

“DEVAGAR COM ESSE NEGRO MANDINGO”: O CATOLICISMO NEGRO VIVIDO POR UM REZADOR NO RECÔNCAVO BAIANO (1940-1970).

MANUELA SANTANA NASCIMENTO*

Ser católico para muitos indivíduos no Brasil envolveu uma série de reelaborações e de formação de significados e práticas atreladas a mundividência dos povos que aqui viveram. As experiências religiosas de africanos e indígenas também fizeram parte dos modos como o catolicismo foi (e ainda é) vivido no país. Ao tratar da inserção do catolicismo em solo brasileiro, é preciso levar em conta que a religião do colonizador foi inserida à força, sobre os povos colonizados. A violência é uma dimensão da conversão de indígenas e africanos que não pode ser desprezada nem subestimada. Nesse sentido, precisamos levar em consideração que no decorrer das trajetórias sócio-históricas, ser católico se tornou um mecanismo de inserção numa sociedade que arquitetou os elementos de civilidade e classificou o que era e o que não era religião.

Se o catolicismo foi tomado não só como modelo, mas como única religião, como ficar de fora desse credo? Não podemos perder de vista que a conversão de fato aconteceu sobre as populações negras que para aqui vieram e sobre os indígenas que aqui já estavam, contudo, o catolicismo não caiu em copo vazio (SWEET, 2007, p. 138). As culturas negras que formaram as Américas e o Brasil, mesmo alijadas do seu território original, reconstruíram através do que Édouard Glissant coloca como rastros/resíduos, suas manifestações religiosas, linguísticas, sociais e artísticas do outro lado do Atlântico. Por conta dessas experiências múltiplas dos rastros/resíduos que constituíram a vida religiosa no Brasil, é fundamental que hoje revisemos a crença de que as identidades e práticas religiosas, sejam elas dos colonizadores ou dos subalternizados, tenham uma raiz única e original.

As culturas compósitas que emergiram dos múltiplos contatos não têm sua identidade numa raiz única; mas, sim, num rizoma, uma “raiz indo ao encontro de

* Mestre em História Regional e Local pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) - Departamento de Ciências Humanas/ Campus V.

outras raízes” (GLISSANT, 2005, p. 27). Portanto, as culturas rizomáticas tenderam a criouliizar-se, ou seja, ir ao encontro das raízes negras formadas na África ou no contexto de diáspora, formadas pelos rastros/resíduos elaborando as chamadas culturas compósitas. Seguindo o pensamento de Glissant, as culturas crioulizadas são aquelas em que elementos culturais diversos, uma vez postos em contato, resultaram num elemento inesperado. Mas, para que a criouliização seja bem sucedida, é preciso “que os elementos heterogêneos colocados em relação ‘se intervalorizem’, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato” (GLISSANT, 2005, p. 22). Esse contato, já realizado pelos sujeitos que viveram no contexto diferenciado das Américas, é o grande desafio destinado aos povos do mundo, equilibrar a balança e aprender a estabelecer uma relação sem que haja inferiorizações dos aspectos culturais.

Tomando essa perspectiva como referência, buscarei, no presente artigo, analisar a religião católica formada pelas populações negras tomando como base o catolicismo desenvolvido pelo rezador Crispim dos Santos, levando em consideração esse sistema rizomático, composto pelos rastros/resíduos que tenderam a criouliização e formaram aquilo que vou chamar de catolicismo compósito.

“MINHA MÃE TAVA COM A BARRIGA DE TRÊS, ERA COSME, DOUN E DAMIÃO”: A INFÂNCIA ENTRE REZAS, BÊNÇÃOS E ENCANTADOS.

A trajetória de Seu Crispim, como era conhecido, foi marcada por reelaborações das formas de crer e disseminar a fé, de acordo com as possibilidades existentes nos lugares por onde passou. Filho e neto de rezadores católicos, Crispim nasceu em 1938, na cidade de Conceição do Almeida, que fica a 18,1 km de Santo Antonio de Jesus¹, era o mais velho de uma barriga de trigêmeos, que se chamariam Cosme, Damião e Douí. A história que descrevo abaixo é um trecho, daquela que Crispim e seus sete irmãos

¹ Dado encontrado em http://pt.db-city.com/Brasil/Bahia/Santo_Ant%C3%B4nio_de_Jesus. Acesso feito em 18/09/2011.

ouviam ainda crianças dos seus pais e avós, e que ele contou para que eu entendesse algumas coisas da sua trajetória.

