau-de-arara chegou ao trabalhador rural como uma alternativa de transporte, podemos vislumbrar o sentido de que se revestia. De cima dos caminhões os romeiros deparavam-se com outros mundos, outras paisagens, que iam aparecendo e desaparecendo na velocidade do veículo. “Via tudo do arto, aquela fresca de manhã, tudo assim aberto e nós cantano”, recorda Dona

¹⁴⁴ Ely Estrela, em seu trabalho sobre a migração de baianos do Alto Sertão para São Paulo, apresenta o trem como o transporte mais utilizado pelos retirantes ao menos até a década de 1960. Salienta que “além das condições precárias (...) era movido a lenha e sua lentidão ficou na memória das pessoas que o utilizaram.” Contudo, acreditamos que no contexto da experiência religiosa a viagem de trem revestia-se de outro sentido. Ver: ESTRELA, E. S. **Os Sampauleiros: cotidiano e representações**. São Paulo: 2003, p. 108.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 113.

¹⁴⁶ Depoimento citado.

Joventina, à medida que relaciona ao pau-de-arara um encantamento pelo prazer que este garantia à viagem. Ela prossegue: “Mais era bunita a viagem de caminhão, porque ali ta destampado, a gente tá espiano tudo, quando parô naquele lugá às veis desce, quem tem pricisão de descê desce, tudo assuntano aquilo tudo, torna caí travêis no carro, vai embora.”¹⁴⁷

Para o trabalhador rural, cujas inserções em espaços sociais davam-se quase sempre apenas em dias de feira na Sede de seu distrito, viajar era uma atividade rara e quando podia ser vivenciada, através da romaria, o ideal é que fosse, portanto, num pau-de-arara. Tanto Seu Arthur quanto Dona Joventina, vozes que ricamente falam das impressões dos devotos de todo o Recôncavo Sul, deixam isso claro, já que ambos encontravam sobre os lastros de madeira transformados em bancos, uma liberdade da qual o ônibus, mais tarde, os privaria: liberdade de ver tudo, sob todos os ângulos, de entrar em contato com uma paisagem que ia gradativamente se modificando, de poder imprimir no próprio transporte marcas de seu cotidiano, impressionando os expectadores que, ao longo do caminho, em Amargosa, Tartaruga, assistiam a passagem dos romeiros. É Seu Arthur, ainda, que revela esse aspecto:

Um ano eu fiz uma lotação aí coincidiu que esses pé de brasileirinha tava com cada cacho que era isso! Aí chamei as mulé pra corta aqueles cacho e enfeita o pau-de-arara. Mais menino, ficou foi bonito. Enfeitô a lona por cima, tudo aí foi marrado de cacho de brasileira. E agora, por detrás a gente marrava croto, colorido de toda medida. Ao seguir essa lotação, quando chegô dentro de Milagre os povo ficô abismado veno a romaria. “Aê, donde é a romaria?” Eu digo: “É de Santo Antonio de Jesus, mais é Recôncavo”. E aí agora pegaro a tirá retrato, batero foto...”

Para os romeiros, Milagres e seus lugares sagrados surgiram como resultado de uma sucessão de acontecimentos miraculosos que escapam à esfera do controle humano. Nesse sentido, o milagre tornava-se a afirmação do sagrado, a resposta de Deus aos rogos dos necessitados e , imbricando mito e história, explicava a origem do santuário, sustentando a sacralização dos espaços como também a construção da identidade local e de sua urbanidade e ampliação do universo religioso dos romeiros que para lá peregrinavam.

¹⁴⁷ Depoimento citado.

Assim, o mito de origem¹⁴⁸ freqüentava o ambiente dos grupos sem escrita e, através da tradição oral, auxiliava na divulgação do culto a Nossa Senhora de Brotas. A Pedra da Lapa, a gruta, a fontinha, natureza que para o homem religioso está sempre impregnada de sacralidade¹⁴⁹, tornaram-se, então, portadoras “dos mitos que tecem as narrativas que circulam em torno do santuário”¹⁵⁰ e que povoam a memória dos romeiros. Estes buscavam, então, um local permeável a interferências metafísicas, em que o sagrado se faz concretamente presente e parece “material, sensível, passível de ser visto e tocado”, de todo modo “um lugar de milagres onde as determinações profanas são rompidas e superadas”¹⁵¹

Surpreendemos na narrativa de Seu Moisés Bruno de Souza, o milagre suscitando a presença do sagrado na fonte de água benta:

Disse que é dos tempos antigo essa história. Deixa eu vê, é muito atrás de 1901, papai falava, é. Aí dizia que tinha um rapaz com 18 anos que nasceu cego e se criou cego. Já tinha até a capelinha por lá, pequena. Aí esse rapaz começou a pedir pra Nossa Senhora pra dá as vista a ele. Então, ele sonhou. “Tu vai, sobe as pedras e tu fica bom”, isso falou pra ele no sonho. Ele chamou um cabra pra subir com ele e foi subir e viu o poço de água, que é o lugar dos milagres, né? O cabra deixou ele só e ele disse “Tô com sede” e puxou a água e bebeu e depois ganhou as vista e a cara toda. Jogou a água nas vista e a luz dos olhos lhe veio, ele viu tudo, viu aquela mulher e ela disse “Tu tá curado filho, aqui fica esta água benta para todas as pessoas de fé.”¹⁵²

A recordação de Seu Moisés mostra em que medida a fé dos romeiros foi construída a partir do modo como Nossa Senhora se manifestou nas pedras e na água que de dentro delas brota, emanando naturalmente poderes miraculosos e revestindo de grande significado religioso os elementos da natureza local. Para os devotos, que disputavam uma oportunidade de alcançar o estreito olho d'água – nascido entre pedras de descida íngreme – e encher seu vasilhame, aquela água assumia status de símbolo religioso e o lugar convertia-se “numa fonte inesgotável de força e de sacralidade

¹⁴⁸ Segundo Mircea Eliade, “o mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo *ab initio*.” ELIADE, M. *Op. cit.* p. 99.

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ STEIL, *Op. cit.* p. 23

¹⁵¹ FERNANDES, R. C. **Romarias da paixão**. Rio de Janeiro: 1994, p. 24.

¹⁵² Depoimento de Moisés Bruno de Souza. 10/04/03.

que permite ao homem, na condição de que ali penetre, tomar parte nessa força e comungar nessa sacralidade”¹⁵³. Interessa dar voz a Seu Arthur:

Trazia aquela água e aí guardava. Era uma dô de cabeça, de quarqué coisa, se acreditasse ficava bom. Uma vez mermo, Nane tava aí, veio fazê bassora, tava tomano comprimido e tudo. O coração pegô a duê e lá vai, lá vai. Caçô viaja pra tirá vara e eu disse “Tu fica aí, tu pode te um derrame por lá”. Foi, aí um dia tava aí, me deitei, com pôco tô vendo a luz acesa. A porta tava cerrada e esse home vai lá vem cá, cansano, “Num posso senta, me deito e me farta ar”. Tinha aquela água dos milagre, “Vala-me Nossa Senhora dos Milagre, o que há de sê desse home?” Peguei mei copo de água dos milagre, “essa é a melhó água do mundo, não tem remédio, toma, bebe”. Ele disse: “É Seu Arthur, graças a Deus que cum a água que bebi tô bem melhó”. Manheceu o dia bom, pirito.¹⁵⁴

O mito da origem do poder miraculoso da água atrela-se à história de um homem marcado por um problema físico e encena, num só ato, entre o devoto e o santo, o humano e o divino, uma operação miraculosa. E à maneira do mito, muitos romeiros foram experimentando as benesses daquela água, portadora “da salvação temporal e espiritual”¹⁵⁵. Levavam-na para casa e utilizavam-na num processo de cura ou amenização de todo tipo de enfermidade. Assim, atestou Seu Arthur o poder da fonte, recordando o dia em que Seu Nane livrou-se do pior graças àquela água benta.

2.2. *Em busca de outros espaços sagrados: romeiros rumo à gruta*

1945. Quatro horas da manhã. Na madrugada ainda tingida de noite, chegava o “pau-de-arara” que Dona Matildes de Jesus, então com vinte anos de idade e trajando um vestido de “fazenda estampada” comprada especialmente para aquela viagem, aguardava desde as três e meia, no terreiro da casa de Seu João Matias Santos. Partindo da Terra Seca, lugarejo da zona rural de Santo Antonio de Jesus, Dona Matildes e todos aqueles que como ela haviam se

¹⁵³ ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: 1998, p. 296.

¹⁵⁴ Depoimento citado.

¹⁵⁵ Ralph Della Cava refere-se a processo semelhante em que os peregrinos de Joaseiro esfregam na urna venerada no altar-mor da Capela de Nossa Senhora das Dores “fitas, borlas e pedaços de panos que se transformavam, na mesma hora, em relíquias do milagre de Joaseiro” e que serviriam “a parentes e amigos demasiadamente enfermos ou velhos incapacitados de fazer a peregrinação”. Cf. DELLA CAVA, R. **Milagre em Joaseiro**. Rio de Janeiro: 1976, p. 69.

aprontado para aquele dia especial, tinham como destino o Santuário de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas. Devoção e contentamento marcavam aquela madrugada na roça. Foguetes espocavam anunciando a hora da partida. Os rojões marcavam a despedida, os abraços entre os que iam e os que ficavam, a tomada de lugares sobre o pau-de-arara, o ecoar das primeiras vozes lançando ao sereno os primeiros cânticos religiosos. Dona Matildes relembra o momento, entoando:

Nossa Senhora de Brotas
 Ajudai-me a chegada
 Há tempos que eu desejava
 Os vossos pés vir beijar¹⁵⁶

Hoje, aos oitenta anos de idade, a devota senhora deixa aflorar nas suas lembranças a importância daquele momento:

Pois meu fio, eu já nova, moça, sempre tive apego a Nossa Senhora. É uma intercessora, nossa Mãe do Céu, né? Então, o povo falava da santa de Brotas, de Nossa Senhora, e muntia gente já ia já. Tinha de pagá pra ir, né isso? Aí eu fiz meu primeiro quintá de café, então eu falei com Seu João, esse ano eu vou. Foi uma beleza, de nunca isquecê. Fui lá conhece né, Nossa Senhora de Brotas. Eu nem fiz promessa não, queria era conhecê aí eu fui.¹⁵⁷

Deixando para trás o seu lugar de trabalho e de lazer, o lugar onde eles existem cotidianamente – a roça, o rio, a fonte, a venda, a casa de farinha – mulheres como Dona Matildes juntavam-se a homens e crianças e aventuravam-se estrada afora, com os espíritos animados indo de encontro ao sagrado. E nesse aventurar-se, cada qual “tomava” seu assento sobre o “pau-de-arara” e iniciavam-se os cânticos. Um último romeiro, ainda ao chão, fazia espocar foguetes¹⁵⁸ no céu da madrugada. Desenhava-se, pois, a cena da partida com a qual, segundo Carlos Alberto Steil “abria-se (...) um campo de experiência que este acontecimento

¹⁵⁶ Depoimento de Matildes de Jesus. 12/01/06.

¹⁵⁷ Depoimento citado.

¹⁵⁸ Queimar fogos em festas religiosas é uma tradição colonial que remonta ao século XVII. Trazida de Portugal, “era a alegria das romarias e procissões”. Na China, onde se originou, a queima de fogos marcava solenidades sagradas e profanas. No Brasil, “abrindo a celebração da festa, os fogos anunciavam a partida dos cortejos processionais mas também a sua chegada à igreja ou à praça onde se davam os principais eventos da festa.” Ver DEL PRIORE, M. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: 1994, p. 38. Acrescentamos às observações da autora, o fato de que no campo queimar fogos em dias festivos, de reza ou de romaria, servia também para avisar e/ou lembrar aos convidados do compromisso acertado. Ver JESUS, E. S. **Entre Santos e Devotos: Fé e Sociabilidades nas Ladainhas da Ilha – Santo Antonio de Jesus / Bahia (1940-1980)**. Monografia do Curso de Especialização em História Regional – UNEB / Campus V, 2003.

iria configurar e organizar, permitindo aos romeiros tomar contato com sua própria subjetividade e familiarizar-se com ela”¹⁵⁹.

O acontecimento da romaria requeria diversos gastos e a produção de reservas econômicas era tratada com tanta seriedade quanto a própria devoção. As despesas referiam-se à compra de roupas novas, ao pagamento das passagens, ao aluguel da casa, bem como a alimentação, à encomenda de ladainhas no Santuário e ao investimento em artigos locais que serviam como lembrança da viagem. Assim, muitas famílias ficavam impossibilitadas de viajar com todos da casa. Às vezes seguiam apenas o marido ou a esposa, ou os dois levando um filho a cada ano. Isso dependia das reservas que haviam acumulado para a viagem. Vejamos algumas estratégias de preparação para participar da romaria, forjadas pelos romeiros e vislumbradas, aqui, nas memórias de Dona Jacy:

Pra arrumá aquele dinheiro a gente trabalhava durante aquele ano e aí tinha aquela reserva. Então uns plantava uma rocinha de mandioca pra faze a farinha pra'quele dinheiro já reserva pra viagem, outros criavam porco pra no final do ano matá e guardá o dinheiro, outros criavam galinha... Lá em casa tinha um pé de abacate, por sinal uns abacates muito graúdos, então todo ano tinha aquela safra e aquele pé de abacate já era reservado pra essa viagem.

Dona Joventina também recorda a necessidade de se precaver para a visita a Nossa Senhora de Brotas:

... chegava aquele tempo, se Deus dava o pudê, fazia, adquiria seu dinheirinho, quarqué coisa e viajava e ia. Tinha que juntá. Num é que deve ficá assim cum a cara pra cima, não. Juntava o dinheirinho. Vendia alguma coisa, ia juntano, lavava uma rôpa, quando era na ocasião Nossa Senhora dava o pudê e o dinheiro tava arrumado.

Imbricando a esperança no auxílio da santa à certeza do labor diário, Dona Joventina traz na sua fala uma estratégia forjada por ela já na cidade. Tendo exercido a função de lavadeira, foi nessa atividade que entreviu a possibilidade de “conservar velhos costumes em condições novas”¹⁶⁰, extraíndo daí o dinheiro para continuar as viagens. Mas recorda-se

¹⁵⁹ STEIL, *Op. cit.*, p. 95

¹⁶⁰ HOBBSAWM, E. RANGER, T. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: 1997, p.13.

também de suas estratégias no campo, sempre ligadas à terra e ao trato dos “bichos de criação – galinha, peru, pato, porco, carneiro”¹⁶¹:

Na roça a gente criava galinha, criava porco, lá era muito mais fáci porque botava aquele porco ou tomava de meia de quarqué pessoa, eu “minha Nossa Senhora me ajude que esse porco engorde, pra saí ligero, minha Mãe de Deus, que eu vou tirá um dinheirinho do dinheiro desse porco pr’eu fazê uma visita a Vóis”. Aí o porco engordava e nós tirava aquele dinheiro e ia sem se preocupá. Argüem que se preocupava mais porque num tinha recurso, mai com a força divina lavava uma rôpa.

Mesmo com todas as agruras que a vida no campo impunha aos romeiros, era nos seus espaços e na sua dinâmica que eles arquitetavam sua sobrevivência, baseando-se, ao menos na primeira metade do século XX, numa relação existencial ligada à terra, envolta por costumes, saberes e tradições inventadas na lida cotidiana da lavoura ou noutros contextos sociais de integração, como a venda, o rio, a fonte, o terreiro, o caminho de uma igreja. Como mostra a narrativa acima, tratava-se de um modo “muito mais fáci” do que aquele ao qual tiveram que se submeter aqueles que migraram para a cidade e ficaram à mercê da oferta de ocupações como a de lavadeira ou de trabalhador dos armazéns de fumo. Retornemos agora à madrugada na roça.

Iniciada, pois, a viagem, quase sempre da casa do “dono da lotação”¹⁶², logo havia paradas. Paradas ainda para embarque. Seu Arthur explica:

Saía daqui, saía daqui três, três hora, não, saía daqui cinco hora, cinco hora da manhã. Daqui. Todo mundo reunia a metade aqui, a metade ficava pelas casa aí pra baxo, pelo Cunha, nos ponto, aí ia pegando né? Seguia. E aí, a gente ia a viagem, ia simbora. Uma veis eu peguei romero até lá em Roque, no centro do Cunha. O caminhão desceu lá.¹⁶³

¹⁶¹ QUEIROZ, *Op. cit.* p. 353.

¹⁶² Essa expressão é utilizada pelos romeiros para referirem-se à pessoa que organizava a romaria.

¹⁶³ Depoimento citado.

A fala de Seu Arthur explicita uma rede social entretecida na experiência da romaria, na medida em que destaca a procedência dos romeiros. Pessoas de diferentes localidades, unindo-se pelo sagrado, passavam a viajar juntas e contribuía no sentido de denotar àquele grupo um caráter heterogêneo. O próprio significado que cada um atribuía à viagem impossibilitava certa homogeneidade. Numa mesma lotação seguiam para Brotas famílias inteiras ou fracionadas e sua parentela, vizinhos, amigos, compadres e comadres, mas também podia ocorrer de embarcarem numa mesma romaria desafetos entre si. Dona Francisca revela:

Como tinha que arrumá gente pra fazê a lotação e tomém o povo quiria ir e nem sempre lá por onde morava se fazia uma lotação, então juntava gente de ôtros lugá. E aí era pobrema, às vezes né? (...) Pobrema assim. Fulano num gostava de bertrano, tinha richa antiga e ia os dois. Mai era Nossa Senhora que alumiaava. Eu nunca vi confusão no carro.¹⁶⁴

Postos de lado os embates cotidianos fomentados acerca de negociações da lavoura, de desentendimentos amorosos ou por interesse desse tipo, ou de apenas triviais cismas, o peregrino colocava-se “fora da vida comum, em um período de margem, da partida ao regresso”.¹⁶⁵ Um novo universo social se constituía – o universo dos romeiros de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas – e os conflitos pessoais/locais deixados na poeira do caminho e da roça, cediam, agora, lugar para outros novos.

Sobre os bancos de tábuas do caminhão, o dono da lotação estabelecia uma hierarquia ao determinar o espaço que cada um deveria ocupar. Hierarquia esta que podia ser baseada numa relação de poder, de gênero ou até mesmo nos padrões morais que regiam a vida cotidiana, e a partir da qual se suscitavam os primeiros embates. Seu Arthur conta que, chegado o momento de ocupar o carro:

Aí dava baruío, dava rolo, dava confusão. Aí ia dividido (...) Eu digo “olha, o negócio é esse, né? Os casais, os casais que têm seu esposo, sua esposa, vão mais para trás, moças vai tudo na frente, nas duas bancada da frente, com mãe, com tudo, os casais atrás. E pra trás o resto do caminhão pra trás é quem é sortero e quem é involúve, que num tem família”, então eu deixo pra baixo, aí ficô. Eu digo “juízo e

¹⁶⁴ Depoimento de Francisca Fernando Santos. 16/04/05.