Quando sua mãe Maria de Lurdes dos Santos, que tinha o apelido de Virginia, já estava entre o sexto e o sétimo mês de gestação, começou a se sentir mal, seus pais e marido, levaram-na à casa de uma mãe-de-santo muito famosa na região para ver se conseguiam resolver seu problema de saúde. O lugar onde morava a família de Crispim, nas roças de Conceição do Almeida, era de difícil acesso e, além de sofrer com a escassez de alimento entre as décadas de 1940 e 1950, o número de médicos na região era bastante limitado. “Aqui era uma dificuldade pra arranjar um médico! Era uma dificuldade quando passava um carro!”². Por conta disso, recorrer aos serviços de uma mãe-de-santo não causavam estranheza a esses grupos e, não qualificam essas práticas como alternativas, por vezes elas eram as únicas a que se podia recorrer. Ainda nesse sentido, utilizar-se de práticas divinas para solucionar problemas de ordem concreta, como doenças, atrapalhamentos ou a busca de alguma graça, faz parte do conjunto de expressões negras que se disseminaram na diáspora e encontraram formas variadas de encontrar o equilíbrio temporal através da intervenção espiritual. (SWEET, 2007, p. 160)

Chegando à casa da mãe-de-santo que se chamava Maria Rosa, Virgínia recebeu dela a notícia de que estava grávida de três filhos e que deveriam se chamar: Crispim, Crispiniano e Odoú. As atitudes frente ao nascimento de gêmeos no continente africano foram, também, recriadas pelas populações afro-diaspóricas no Brasil. Segundo Vivaldo da Costa Lima, diversos aspectos das culturas religiosas dos iorubás e dos nagôs foram recriadas no Brasil, mais precisamente o culto ao “orixá *Ibeji*, divindade dual que representa a teofania dos gêmeos” nessas culturas e que no sistema simbólico do catolicismo brasileiro foi associado aos santos gêmeos Cosme e Damião. (LIMA, 2005, p. 11-12)

Para a maioria das sociedades africanas os nomes dados aos recém-nascidos não fazem parte de uma escolha aleatória e são dados de acordo com os costumes de cada povo e as circunstâncias do nascimento. (LIMA, 2005, p. 23) Na Bahia, os nomes dos

² Crispim dos Santos, depoimento cedido em 13 mai. 2011.

santos católicos Cosme e Damião ou Crispim e Crispiniano costumaram ser associado aos gêmeos, já o nome que seria dado ao terceiro irmão de Crispim, inicialmente Douú, por intermédio da mãe-de-santo, Odoú tem em sua etimologia ligada a língua ioruba.

De acordo com Lima, entre os nagôs é costume chamar a criança que nasce logo após o nascimento de gêmeos de *Idowu*, que são tidas como crianças traquinas e teimosas. Com as alterações fonéticas aqui no Brasil, esse terceiro filho costumou ser chamado de Douú ou Odoú. (LIMA, 2005, p. 24) De acordo com as pesquisadas desse autor, o nome escolhido para o terceiro irmão de Crispim estaria então associado ao imaginário africano do filho nascido após os gêmeos e a preocupação com os nomes que seriam dados aos filhos, mais um elemento da ancestralidade africana presente no território brasileiro.

Voltando a história do nascimento dos gêmeos, Virgínia, como descreveu Crispim, “era uma cabo-verde muito sabida”, rezadeira, católica, trabalhava para Nossa Senhora da Conceição, que era “sua mãe”, e rezava no dia de Todos os Santos para São Cosme e São Damião, tinha uma encantada³ chamada “Princesa Isabel” e “andava, também, com Santa Bárbara”. Uma vez na casa de candomblé, Virgínia, que procurava uma explicação para o mal que lhe acometia, quase perde toda sua sabedoria e foi posta pra fora do terreiro aos gritos pela mãe-de-santo que, sem muitas explicações, a expulsou da sua casa.