¹⁶⁵ GENNEP, *Op. Cit.* p. 154.

muntio respeito porque se eu vê coisa descompassada aqui eu mando descê dento da caatinga. Eu largo lá, porque romaria é romaria (...) e eu detesto mulequera, gaiofera (...) , esse negócio de palavrão, não, que isso num vai dá certo de maneira nenhuma porque se eu vê isso, no ano que vem tá riscado, eu num levo”. Mais tinha uns pobrema.¹⁶⁶

Nas lembranças de Seu João Matias Santos, a ocupação dos lugares:

Era simpres, mai tinha quem num gostasse. Mai era assim e pronto, né mermo? Valia era a fé, que levava a gente. Mai gente é confusenta. Então ia mulê e criança premeiro, na frente. Os menino mais jove e os véi no fundo do caminhão. No fundo era mais duro, dava mais tombo (risos) e seguia brincadera, êta que era brincadera.¹⁶⁷

Em ambos os depoimentos, vemos como os diferentes critérios de organização fomentavam o mesmo tipo de problema. Para Seu Arthur, cujos critérios baseavam-se na conduta moral e na necessidade da manutenção de uma ordem calcada no respeito, os conflitos eram gerados no momento da separação dos casais de namorados. No seu entender de homem extremamente católico, o tipo de viagem não admitia qualquer comportamento que fugisse á dedicação das vozes aos cânticos e à fé. Já na lotação de Seu João, a ocupação do carro baseava-se numa ordem de gênero, separando mulheres e homens. Ao contrário de Seu Arthur, Seu João permitia as “brincadeiras” entre os homens, o que sugere pensar que às mulheres era dado o papel de rezar e cantar e que, no exercício do sagrado, o profano se manifestava através de pilhérias, “causos”, resenhas de aventuras amorosas, de pescarias mal ou bem sucedidas e de acontecimento corriqueiros.

Assim, a devoção cedia lugar, entre uma reza e outra, entre um cântico e outro, ou paralelo a estes, à transgressão. Ainda que a ordem fosse para que todos seguissem cantando, o sentimento de liberdade imposto pela romaria fazia muitos romeiros passarem por contraventores. Mesmo nas lotações de Seu Arthur, cujas lembranças contam apenas das rezas incessantes, é provável que houvesse esse tipo de comportamento, uma vez que em outras passagens de sua fala surpreendemos a existência “do baruío, do rolo, da confusão” durante o percurso. Também as mulheres, que Seu João coloca como alheias a esta postura, envolviam-se nas conversas. Dona Filomena conta que a conversa no fundo do caminhão atrapalhava as rezadeiras, havia reclamação mas, de vez em quando, elas tomavam partido. Vejamos:

¹⁶⁶ Depoimento citado.

¹⁶⁷ Depoimento de João Matias dos Santos. 22/09/05.

Os hõmi que ia atrás tomém tirava bendito. Era bendito, aquelas voz grossa. Era um entusiasmo danado. Daí a poco pegava a contá caso, fazê pilera uns com os ôtro e era risada, atrapaiava, né? Mais nós tomem prosava cá, sabe cuma é, aí vinha os hõmi e dizia “Ôxen? Num tão rezano mais não?” Aí nós ia respondê e pegava aquela brincadeira. Mai o do dono da lotação ficava de olho, e reclamava viu?

Longe da sujeição cotidiana ao dono da terra em que laboreia, mas sob o controle e a vigilância do organizador da romaria – que podia ser o mesmo dono da terra, e dos mecanismos de negociação da lavoura, desprendidos da condição de “roceiros”, como denominou Stuart Schwartz¹⁶⁸, os romeiros encontravam na romaria uma oportunidade, rara para o trabalhador rural da primeira metade de década do século XX, de conhecer ou visitar um lugar, de passear, de relacionar-se com novas pessoas, enfim, de escapar da condição que a vida lhes impunha cotidianamente.

Para Seu Arthur, Seu João e tantos outros donos de lotação, a transgressão podia ser vista como um desrespeito, visto que seus julgamentos eram, na maioria, julgamentos de quem vivia no campo o outro lado da história. Em geral os donos de lotação eram homens de algumas posses – como terras arrendadas à base da meação, casas de farinha, animais – e que desfrutavam de certo prestígio na comunidade, caracterizando, inclusive, ampla rede de apadrinhamento. Mas na romaria, enquanto algumas diferenças vivenciadas no campo estendiam-se à viagem, outras se dissipavam. Chefes locais e agregados ou meeiros, eram, por vezes, todos romeiros. Embora o dono da lotação estabelecesse as ordens, o espaço era entendido como sendo de todos e cada qual, tendo pagado para estar ali, sentia-se no direito de derrubar hierarquias cristalizadas.¹⁶⁹

Acomodados em seus lugares e pondo-se estrada afora, entre ordens e contravenções, homens e mulheres seguiam viagem para o cumprimento de uma devoção cujo domínio escapulia à privacidade doméstica e aí ganhavam nova identidade, transformando-se em devotos-romeiros-cantores.

O canto religioso, retirado dos catecismos ou elaborados na criatividade das próprias comunidades e repassados pela tradição oral, constituía a marca da fé impressa em cada viagem. A esse respeito, a sessão de Atos da Santa Sé, na Revista Eclesiástica da Bahia, instruíra que “o ‘canto religioso popular’ é o canto que espontaneamente nasce do sentimento religioso com que a criatura humana foi enriquecida pelo próprio Criador, e por isso é

¹⁶⁸ SCHWARTZ, *Op. Cit.* p.125-126.

¹⁶⁹ Cf. observou Rubem César Fernandes na romaria a Bom Jesus de Pirapora, algumas diferenças locais eram suplantadas, na viagem, por posturas de igualdade fomentadas pela fé e pela devoção. Destaca que “pelo jeito de chegar já se via que tinha ‘coronel’, naquela noite, dormindo no mesmo chão que a ‘peãozada’.” FERNANDES, R. C.. **Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. São Paulo: 1982, p. 18.

universal e floresce entre todos os povos”¹⁷⁰. E assim faziam os devotos, imprimindo nas letras e melodias seus rogos, sua necessidade de perdão, de misericórdia. Os benditos, as jaculatórias, as ladainhas acabavam por constituir um repertório entoado pelos devotos em todas as suas práticas religiosas. Fosse nas rezas, no ambiente doméstico, fosse nas procissões ou nos funerais, ou ainda nas romarias, os cantos eram a expressão mais forte das fé. As palavras da Sagrada Congregação dos Ritos corrobora a experiência devocional ao destacar que:

Este canto religioso popular tem o seu lugar próprio em todas as solenidades da vida cristã, quer públicas, quer familiares, e até durante os longos trabalhos da vida quotidiana; mas o seu lugar de relevo é em todos os exercícios de piedade, realizados quer fora da igreja, quer dentro dela (...) ¹⁷¹

Nas memórias de Dona Maria da Conceição de Jesus, 79 anos, moradora do Riacho Dantas, romeira de Brotas desde os anos de 1940, surpreendemos a importância que os cânticos assumiam na viagem. Conta a senhora devota:

Ah! Era muntio bunito de se vê. Cada canto a coisa mais linda. Cantava, era reza. Aí nós falava com os santo, com a Virgem, com Deus, o caminho todo falano pra eles todo. E tinha alegria, num é mermo? Eu me alembro de cumade Juventina, era rezadeira, tinha uma vóis que era forte, viu? Ela puxava assim:

Ó Virgem de Brotas
De Deus adorada
Saiu Mãe Senhora
Da pedra encerrada

Ó Virgem de Brotas
Mãe das Criatura
Saiu Mãe Senhora
Das pedra tão dura

E assim ia cantano pra agradá Nossa Senhora. Era bunito, as viage de Milagre.

¹⁷⁰ Biblioteca Pública do Estado da Bahia. Revista Eclesiástica da Bahia, nº. 2, abr-jun, 1959, p.2.

¹⁷¹ *Id.*

Também Dona Maria Joventina de Jesus, 87 anos, moradora da Boa-Sorte até os anos de 1950 e romeira de Brotas desde a década de 1940, revela-nos as suas idas ao santuário através de uma narrativa tão cantada quanto falada, evidenciando como os cânticos, carregados de “dignidade e gravidade religiosa”¹⁷², concorriam a protagonistas da romaria, ao menos enquanto se deslocavam de suas comunidades até alcançarem o Santuário. A entoada de Dona Joventina emenda-se à sua fala:

Queremos Deus
 Ó Virgem grata
 Pai sublime redentor
 Queremos Deus
 Que é nosso Rei
 Queremos Deus
 Que é nosso Pai

E qualé o otro? Ôxen! É o canto mais fáci do mundo!

Com minha mãe estarei
 Na santa glória um dia
 Junto a Virgem Maria

Cânticos como esses, “Queremos Deus” – antigo bendito francês – e “Com minha Mãe estarei”, eram, segundo Eurides de Souza Santos, “trazidos por missionários europeus, que lançaram mão do folclore musical de suas regiões de origem, para facilitar a transmissão dos princípios religiosos católicos em suas freguesias”¹⁷³. De qualquer modo, ganhavam ampla aceitação nas comunidades rurais, difundindo-se pelas regiões mais distantes, naquelas em que a igreja oficial chegava muito mais através das campanhas das Santas Missões do que através da presença constante do seu clero. Embora trate-se de realidades histórico-geográficas bastante diferenciadas, tanto o sertão em que se moveu e se fixou Antonio Conselheiro e seus seguidores, como o recôncavo Sul da Bahia, em que trabalhadores rurais construíram suas práticas religiosas, experimentaram essa mesma musicalidade sagrada, ainda que com sentimentos distintos dentro de cada contexto.

Muito embora seja difícil saber de onde veio exatamente a maioria dos cânticos como os que fazem alusão direta à Virgem de Brotas, arriscamo-nos a pensar que, devido às suas referências ao culto local, tenham se originado do ideário religioso próprio de cada

¹⁷² Biblioteca Pública do Estado da Bahia. Revista Eclesiástica da Bahia, nº. 2, abr-jun, 1959, p. 7.

¹⁷³ SANTOS, *Op. cit.* p. 44

comunidade ou tenham sido por estas adaptados segundo suas devoções. Observemos estes dois trechos:

I

Cosme e Damião
A tua casa cheira
Cravo, cheira rosa
Cheira flor de laranjeira

II

Oh meu São Benedito
A sua casa cheira
Cheira a botão de rosa
Flor de laranjeira

O primeiro trecho nos foi entoado por Dona Cecília Marques dos Santos, ex-moradora da localidade Ilha. Em suas lembranças, surgiu como um dos cânticos musicados em homenagem aos Santos Gêmeos, após a reza que lhes ofertavam. Em se tratando do segundo, é um trecho registrado por Carlos Rodrigues Brandão na procissão que antecede a “dança de São Gonçalo”, vivenciada pelos camponeses de grande parte do interior paulista. O que nos chama a atenção é, pois, uma mesma estrutura musicada moldando-se às devoções locais de canto específicos do Brasil e elucidando uma circulação de símbolos religiosos entre universos geograficamente distantes mas religiosamente muito próximos, quer seja pela historicidade de seus homens e mulheres – trabalhadores rurais, quase sempre expropriados da terra – quer seja pelas práticas devocionais que experimentam – características de um catolicismo híbrido, de caráter leigo, medieval, social e familiar.¹⁷⁴

2.3. *Rezar, comerciar, festejar: Milagres e seus significados*

Praticando suas devoções no espaço de suas moradas, prometendo e rezando aos santos de seu gosto e reiventando suas práticas religiosas juntamente com o sentido de seu cotidiano, os trabalhadores rurais exercitavam sua fé num modo muito próximo daquele descrito por Cândido da Costa e Silva, embora suas referências falem do sertão baiano. Distantes da igreja, fizeram uso de outras condições para viver sua religiosidade:

¹⁷⁴ AZZI, *Op. Cit.* p. 99-102.

Um espaço é aberto para que o cristão leigo sinta-se capaz de tomar iniciativas no campo do culto e repassar, com certa liberdade, os conteúdos doutrinários remanescentes. Entregue a si mesmo pela imposição das circunstâncias, ele encontra margem para desenvolver um processo seletivo e interpretativo das expressões da fé (...).¹⁷⁵

As rezas, as novenas, os terços, as procissões, os velórios constituíam, pois, as “iniciativas no campo do culto”. Contudo, outro espaço ainda se abria para os devotos: o espaço sagrado da romaria.¹⁷⁶ Esta prática, que marcou a cultura religiosa no Portugal seiscentista, onde rituais públicos eram aconselhados a toda a gente, foi trazida ao Brasil na época da colonização e aqui foram sendo recriadas em cada região e os fiéis encarregaram-se, ao longo do tempo, de introduzir na sua dinâmica elementos de outras origens, reelaborando a tradição.

Em 1938, um almanaque religioso incentivava a peregrinação:

Verdadeira apoteose de fé e confiança nos oferecem as romarias! De todos os logares, desprezando as penas e sofrimentos de uma longa caminhada; sacrificando os negócios, aconchegos do lar, comodidades de toda a sorte, vêm os peregrinos, vencendo os obstáculos, prostrar-se aos pés de um Santuário; confundindo-se, numa só crença, os sábios e ignorantes; pobres e ricos; numa maravilhosa igualdade de ideias, numa só flamma de amor!¹⁷⁷

Acreditamos que esse discurso tenha sido construído como estratégia da Igreja para atrair e aproximar-se dos fiéis, uma vez que uma das preocupações do episcopado brasileiro, após a Proclamação da República, era alcançar o “controle dos grandes santuários de peregrinação popular, seja para evitar abusos administrativos dos leigos das irmandades, seja para poder atuar mais eficazmente na reforma de vida do povo cristão”¹⁷⁸. De qualquer modo, era um discurso que certamente chegava aos povoados do Recôncavo por meio das Santas Missões. Ainda assim, ao trabalhador rural era dispensável o incentivo, já que a presença da romaria na sua vida religiosa era tão

¹⁷⁵ SILVA, *Op. Cit.* p. 23.

¹⁷⁶ Parafrazeando Michael Sallnow, Carlos Alberto Steil destaca em seu estudo que “o elemento do voluntarismo presente nos votos que mobilizam os romeiros ultrapassa o nível do contexto privado, uma vez que, ao realizá-lo, o romeiro entra numa rede de relações que o envolve, passando a partilhar um código de valores e categorias religiosos e morais com uma *comunidade* de peregrinos.” STEIL, *Op. cit.*, p. 102. Grifo do autor.

¹⁷⁷ Biblioteca Pública do Estado da Bahia. Almanaque do Mensageiro da Fé. 1938. p. 7.

¹⁷⁸ AZZI, *Op. cit.* p. 122.

intensa e antiga quanto a das rezas e outros costumes domésticos¹⁷⁹.

Para esses trabalhadores, a romaria, por exemplo, assentava-se na fé em Nossa Senhora dos Milagres, cujo poder miraculoso era difundido quase sempre através de relatos pessoais de graças alcançadas – geralmente a cura de uma doença considerada incurável, já desde a primeira metade do século XIX. Mesmo visando uma grande maioria de iletrados, também os cordéis, presentes no comércio de bens religiosos em tempo de romaria, tiveram sua importância na reafirmação dos poderes da Virgem, de modo que ajudaram a construir, ao longo do tempo, as impressões dos romeiros acerca do Santuário.



Figura 7: Livro de Cordel, vendido em Milagres, na década de 1970

Narrando o roubo da imagem de Nossa Senhora, Antonio de Obed Freire atribuiu nos seus versos a recuperação da mesma aos poderes da própria santa, após descrever um longo processo de busca que levou os milagrenses até São Paulo, onde teria sido resgatada a peça. Na poesia de sua literatura, o autor chama a atenção, em duas passagens distintas¹⁸⁰, para o poder – e o *status* decorrente dele – da Santa de Brotas:

¹⁷⁹ Cf. Carlos Rodrigues Brandão, “na religião popular dos camponeses muitas vezes a simples reprodução de seqüências de orações da Igreja, com a participação do promesseiro, não é considerada suficiente para cumprir o trato com o santo. É preciso fazer alguma coisa a mais: seguir uma reza de terço, com um prato de velas acesas na cabeça; seguir uma procissão com os pés descalços...”. BRANDÃO, C.R. **Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: 1981, p. 86-87.

¹⁸⁰ FREIRE, A. O. **Os Poderes de Nossa Senhora dos Milagres fez voltar sua imagem**. Feira de Santana: s/d, p.p. 11 e 12.

A festa da chegada
 Da nossa Imagem Formosa
 500 homens de terno
 Todos com bouquê de rosas
 Foi um dia de alegria
 De vê a mais poderosa.

Romeiros de nossa Senhora
 Aqui está a verdade
 Nossa Senhora teve poder
 De voltar sua imagem
 Para todo povo crêr
 Que aqui existe milagres

As duas passagens buscam reafirmar aos romeiros a sacralidade de Milagres, já pontilhada por lugares cujos sentidos religiosos lhes foram impressos pelas narrativas envolvendo as aparições de Nossa Senhora e as relações entre os devotos e a santa, baseadas nos contratos estabelecidos por meio de promessas. Estas últimas, constituíam por sua vez, aquilo que colocava num mesmo plano ladainhas e romarias.

Diferentes no que se refere ao espaço que sacralizam e às suas dinâmicas ritualísticas, rezas e romarias entretenciam-se no eixo de seus objetivos: era a promessa e o seu pagamento que as alimentavam. Nesse sentido, estabelecia-se uma cadeia de trocas entre o mundo humano e o sobrenatural, em que cada personagem presente nesta relação encarna um papel. Conforme apontou Brandão, ao estudar a dança de São Gonçalo: o humano promete e recebe o milagre ou a graça; o santo age como mediador entre Deus e os devotos, acata as promessas, podendo ou não cumprir a sua parte, premia ou castiga, faz milagres e distribui graças.¹⁸¹

A peregrinação a Milagres estava ligada, assim, à dívida contraída junto a Nossa Senhora de Brotas, embora não apenas. A fala de Dona Joentiva é reveladora desse aspecto:

O povo contava, que ia, contava e nós fazia promessa. Ô minha Nossa Senhora vai me valê uma quarquê coisa que a gente tivesse precisano, me dê graça de eu arcanjá isso que quando for no tempo da romaria eu vou lá assisti uma reza, mandá celebrá uma missa pra Vóis.

Na sutileza de seu pedido escondem-se as razões para a realização da promessa: casos de doença na família e dificuldades financeiras eram as mais recorrentes. Apelava-se à santa para que curasse todo tipo de enfermidade e como pagamento do contrato estabelecido, realizava-se a viagem ao seu Santuário. Este pagamento variava ainda em diferentes aspectos: muitos prometiam levar os filhos, todos juntos ou um a cada ano; outros tantos deviam seguir apenas com suas esposas ou

¹⁸¹ BRANDÃO, *Op. cit.* p. 90.

maridos; alguns donos de lotação assumiam toda a despesa do transporte, por promessa; uns depositavam seus ex-votos; outros acendiam velas no Cruzeiro. A modalidade de pagamento ia, pois, variando de romeiro para romeiro, de acordo com o nível de importância que o pedido tinha em sua vida.

Embora fossem as promessas, “feitas (...) às vezes em um solitário momento de desespero”¹⁸², o elemento fomentador das romarias, havia muitos romeiros que faziam a viagem movidos pela curiosidade de conhecer o lugar sagrado ou por dever de católico. Importa, aqui, destacarmos esta última motivação. Seu Arthur, como vários outros deponetes, conta que ir a Milagres era dever de todo ano e que “a promessa é difícil, tem que pagá” e por isso insere suas rezas e romarias na modalidade dos laços de devoção. Ele explica: “Se eu faço promessa e um dia eu não rezo ou deixo de ir nos Milagre, fico deveno, pode até me atrapaiá”.¹⁸³

Em sua explicação, Seu Arthur descortina a relação de apego e respeito aos santos experimentada pelo homem rural, bem como a crença no poder que os oragos têm de cobrar as dívidas daqueles que estabelecem consigo um voto válido e não cumprem o prometido; cobrança esta que pode trazer prejuízos à saúde, à lavoura, à família, entendidos na religiosidade popular como castigo. Nesse caso, os laços de devoção, que podiam excluir a prática da promessa, ajudavam na construção de um outro tipo de romeiro, aquele que alcança do santo devotado bênçãos e ajudas e deve – eis aqui o “dever” do qual fala Seu Arthur – retribuir com atos pessoais de devoção.

Nas lembranças de cada devoto ou curioso que ia visitar o Santuário de Brotas, os diferentes sentidos que atribuíam àquele evento, *a priori* religioso, são vislumbrados a todo instante. Na fala de Dona Joventina surpreendemos alguns significados:

... e lá passava o dia, tudo lá em oração, assisitia a missa, visitava aquelas peda, que tinha a peda que chama a peda da Lapa (...) Antonce nós ia, subia por lá, viajava tanto, tinha cabra que fazia horrô (...) Nós andava naquelas peda, via tudo, como era, como num era. E tinha romaria tudo, ali a gente pagava pra vê aquelas romaria, era muito bonito (...) Passeava, lá a pessoa comprava esse nicuri, êta que era um comprá de nicuri...¹⁸⁴

Assim como os dias de reza figuravam, no espaço de sua cotidianidade, como dias de festa, de comida, de bebida, de gastos, de congregação e de conflitos, os dias de romaria

¹⁸² BRANDÃO, *Op. cit.* p. 90.

¹⁸³ Depoimento citado.

¹⁸⁴ Depoimento citado.

estendiam-se como um prolongamento desses aspectos em outros espaços sociais, agora o da estrada, do santuário, do arraial, vila ou cidade de Milagres – dependendo do período.

O depoimento acima evidencia que rezar e divertir-se eram duas práticas que deviam ser experimentadas dentro de uma mesma oportunidade. Logo, a estadia em Milagres requeria muita disposição, já que as atividades, além de variadas, exigiam muitas vezes esforço físico. Esforço que mesmo os corpos mais fadigados pela labuta diária no campo dispunham. “Êta que nós andava o dia todo, depois de ir na igreja, vê Nossa Senhora. Então nós subia as peda, ia nos milagre, era feira, e compra isso, compra aquilo”, salienta Seu João Matias, que viajou por vinte e cinco anos consecutivos,” e em todas as suas idas cumpria o ritual que ele mesmo estabelecera para explorar Milagres em toda medida.¹⁸⁵

Ao chegar, os caminhões pau-de-arara que na estrada eram “um atrais do ôto, que se incantava em vê (...) aquela tiga toda de gente de caminhão”¹⁸⁶, ocupavam toda a área aos pés da ladeira em cujo cume está a Igreja. Cânticos marcavam a entrada das romarias Milagres adentro e os romeiros, a esta altura, tratavam de imprimir em suas vozes um tom ainda mais vigoroso, expressando o contentamento do dever ou da promessa em parte já cumprida. Naquele instante, os arrabaldes do santuário já estavam todos invadidos – uma invasão consentida e esperada por grande parte dos moradores locais, cuja sobrevivência naquela época do ano dependia diretamente das romarias, e abençoada por Nossa Senhora de Brotas, que como canta Seu Arthur “ta lá naquele grande altar / rodeada dos anjo / nas altura hão dela está”¹⁸⁷.

Alojar os romeiros era, então, a primeira providência do dono da lotação. Para tanto, competia a este encontrar uma casa, geralmente nas proximidades do santuário. As despesas com o aluguel eram divididas entre os romeiros sendo que, em muitos casos, aqueles que não dispunham de recursos suficientes, acabavam por alojar-se no próprio caminhão. Isso nos faz refletir sobre como uma prática religiosa fomenta na sua dinâmica as mesmas diferenças sociais latentes no campo. Como assinala Seu Arthur, “quando chegô lá, alugô casa. Eu digo “bom, o caminhão fica aí, que alguma pessoa quisé ficá no caminhão fique, que num quisé venha pra casa, muitas pessoa ficou porque num tinha dinheiro pra pagá a casa”¹⁸⁸.

Os romeiros que haviam “se prevenido” mais, ou seja, que estavam em posse de mais dinheiro, podiam desfrutar das instalações da casa. E a quebra da aparente igualdade que

¹⁸⁵ Depoimento citado.

¹⁸⁶ Depoimento citado.

¹⁸⁷ Depoimento citado.

¹⁸⁸ Depoimento citado.

marcava aquele evento, revelava mais uma vez a vivência das hierarquias e a demarcação dos mesmos lugares sociais da vida no campo. Agora dentro do espaço sagrado.



Figura 08: Igreja de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2005)

Na ladeira que dá acesso ao Santuário, muitas casas, desocupadas pelos moradores locais em época de romaria, desenhavam o caminho da natureza sacralizada e compunham um cenário cuja ocupação variava conforme os recursos de cada um. Quanto mais próximo de Nossa Senhora e de seus lugares santos se desejava ficar, mais oneroso era o custo. O valor do aluguel de cada casa estava, pois, associado à posição que esta assumia na geografia do sagrado. “Tinha casa que era um preço danado, então a gente dizia que queria ôtra e aí vumbora procurá”, lembra Dona Filomena Máxima da Silva, que preferia economizar – pagando por uma casa mais afastada do santuário – para dispensar um gasto maior com as lembranças que “nunca podia deixá de levá”¹⁸⁹.

Um grupo que, aos olhos de um observador superficial, pareceria homogêneo, suscitando pela animação e força que concediam aos cânticos por toda a viagem um sentido de ajuntamento inquebrantável, gerava, pois, ainda nos primeiros momentos de sua passagem por Milagres, momentos de aportar e hospedar-se, a experiência da desigualdade. O espírito fraternal e congregador que a romaria carregava acabava por dissolver-se em momentos como

¹⁸⁹ Depoimento de Filomena Máxima da Silva. 20/05/05.

estes, em que lugares sociais iam sendo definidos a partir dos mesmos códigos de classificação dos sujeitos nas práticas do campo.

Contudo, nesse processo de separação dos que podiam e dos que não podiam custear o aluguel, a rezadeira muitas vezes desfrutava de isenção, tanto no pagamento da casa, quanto do transporte. Nesse caso, o seu lugar social era definido pela importância que assumia tanto na romaria quanto em outras práticas da religiosidade de seu lugar de origem; importância associada ao fato de ser uma especialista em repertório de rezas e de cânticos, a qual pode ser definida como “a memória mais aguda de um saber religioso complexo, mas não secreto, e aprendido no limite entre o ensino dos padres”, através dos esporádicos contatos com estes – “e o da própria comunidade”.¹⁹⁰

Na dinâmica das romarias o trabalhador rural punha-se em contato com o sagrado, quitando seus compromissos com a santa, dentro de outro tempo e outro espaço. No entanto, sua partida para o Santuário não significava sua separação das agruras cotidianas. De dentro da lavoura para cima do pau-de-arara, da terra que não lhe pertence para a questão do aluguel da casa; do campo para a romaria, o devoto transportava sua condição individual e seus embates coletivos. Privar-se de estar na casa alugada era lembrar sua posição de menos abastado entre todos; mas entre os que gozavam dessa possibilidade, outras diferenças eram latentes. Acompanhemos o episódio narrado por Seu Arthur:

Mucinha uma vez (risos), coitada, “que Deus te dê o céu”, Mucinha chegou e disse “Ô, e aí Seu Arthur? O negócio pra se cumê lá?” Eu digo “Cada qual faça sua lata e leve”. (...) Aí quando acabô, Mucinha pegô aí um tal frango, matô, fez (muitos risos), fez uma farofa, botô essa galinha dentro de uma lata, nova, tampô e lá vai. Aí então Mucinha pega, ficô todo este povo da Ilha no quarto (...). E num sei Cuma foi, fui pra missa (...) quando eu descí, menino, tava um rolo danado dentro de casa, essas mulé, quando fui entrano disse “Que é que ta aconteceno aqui, que barburim é esse?” Daí Mucinha “Né não Seu Arthur, é porque tem muita gente miserave que vem pros Milagre e num traz o que cumê, pegaro minha lata de galinha, cumero, pôca hora largaro os osso e um punhado da farinha dentro.”¹⁹¹

¹⁹⁰ BRANDÃO, C. R. **Os Deuses do Povo**. São Paulo: 1986, p. 38.

¹⁹¹ Depoimento citado.

Muito mais do que cômico, como pode sugerir os risos de Seu Arthur, o episódio envolvendo Dona Mucinha, seu farnel e o “foco de mulé que podia muntio bem cada quá governá suas lata”¹⁹², já que não haviam ido assistir a missa, é delator dos diversos tipos de tensões que a romaria podia gerir. Dona Mucinha, que era agregada nas terras de Seu Arthur e não dispunha de recursos nem mesmo para custear a passagem, deixando “por conta do sinhô”¹⁹³, acabou protagonizando uma cena que devia ser corriqueira diante do ajuntamento de pessoas diferentes, novamente submetendo-se aos favores de seu chefe, que lhe disponibilizou cinco cruzeiros para a merenda. Cada momento da romaria era, pois tingido de fé, de devoção, mas também de transgressão, de luta.

Episódios como esses eram dramatizados, contudo, em meio a práticas também fraternas, mais solidárias. É difícil pensar que Dona Mucinha ficaria com fome, não fosse o benfazejo Seu Arthur a lhe oferecer dinheiro, isso porque na preparação para a viagem, a atenção às guarnições era demasiada, conforme relataram diversos entrevistados. Dona Maria Donata foi uma das que se preocuparam, nos seus processos de rememoração, em focar sua narrativa neste aspecto. Ela detalha:

Vixi, Nossa Senhora! Era um trabai, era um assá de coisa, um cozinhá. Juntava, às vez, umas cumade e vumbora cuidá. Então, assim uns ôtio dias antes, é, ôtio, dez dia, preparava as coisa: era galinha frita, era bolo, lombo de carne, carnero, carne de porco, muntia farofa. Uns então levava mais, ôtros menos, mais dividia sabe cuma é? Cada quá levava e juntava pra armuçá, ali dividia. No caminho passava a lata de bolo, de bolacha, pra merendá, né?¹⁹⁴

Entre uma lembrança e outra, Dona Donata trazia as iguarias à tona, explicando, inclusive, como se dava o preparo de algumas. E à medida que o fazia, reforçava a relação da romaria com um modo de viver baseado na exploração da terra. Nas receitas, a mandioca, fruto de seu trabalho, era o ingrediente mais utilizado: bolos, beijus e bolachinhas eram todos feitos à sua base. Também as carnes, de porco, de carneiro, denunciavam a atividade do trato com o gado miúdo, caracterizando a dinâmica da romaria.

Estando em Milagres, todo romeiro, independente das motivações que o levaram à romaria, fazia a princípio o trajeto do sagrado: igreja, sala dos milagres e pedras, com sua fonte, gruta e cruzeiro. A passagem pela igreja marcava o encontro com a imagem da santa

¹⁹² Depoimento citado.

¹⁹³ Depoimento citado.

¹⁹⁴ Depoimento de Maria Donata dos Santos. 16/02/06.

devotada, aquela que, por distribuir tantas graças, bênçãos e operar tantos milagres, assistia, de janeiro a abril de todo ano e, sobretudo, em dois de fevereiro, sua morada ser tomada por centenas de fiéis. Esse encontro, nem sempre mediado por um padre, era encenado em meio a uma liturgia muito própria do catolicismo rural. No lugar das missas, ladainhas, como aquelas rezadas no campo em louvor aos santos, eram cantadas – e negociadas – dentro da igreja, evidenciando um domínio do culto doméstico e leigo sobre o culto público e oficial dentro da circunscrição deste último.



Figura 09: Imagem de Nossa Senhora de Brotas
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus –2005)

Entre todos os depoentes, apenas Dona Joventina referiu-se a esse costume. Os demais narraram sua passagem pela igreja em momentos de missa. Lembra, a senhora, que “... tinha romaria tudo, ali a gente pagava pra vê aquelas romaria, era muito bonito (...), agora que a romaria em tempo de Milagre eu nunca rezei não, qué dizê, que a gente pagava pra’quelas criatura que tinha lá de rezá, rezá romaria.”¹⁹⁵ Muito nos instigou essa passagem da narrativa de Dona Joventina, já que não era possível vislumbrar, em outras falas, essa “romaria” a que se refere e que era paga por lá. A oralidade impôs-nos, então, dois problemas. Primeiro, localizar na dinâmica da romarias um ritual pouco lembrado. E depois, decifrar, na memória de Dona Joventina – marcada por esquecimentos e por constantes jogos entre temporalidades

¹⁹⁵ Depoimento citado.

oscilantes – a correlação do termo “romaria” o qual, já era sabido, empregava confusamente. Foi na fala de quem viveu Milagres em toda sua dimensão, alcançando uma cura miraculosa e venerando a Virgem, habitando ao redor da igreja e sendo sua zeladora por muitos anos, que encontramos as respostas. Dona Celina conta que:

Rezar, eles rezavam. Eles mesmos cantavam dentro da igreja aqueles cantos que eles mesmos arrumavam, criavam e ladainha. Eles ofereciam assim muita ladainha. Tinha cinco grupos na igreja, cada grupo tinha quatro pessoas. Tinha dia que tinha dez grupos, tudo rezando ao mesmo tempo na igreja, aquela ladainha de... de latim. Agora você vê, ainda lembro alguma coisa que tinha uma mulher que era assim (canta): “lagartixa bateu nos ares (risos), Joana montou na sela, num sei o que, num sei... Regina, é, Joana montou na... Ora, ora pro nobis.” E tinha outras coisas assim, tanto era terrível as rezadeiras, como os romeiros. E rezavam também. Era esse tipo de coisa a romaria. Procissão tinha em redor da igreja.¹⁹⁶

Assim, a “romaria” citada por Dona Joventina era a ladainha encomendada aos grupos de rezadeiras locais que estabeleciam dentro da igreja um intenso comércio do sagrado, o qual tornava, pouco definidos, os contornos entre as práticas do catolicismo leigo e as da religiosidade oficial. No espaço de tempo em que esta prática manteve-se viva, provavelmente até fins da década de 60, os romeiros, imersos num sistema de trocas simbólicas, ocupavam Milagres com seus modos de agradecer aos santos, de dialogar com eles e de mostrar-lhes que os tratos estavam sendo cumpridos. A ladainha, que como lembrou Dona Celina, era cantada num latim, muitas vezes, pouco sacro, figurava como a oração do dever cumprido, do mesmo modo que aparecia nas rezas domésticas. Após a encomenda das ladainhas, procissões eram realizadas ao redor da igreja, como mostrou Ruy Guerra, na produção de *Os Fuzis*¹⁹⁷.

Era na Sala das Promessas que muitos romeiros encerravam o pagamento de sua dívida, à medida que depositavam lá seus *ex-votos*¹⁹⁸. Steil fala deste espaço no Santuário do

¹⁹⁶ Depoimento citado.

¹⁹⁷ OS FUZIS (filme/vídeo) (1964). Dirigido por Ruy Guerra. Rio de Janeiro, Sagres Cinema, Televisão, Vídeo, 81 min, p&b.

¹⁹⁸ Em sua obra sobre os *ex-votos* pintados em madeira, encontrados em certas regiões de Minas Gerais e São Paulo, Julita Scarano associa à locução latina *ex-voto* o significado de “pela graça recebida”, considerando seu sentido lato. Segundo afirma, o *ex-voto* “constitui a confirmação de que houve um pacto que se localiza no tempo passado, mas que se prolonga por meio da representação concreta do milagre. Uma vez que o momento da graça é o da eternidade, o *ex-voto* pode ser visto como atemporal...” Ver SCARANO, J. **Fé e Milagre: Ex-votos Pintados em madeira: Séculos XVIII e XIX**. São Paulo: 2004, p. 36.

Bom Jesus da Lapa, destacando a disposição dos objetos “de forma ordenada (...) e classificados a partir de uma lógica que busca associá-los aos milagres operados por Jesus, de acordo com a narrativa dos evangelhos.”¹⁹⁹ No Santuário de Bom Jesus de Pirapora, Fernandes observou que se tratava do “espaço ritual mais desarrumado que se pode imaginar, um impressionante amontoado simbólico das misérias humanas”.²⁰⁰ No caso do Santuário de Brotas há, atualmente, uma organização bastante funcional, separando os ex-votos por tipo, o que acreditamos não ter sido uma realidade no passado da Sala das Promessas, que nem sempre dispôs de tanto espaço e estrutura.

As fotografias abaixo (Figuras 10, 11 e 12), embora sejam um registro do presente, são elucidativas dos significados dos ex-votos na relação entre santos e romeiros, além de constituírem um retrato híbrido das mazelas²⁰¹ dos fiéis devotos e de sua fé em Nossa Senhora e em diversos santos. Vale destacar a presença de retratos de santos como São Cosme e São Damião, Santa Bárbara, São João, Bom Jesus da Lapa, evidenciando uma teia de relações entre os mesmos, pensada e acreditada pelos devotos.

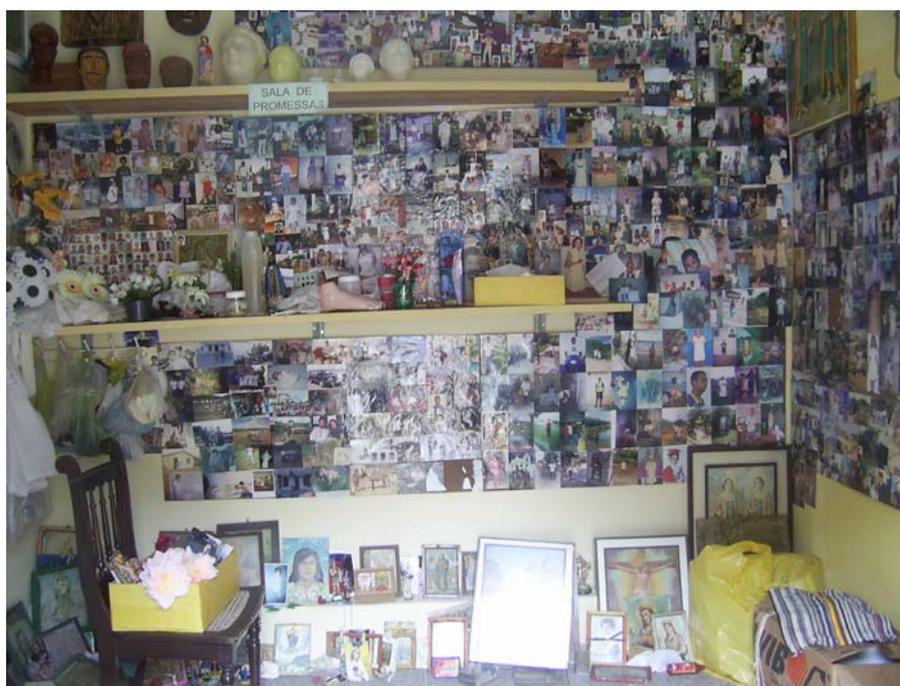


Figura 10: Sala das Promessas, com fotografias, retratos de santos, peças de cera
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2005)

¹⁹⁹ STEIL, *Op. cit.* p. 51.