Quando os nove meses de gestação se completaram, pouco antes de Virginia dar à luz as crianças, o primeiro, que viria a ser Crispim, “chorou antes de nascer, dentro da barriga dela!” que por sua vez contou o feito para sete pessoas. Na hora do parto, quando a avó materna de Crispim ficou sabendo desses acontecimentos, reclamou e

³ Segundo Reginaldo Prandi, “os encantados são espíritos de pessoas que um dia viveram e que não morreram, mas se ‘encantaram’, passando a existir no mundo ‘invisível’, do qual retornam ao mundo dos homens no corpo de seus iniciados, em transe ritual. Manifestando-se assim ‘na cabeça’ de seus filhos ou iniciados, [...] os encantados ‘vêm à terra’, descem na guma (terreiro), para dançar e conviver com os mortais, estabelecendo com todos os que comparecem aos terreiros relações de afeto e clientela.” Cultuados nas casas de tambor-de-mina, religião afro-brasileira de forte presença no Maranhão, Pará e Amazonas, os encantados costumam ser espíritos de reis, nobres, índios, turcos, etc que são recebidos por filhos e filhas-de-santo em diversas ocasiões para trazer alguma mensagem, para brincar e trazer alegria, conduzir cerimônias ou ainda fazer sessões de cura. Não foi possível saber se a encantada “Princesa Isabel” que, segundo Crispim, sua mãe recebia, tinha alguma relação com o tambor-de-mina; no entanto, é válido perceber como as práticas transitam e são reelaboradas nos diferentes territórios do país. (PRANDI; SOUZA, 2004, p. 217-218).

lamentou por Virgínia não ter guardado esse segredo e disse: “Ô Virginia, pra quê tu contou! Que tu tava grávida de três crianças e que um ainda chora e tu fala? Não era pra falar! Você tirou a sabedoria do menino toda! Ele ia ser adivinhão!”

Somente dois dos três filhos ficaram vivos, Crispim e Crispiniano, o terceiro, que se chamaria Odoú, morreu ainda no parto. Os gêmeos e os outros filhos foram crescendo vendo a mãe e os avós fazerem suas rezas, zelar por seus santos, principalmente São Cosme e São Damião e Santo Antonio, fazendo novenas em casa, atraindo a vizinhança e pessoas da região que iam pedir graças e dar bênçãos aos santos, juntando suas orações as orações da família de Crispim. Segundo ele,

Ela [Virgínia] trabalhava pra zelar⁴ pra São Cosme e Todos os Santos, ela nunca deixou de zelar, ela era zeladora. E meu avô tratava o Santo Antonio e todo ano vinha gente de tudo quanto é lugar fazer promessa pra Santo Antonio na casa dele né! Então quando era véspera de Santo Antonio matava dois três carneiro, matava galinha pra dar de comer ao povo né! Que às vezes o povo vinha de longe, longe mesmo pra pagar promessa. Eu ia crescendo e vendo aquilo.⁵

Além da vivência com as orações Virgínia, sempre ia ensinando as coisas para Crispim, até que um dia ela lhe disse: “Ô meu filho, você tem um saber! E nunca jogue fora seu saber.” Ele, até os doze anos, perguntava à mãe que saber era esse e ela lhe respondia: “Eu não vou lhe dizer, d’estar que você vai saber, Deus vai lhe dizer e Nossa Senhora!”.

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

Entre idas e vindas da roça para a cidade, em busca de uma condição melhor de sobrevivência, Virgínia e os gêmeos, antes de se estabelecerem na cidade de Santo

⁴ “Zelar o Santo – significa uma linguagem puramente religiosa. Cuidar do Santo, do caboclo ou de um orixá; cumprir com as obrigações.” (SANTOS, 2005, p. 217).

⁵ Crispim dos Santos, depoimento cedido em 13 mai. 2011.

Antônio de Jesus, voltaram à zona rural de Conceição do Almeida para morar na casa do avô de Crispim. Foi nesse retorno, ainda durante a infância, que Crispim descobriu qual era o dom que tanto sua mãe lhe contara.