²⁰⁰ FERNANDES, *Op.cit.* p. 45.

²⁰¹ Pierre Sanchis aponta, a partir do exame de ex-votos, as promessas relativas à saúde como uma das categorias mais recorrentes em salas de milagres. Contudo, lembra que “o hábito das promessas” e, conseqüentemente, dos ex-votos, vai além da busca da cura, constituindo “para muitos um investimento de rotina”, entrando “na ordem normal das coisas” e inserindo-se “no desenrolar da existência e movimento do universo.” SANCHIS, P. **Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas**. Lisboa: 1992, p. 47-78.



Figura 11: Sala das Promessas, com roupas, partes do corpo esculpidas em cera e madeira, cabelo, muletas, quadros (Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2005)



Figura 12: Sala das Promessas, com *ex-voto* representando promessa para irmãs gêmeas (Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2005)

Na condição de *ex-voto*, muletas, cabeças e corpos em miniatura esculpidos em madeira, outras partes do corpo em cera, tufo de cabelo, vestimentas, caixas de remédio, quadros, cartas, fotografias – muitas fotografias –, cruzes, são objetos impregnados de sentidos, os quais ao mesmo tempo em que sugerem “dor (...) sugerem também o agradecimento e a alegria pela libertação do mal representado”²⁰².

É certo que a representação dos *ex-votos* foi sendo reelaborada conforme as mudanças na cultura religiosa e na vida cotidiana dos romeiros. Fotografias de motocicletas, sacos e mais sacos com embalagens de remédio controlado, evocam experiências vividas já dentro de uma modernidade. Desse modo, estes objetos contam histórias, “acontecimentos da vida familiar, princípios morais e religiosos que compõem o (...) universo cultural” do romeiro²⁰³.

Importa observar que a Sala das Promessas, organizada pelos dirigentes da igreja, não era o único espaço de entrega dos *ex-votos* à Virgem de Brotas. Para o romeiro, “Nossa Senhora tá no ôi d’água, tá lá na peda, que ela passeô”²⁰⁴, e por isso cada lugar desse é passível de receber o *ex-voto*.



Figura 13



Figura 14

Imagens externa e interna do espaço para depósito de *ex-votos* junto à fonte de água benta
(Fotografias de Elivaldo Souza de Jesus – 2005)

²⁰² SANCHIS, *Op. cit.* p. 45.

²⁰³ STEIL, *Op. cit.* p. 51-52.

²⁰⁴ Depoimento de Maria do Carmo de Jesus. 06/04/06.



Figura 15: *Ex-votos* depositados entre as pedras nas imediações da gruta
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2005)



Figura 16: *Ex-votos* depositados entre as pedras nas imediações da gruta
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2005)

As fotografias (Figuras 13, 14, 15 e 16) permitem melhor compreender a utilização da natureza sacralizada para depósito dos retratos de cada dor e súplica humana: como na sala da igreja, imagens, cabelos, caixas de remédio, cruces, são ali deixados traduzindo a sua relação com as incertezas a que estão sujeitos – os romeiros – em situações concretas. Como bem colocou Fernandes, traduzem “as doenças, os acidentes, as passagens perigosas”²⁰⁵.

Após a entrega dos *ex-votos* ou paralelamente a esta, que podia ocorrer na geografia sacralizadas das pedras que erguem-se mais atrás da igreja, eram a visita à fonte de água milagrosa e a escalada pelas Pedras da Lapa e da Bandeira as atividades da romaria. Dona Joentina conta que “visitava aquelas peda tudo, subia por lá, viajava tanto, via tudo, cuma era, Cuma num era, lá tinha um milagre que a gente panhava água e trazia aquela vazia d’água pra casa.”²⁰⁶ Na fonte buscava-se a água abençoada por Nossa Senhora, conforme relatou seu Moisés na história do rapaz cego que passou a enxergar graças àquela água. Além de abastecer suas vasilhas, muitos romeiros apinhavam-se na estreiteza do lugar para batizar ou serem batizados nos “milagres de Brotas”. Todo romeiro que estivesse em romaria pela primeira vez devia submeter-se ao ritual, funcionando este como uma “purificação” para que se possa estar naquele lugar sagrado e uma “agregação à comunidade dos fiéis”²⁰⁷, dos fiéis da Virgem de Brotas. A explicação é Dona Francisca:

Batizava na água da fonte. Depois, João Batista num batizô Jesus no rio Jordão? Então, qué dizê que levava quem fosse pro Milagre, chegava lá aquele menino que nunca foi quando chegasse lá procurava um padrinho, uma madrinha e aquele ôtro batizava. Chegava na água assim, aparava aquele poquim d’água e bota assim na bêra das pessoa, pega e bota na cabeça e diz “Fulano, eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (gesticula). Eu tenho tanto afiado de Milagre...”²⁰⁸

Demonstrando um conhecimento bíblico resultante dos contatos esporádicos com padres e missionários, Dona Francisca descreveu um ritual²⁰⁹ que denota como a romaria possibilitava o uso de uma prática privatizada pelo culto oficial e, dentro de sua dinâmica,

²⁰⁵ FERNANDES, *Op. cit.* p.46

²⁰⁶ Depoimento citado.

²⁰⁷ GENNEP, *Op. cit.*, p. 89.

²⁰⁸ Depoimento citado.

²⁰⁹ Ao definir as danças oferecidas por alguns grupos de romeiros ao Bom Jesus da Lapa, Steil apresenta um conceito que pode ajudar no entendimento da prática do batizado na fonte. Diz o autor que “são práticas religiosas (...) que se desenvolvem independentemente dos dirigentes do santuário e através das quais o povo faz sem culto (...) para além dos limites espaciais e institucionais fixados pelo clero...” STEIL, *Op. cit.*, p. 137

promovia o alargamento de redes de convivência e solidariedade tecidas no campo, como as relações de apadrinhamento. Eram laços que tinham um significado próprio, fazendo valer-se nas horas de dificuldades.

Alcançar o alto das pedras nem sempre era um desafio enfrentado por todos. Seu João Matias lembra que nunca se aventurou a chegar no cruzeiro, plantado no topo da Pedra da Bandeira. Já Seu Arthur, enfatiza que “ave-Maria, era uma coisa séria aquela subida, mais tinha que ir, né? De lá ouvia dize que dava até pra vê Salvador, aqueles romeiro que tinha binóquili, sabe cuma é ?”²¹⁰ Através de caminhos íngremes, tinha-se acesso a uma pequena gruta aberta na face da pedra, onde se acendiam velas e depositavam-se ex-votos. Dona Luzia recorda que “era muito foguete quando o povo chegava lá por cima”²¹¹, prática que vem sendo mantida até os dias de hoje, dada a quantidade de fogos queimados espalhados pela vegetação rasteira e observados por ocasião de nossas visitas. A queima dos fogos estava diretamente ligada ao contrato estabelecido com a santa e sua significação ultrapassava seu sentido utilitário, revelando um gesto de ação de graças.

Entre o contato com a imagem de Nossa Senhora de Brotas e a passagem por frações de espaço santificadas, os romeiros aproveitavam para realizar compras num “comércio (...) incorporado dentro do circuito religioso do santuário”²¹² Comerciantes locais e outros vindos de fora, armavam suas barracas em frente à igreja, oferecendo artigos religiosos – quadros e retratos da Virgem, imagens de Jesus Crucificado, rosários, medalhas. Contudo, a maioria delas atraía os devotos com a oferta de iguarias as mais diversas. Cabe salientar que na memória de todos os depoentes os produtos adquiridos na feira de Milagres²¹³ eram, de fato, de cunho alimentício. Dona Joventina relaciona:

Lá nós comprava era nicuri, êta que era um comprá de nicuri, todo mundo trazia aquele bucado, aqueles rosário de nicuri. Aí era rapadura, melencia tomém, quando ia, ia forgado, quando vinha apertava de tanta melencia que o povo botava dento do carro (...) Peixe, tomem. Vinha aqueles mói de peixe. E a gente magina inté ir porque quando vinha trazia era peixe. O que mai, meu deus? Esse...

²¹⁰ Depoimento citado.

²¹¹ Depoimento citado.

²¹² STEIL, *Op. cit.*, p. 82.

²¹³ Para Santana, a história da cidade de Milagres está intimamente ligada à organização da feira local, que “insinua relevantes imbricamentos (...) com a religiosidade popular, que demandava significativa organização com a finalidade de oferecer mercadorias aos romeiros de devoção à Virgem Santa Maria dos Milagres.” SANTANA, C. A. **Cidades do Recôncavo – Programa de Desenvolvimento Regional Sustentável-Recôncavo Sul** – CAR. Salvador-BA: 1999, p. 58-59.

requejão, tinha esse... imbu, êta misericórdia, era os saco, enchia aqueles saco tudo de imbu, quando vinha era aquela agonia de tanto trem que botava no carro.²¹⁴

E Dona Jacy acrescenta:

Tinha a feirinha, as barracas onde a gente comprava as lembranças, bonequinhas, brinquedo, bolsas, muitas sandálias de couro, sandália rasteira, chapéu, comprava os rosário de licuri, trazia em quantidade pra quem não ia. Era requejão, melancia. E tinha aquelas tendas que armava assim um cenário e tirava os retratos, muito retratista, tirava as fotos e aí a gente trazia os retratos no binóculo.²¹⁵

Outro ritual era, pois, vivenciado na romaria: o ritual do comércio. Àqueles providos de mais recursos, as opções de compra eram diversas, mas as escolhas direcionavam-se primeiramente ao agrado dos que não seguiram viagem. Experimentava-se um tempo e um espaço sagrado, no entanto as ligações com o tempo e o espaço humano, deixados para trás na partida, mantinham-se perenes. Os rosários de “licuri” ou “nicuri” figuravam como principal *souvenir* para as crianças. Por certo era de baixo custo, possibilitando ao romeiro levar “aquele bucado” e distribuir à meninada, que passava o dia posterior à chegada da romaria, exibindo e degustando o rosário, religiosamente pendurado no pescoço. Aos adultos, o requeijão era o mais ofertado como lembrança: “era dois, três quilos, meio quilo pra fulano, meio quilo pra minha cumade, meio quilo pra meu pai...”²¹⁶. Assim, a aquisição de qualquer artigo significava, dentro de casa, um prolongamento da presença das sacralidades de Milagres no seu cotidiano.

Tanto por entre as barracas assentadas em todo o arredor do Santuário, como no interior dele mesmo, suscitavam-se trocas nos mais diferentes níveis. Romeiros e Nossa Senhora, romeiros e comerciantes (incluindo-se neste grupo as rezadeiras locais), travavam entre si relações de trocas simbólicas – materiais e espirituais – das quais “o dinheiro não está excluído”²¹⁷. Numa extremidade desse sistema, o romeiro é aquele que busca, que roga, que em louvor e agradecimento é capaz de superar as dificuldades corriqueiras e prover-se de recursos para “fazê uma boa viagem”²¹⁸, ou seja, poder pagar pela encomenda de ladainhas e,

²¹⁴ Depoimento citado.

²¹⁵ Depoimento de Jacy Maria de Souza. 08/04/05.

²¹⁶ Depoimento de Dona Jacy Maria de Souza. 08/04/05.

²¹⁷ STEIL, *Op. cit*, p. 79.

²¹⁸ Depoimento de Luzia Clara de São José. 14/09/05.

mais tarde, missas, e pelos artigos comerciais. Na outra extremidade, comerciantes, padres e rezadeiras disputavam o “lucro” dessas trocas.

Segundo Dona Celina, “muita gente construiu casa aí pra cima da igreja com dinheiro de ladainha, era um comércio horrível dentro da igreja”²¹⁹. Incorporando no seu discurso marcas de um processo de evangelização das romarias, o qual acompanhou de perto, a rezadeira revela como as estratégias de sobrevivência dos moradores de Milagres baseavam-se no comércio do sagrado. Do mesmo modo que as rezadeiras, as quais dispensavam parte do montante arrecadado à igreja, muitos milagrenses ocupavam-se das atividades mercantis, queixando-se, inclusive, o Padre Francisco Santolaya de “no ano 77 (...) procurar 22 pessoas (uma depois da outra) para assumir a presidência” da comissão dos festejos da padroeira “e todas elas se recusarem, alegando que nos dias da festa estão muito ocupadas”²²⁰.

Os fotógrafos exerciam importante papel nesse comércio, já que seu produto materializava a presença doromeiro no espaço sagrado e auxiliava na construção de uma memória imagética, ilustrativa das narrativas que se teciam junto àqueles que não viajavam. Os binóculos citados por Dona Jacy, que se tratavam, na verdade, de monóculos por disporem apenas de uma luneta focalizável, guardavam o registro e eternizavam a experiência da romaria, dispondo naquele minúsculo negativo, às vezes toda uma família ou parte dela, como mostram as fotografias abaixo (Figuras 17 e 18).²²¹



Figura 17: Família de Dona Aládia, em Milagres, na década de 1970
(Fotografia gentilmente cedida por Dona Aládia, moradora do Cunha)

²¹⁹ Depoimento citado.

²²⁰ Secretaria da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas: Livro de Tombo (1970-1988), fl. 23.

²²¹ Todos os monóculos que coletamos junto aosromeiros estavam em péssimas condições de conservação. Na grande maioria, os negativos estavam manchados a tal ponto que a revelação dos mesmos não permitia a visualização de qualquer detalhe. Outros poucos apresentam uma qualidade como a das fotografias que apresentamos, já em vias de deterioração.



Figura 18: Dona Iaiá e sua filha, em Milagres, em fins da década de 1960
(Fotografia gentilmente cedida por Dona Iaiá, moradora da Ilha)

Os elementos que compunham o cenário variavam conforme o fotógrafo. Eram telas com imagens do Santuário de Nossa Senhora Aparecida, da cidade de Milagres em miniatura, do Cristo Crucificado, além de pequenos cavalos de madeira – mais tarde substituídos pela motocicleta – sobre os quais, geralmente, sentavam-se as crianças até que o fotógrafo retivesse um trecho daquela experiência congregadora, devocional, religiosa e festiva.

Vale destacar, no entanto, que no afã de produzir a lembrança mais significativa de Brotas, muitos romeiros viram-se enganados por fotógrafos que faziam do seu comércio um veículo de trapanças, encenando a produção de fotografias sem o uso do filme; recebiam o pagamento adiantado e não cumpriam sua parte no negócio, desaparecendo com o dinheiro. Questões como essas se transformavam em tema de pregação dos padres, que exortavam os romeiros a afastar-se do comércio e geravam a necessidade da presença policial a quem, segundo registro de 1978, “os padres sempre solicitaram o apoio e cobertura (...) para garantir a paz e ordem, mas infelizmente nem sempre foram contemplados no seu pedido”²²².

No mesmo registro, o vigário da Paróquia relata que “às vezes acontecem fogos desonestos, furtos e outras coisas que tiram a paz e a tranquilidade dos romeiros, e as

²²² Secretaria da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas: Livro de Tombo (1970-1988), fl. 22.

autoridades locais pouco fazem para evitar estes contratempos”²²³. Surpreende-se na queixa de Padre Francisco, além de tensões estabelecidas entre a Igreja, a prefeitura e a delegacia de polícia, a festa como parte inerente da dinâmica da romaria. As “coisas que tiram a paz” dos romeiros, aos olhos do padre, na verdade oferecem-lhes alegria, divertimento, superação, mesmo que passageira, da dureza da vida. Excetuam-se, nesse caso, o envolvimento com os furtos²²⁴, que retiravam o romeiro do clima de contentamento.

Um documento de 1958 ressalta o universo festivo construído para receber os romeiros, informando que “no dia 2 de fevereiro realiza-se grandiosa festa (...) Há também divertimentos populares, constantes de quermesses e outros folguedos patrocinados pelo vigário e por pessoas da sociedade local. Esta festa atrai grande número de forasteiros”.²²⁵ Nesse âmbito, a festa, que em 1923 já contava “com lindos brinquedos organizados por rapazes e senhorinhas”²²⁶, nas ruas de Milagres tornavam fluidos os limites entre o sagrado e o profano, à medida que um estava inserido no outro, sendo difícil definir em que ordem. Para o romeiro, o ato de festejar, aqui entendido como o ato de comer, beber, dançar, namorar, garantia a plenitude da viagem e exercia, dentro da romaria, uma função congregadora. Reunindo-se para a dança, para a comilança e para a bebedeira, os romeiros colocavam-se em estado de alegria expansiva, gozando mais uma vez daquele princípio de liberdade experimentado pelo fato de se porem a peregrinar. Na romaria, e isso inclui a festa, “seu mundo (...) fora deslocado do eixo fatalístico a que parece condenado no dia-a-dia, e achava-se enfim em movimento”²²⁷. Diz o romeiro:

O povo parecia que tinha uma sulitara, um verme sulitaro, que num tem nada que chegue, porque eu nunca vi um povo cumê, merendá, aquilo era requejão, aquilo era o diabo, aquilo era cachaça. E cachaça? O povo bibia, rapaz. Na viagem não, lá, lá nos Milagre. Era bebeno cachaça, era bebeno ceuveja, era aquela confusão toda.²²⁸

Garantindo a marca da moralidade e do respeito que impunha na sua romaria, Seu Arthur deixa claro que, estando em Milagres a transgressão às proibições morais eram

²²³ *Id.*

²²⁴ Uma possibilidade de fonte para pesquisa vislumbrada foram os Boletins de ocorrência da Delegacia de Polícia, registrados entre 1961 e 1980. Contudo, estes não puderam ser analisados visto que foram queimados por ocasião da passagem de uma delegada pela cidade, não se sabe por qual razão.

²²⁵ IBGE. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Rio de Janeiro: 1958. p. 31.

²²⁶ Depoimento de Celina Andrade Freire. 18/01/06.

²²⁷ FERNANDES, R. C. **Romarias da paixão**. Rio de Janeiro: 1994, p. 138.

²²⁸ Depoimento citado.

recorrentes. A cachaça, bebida mais apreciada pelo paladar do trabalhador rural e parte do seu arcabouço social, era responsável por muitos exageros cometidos, mas também dispensava à romaria outros significados: pagava-se ou contraía-se uma promessa, cumpria-se um dever, vivia-se o sagrado e ainda dava-se vazão ao prazer, à algazarra, a comportamentos aparentemente, e apenas isto, “desonestos”.