A descoberta começou quando Virginia foi fazer uma visita a uma grávida que trabalhava numa pedreira e estava passando mal, “aí, minha mãe foi lá visitar, que minha mãe visitava todo mundo.” Chegando à casa dessa senhora que “tava amarrada na cadeira, com uma parteira que tava junto ali”, Virginia, mesmo sendo rezadeira, saiu e disse que ia buscar um rezador para ajudar a tal grávida. Crispim conta que:

... Daí foi buscar o rezador. Eu tava aqui, assim, pequeno e ela disse assim: “Ô Crispim, tu corta a jaca pros porco, dá de comer, bota os farelo, e depois tu pinica a jaca e bota no chiqueiro que eu vou ali e volto já! Pra gente ir lá na fazenda!” Aí, ela se picou, e onde a mulher morava era meio distante aí, ela foi e eu fiquei descascando, aí a pouco ela voltou correndo e disse: “Crispim?” Eu: “Senhora, mainha!” “Ô meu filho, vem cá! Bora ali pra tu rezar uma mulher!” Aí eu disse: “Mas eu não sei, mãe, rezar!” “Você sabe! Eu sei que você sabe! Eu tô dizendo que eu vim lhe buscar porque eu sei que você sabe! E eu prometi ao povo que vou levar um rezador! É você que vai rezar!” Aí eu peguei a chorar, não sabia! Aí, ela foi. Aquele cipó de fazer balaio? Aí ela foi na porta panhou uma roda de cipó e disse: “Passe aqui na minha frente! Passe logo, se não eu lhe corto todo de tapa! Porque se eu tô dizendo que eu sei que você reza é porque você reza!”⁶

Virginia confiava na sabedoria transmitida a Crispim e isso fez com que a mesma insistisse na sua certeza levando o filho para a sua primeira benção. Ele continua:

Aí, eu fui mais ela. Ela correndo na frente e eu atrás! Chegou na cancela, ela abriu a cancela, nós desceu, chegou embaixo, ela disse: “Não precisa passar embaixo do arme! Deixa eu passar, você passa por cima! Eu não quero você passando debaixo de arame, não!” Aí, ela passou, depois eu passei cinco fio de arame, eu pam pam pam passei. Chegou lá na casa da mulher, tanta gente lá! Ela chegou e disse: “Cadê Virginia? O rezador que tu ia buscar?” Ela disse: “Ó aí!” “Esse menino! Isso sabe rezar ninguém?” Ela disse: “Ó comadre, se eu fui buscar é porque eu sei, eu sei que ele reza, eu sei! Foi por isso que eu fui buscar! E ande ligeiro que já tá quase na hora!” Aí, meu coração vuco, vuco, vuco! Aí eu sai assim fora, aí tinha assim um pasto, tinha uma moita, eu disse: “É lá que a senhora vai buscar, já que a senhora diz que eu sei rezar, a senhora vai buscar sete ramo de mato lá, daquele mato lá!” Ela suspendeu a saia, assim, e desceu que desceu correndo, foi lá e pegou sete galho de são gonçalinho! Me lembro como hoje! Aí, me deu e disse: “Tome, reze a mulher! Reze logo!” E a mulher toda amarrada na cadeira, e uma mulher segurando uma do lado outra do outro.⁷

⁶ *Ibidi.*

⁷ *Ibidi.*

Todos já estavam angustiados em busca de uma solução para as dores da grávida, o marido estava na estrada tentando encontrar um carro para socorrê-la, mas, na região, a dificuldade de se conseguir médico e carro era muito grande. Eis então, que Crispim começa a reza, como ele bem lembra:

Aí, quando ela me deu o ramo e eu peguei aqui, que eu olhei pra mulher, fiquei bem na frente assim, eu não vi nada! Ai escureceu a vista! Ai eu rezei esta mulher. Aí, quando deu meia hora que eu tinha rezado, ela levantou da cadeira. Aí, ela [Virginia] foi e disse a parteira: “Tá vendo? Tá vendo só? Tô dizendo a você que meu filho sabe rezar! Saiu foi de minha barriga, de minhas entranha, eu sei que ele sabe rezar! E aí é sabido!”⁸

No término da reza Virginia ainda falou para Crispim:

“Ô meu filho, quando você se entender por gente, você reza a reza de São Cosme. Você tem parte com São Cosme, com Santa Bárbara, seu protetor de sua casa vai ser o Divino Espírito Santo!” Que tá ali, ó! Ela disse que o protetor de minha casa ia ser o Divino Espírito Santo, Santo Antônio e Bom Jesus da Lapa e São Cosme. São Cosme tá ali. Aí, onde eu vou eu levo ele.”⁹

A narrativa de Crispim revela diversos aspectos das experiências e práticas realizadas pelas populações negras que no contexto de dificuldades lançam mão de suas estratégias de sobrevivência e dos saberes herdados e recriados em seus territórios. A fala de Crispim é reveladora do intenso fluxo de elementos sagrados que foram reconstituídos pelos sujeitos.

Quando o rezador nos conta que sua mãe tinha o costume de visitar todo mundo que estivesse precisando de uma solução para as enfermidades, mostra que o caráter de coletividade da sabedoria da cura se faz presente entre a população. Essa dimensão coletiva, além de incluir o ideal de fazer caridade, também se faz presente no longo processo de acúmulo dos conhecimentos das plantas, orações e receitas medicinais necessárias para a realização das rezas. Por mais que os rezadores e rezadeiras encarem o dom como uma clarividência divina e particular, o processo de conhecimento e aprendizagem das rezas traz em sua operacionalização a perspectiva da partilha de saberes, transmitidos de mestres para discípulos, fazendo parte do conjunto de ancestralidades transmitidas e utilizadas por gerações.

⁸ *Ibidi.*

⁹ *Ibidi.*

Outro aspecto relevante da fala de Crispim é quando ele diz que, no momento em que sua mãe lhe deu o ramo com os sete galhos de são gonçálinho “e eu peguei aqui, que eu olhei pra mulher, fiquei bem na frente, assim, eu não vi nada! Aí, escureceu a vista! Aí, eu rezei está mulher...” O transe espiritual no qual ele entra no momento em que começa a fazer a reza é uma das características que aproximam o ato de rezar dos rezadores e rezadeiras da sua afro-ancestralidade.

A reza não implica apenas no conhecimento das orações, requer a sabedoria da força das palavras, das plantas capazes de afastar o mal, receitas medicinais para complementar o ritual da cura. Na reza de Crispim outro elemento é também incluído no processo: o transe.

Seguindo as pistas deixadas pelos depoimentos dos padres enviados para o continente africano na tentativa de converter e vigiar a população no século XVII, James Sweet pode constatar que as curas através das possessões espirituais, juntamente com as práticas advinhatórias, eram as formas mais comuns de intervenção medicinal na África Central. (SWEET, 2007, p. 168) Nos rituais de possessão, o adivinho incorporava espíritos de antepassados que conversavam diretamente com o cliente que procurava a causa da doença e o remédio necessário para a resolução dos seus problemas de saúde. Sweet ressalta que:

a partir do momento em que o espírito entrava no corpo do adivinho/médium, até a própria voz do médium se tornava a voz do espírito. Este podia então ser questionado e envolvido numa conversa, sendo que o corpo do médium servia meramente de meio de comunicação (SWEET, 2007, p. 167)

Analisando os documentos inquisitoriais do Brasil colonial, Sweet pode perceber que as atividades de cura através da possessão, assim como as práticas advinhatórias, também eram realizadas por africanos no contexto da escravatura no país. Diversos casos de possessão humana são relatados nas denúncias ao Santo Ofício descrevendo rituais marcadamente centro-africanos que continuaram a ser realizados por curandeiros no Brasil. (SWEET, 2007, p. 170-171).

Uma das cerimônias mais frequentes descritas por Sweet no Brasil é o *calundú*, que teve seu significado alargado no país. Em Angola, esses rituais serviam para designar a possessão de “espíritos dos antepassados falecidos que possuíam os vivos por

várias razões, mas normalmente com o objetivo de castigar pela falta de veneração e respeito adequados.” (SWEET, 2007, p. 172) Tais castigos poderiam vir em forma diversas doenças que debilitavam a pessoa possuída podendo levá-la a morte. Em terras brasileiras o *calundú*, além do significado angolano, tornou-se o nome genérico para descrever as cerimônias e danças que precediam a possessão e a adivinhação a fim de se descobrir as causas das doenças.