A estadia em Milagres não favorecia, pois, uma distinção entre o “sagrado” e o “profano”. As atividades lá vivenciadas, como procissão, visita a grutas sagradas, cumprimento de promessas, batizados, missas, depósito de ex-votos “assumiam o mesmo significado das demais manifestações realizadas (...), as quais, longe de ser sentidas como supérfluas ou opostas ao espírito religioso, eram parte indissolúvel de sua trama.”²²⁹ Lá se cantava, se comia, se bebia, se fazia comércio, se davam encontros e se desfaziam laços, se travavam lutas, enfim, o lugar de destino dos romeiros que partiam das áreas rurais de todo o Recôncavo Sul abrigava também tensões, embates e exercício de fé, tudo perpassado por um viés de contentamento e prazer pelo pagamento da promessa ou pelo fato de angariarem com a viagem as benesses divinas.

²²⁹ SOIHET, *Op. cit.*, p. 345.

CAPÍTULO 3

“ERA UMA FESTA... AS REZA, AS LOTAÇÃO, MAS AÍ FOI MUDANO”: VISITANDO PRÁTICAS RECONSTRUÍDAS

3.1. *Os mesmos santos e outros tempos: as novas nuances da reza*

Até 1965, o ir e vir da Ilha, pequena localidade de Santo Antonio de Jesus, dava-se a pé ou em montaria no lombo de burros ou cavalos, sempre através de estreitos caminhos desenhados no mato na medida em que esse trânsito era feito. Ia-se à feira, ao comércio, ao médico – quando as práticas de curandeirismo não davam conta de solucionar as enfermidades. Pelas passagens marcadas ao longo do tempo conduziam-se os doentes mais moribundos, carregados numa espécie de cama de lona* sustentada por quatro homens e traziam-se os caixões para os mortos que cá esperavam, velados sobre bancos de tábuas e cobertos por lençol branco.

Segundo Dona Jacy, “foi em 65 que o prefeito Zeca Lobo mandou abrir a variante, uma estrada, aí podia ir carro.”²³⁰ A abertura da estrada somada ao asfaltamento, anos mais tarde, da rodovia BR-101, que corta o município de Santo Antonio de Jesus, possibilitou a passagem, da cidade para o campo, de valores e comportamentos inventados no advento da modernidade. E nesse sentido, a cultura local – profundamente ligada ao seu ambiente – transformar-se-ia à medida que seu espaço também se transformasse.²³¹

Do mesmo modo como havia feito os trilhos da estrada de ferro de Nazaré, que veio “alavancando o comércio de algumas cidades e levando à decadência outras tantas”,²³² o asfaltamento da BR-101, em 1970, amparado no “contexto da política rodoviária nacional”,²³³ impôs uma nova dinâmica às áreas urbanas, reorganizando espaços, criando e recriando modos de vida e definindo as relações entre a cidade e o campo.

* Esta cama consistia numa armação feita com duas varas bem torneadas, de madeira resistente, colocadas em paralelo e nas quais se prendiam as extremidades laterais de uma lona, fixando-as com goma (cola feita a partir da mandioca) e com brochas. Sua composição assemelha-se a de uma rede, salvo pelo uso da madeira.

²³⁰ Depoimento de Jacy Maria de Souza. 16/07/03.

²³¹ Sobre as transformações na cultura popular ver: BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo, 1989. p. 231-306.

²³² SANTANA, C. A. **Cidades do Recôncavo – Programa de Desenvolvimento Regional Sustentável-Recôncavo Sul** – CAR. Salvador, 1999. p. 98.

²³³ *Ibid.* p.11

Nesse sentido, muitas das práticas sócio-culturais vivenciadas no universo rural sofreram superficiais ou profundos processos de reelaboração, quando não foram substituídos por outras que se utilizavam de novos ritos e novas simbologias e cujo sentido visava “inculcar certos valores e normas de comportamento.”²³⁴

O avanço da modernidade – modificadora dos espaços e dos sujeitos – pelos caminhos do Recôncavo Sul baiano projetava os moradores da zona rural nesse contexto de transformação e adaptação de suas antigas práticas sociais, econômicas e culturais. A essas forças acrescenta-se o esmagador processo de reversão das propriedades agricultáveis para pastos destinados à criação de gado. Aos poucos, e também por outras razões, o fumo e a mandioca deixaram de ser cultivados e o pequeno proprietário vendeu ou alugou suas terras aos grandes latifundiários que se estabeleciam na região. O impacto dessas forças sobre os costumes e as tradições do campo pode ser vislumbrado na fala de Seu Arthur, que registra:

Antigamente nós ia aqui pra missa, em Santana, todo primeiro domingo do mês. Ia nós tudo, era cumade Jacy, Julieta, Mucinha, cumade Xinha, a meninada toda. Ia, voltava, não tinha nada, era uma folia também, né? Nas festa de Santana também era assim. Agora hoje eu digo, eu digo que é preciso tê peito de bronze pra ir numa missa. Eu vô, mais passo por baixo de sete cerca, quatro é de arame farpado e três é elétrica. É, aí pra cima das Reunida, é cerca elétrica.²³⁵

Na mesma perspectiva, a voz do Monsenhor Gilberto assinala:

A participação do povo da Ilha nas missas era grande, mas depois do carro ninguém quer mais viajar a pé. Ia em grupo, com uma participação relativamente boa. E há outro fator que levou o povo a se afastar um pouco: os latifúndios. Criou tudo pasto e então a pessoa tinha que atravessar os gados e as cercas.²³⁶

Cruzando as memórias de Seu Arthur e do Monsenhor Gilberto, memórias de um passado que se reflete no presente, haja vista que hoje a participação dos moradores da Ilha nas missas de Santana é quase inexistente, pode-se apreender como a prática do culto católico

²³⁴ HOBBSAWM, E. RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, 1997. p. 9

²³⁵ Depoimento citado.

²³⁶ Depoimento citado.

oficial, experimentado juntamente com as ladainhas, de cunho familiar e doméstico, foi marcada pela entrada de novos modelos de organização espacial, novas linguagens e outros sistemas de dominação no Recôncavo da Bahia. Se por um lado os depoentes lembram primeiro o grau de participação dos católicos nas missas mensais, para justificar essa mudança de cotidiano, por outro tratam logo de associá-la à nova geografia da terra, configurada sob o aspecto do grande latifúndio e espelho do dilaceramento do viver no campo, onde homens e mulheres seguiam antes cultivando para o comércio e para a subsistência, rezando para aliviar ou fazer desaparecer os males do corpo e da alma, estabelecendo práticas temporais e seculares.

A expressão “peito de bronze”, utilizada por Seu Arthur, parece apontar a força e o poder dos latifundiários contrapondo-se à força e à tradição dos trabalhadores rurais que, mesmo em microscópico número, vive o sacrifício do atravessar as cercas e o perigo de passar sob aquelas com carga elétrica, para cumprir suas obrigações religiosas. É a mesma força, empregada antes nas lavouras e nos afazeres domésticos, no “panhá a lenha”, no “botá água da fonte”, que ajuda na construção do “peito de bronze” e que faz Seu Arthur enfrentar os obstáculos. Para tantos outros, no entanto, que “iam em grupo”, as forças esmoreceram e o costume de todo primeiro domingo do mês ir à missa, acabou revestindo-se de uma esporadicidade ainda maior ou mesmo desaparecendo.

O uso do automóvel pelo homem do campo, facilitado pela abertura das estradas, é apontado por Monsenhor Gilberto como um outro fator que auxilia na compreensão do afastamento dos devotos da Igreja Católica e, conseqüentemente, da complementação de sua religiosidade. Sua narrativa ganha outra dimensão quando cingida à rememoração de Seu Arthur, que recorda o tempo em que as pessoas iam e vinham todas juntas, caminhando e atravessando o rio.

A idéia de conforto, garantida pela diminuição do percurso via automóvel, teria imergido os moradores numa nova possibilidade de se chegar aos lugares, evidentemente de modo mais rápido e menos cansativo, o que é próprio da cultura urbana. Contudo, como se pôde vislumbrar no semblante de Seu Arthur, a lembrança das idas à missa de outrora lhe garantem um sentimento de saudade, o qual importa considerar muito mais como um sentimento de protesto, pelo fim de uma prática local construída na perspectiva de momentos de congregação e também de conflitos, do que como um sentimento de perda do que já passou e não volta mais.

Ao que tudo indica a demarcação dos limites entre a cidade e o campo, assinalada pelo avanço acelerado dos bairros periféricos nas imediações rurais, levou a violência – fenômeno

ligado à urbanidade – para a roça, alterando o cotidiano dos trabalhadores e interferindo na dinâmica de suas múltiplas práticas. Com o medo instaurado nas pessoas, estas abandonaram o costume de deslocar-se de suas casas para visitar comadres, compadres e parentes noutras localidades, sobretudo em dias de reza. Como consequência, as rezas arcaram com a diminuição do número de participantes no ritual, que passou a restringir-se à família e aos vizinhos.

As moradas costumavam receber muita gente em dia de ladainha. Gente que ocupava desde a sala principal, onde se arrumava o altar, até os quartos, a cozinha e o terreiro. Foguetes anunciavam, ainda na alvorada, que era dia de ladainha e à noite espocavam marcando o início e o fim da reza; os brinquedos de roda, o samba e a dança animavam a cerimônia, fazendo o “sagrado” e o “profano” se entrecruzarem. Tratava-se, este, de outro tempo, lembrado pelos depoentes como o tempo do movimento no campo, da agitação, da algazarra, da festa; como o tempo que não volta mais, porque até as portas da frente das casas, que desconheciam chaves quando os seus donos ausentavam-se, passaram a ser trancadas com chaves em lugar de arames amarrando a porta à aduela. Naqueles tempos, fechavam-se as portas apenas para evitar que algum tipo de “bicho do mato” entrasse na casa. A figura do “ladrão” passou então a povoar o imaginário rural.

A representação do medo e da precaução do homem rural, construída a partir de sua relação com elementos da natureza, foi então repensada e reconstituída tomando-se por base elementos do mundo moderno, urbano, citadino. Dona Cecília relata que uma das razões que a trouxe para a cidade foi “os bandido pelas estrada, então a gente não podia ir pra feira, que a gente ia a pé, então passou a ficá com medo, né?”²³⁷

Na medida em que a Ilha se abria para novos horizontes sócio-culturais, os trabalhadores adaptavam-se às regras recém-chegadas através das estradas, que ligavam a Sede a outras cidades e regiões mais longínquas, ou através do rádio e da televisão. A relação entre o homem rural e o tempo urbano, controlado pelo relógio, foi modificada e sua reelaboração perpassou o reza dos devotos e o culto aos santos. Diminuiu a quantidade de orações repetidas, antes por mais vezes, apressou-se o “café”, extinguiu-se a festa. Nesses e noutros sentidos, “as atitudes mais antigas em relação ao tempo foram desaparecendo pouco a pouco.”²³⁸

Nas ladainhas e, mais especificamente, naquelas onde o samba e a dança “profana” estavam presentes, os participantes precisaram contentar-se com o desuso do batuque e do

²³⁷ Depoimento citado.

²³⁸ KEITH, *Op. cit.* p. 505.

forró e/ou bolero, cujos passos eram antes marcados pela sanfona do Mestre Menegildo, do Tabuleiro de Menezes. Viram a “mesa do café” transformar-se na mesa do “quisuco”²³⁹ e posteriormente do “guaraná” e da cerveja. Viram a festa das ladainhas, aos poucos, desaparecer.

Quanto ao desuso do samba, a fala de Seu Arthur, proferida em baixo tom, como que confidencia algo, esclarece:

Fazia a roda aí, batia o pandeiro, começava a chula, vinha o insprito. Aqui tem uma mermo que costumava sambá adispois da reza, mais tá cum tempo que ninguém vê ela sambá. Ela tem guia. E aí disse que fica impatada, porque num samba, que as fia num qué mais que sambe (...) antigamente sambava e hoje diz que a família fica invergonhada e aí ela fica aí coitada, sofrendo, incarruscada, cum neuvoso danado.²⁴⁰

Passeando por diferentes temporalidades, Seu Arthur esboça a reconstrução da tradição da reza arriscando algumas hipóteses explicativas para o desaparecimento do samba. Sambar significava, em muitos casos, possibilitar o “transe”, o ceder do corpo para o Caboclo se manifestar.

A chegada da entidade é uma dinâmica originalmente ligada aos cultos afros e indígenas e foi, muitas vezes, incompreendida pelas gerações ligadas àqueles que já se relacionavam com o Caboclo há muito tempo. Era percebida como uma prática constrangedora. Os filhos e filhas daqueles que “inspritavam” cresceram assistindo, inertes, a televisão e o rádio invadir o campo e transformar comportamentos e atitudes, sobretudo as suas com relação às tradições locais e familiares. Tornaram-se adultos participando de um contexto onde cabia apenas a modernidade. Alguns continuaram indo às rezas, mas intolerantes ao “transe”. E nesse caso, a tradição teve sua dinâmica conturbada num ponto crucial: a relação corporal, transcendente, com os santos, que, por não poderem mais se manifestar, castigam com sofrimento o seu devedor. Some-se a esta mudança, a entrada da religião protestante na região, acarretando tensões na família e na comunidade, no que se refere à prática das ladainhas e, sobretudo, do samba.

²³⁹ O termo “quisuco” é uma leitura popular da marca *Q-Suco* de um pó colorido, cuja mistura à água e açúcar resulta num suco artificial. Vale destacar que, chegando à zona rural já em fins da década de 70, em forma de pacotes de 6g, este tipo de bebida era apreciada como uma deliciosa novidade, nos sabores abacaxi, laranja, uva, morango e guaraná. Sua chegada nas mesas das ladainhas sinalizava de que modo o processo de industrialização brasileira passara a modificar a mesa, o paladar e a saúde dos consumidores, inclusive no campo.

²⁴⁰ Depoimento citado.

As festas rurais foram, gradativamente, cedendo lugar para uma “inércia” sócio-cultural que desestruturava a vida comunitária do campo, já que impunha aos seus habitantes um cotidiano reconstruído a partir da noção de tempo e de trabalho urbanos e dos novos números da população local. Não havia espaço para antigas tradições como as festas de Bumba-meu-boi, com brincadeiras de “quebra-pote” e “pau-de-sebo”. Nas casas onde se dançava noite afora, ao som da sanfona, os corpos desfrutaram da chegada da “radiola”, tocando, ligada a uma bateria, discos de Luiz Gonzaga: era um encantamento, um “progresso”, “era coisa muito moderna”.²⁴¹ Mais tarde, assistiram ao desaparecimento da dança, mesmo com os aparelhos de *CD player* substituindo o velho toca-disco.



Figura 19: Altar da casa de Dona Nemésia (Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2003)

Buscando apreender o pequeno altar de Dona Nemésia, onde ela zela os retratos de São Cosme e São Damião, Bom Jesus da Lapa, Nossa Senhora do Livramento e Santo Antonio, a fotografia (Figura 19) acabou por registrar a presença de um moderno aparelho de som. Sugerindo qualidade e potência sonora capazes de invadir madrugadas inteiras de música e dança, este não foi, contudo, capaz de sustentar a tradição. As pessoas partiram em sua maioria e as que por lá ficaram adiantam-se, hoje, no iniciar e findar da reza, a fim de não se aventurarem nos caminhos escuros, onde a ameaça passa muito mais pela figura real do

²⁴¹ Depoimento citado.

ladrão, do que pela figura lendária do lobisomem, como noutros tempos. O rito da dança, revestido de coragem e liberdade, cedeu lugar ao rito do recolhimento doméstico, revestido de medo e enclausuramento pelo restante da noite.

Na riqueza dos depoimentos foi possível surpreender a arrumação da casa para a reza sendo reelaborada ao longo do tempo. A lembrança de Dona Jacy auxilia nesta apreensão:

A gente enfeitava a beira do altar com uns arcos, arcos de bambu e nos pés da mesa amarrava aquele buquê com um mato chamado de São Gonçalin e aí ficava aquele altar muito bonito. No altar mesmo contornava tudo com papel de seda colorido e era muita flor. Era dália, cravo, jasmim-de-brejo, jasmim-de-café, veludo, angélica, fita-cana. O chão a gente cobria com as folhas do próprio São Gonçalin e com folhas de pitanga. Então a gente tinha aquela superstição de que a folha da pitanga afastava os maus olhados, espantava as coisas ruins, afastava os agoros e também dá aquele perfume na casa toda.²⁴²

A fim de dar conta desta transformação visual e simbólica, Maria Eunice lembra que “as casas era bem enfeitada, era muito São Gonçalinho que usava e naquele tempo, na frente do altar, colocava uma esteira²⁴³ e um travesseiro para a rezadeira ajoelhá”.²⁴⁴

Os adornos que embelezavam a casa no dia da homenagem aos santos caíram em desuso ou foram substituídos por outros mais modernos, evidentemente mais urbanos. A devastação das matas provocou o desaparecimento do São Gonçalinho, que deixou de enfeitar os pés das mesas e os antigos arcos também não foram mais vistos na ornamentação. As folhas de pitanga foram definitivamente varridas do chão. A esteira e o travesseiro não figuram mais diante do altar, sugerindo o rompimento com uma hierarquia legitimada em que a rezadeira destacava-se no exercício devocional. Apenas as flores parecem ter se mantido na composição dos altares e na decoração da casa, embora com um agravante: são hoje, na maioria das moradas, flores artificiais em lugar das flores silvestres.

É imprudente afirmar que a retirada de certos elementos da decoração está ligada à menor importância que as rezas exerceram nas duas últimas décadas. Os devotos não se preocuparam em suplantar a ausência dos símbolos extintos por outros, quiçá mais modernos, porque internalizaram o sucumbir da tradição, chegando a profetizar o seu completo

²⁴² Depoimento citado.

²⁴³ Esteira - Espécie de tapete grande, confeccionado a partir do trançado manual da palha do licuri.

²⁴⁴ Depoimento citado.

desaparecimento. Ou talvez ainda, não o tenham feito como forma de resistência ao avanço dominante de elementos urbanos na reconstrução de uma tradição que se perpetuara de geração para geração.

Por meio da análise dos símbolos e das práticas lúdico-religiosas, é que se pôde apreender melhor as fronteiras das ladainhas e sua conexão com contextos sociais mais amplos. Considerando-se a liturgia das rezas, viu-se que esta permaneceu inalterada, pelo menos se entendida a partir dos anos 40, marco inicial desta pesquisa. Devotos que desde aquela época rezam anualmente para os seus oragos, descreveram, sem diferenças, todas as etapas da ladainha, entoando, inclusive, trechos de cânticos e jaculatórias proferidos até hoje. A memorização garante-lhes a repetição de cor no momento da reza, o que confirma a ausência de mudanças nesta etapa da reza. Destaca-se apenas o número de orações do Pai-Nosso e da Ave-Maria, além do número de Ladainhas, que diminuiu por motivos já referidos.

Desse modo, com a chegada da modernidade ao campo, assinalada pela mecanização das casas de farinha, pelo fim das pequenas propriedades agrícolas em virtude da transformação das antigas áreas agrícolas em áreas destinadas à pecuária, pelas novas formas de negociação da farinha, o cotidiano dos moradores de todo o Recôncavo Sul foi se remodelando, o espaço foi sendo reorganizado e a população foi inventando e reinventando seu modo de ver e de viver o mundo.