Largamente utilizados pelos escravos que compartilhavam a crença centro-africana de que as doenças tinham uma relação com o sobrenatural, Sweet encontrou diversos casos, da metade do século XVII, em que os senhores levavam seus escravos para serem tratados por curandeiros africanos por “acreditarem que a ‘feitiçaria’ africana apenas podia ser tratada através de curas africanas”. (SWEET, 2007, p. 174) Em alguns casos até padres reconheciam que o exorcismo, a arma mais poderosa da Igreja católica, era impotente frente às forças espirituais africanas. Ainda segundo Sweet,

à medida que a reputação do poder espiritual africano crescia, alguns brancos foram ficando impacientes com a ineficácia dos exorcismos, bem como com as sangrias e as purgas que constituíam os remédios mais comuns para a maioria dos padecimentos no mundo ocidental. Pretendendo remédios mais fortes, os brancos começaram a virar-se para a força dos poderes africanos de cura, em especial os calundús. (SWEET, 2007, p. 174)

Esse reconhecimento constituía uma indicação de que, ao menos nesse período colonial, a superioridade medicinal africana e o poder religioso dos escravos eram reconhecidos não só pelos brancos, mas também por membros da Igreja. Mesmo mantendo a imagem e o vocabulário depreciativo, relacionando as práticas de cura africanas ao Diabo e sendo rechaçadas por muitos no período, é interessante perceber como a utilização desses eficientes saberes alcançaram certo prestígio social e vão ser, ao longo dos séculos subsequentes, classificados como “coisas de gente atrasada” pelas elites nacionais.

No entanto, tais práticas não deixaram de existir e de serem reelaboradas pelos sujeitos ao longo de suas trajetórias. O transe em que entra Crispim na hora da benção se aproxima das atitudes dos curandeiros africanos na hora da cura incorporando espíritos antepassados e encontrando as soluções para os padecimentos. Mesmo

atrelando orações católicas aos rituais, a benção mantém em sua gênese as tradições africanas perceptíveis em diversos atos.

Na reza de cobreiro ¹⁰, feita por Maria de Lurdes Silva, alguns elementos também são flagrantes da matriz africana no ritual. Antes de iniciar a benção é colocada uma vasilha com água ou vinagre em cima do local acometido pela doença para “puxar o cobreiro”, em seguida a reza começa:

*“São Pedro veio de Roma de romaria,
Criando cobreiro de cobraria.”*

Ai agora diz:

“Criando cobreiro de sapo cururu,

Cobreiro de aranha caranguejeira,

Cobreiro de sardão,

Cobreiro de lacrau,

Cobreiro de cobra miúda

Cobreiro de cobra grande,

Cobreiro de sapo graúdo

Cobreiro de sapo miúdo,

Cobreiro de bosta de cavalo

Cobreiro de mijo de cachorro,

Cobreiro de coco de cachorro...”

*De tudo quanto for bicho chama pelo nome e, aí, agora reza um padre nosso e uma Ave-Maria. E quando acabar, corta na porta, [a pessoa fica embaixo da viga de uma porta], aí, agora corta e pergunta: “O que é que tá cortando? Cobreiro! O que corta cobreiro?” Aí, corta o rabo. “O que corta cobreiro?” Aí, corta a cabeça. Aí, vai, aí faz uma cruz com a faca.”*¹¹

Nesse ritual, a presença de elementos como água ou vinagre e a faca assemelham-se como algumas cerimônias de adivinhação praticadas na África Central e na Costa da Mina que se valiam de elementos como água, cabaça, sementes, tesoura, ervas, orações em língua local, dentre outros, para saber do futuro, desvendar crimes, doenças ou feitiços de quem recorria aos serviços dos adivinhos. (SWEET, 2007, p. 157-158) No contexto brasileiro, as condições materiais variaram de acordo com os elementos disponíveis no ambiente; no entanto, as atitudes frente à doença e a crença compartilhada na força dos rituais para alcançar a cura ou graça temporal permaneceram ao longo dos séculos.