Diante das dificuldades de sobrevivência impostas por essas transformações econômicas, e conseqüentemente sociais, muitos moradores viram-se obrigados a migrar para cidades próximas ou mesmo para outros estados. Algumas vezes, toda a família seguia rumo a novas condições de vida; outras vezes, apenas os filhos mais velhos aventuravam-se na experiência da migração, indo trabalhar em Santo Antonio de Jesus, Salvador, Feira de Santana e outros destinos, e levando consigo a responsabilidade de além de sobreviver por lá, enviar recursos para ajudar na renda daqueles que por cá permaneciam. Segundo Santana:

... entre 1950 e 1980, municípios da sub-região do Planalto do Recôncavo experimentavam uma profunda transformação na sua vida no campo. A concentração de terras, o avanço sobre as matas, a derrubada dos quintais de café e a extinção das roças de fumo, processos que se articularam historicamente em um único movimento, expulsaram os trabalhadores rurais para cidades próximas, outras regiões e estados brasileiros.²⁴⁵

²⁴⁵ SANTANA, *Op. cit.* p.110.

Partir significava construir novas memórias e novas relações noutros “mundos”. Tornara-se necessário, sobretudo aos mais jovens, que não encontravam terra para trabalhar, seguir em busca de outros modos de vida. No campo, deixavam o tempo das festas sazonais, das rezas, das vendas, das casas de farinha, da lida na lavoura de fumo, café ou mandioca. Enfim, despediam-se, mas não para sempre, de tradições, de práticas e costumes inventados e reinventados no seu cotidiano e que o traduziam constantemente.

Enquanto as famílias que se mantinham no lugar de origem esforçavam-se por manter vivas as práticas locais, modificando-as certamente, aquelas que partiam acabavam por transpor hábitos e costumes que vivenciavam no campo para ter lugar nos seus novos espaços de morada, agora urbanos. O descolar desses hábitos e costumes sugere uma tentativa de construir sua nova identidade, ligada àquela de sujeito rural com a qual experimentou o “viver” ou “sobreviver” ao longo dos anos que precederam a sua migração.

Na cidade, alguns migrantes buscavam recompor a natureza que haviam deixado para trás, cercando suas casas com plantas medicinais, algumas árvores frutíferas, flores silvestres, ou criando galinhas. Outros se rendiam à nova concepção de vida e imergiam na dinâmica urbana, silenciando suas saudades das “coisas da roça”, à medida que suas memórias do viver no campo ressaltavam muito mais a necessidade de largar a roça, por conta das diversas forças modificadoras dos seus modos de vida, e levava-os a buscar “alegrias” em outras práticas sócio-culturais. De qualquer modo, todos aqueles que partiam marcavam o seu novo “viver” com certas características rurais, mesmo que não mais experimentassem as antigas práticas.

Dona Cecília e Seu Moisés, hoje já falecido, partiram da Ilha após seus filhos o terem feito. Nos anos oitenta, vieram para Santo Antonio de Jesus e consigo trouxeram seus santos devotos. Na nova casa – agora menos espaçosa e parte de uma fileira de tantas outras de um bairro periférico da cidade – encontraram lugar para recompor o sacro espaço dos santos, zelados nas roças em altares e oratórios e agora numa prateleira da estante, dividida com a televisão, o rádio e algumas peças de louça.

O recompor desse espaço faz pensar em que medida os devotos encontravam-se imersos na tradição do apego aos santos e como dispensavam grande responsabilidade no cumprimento das dívidas com eles assumidas. Além disso, permite interpretar o modo pelo qual esses mesmos devotos experimentavam diferenciados condicionamentos sociais. Ao

mesmo tempo em que seguiam reinventando sua cotidianidade, permaneciam vivenciando “tradições seletivamente mantidas de modo a construir novas identidades sociais.”²⁴⁶

Quando chegou à cidade, Dona Cecília continuou rezando a São Roque, sendo que as rezas não mais representavam aqueles momentos de congregação e fé exacerbada, tal qual representavam antes. A devota recorda:

Eu rezei, ainda rezei aqui, quando nós chegou da roça. Reunia uns vizinho, pouca gente, aí tinha uma rezadeira que morava aí adiante, aí nós rezava. Depois, ficou difícil achá. Então hoje eu num rezo mais não, de uns tempo pra cá eu deixei, eu mando celebrá missa.²⁴⁷

Cruzando o passado e o presente, as memórias de Dona Cecília permitem perceber como o rezar na cidade ganhava outros traços, outras cores, outros espaços. Contudo, nesse processo de reelaboração da tradição o que geria a sua dinâmica ainda era a devoção. O lugar era a pequena casa da periferia; a gente era pouca e, por certo, assim como Dona Cecília, advinha do campo nas mesmas condições indo habitar as áreas mais distantes do centro; ainda assim, a dona da casa e os convidados reuniam-se devota e costumeiramente para exercitar sua fé, pagar suas dívidas sagradas e firmar novos contratos junto aos oragos. Nesse caso, citando Eric Hobsbawm, pode-se dizer que “houve adaptação (da tradição) quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas.”²⁴⁸

Apenas mais tarde Dona Cecília deixaria de rezar a ladainha, mas não de cumprir a devoção. Foi nas missas, na liturgia da Igreja Católica, que passou a dispensar ao santo de sua preferência louvor e graças. Por meio de práticas rituais e linguagens diferenciadas, a fé continuava sendo exercitada. No entanto, a tradição perdia-se na esfera urbana, dilacerando, de certo modo, o catolicismo devocional que parecia encontrar mais abrigo e mais fiéis no campo. Vê-se “a força e a adaptabilidade das tradições genuínas”²⁴⁹ esmorecerem e sucumbirem perante os novos costumes, as novas práticas. A cultura urbana se construía sob outras simbologias, sob outros rituais e nas cidades do século XX parecia não haver lugar para alojar as tradições rurais, trazidas pelos homens e mulheres nas suas vestes, no seu linguajar, no seu tempo de labor, de descanso, de divertimento e de reza. Tudo havia de ser recriado,

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 148.

²⁴⁷ Depoimento citado.

²⁴⁸ HOBSBAWM, RANGER, *Op. cit.* p. 13.

²⁴⁹ *Ibid.* p. 16.

quando não “folclorizado” ou aniquilado, na busca ou na imposição da construção da nova identidade.

No depoimento de Dona Jacy surpreende-se sua família partindo também para Santo Antonio de Jesus, onde já se encontravam seus dois filhos mais velhos, um dos quais já havia passado por Feira de Santana, onde fora, aos catorze anos, trabalhar numa “venda”. Contrariamente a Dona Cecília, depois de ter chegado à cidade Dona Jacy nunca mais rezou as ladainhas, dedicadas noutros tempos a Santo Antônio. Cuidou, porém, de conservar a imagem do santo que anos mais tarde ganhou uma redoma de vidro. Hoje, o tom de sua voz, a forças de suas palavras e a expressão de seu rosto, denunciam sua tristeza com relação ao fato de seu filho, Antonio Carlos, cujo nome advém do vínculo com o santo, “nem ligá pro santo.”²⁵⁰

A imagem fotográfica (Figura 20) permite apreender como os devotos recriam na cidade os espaços sagrados dos seus antigos oratórios, altares ou quarto de santos. Sobre a cômoda de seu pequeno quarto, Dona Jacy mantém a imagem de Santo Antonio, de São Roque e de São Francisco. Enquanto no campo os oratórios sinalizavam uma extensão do cotidiano rural, sempre com flores silvestres, fitinhas e quadros de santos, retratos da família, o espaço recriado na nova morada passou a sinalizar um outro cotidiano. É o cotidiano urbano, marcado sobretudo pelo uso do relógio – que na fotografia divide o espaço com as imagens, perfumes e um abajur - que desenha o lugar sagrado da casa.



Figura 20: Espaço da casa de Dona Jacy, na cidade, destinado aos santos
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2003)

²⁵⁰ Depoimento citado.

As memórias de Dona Sônia Maria de Oliveira, vinda da Pedra Branca – também zona rural de Santo Antonio de Jesus – para a cidade, permitem a compreensão das ladainhas como prática comum de todo o Recôncavo Sul baiano. Além disso, sua fala registra o deslocamento da tradição do campo para o meio urbano. Suas palavras contam que:

Na roça, a gente rezava pra Santo Antonio. Santo Antonio era de Neo (o esposo). Ele tinha trocado o quadro e quando Toinho nasceu, quis logo botá o nome de Antonio. Então, a gente rezava pra Santo Antonio em junho mesmo. Tinha o café, né? Depois da reza era bolo, café e massas, qué dizê, biscoitos, né?, que comprava na rua.

As lembranças de Dona Sônia evidenciam como os sujeitos do campo construíam similares práticas em diferentes espaços. Fosse na Pedra Branca, na Ilha, na Terra Seca, no Riacho Santas, no Cunha, ou em qualquer uma das localidades pesquisadas, essas práticas ganhavam diferenças à medida que iam sendo experimentadas por diferentes sujeitos. Mas o que se quer observar aqui é que o ritual da reza era o mesmo; apenas alguns ritos mudavam de lugar para lugar. Ao contrário das ladainhas da Ilha, por exemplo, na Pedra Branca:

... tinha reza em que o povo dava caboclo, sambava, mais era diferente, ia umas cabocleira daqui (de Santo Antonio de Jesus) e era uma coisa ruim (...) o dono da casa bebia cachaça com o sangue dos bichos que matava e dava ao povo pra bebê, e também amarrava um pano sujo de sangue na cabeça. Tinha um quarto nos fundos, fora da casa, que o povo dizia que era o quarto do Exu, onde botava fumo, cachaça e azeite.

Tinha-se, assim, uma reza marcada por ritos em que os sinais da religiosidade afro-brasileira mostravam-se tão abertamente. A relação com “Exu”, entidade da religião nagô,²⁵¹ assinala a forte presença do candomblé na dinâmica religiosa e cultural do lugar, além do

²⁵¹ Segundo Roger Bastide “Exu” é a entidade responsável pelo intermédio entre o homem e o sobrenatural, sendo conhecedor da linguagem dos mortais e dos orixás. Ver: BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo. 2001. p. 34.

Para Raimundo Cintra “Exu” não é um orixá e sim um criado dos orixás e a sua associação à figura do diabo é indevida. Em concordância com Bastide, define Exu como aquele que “satisfaz aos pedidos bons ou maus de seus clientes, conquanto estes lhes ofereçam as coisas de que gosta (...), controla todas as encruzilhadas.” Ver: CINTRA, *Op. cit.* p. 45.

aparecimento de mulheres, identificadas como “cabocleiras”, que se acredita serem filhas ou mães-de-santo, ou adeptas da religião.

A fala de Dona Sônia vem acompanhada de um julgamento depreciativo a este tipo de prática e sugere pensar como os devotos católicos estabeleciam uma linha fronteira, funcionando como o limite até onde podiam ir símbolos e dinâmicas de outras religiões que, inegavelmente, recriaram o catolicismo português. Muitos devotos cantavam as chulas, sambavam nas rodas e até assistiam e aceitavam a chegada do caboclo nos corpos em transe, mas distanciavam-se da reza quando esta envolvia certos ritos ligados à religião de origem africana. Viam os sacrifícios, o sangue que se bebia, como atos demoníacos, que “não era coisa de Deus”²⁵². A própria cachaça, bebida em quase todas as rezas, quando consumidas dentro daqueles ritos revestia-se de um outro sentido, que muitos não aprovavam. Os motivos que explicam esse comportamento vão, no entanto, além da pretensão deste trabalho.



Figura 21: Espaço dos santos, na casa de Dona Sônia, que veio da Pedra Branca para Santo Antonio de Jesus, em 1980.

(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus - 2003)

²⁵² Depoimento citado.

A chegada de Dona Sônia e sua família na cidade, datada do início dos anos 80, foi motivada pelo desejo de garantir aos filhos o acesso à escola. Nesse sentido, a cidade transformava-se num espaço solucionador dos problemas que não se podia resolver na roça. A cidade era “um lugar de trabalho, da ‘sabedoria’, da informação, da escolaridade e de oportunidades no comércio lojista...”²⁵³

Na mudança, foram trazidos indícios da religiosidade do campo. Estabelecendo-se numa área habitada por maioria negra e economicamente desfavorecida, Dona Sônia encontrou lugar para redimensionar sua devoção, dando continuidade às ladainhas e reconstruindo ao seu redor os “ares” da vida na roça: cercou sua casa com pés de andu, plantas ornamentais e medicinais e, no seu interior, sacralizou alguns espaços, como os quartos e as salas. Hoje, no entanto, não se rezam mais ladainhas na sua casa; missas são encomendadas na busca de manter o compromisso da devoção.

Vislumbram-se na fotografia (Figura 21) as imagens de São Benedito e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, dividindo o espaço com artigos de beleza, remédios, um castiçal, uma tulipa e a Bíblia. Na parede, os quadros da mesma santa e São Cosme e São Damião, juntamente com um Cristo Crucificado e dois terços, sinalizam a fé e a devoção da família. A chave dourada é uma simbolização da chave de São Pedro, guardião do céu.

Um elemento chama a atenção na recomposição do lugar dos santos tanto na casa de Dona Jacy (Figura 20), como na casa de Dona Sônia (Figura 21): a presença do relógio na ocupação do espaço. Os santos e os devotos passaram a compactuar de uma temporalidade própria das sociedades urbanas. Na cidade, o homem vindo do campo refazia sua relação com o tempo, antes mediada pelo ciclo diário de trabalho: o ordenhar as vacas, o limpar a roça, o semear dos grãos ou o colher dos frutos, o buscar da água na fonte. No campo, podiam ser observados “ritmos de trabalho naturais”, que segundo Thompson “parece tratar-se da orientação mais eficiente nas sociedades rurais.”²⁵⁴ Era um ciclo que também determinava o labor doméstico, a hora da diversão, o momento da devoção. Todas as práticas acabavam, assim, por entrecruzar-se, resultando uma cotidianidade onde as relações estabeleciam-se a partir do que o tempo da natureza determinava.

Em se tratando de ambientes urbanizados, o tempo passou a ser disciplinado tecnologicamente, impondo outro ritmo de vida e, conseqüentemente, outras práticas culturais. Para exemplificar, considere-se o fato da tradição das ladainhas ceder lugar à liturgia das missas, para a qual o devoto não dispensa tempo para a preparação e não há

²⁵³ SANTANA, *Op. cit.* p. 100

²⁵⁴ THOMPSON, *Op. cit.* p. 271.

necessidade de ocupar o tão atarefado tempo dos que seriam convidados e que muito remotamente encontrariam nos seus relógios “uma hora vaga” para participar.

Ao contrário de Dona Sônia e Dona Jacy, Dona Joventina (Figura 22) ocupou uma parte da sala de sua pequena casa na cidade com a recriação do seu “cantinho dos santo”²⁵⁵, sacralizando-o de um modo muito próximo dos oratórios organizados no campo: fitas, crucifixos, galhos de plantas ornamentais, medalhas, folhinhas, misturam-se à diversidade de quadros com retratos dos santos de sua devoção – que são muitos -, tudo enfeitado com fitas e laços de papel crepom.



Figura 22: Dona Joventina e seus santos, na sala de sua casa
(Fotografia de Elivaldo Souza de Jesus – 2006)

²⁵⁵ Depoimento citado.

De um modo ou de outro, em muitas casas de ex-trabalhadores rurais, que partiram de suas terras para Santo Antonio de Jesus ou para quaisquer outras cidades do Recôncavo, ou outras regiões, é certo que se pode vislumbrar a sacralização de um ou mais cômodos da casa. Como revelam as fotografias acima, nas cômodas dos quartos ou sobre quaisquer outros móveis, os santos e santas ganhavam lugar garantido e zelado. Em geral, a reelaboração dessa prática vem acompanhada por um posterior abandono da tradição de realizar ladainhas àqueles mesmos oragos.

A reconstrução dos altares e oratórios não ocorria a menos que a família decidisse seguir alguma das religiões que desprezam os santos católicos e incitam a sua destruição. Nesses casos, a tradição sucumbia sem deixar quaisquer resquícios, a não ser em suas memórias, que um dia registraram o firmamento de contratos, o feitio de promessas, o pagamento de dívidas, o louvor e o agradecimento aos ex-intercessores.

De qualquer modo, o campo e a cidade mantinham-se inter-relacionados, mesmo porque a partida não denotava um “adeus” ao lugar. Nas falas dos depoentes, que viram parentes, vizinhos, amigos, filhos e filhas, maridos ou esposas irem embora, encontrou-se o retorno dos mesmos a visitar os que ficaram, quase sempre no tempo das festas – Natal, São João ou dia santo.

Esse transitar pelas estradas, vivenciado por aqueles que vinham às visitas, e também pelos visitados, em dias de feira, possibilitava o fortalecimento dos laços historicamente estabelecidos entre o campo e a cidade, considerando-se, evidentemente, que estas “são realidades históricas em transformação tanto em si próprias quanto em suas inter-relações.”²⁵⁶ O confronto constante entre as “coisas da roça” e as “coisas da cidade” gerava, para ambas as esferas, continuidades históricas, novos costumes e práticas sócio-culturais recém-elaboradas.

3.2. Milagres na perspectiva da reconstrução

Até o final da década de 1960, a experiência da romaria a Milagres era extremamente marcada por um caráter devocional, de modo que as ladainhas, muito mais que as missas, destacavam-se como a prática corriqueira dos romeiros no Santuário, acompanhada de todos os atos de fé vivenciados nas cercanias da igreja: nas pedras, na sala de ex-votos, na fonte. Pouco espaço havia para a liturgia oficial. Os devotos apegavam-se às rezadeiras locais –

²⁵⁶ WILLIAMS, R. **O campo e a cidade na História e na Literatura**. São Paulo. 1990. p. 387

construindo uma rentável rede de negociações para ambas as partes – e rezavam à Nossa Senhora dos Milagres de Brotas sem a necessidade da presença do padre. Isso tal qual era feito no seu local de origem, através das rezas organizadas em homenagem aos santos.

A partir de 1970, com a chegada dos padres espanhóis ligados ao Instituto Espanhol de Missões estrangeiras, iniciou-se a tentativa de evangelizar os romeiros, sobretudo com os esforços dos Padres Francisco Santolaya, João Antonio Lizzarrolde e Antonio Molina Cascajero. A romaria de Milagres entrava, então, no movimento de reforma católica empreendido no Brasil já no Primeiro Império, com o objetivo de “restauração da vida católica entre o povo”²⁵⁷. E foram os padres do IEME responsáveis por essa tarefa.

No contexto da romanização, que se consolidou a partir da Proclamação da República e da separação entre Igreja e Estado, o Brasil recebeu, a partir de 1889, grande contingente de Congregações religiosas vindas da Europa, que atuavam nas paróquias buscando a reforma de vida dos católicos. Para Steil:

A chegada dessas congregações aos santuários “poderia ser vista como parte da estratégia dos bispos reformadores que visava desmontar o ‘catolicismo colonial’ (...) e implantar o ‘catolicismo universalista’ que se estrutura segundo o modelo clerical, centrado na figura do padre.”²⁵⁸

Nessa mesma perspectiva Azzi destaca que:

Em 1894 os redentoristas alemães assumem a direção do Santuário de Aparecida (...), do Santuário do Padre Eterno em barro Preto, no Estado de Goiás. No Ceará, o bispo D. Joaquim Vieira confia em 1897 aos padres capuchinhos italianos o santuário de São Francisco de Canindé.²⁵⁹

Essas congregações buscaram, sobretudo, o cerceamento daquilo que a Igreja considerava abuso no âmbito das devoções populares e como denotam as palavras do Padre Francisco Santolaya, essa não era uma tarefa fácil:

²⁵⁷ AZZI, R. “Elementos para a história do Catolicismo popular”. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, 1976, p. 118.

²⁵⁸ STEIL, *Op. Cit.* 229.

²⁵⁹ AZZI, *Op. Cit.* p. 122.

Com muito sacrifício e dedicação vai se organizando um melhor atendimento aos romeiros por parte da paróquia. (...) No começo alguns romeiros estranham [*sic*] algumas orientações da paróquia que visa uma evangelização mais conscientizadora. Por parte da paróquia não se mede esforços para evitar tudo quanto possa prejudicar uma visão mais salvadora da religiosidade popular.²⁶⁰

Ainda que seu frugal registro apenas desperte o nosso olhar para a implantação da reforma em Brotas, ao destacar a estranheza por parte dos romeiros com relação às novas orientações. Na fala de Celina, moradora de Milagres, pode-se refletir sobre as possíveis tensões ou “estranhezas”, como chamou Padre Francisco, geradas nesse processo. Ela lembra que:

Padre Francisco trabalhou dez anos aqui juntamente com as irmãs que vieram assim com ele. (...) Eu digo que foi muito sofrimento pra gente mudar a romaria, mudar aquele jeito de romaria para os romeiros. Primeiro de tudo a gente teve que tirá as ladainhas. Aquelas ladainhas era um comércio triste dentro da igreja. Eu cheguei a rezar ladainha na igreja, eu pertencia a um grupo. Era quatro pessoas, mas pagava à igreja também. Cada pessoa, por ladainha, recebia um cruzado. A gente cobrava por ladainha.²⁶¹

Dona Celina fala de uma prática que ficou para trás com a chegada do Padre Francisco e que a partir daí ganhou um outro significado. No processo de evangelização dos romeiros, as ladainhas – próprias da experiência do catolicismo popular – passaram a ser vistas apenas como via de comércio e não mais como via de comunicação entre devotos e santos. Ademais, passaram a compor, juntamente com as barracas que se aglomeravam ao redor da igreja, o retrato de um comércio de bens sagrados. O próprio Padre Francisco registrou:

A paróquia evita ao máximo tudo que pode parecer (ou ser) comércio com a religião. Esta atitude resulta chocante para muitos moradores de Milagres que vendem e lucram com a chegada dos romeiros. O comércio estabelecido pelos moradores de Milagres, desde tempos

²⁶⁰ Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres.. p. 23.

²⁶¹ Depoimento de Dona Celina Andrade Freire. 18/01/06.

atrás, acusa a paróquia ou os padres de querer acabar com a romaria.²⁶²

Denunciando a existência de embates entre a Igreja e os comerciantes, o registro de Padre Francisco fala-nos de como a tentativa de evangelização do culto a Nossa Senhora de Brotas gerou um processo de reelaboração da experiência devocional, uma vez que acabou por demarcar um outro circuito religioso tanto para os romeiros quanto para os comerciantes. O mercado de ladainhas foi extinto, cedendo lugar à encomenda de missas, e o comércio de artigos materiais ao redor da igreja foi transferido pelos idos de 1978 para a ladeira Waldir Pires. O depoimento de Dona Celina é rico em detalhes de como as rezadeiras de Milagres mercadejavam as ladainhas junto aos romeiros:

Você é romeiro, eu digo: ‘Você quer rezá pra quem?’. ‘Eu quero rezá pra tanto, São Benedito’. Eu botava São Benedito. ‘E também quero que reze uma ladinha pra Nossa Senhora’. Eu pegava um pedaço de papel, ladainha pra Nossa Senhora. Aí queria outro santo, eu botava. Outro, eu botava. Daí a pouco eu e meu grupo nós távamos com dez ladainhas para rezar. Outro grupo também tomava a sua nota, ficava com oito, dez. E para rezá tinha que rezá todo mundo de vez, já pensou o barulho que era essa igreja? E ia rezano e dando volta na igreja. Aí a gente rezava e no fim de tudo a gente ia dividí o dinheiro.²⁶³

A demarcação de limites entre as trocas espirituais e materiais em torno do santuário por parte do clero resultou, contudo, de demasiadas pelejas entre este, os moradores – que viam na romaria a sobrevivência para boa parte do ano – e os comerciantes vindos de outros pontos do recôncavo. Pelejas que recrutaram, inicialmente, forças políticas locais, como mostra o texto queixoso do Padre Francisco:

...desde os anos 72 não se dá a colaboração esperada da prefeitura e outros órgãos competentes. As vezes acontecem fogos desonestos, furtos e outras coisas que tiram a paz e a tranqüilidade dos romeiros, e as autoridades locais pouco fazem para evitar estes contratemplos. Os

²⁶² Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres. p. 22.

²⁶³ Depoimento de Dona Celina Andrade Freire. 18/01/06.

padres sempre solicitaram o apoio e a cobertura da prefeitura e delegacia de polícia para garantir a paz e ordem, mas infelizmente nem sempre foram contemplados no seu pedido.²⁶⁴

À medida que buscavam colaboração dos órgãos públicos para o que chamavam de garantia da paz e da ordem, os padres deparavam-se com a anuência destes mesmos órgãos com relação ao comércio dentro da romaria. O atendimento do pedido para que agissem no sentido de deixar “livre de barracas, pontos de fotografia, bancas, etc. a área ou praça toda em volta do Santuário”²⁶⁵, certamente provocaria altas contendas na relação entre os moradores e os políticos locais, já marcada, como toda relação política no interior do Brasil, por interesses pessoais e troca de favores. Em Milagres não era, pois, diferente. O silêncio dos órgãos competentes frente à solicitação dos padres, que insistiam ano a ano no pedido de ajuda, “colocando os motivos em face a uma pastoral”²⁶⁶, é neste sentido, revelador.

O clero assistia durante a romaria “os interesses comerciais ou lucrativos (ou quem sabe se outros interesses havia por trás) se resistirem a deixar área livre a uma ação mais evangelizadora”²⁶⁷. Nem o pedido feito pessoalmente ao prefeito pelo bispo da Diocese de Amargosa, D. Alair, resolveu o dilema. A vitória dos padres neste embate deu-se apenas quando as queixas foram dirigidas ao Secretário de Segurança Pública do Estado da Bahia. Segundo mostra o documento, dias depois da Diocese ter participado ao Secretário o que estava acontecendo, o prefeito baixou portaria proibindo todo e qualquer tipo de comércio na área da praça da Igreja Matriz. As barracas passaram a ocupar uma ladeira não muito distante da antiga área e “a prefeitura e a delegacia de polícia colaboraram de perto para o sucesso e a paz da festa da padroeira”.²⁶⁸

3.3. *Entre ladainhas e romarias descortinam-se as sociabilidades*

Da morada ao santuário, os trabalhadores rurais do Recôncavo Sul estavam intrinsecamente ligados ao que Brandão chamou de “rede de trocas e de significados que (...) precisou criar a dança, os versos e os gestos, para explicar a si próprios”.²⁶⁹ Vivenciavam

²⁶⁴ Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres. fl. 23.

²⁶⁵ *Id.*

²⁶⁶ *Id.*

²⁶⁷ *Id.*

²⁶⁸ *Id.*

²⁶⁹ BRANDÃO, C.R. **Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: 1981, p. 107

experiências criadas em outros contextos mas que tratavam de recriar ou de fazer desaparecer²⁷⁰, desde que não mais correspondam às suas necessidades, aos seus interesses. No campo – no espaço da morada, ou a caminho do Santuário de Brotas, as práticas religiosas experimentadas sugestionavam uma como extensão da outra, entremeando-se todo o tempo. Não houve registro, entre os depoentes, de quem participasse apenas de uma das experiências. Seu Arthur recorda que:

A gente rezava né, praqueles santo tudo, desde o tempo de mamãe, mas como tinha a devoção a Nossa Senhora de Brotas, devoção né?, num é adoração, é devoção, então organizava aquelas lotação de gente. Tinha vez que era gente que precisava de dois carro. Então rezava aqui, mas num podia fartá as lotação.²⁷¹

A prática da ladainha não dispensava a prática da romaria e nem vice-versa. Ambas constituíam vivências religiosas imbricadas entre si, uma trama tecida pelos próprios trabalhadores, devotos ou não. Tanto numa como noutra, o caráter devocional predominou ao menos até fins de 1970, quando a romaria teria sido reelaborada no seu ritual litúrgico com a substituição da ladainha pela missa dentro do Santuário. Embora os devotos tenham se adaptado, ainda que com estranheza, a essa mudança, o seu cotidiano religioso não foi evangelizado, já que as rezas mantiveram-se vivas e com a mesma base ritual. Na romaria os devotos vivem um fenômeno cuja dinâmica é passageira, a sua temporalidade é curta e marcada pelo regresso à própria morada onde eles mantêm-se inseridos numa ampla rede de práticas devocionais que são constituintes de seu cotidiano.

De qualquer modo, as ladainhas e a romaria, sendo praticadas pelo mesmo grupo social, uma como extensão da outra, imprimiam nas suas dinâmicas marcas comuns, expressando sociabilidades tecidas nos modos de viver da ruralidade do Recôncavo. Rezando, cantando, comendo, bebendo, festejando, os devotos tratavam de pontuar estas experiências com elementos característicos de suas identidades sociais: a presença da mandioca, a recorrência ao adjutório como parte de suas redes de solidariedade, a imbricação do sagrado e do profano, marcada pelo acontecimento da festa, pela presença da música e da dança, pelo uso da cachaça. Rezar e peregrinar significava atribuir à vida do campo outros sentidos.

²⁷⁰ Sobre estratégias de sobrevivência de rituais do catolicismo popular ver BRANDÃO, Op. Cit. p. 107-124. Nessa passagem o autor discute as modificações da cultura a partir do pressuposto de que estas são determinadas pela passagem de uma ordem relações e de sujeitos sociais, a uma outra ordem e a outros sujeitos.

²⁷¹ Depoimento de Arthur Braga dos Santos 04/12/05.

Significava, em meio à fé e à devoção, o brado contra as agruras do labor diário, o grito contra sistemas hierárquicos que o cotidiano impunha. Na casa onde se rezava ou no pau-de-arara em que se viajava, ou ainda na estadia em Milagres, os trabalhadores forjavam outras hierarquias, ditadas muitas vezes por sua conduta moral e religiosa, pela sua sabedoria e memória. E seus corpos, suas posturas, eram tradutores, em muitas passagens, dessa contravenção.

Sobre o uso da mandioca na preparação de iguarias, Dona Joventina lembra que:

Era um levá de farofa, que era um cabá de vida. Aí levava farofa, carne frita, sequinha, galinha. E as merenda? Era bolo de toda espécie, beiju que nós fazia na casa de farinha, bolo de impim, de puba, vixi Nossa Senhora (risos), era uma fartura de coisa.²⁷²

Fosse na função da ladainha ou na romaria, a mandioca, que desde o período colonial “era o alimento preferido no norte e nordeste, onde era transformada numa farinha grosseira e era o ingrediente principal de vários pães, refeições e pudins”²⁷³, refletia nas mesmas postas e nas “latas do de cumê”, a transformação da lavoura de que mais dispunham os trabalhadores em festa, comunhão e abundância. Os risos de Dona Joventina traduzem a satisfação em converter a dureza nas roças de mandioca ou nas etapas do seu trato, em fartura e alegria, tudo para louvar o santo devotado, pagar uma promessa, escapar às sujeições diárias.

Os adjutórios organizados para a preparação das ladainhas – que iam da arrumação da casa ao cozimento das comedorias, eram também solicitados com o aproximar-se da romaria. Comadres juntavam-se nas casas umas das outras ou na casa de farinha local e dedicavam-se ao preparo dos bolos, bolachinhas de goma, beijus, doces, cocadas e os mais variados quitutes. É certo que nem todos os romeiros compunham essa rede de solidariedade. Recordando o episódio de Dona Mucinha e o furto de sua farofa, verificamos que o adjutório nem sempre favorecia a todos, já que a senhora furtada no seu farnel não dispunha de nada além da farofa com alguns pedaços de galinha, da qual lhe deixaram apenas “um punhado de osso”.²⁷⁴ A maioria dos depoentes, no entanto, reportaram-se ao “digitóri” como prática que assinalava, na ruralidade do Recôncavo, solidariedades múltiplas sendo construídas e reconstruídas.

Como parte indissociável das experiências religiosas aqui discutidas, a festa – marcada pela grande quantidade de comida, bebida, música e dança – cumpre o papel de expressar o

²⁷² Depoimento de Dona Maria Joventina de Jesus. 14/11/05.

²⁷³ SCHWARTZ, S. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru, SP: 2001, p. 126.

²⁷⁴ Depoimento de Arthur Braga dos Santos. 04/12/05. O caso a que nos referimos foi relatado na página 90.

social, de gerar imagens onde os grupos sociais forjam identidades, reconduzem sua rotina, passam a existir de um modo diferente daquele viver rotineiro.²⁷⁵ Na festa, seja da ladainha ou da romaria, os devotos experimentam situações em que os “sentimentos sociais são liberados através de exaltações e efervescências²⁷⁶” Elementos como a música, a dança, a cachaça, o corpo deslocado da postura laboriosa e rotineira, entretecidos pela devoção, pelo pacto da promessa, transportam o trabalhador rural para fora de si, para fora de seu tempo, a fim de encher-lhe de vitalidade, revigorar-lhe as forças e, pondo-o em dia com o santo devotado, reconduzi-lo à sua vida cotidiana. São também elementos que dramatizam uma inversão da ordem sócio-cultural, uma espécie de luta para rearmar a vida e sua cultura, uma forma de resistência.

Dona Matildes conta que:

Era uma alegria. Os samba mermo, minha Mãe Santíssima! Nós sambava inté manhecê o dia. Era aquelas chula tudo, aquela fulia e ali nós sambava mermo, num cansava não, era as nova, era as véa (risos), as véa era as que mais sambava. e os hõmi pegava bebê e batê o pandero, o tambô. Mais era tudo com respeito. Era. E lá nos Milagre tinha as festa tomém. Tinha as venda e quando nós ia de durmida, foi pôcas vez, mas aí tinha aquelas festa. Isso era naquele tempo, era muntia alegria.²⁷⁷

A narrativa de Dona Matildes marca a lembrança do caráter festivo de sua religiosidade com um sentimento de perda, de saudade de um tempo que não volta mais. Suas referências, imagens guardadas na memória e afloradas sob os melhores adjetivos são, contudo, deladoras de uma luta simbólica contra os acordos sociais que regiam as relações subalternas de vida e de trabalho no campo. Quando nos chama a atenção dizendo que “ali nós sambava mermo”, faz-nos pensar como, através da festa e da religiosidade, os trabalhadores demarcavam espaços que eles próprios podiam controlar, onde eram eles que criavam as redes de significados explicadoras de si próprios.

²⁷⁵ CAMURÇA, M.A. “Festa e religião: abordagens ampliadas e diversificadas.” In: PEREIRA, M.S. CAMURÇA, M.A. (Orgs.) **Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais**. Juiz de Fora: 2003, p. 7-22.

²⁷⁶ *Ibid.* p. 8

²⁷⁷ Depoimento de Dona Matildes de Jesus. 12/01/06.

No aflorar de suas lembranças, Seu Moisés lamentou: “era uma festa... as reza, as lotação, mas aí foi mudano”²⁷⁸. Trata-se de uma narrativa que acaba por polarizar suas memórias na alegria das rezas e romarias e na tristeza da mudança. Talvez por estar inserido no contexto dessas práticas, Seu Moisés, como tantos outros trabalhadores, não tenha percebido que a mudança a que se refere foi um processo de recriação que eles próprios administraram e que, dentro das novas condições sociais que iam sendo implantadas, as práticas reinventadas iam se revigorando, mantendo-se vivas, portando novos significados, mas com o mesmo grau de importância.

Desse modo, a reorganização do modo de vida rural e a substituição das estruturas socioeconômicas tradicionais por outras mais complexas, sentidas pelos trabalhadores das roças do Recôncavo Sul, sobretudo a partir da década de 1960, época que marca o grande fluxo de movimentos migratórios e a entrada dos elementos urbano-capitalistas no campo, não foram capazes de erradicar práticas do catolicismo popular, como as ladainhas e as romarias. Possibilitaram, isto sim, aos trabalhadores o redimensionamento de suas experiências religiosas, a redefinição do sentido de seu cotidiano segundo novas condições sócio-culturais, a recriação de laços comunitários. Acabaram por imergir os devotos num processo de “re-significação existencial”²⁷⁹, em que novos valores, novos símbolos, novos comportamentos iam sendo inseridos no campo, e na contra-mão a religiosidade popular ia sendo reelaborada, novas sociabilidades iam sendo construídas, novos elementos iam sendo incorporados, sem que isto significasse rupturas. O mundo das vivências religiosas dos homens, mulheres e crianças que permaneciam no campo ia sendo reinventado, repensado, ganhava novas cores, novos contornos, ao menos até 1980.

²⁷⁸ Depoimento de Moisés Bruno dos Santos. 10/04/03.

²⁷⁹ GAETA, M.A.J.V. “A cultura religiosa popular: polêmicas, aporias e desafios hermenêuticos.” In: **Estudos de História. Revista do Curso de Pós-Graduação em História**. FHDSS – Campus de Franca. v.7, n.1, 2000 p.13-39.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ladainhas e romarias discutidas ao longo do nosso trabalho possibilitaram o perceber da dimensão religiosa popular e suas implicações nos âmbitos social, econômico e cultural do Recôncavo Sul, bem como permitiram surpreender retratos de um sistema cultural híbrido, em que pousam, de modo entrecruzado, elementos que remetem à influência de negros, brancos e ameríndios nas tradições brasileiras. Ademais, eram retratos da reelaboração da prática devocional e comunitária, dada a partir do avanço das forças capitalistas no campo.

Nesta etapa do trabalho estamos certos de que, não fossem a memória e a oralidade dos homens e mulheres com os quais interagimos ao longo da pesquisa, tornar-se-ia impossível reconstruir essa história local a que nos propusemos. Em se tratando de práticas religiosas experimentadas no seio de comunidades rurais, de grande maioria economicamente desfavorecida e com baixo grau de instrução, os registros escritos praticamente inexistem. É o aflorar das lembranças, registrado na fala, nos gestos, nos semblantes, nas pausas e nos silêncios daqueles que lá viveram ou ainda vivem, que garante o conhecimento de sua história, seus costumes, suas tradições e conduz a uma compreensão de seu modo de ser e de viver como sujeitos do campo, como sujeitos católicos e, sobretudo, devotos.

Destacamos aqui o que julgamos ter sido um problema às nossas análises. A opção de trabalhar num recorte temporal balizado no século XX fez-nos esbarrar numa grande dificuldade. As produções historiográficas acerca deste período da história da Bahia apresentam-se com excessiva escassez, tornando a inserção e a contextualização de nossas “micro-histórias” difícil de ser realizada. Para entender o Recôncavo Sul da Bahia, tão desconhecido se comparado ao Recôncavo tradicional, tão abordado pela historiografia, acabamos reportando-nos às produções referentes ao século XIX, e por vezes, XVIII e XVII. Estamos certos de que sem esses estudos não poderíamos ter compreendido muitas das relações vivenciadas na região, já que elas representam, sob certos aspectos, resíduos de tempos já vividos.

Tanto as ladainhas quanto as romarias marcavam com muito mais intensidade, até o fim da década de 1970, as práticas culturais em toda a região, amparando-se na ausência do Catolicismo Oficial e descortinando um universo religioso no qual o povo vivia uma relação

de intimidade e de dívida com os santos, materializados em imagens e quadros de gravuras. Os devotos sempre zelavam seus oragos à luz votiva, em pequenos altares e oratórios que acomodavam ainda objetos protetores como medalhinhas, rosários, escapulários e fitinhas, todos capazes de resolver as situações mais diversas. E acertavam as contas com o santo protetor, rezando ladainhas em seu nome ou peregrinando a um lugar sagrado.

No que se refere às ladainhas, constatamos que, num espaço onde a fé era exercitada por uma maioria iletrada, a oralidade foi a sua principal forma de transmissão. Assim, elas foram sobrevivendo com base no aprendizado que perpassava as relações familiares, indo de mãe ou pai para filhos e filhas. De geração a geração, foram sendo praticadas na maioria das moradas, mantendo acesa a devoção dos vivos e, às vezes, dos mortos.

Verificamos, na rememoração dos depoentes e na experimentação, in loco, da reza, que se trata de uma prática em que o catolicismo português, dirigido neste caso pelos próprios devotos – rezadores e rezadeiras, acolheu elementos étnicos diferenciados, que se apresentavam em forma de símbolos e ritos africanos e indígenas. A oferta de bebida e comida nas rezas, a presença do batuque e do samba, características próprias das religiões afro-descendentes, apontavam para as ladainhas como parte de um sistema cultural híbrido. Ademais, ritos como a chegada do “Caboclo”, que se dava nas rodas de samba, sinalizavam a influência dos índios.

Nesta tentativa de síntese, vale destacar a ampla significação que as duas práticas, quase sempre perpassadas pela prática da promessa, incorporavam diante dos devotos. Para além de atos de contrição e de louvor, ritualizados diante dos santos ou no Santuário de Brotas, ladainhas e romarias também eram festas. Sucedendo os seus rituais litúrgicos e simbólicos, marcado pelos hinos, benditos, jaculatórias, escalada de pedras, entrega de *ex-votos*, ambas arquitetavam-se como experiências indissociáveis. À medida que os devotos dançavam e sambavam, no seu espaço de morada ou no seu destino de romeiro, exprimiam como seus corpos regozijavam-se na alegria de cumprir o trato com os santos. Além disso, permitiam ao sagrado e ao profano perderem-se nas salas das casas de cada roça, dentro das vendas de Milagres, mostrando-se emaranhados.

Quer seja pelo aspecto festivo, quer seja pelas relações apuradas no ritual dessas práticas, vislumbramos aspectos congregadores e conflitantes. As sociabilidades presentes nas suas dinâmicas revelam em que medidas esses eventos eram esperados e aproveitados pelos trabalhadores. Além dos festejos juninos, dedicados a São João e São Pedro, que também não deixavam de ter seu caráter religioso, os dias de reza e de romaria figuravam como dias de festa, de comida, de bebida, de disputas. O espaço de cada uma delas podia ser percebido

como aquele onde se encontravam e conviviam pessoas de sexo, idade, cor, condição social diferentes. Era um espaço sagrado, mas que cedia lugar para o profano, sem, no entanto necessitar se desfazer. Sagrado e profano harmonizavam-se e abriam passagem para que as pessoas, no exercício de sua fé, compartilhassem risos, conversas, movimentos e até mesmo silêncios.

Nas últimas décadas do século XX, muitas dessas práticas sócio-culturais vivenciadas no universo rural sofreram processos de reelaboração, quando não foram substituídos por outras que se utilizavam de novos ritos e novas simbologias. Deve-se isso ao avanço das forças urbano/capitalistas, pelos caminhos do Recôncavo baiano, as transformações e adaptações de suas antigas práticas sociais, econômicas e culturais. O impacto dessas forças sobre os costumes e as tradições rurais é percebido nas novas nuances da reza, esboçadas a partir de fins da década de 70. As casas onde eram realizadas as ladainhas passaram a abrigar menos gente; os foguetes, sempre anunciando que era dia de ladainha e espocando para marcar o início e o fim da reza deixaram de ser ouvidos; os brinquedos de roda, o samba e a dança, aquietaram-se no novo tempo; os batuques se calaram e o “Caboclo” passou a encontrar menos corpos para movimentar-se.

Por meio da análise dos símbolos e das práticas lúdico-religiosas foi possível apreender melhor as fronteiras das ladainhas e sua conexão com contextos sociais mais amplos. Considerando-se a liturgia das rezas, viu-se que esta permaneceu inalterada, pelos menos se entendida a partir dos anos 40, marco inicial desta pesquisa. Devotos que desde aquela época rezam anualmente para os seus oragos, descreveram, sem diferenças, todas as etapas da ladainha, entoando, inclusive, trechos de cânticos e jaculatórias proferidos até hoje. A memorização garante-lhes a repetição de cor no momento da reza, o que confirma a ausência de mudanças nesta etapa da reza. Destaca-se apenas o número de orações do Pai-Nosso e da Ave-Maria, além do número de Ladainhas, que diminuiu por questões já discutidas.

Em outros espaços, os devotos, distantes de seus locais de origem, construíam novas memórias e novas relações. No campo, deixavam o tempo das festas sazonais, das rezas, das vendas, das casas de farinha, da lida na lavoura de fumo, café ou mandioca. Enfim, despediam-se, mas não para sempre, de tradições, de práticas e costumes inventados e reinventados no seu cotidiano e que o traduziam constantemente.

Na cidade, o rezar ganhava outros traços, outras cores, outros espaços. Contudo, nesse processo de reelaboração da tradição o que geria a sua dinâmica ainda era a devoção. Muitos migrantes continuaram exercitando sua fé, pagando suas dívidas sagradas e firmando novos

contratos junto aos oragos, pelo menos por alguns anos. Outros logo abandonaram a prática da ladainha, mas não se desvencilharam de suas dívidas: no novo espaço, com a presença da Igreja Católica, substituíram a tradição pela liturgia da missa.

Ao fim do trabalho, esperamos ter possibilitado o apreender e o refletir das questões suscitadas acerca do objeto em estudo, além do despertar de novos olhares sobre o mesmo, o que é possível diante de seu caráter inesgotável. A história das minerais, daquelas que habitam o campo, existe e pode ser percebida em suas tradições, em sua sabedoria e em sua oralidade, por exemplo. E existindo, necessita ser apreendida.

FONTES

Fontes orais

- ⇒ Depoimento de Arthur Braga dos Santos, 74 anos, lavrador. Entrevistas realizadas em 15/09/02, 22/04/03 e 04/12/05. Duração: 1h50min / 1h30min / 2h.
- ⇒ Depoimento de Maria da Conceição Novaes de Souza, 38 anos, doméstica. Entrevista realizada em 18/11/02. Duração: 1h05min.
- ⇒ Depoimento de Jacy Maria de Souza, 63 anos, professora aposentada. Entrevistas realizadas em 14/04/03, 16/07/03 e 04/04/05. Duração: 1h10min / 2h10min / 1h20min.
- ⇒ Depoimento de Cecília Marques do Santos, 69 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 10/04/03. Duração: 1h.
- ⇒ Depoimento de Monsenhor Gilberto Vaz Sampaio, 76 anos, padre. Entrevista realizada em 20/05/03. Duração: 55min.
- ⇒ Depoimento de Ester Maria de Jesus, 60 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 22/04/03. Duração: 30min.
- ⇒ Depoimento de Maria Eunice de Jesus Souza, 40 anos, professora. Entrevista realizada em 25/08/03. Duração: 45min.
- ⇒ Depoimento de Nemésia Bernardina de Jesus, 73 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 25/08/03. Duração: 20min.
- ⇒ Depoimento de Zenilda Ribeiro Santos, 30 anos, doméstica. Entrevista realizada em 25/08/03. Duração: 20min.
- ⇒ Depoimento de Sônia Maria de Almeida Oliveira, 57 anos, dona-de-casa. Entrevista realizada em 06/09/03. Duração: 30min.
- ⇒ Depoimento de Moisés Bruno de Souza, 67 anos, ex-lavrador. Entrevista realizada em 10/04/03. Duração: 50min
- ⇒ Depoimento de Matildes de Jesus, 78 anos, ex-lavradora. Entrevistas realizadas em 22/05/05 e 12/01/06. Duração: 1h15min / 50min.

⇒ Depoimento de Francisca Fernando Santos, 72 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 16/04/05. Duração: 45min.

⇒ Depoimento de Maria Donata dos Santos, 65 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 16/02/06. Duração: 1h.

⇒ Depoimento de Luzia Clara de São José, 75 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 14/06/05. Duração: 40min.

⇒ Depoimento de Manoel Barbosa dos Santos, 67 anos, ex-lavrador. Entrevista realizada em 14/02/06. Duração: 30min.

⇒ Depoimento de Antonio Andrade dos Santos, 58 anos, lavrador, romeiro. Entrevista realizada em 20/04/05. Duração: 1h05min.

⇒ Depoimento de Filomena Máxima da Silva, 74 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 20/05/05. Duração: 1h20min.

⇒ Depoimento de Maria da Conceição de Jesus, 77 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 20/05/05. Duração: 35min.

⇒ Depoimento de Maltide Santos de Jesus, 68 anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 22/09/05. Duração: 40min.

⇒ Depoimento de Maria do Carmo de Jesus, 39 anos, doméstica, rezadeira. Entrevista realizada em 06/04/06. Duração: 45min.

⇒ Depoimento de Maria Joventina de Jesus, ____ anos, ex-lavradora. Entrevista realizada em 14/11/05. Duração: 2h15min.

⇒ Depoimento de Celina Andrade Freire, ____ anos, ex-zeladora da Igreja de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas. Entrevista realizada em 18/01/06. Duração: 1h45min.

⇒ Depoimento de João Matias dos Santos, ____ anos, lavrador. Entrevista realizada em 22/09/05. Duração: 50min.

Fontes manuscritas

⇒ Secretaria da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas: Livro de Tombo (1970-1988) .

Fontes impressas

- ⇒ ADOREMUS! Manual de Orações e Exercícios Piedosos Principalmente para a Juventude Cristã, em posse de Arthur Braga dos Santos.
- ⇒ Almanak do Mensageiro da Fé. 1938.
- ⇒ ALVES, Isaias. **Matas do Sertão de Baixo**. Rio de Janeiro: Reper, 1967.
- ⇒ IBGE. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Rio de Janeiro: 1958
- ⇒ Livro de Cordel: FREIRE, Antonio de Obed. **Os Poderes de Nossa Senhora dos Milagres fez voltar sua imagem**. Feira de Santana: Tipografia Gaurany, s/d.
- ⇒ QUEIROZ, Fernando Pinto de. **A Capela do Padre Matheus**. Feira de Santana/BA: 1995.
- ⇒ Revista Eclesiástica da Bahia, nº 2, abr-jun, 1959.

Fontes iconográficas

- ⇒ OS FUZIS (filme/vídeo) (1964). Dirigido por Ruy Guerra. Rio de Janeiro, Sagres Cinema, Televisão, Vídeo, 81 min, p&b.
- ⇒ Fotografias de Elivaldo Souza de Jesus, realizadas em 26/09/02 , 11/08/03 , 31/08/03 e 05/09/03 e 18/01/06.
- ⇒ Fotografias cedidas por Dona Iaiá e Dona Aládia.
- ⇒ Gravura de Nossa Senhora dos Milagres de Brotas, cedida por Arthur Braga dos Santos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. “Festas e cultura popular na formação do ‘povo brasileiro’.” In: *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, nº 14, 1997.

Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular. Sensibilidades, representações, espiritualidades. Lisboa: Terramar, 1999.

ALBERTI, Verena. “História oral: a experiência do CPDOC”. In: MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

AMADO, Janaína. “História e região: reconhecendo e construindo espaços”. In: SILVA, Marcos A. da. (Coord.) *República em Migalhas: História Regional e Local*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

ANTONACCI, Maria Antonieta. “Artimanhas da História”. In: *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em história do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, nº 24, 2002.

AZZI, Riolando. “Elementos para a história do Catolicismo popular”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, 1976.

BARTHES, Roland. *A Câmera Clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

BAROJA, Julio Caro. *Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter em la Espana de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978.

BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1960.

_____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”.

BLOCH, March. *Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra..* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORELLI, Sílvia Helena Simões. “Memória e temporalidade: diálogo entre Walter Benjamin e Henri Bérghson”. In: *Margem/Revista da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP*. São Paulo, nº 1, 1992.

BORGES, Maria Eliza Linhares. *História & Fotografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1987.

_____. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. (Org.) *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Festa e religião: abordagens ampliadas e diversificadas.” In: PEREIRA, Mabel Salgado. CAMURÇA, Marcelo Ayres. (Orgs.) *Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais*. Juiz de Fora: Templo, 2003.

CANCLINI, Nestor Garcia. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Cultura e democracia*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Trad. de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras, 1983.

DESAN, Suzanne. “Massas, comunidade e ritual na obra de E.P.Thompson e Natalie Davis”. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DUBY, Georges. WALLON, Armand. (dir.). *Histoire de la France Rurale*. 4 vol. Paris: Seuil, 1975-1977.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
 _____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ESTRELA, Ely Souza. *Os Sampauleiros: cotidiano e representações*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP: Fapesp: Educ, 2003.

FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Org.) *Usos e Abusos da História Oral*. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a casa das Minas*. São paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

GAETA, Maria Aparecida Junuqiera Veiga. “A cultura religiosa popular: polêmicas, aporias e desafios hermenêuticos”. In: *Estudos de História. Revista do Curso de Pós-Graduação em História*. FHDSS – Campus de Franca. v.7, n.1, p.13-39.2000.

GALLIAN, Dante Marcello Claramonte. “A memória do exílio: reflexões sobre interpretações de documentos orais”. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *(Re) introduzindo História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

GARCIA, Olga Cabrera. SCARAMAL, Eliesse. “Saber e Cultura na Família Rural”. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *(Re) introduzindo História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

GARRIDO, Joan del Alcàzar i. “As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate.” In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 13, nº 25/26, set. 92/ ago.93.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem*. São Paulo: Vozes, 1977.

GINZBURG, Carlo. *A Micro-História e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989. p. 203-214.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRELE, Ronald J. “Pode-se confiar em alhuém com mais de 30 anos? Uma crítica construtiva à história oral.” In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. (Orgs.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOUTARD, Philippe. “História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Org.) *Usos e Abusos da História Oral*. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

LADURIE, Le Roy. *Histoire des paysans français. De la peste noire à la Révolution*. Seuil, 2006.

LE GOFF, Jacques. “Memória”. In: Enciclopédia Einaudi. Vol. 1: Memória – História. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

_____. *História e Memória*. 4. ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996.

LUCENA, Célia. “Mobilidade Social: histórias de família e variedades de gênero”. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *(Re) introduzindo História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

MALUF, Marina. *Ruídos da Memória*. São Paulo: Siciliano, 1995.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia, Século XIX – Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MAUSS, Marcel. “Ensaio Sobre a Dádiva”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, EDUSP, 1974.

MIGUEL, Maria Lúcia Cerutti. “A Fotografia como Documento: Uma instigação à leitura”. In: *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 6, nº 1-2, jan/dez:1993.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 1994.

MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de Melo e. (Org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. *Recôncavo Sul: Terra, Homens, Economia e Poder no Século XIX*. Salvador: UNEB, 2002.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

PORTELLI, Alessandro. “O que faz a história oral diferente”. In: *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em história do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, nº 14, 1997.

_____. “O massacre de Cicitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum.” In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, José Carlos. *Annales: A renovação da história*. Ouro Preto: UFOG, 1996.

_____. *Nouvelle Histoire e tempo histórico: A contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. São Paulo: Ática, 1994.

ROUSSO, Henry. “A memória não é mais o que era”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Org.) *Usos e Abusos da História Oral*. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

SAMUEL, Raphael. “História Local e História Oral”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 9, nº 19, 1989/1990.

SANCHIS, Pierre. *Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas*. 2 ed. Lisboa: Dom Quixote, 1992

SANTANA, Charles D’Almeida. *Fatura e ventura camponeses: trabalho, cotidiano e migrações: Bahia 1950-1980*. São Paulo: Annablume, 1998.

_____. *Cidades do Recôncavo – Programa de Desenvolvimento Regional Sustentável-Recôncavo Sul – CAR*. Salvador-BA: s/e, 1999.

SANTOS, Eurides de Souza. *A Música de Canudos*. Salvador: EGBA, 1998.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SCARANO, Julita. *Fé e Milagre: Ex-votos Pintados em Madeira: Séculos XVIII e XIX*. São Paulo: EDUSP, 2004.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SGARBOSA, Mario. GIOVANINNI, Luigi. *Um santo para cada dia*. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1996.

SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da Vida e da Morte: Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

SILVA, Marcos A. da. (Coord.) *República em Migalhas: História Regional e Local*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

SILVA, Vera Alice Cardoso. “Regionalismo: o Enfoque Metodológico e a Concepção Histórica”. In: SILVA, Marcos A. da. (Coord.) *República em Migalhas: História Regional e Local*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. “Região e História: Questão de Método”. In: SILVA, Marcos A. da. (Coord.) *República em Migalhas: História Regional e Local*. São Paulo, 1990.

SOIHET, Rachel. “Festa da penha: resistência e interpenetração cultural (1890-1920). In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. (Org.) *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2002.

SOUZA, Edinéia Maria Oliveira. *Memórias e Tradições: viveres de trabalhadores rurais do município de Dom Macedo Costa – Bahia (1930-1960)*. Dissertação de Mestrado Interinstitucional em História Social. São Paulo. 1999.

_____. “Curar, rezar e partejar: cultura e poder no Recôncavo Sul da Bahia.” In: *Coleção de Idéias – Núcleo de Pesquisa e Extensão da UNEB – Campus V*, vol. 1, Santo Antonio de Jesus/BA, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Edward Paul. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: História Oral*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair FRISCH, Michael. HAMILTON, Paula. “Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais.” FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

THOMSON, Alistair. “Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre História Oral e as memórias”. In: *Revista do Programa de estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, nº 15, 1997.

_____. FRISCH, Michael. HAMILTON, Paula. “Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Org.) *Usos e Abusos da História Oral*. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

VASCONCELOS, Albertina Lima. FILHO, Argemiro Ribeiro de Souza. “Bananal: trabalho e vivência em uma comunidade de negros”. In: *Revista do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)*, nº 01, 2001.

VILLA, Marco Antonio. *Canudos: o povo da terra*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997.

VOLDAMAN, Daniele. “Definições e usos.” In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

_____. “A invenção do depoimento oral.” In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (Orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

WILLIAMS, Raymond. “Conceitos básicos: Cultura, Dominante, Residual e Emergente”. In: _____. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. “Cidades e campos”. In: _____. *O campo e a cidade na História e na Literatura*. São Paulo: Zahar Editores, 1990.