¹⁰ “Cobreiro = herpes zoster, também conhecido como fogo selvagem, fogo de Santo Antônio. Caracteriza-se por dermatose com vesículas elevadas sobre a pele. Parte da população do Recôncavo atribui que o cobreiro (erupção cutânea) seja decorrente da passagem sobre a pele de animais como aranha, sapos e animais peçonhentos.” (SANTOS, 2005, p. 211).

¹¹ Maria de Lurdes Silva, negra, rezadeira, 77 anos nasceu na localidade do Tabocal e migrou com sua família para Santo Antônio em 1945. Depoimento cedido em 11 ago. 2012.

Outro ritual que junta orações e elementos naturais é a reza de erisipela¹². De acordo com a rezadeira Jacinta dos Santos, para essa doença existem várias orações, uma das que ela utiliza é a seguinte:

*“Pedro e Paulo foi em Roma
Pedro e Paulo vieram de Roma
Jesus Cristo encontrou
Jesus Cristo perguntou:
Pedro e Paulo quê vão fazer em Roma?
Muita esipoli e erisipela, e muita gente morreram dela!
Pedro e Paulo volta atrás vai curá-la!
Com o quê Senhor?
Com óleo de oliveira, lã de ovelha viva,
Com a Graça de Deus e a Virgem Maria que sararia! ”
E reza três vezes fazendo uma cruz com o óleo de oliveira e uma lâzinha de carneiro de carneiro vivo. Tudo isso eu tinha guardado.”¹³*

Além das palavras e do óleo de oliveira passado com a lã de ovelha sobre a pessoa, Jacinta também ensina os remédios, à base de produtos naturais, “que além da reza tem um remédio, também, pra acabar de desinchar e as coisas que também a gente não deve comer enquanto ele tiver de erisipela.”¹⁴ Assim como na reza de cobreiro, o ato de fazer uma cruz também aparece na reza de erisipela, esse gesto aparentemente cristão, também tem um significado na cosmologia africana. A cruz seria uma representação congoleza do cosmos que apresentava “Deus [nzmbi mpungu] e o homem, Deus e os mortos, e os vivos e os mortos. A pessoa que faz a promessa fica em pé sobre a cruz, situando-se dessa forma entre a vida e a morte, e invoca sobre si a intervenção de Deus e dos mortos” (SWEET, 2007, p. 153). De acordo com os relatos encontrados por Sweet, colocar-se sobre a cruz seria uma forma de invocar os espíritos dos mortos para desvendar as causas e encontrar soluções para as doenças.

Com essas comparações não pretendo definir quais interpretações são seguidas pelos rezadores, afinal as interpretações não são necessariamente excludentes. O

¹² “Erisipela = ezipra, zipra, má-do-monte – é uma doença infecciosa de caráter violento, com tendência recidiva, conhecida publicamente como má-do-monte, maldita, mal-da-praia. Sintomaticamente aparece em forma de placa cutânea vermelhada e saliente, mais ou menos extensa, de limites e superfície aveludada ao tato. Em estado avançado pode ocorrer erupção de líquido purulento. Segundo a literatura médica, a erisipela é uma dermatose aguda causada por bactérias (streptococcus pyogenes) caracterizada por febre, edema e eritema das partes afetadas.” (SANTOS, 2005, p. 212).

¹³ Jacinta dos Santos, 82 anos natural da cidade de Gandú-Ba migrou com sua família para Santo Antônio em 1969. Também negra e rezadeira. Depoimento cedido em 18 jun. 2010.

¹⁴ *Ibidi.*

importante a se fazer com esses exemplos é visibilizar as raízes africanas que formaram as tradições religiosas no país, colocando os elementos afro-ancestrais que deram as bases das práticas de cura.

O ato de tirar o mau-olhado praticado pelos rezadores, também se assemelha às “formas africanas ‘híbridas’ de cura” no Brasil, pois segundo Sweet, algumas práticas agregaram tradições Minas e centro-africanas num mesmo ritual. Em um dos casos encontrados pelo autor, dois africanos, uma escrava da Mina e um liberto angolano foram pegos num ritual de cura, no qual o angolano, recitando orações em sua língua, batia nas costas da escrava “com várias galinhas vivas, recitando orações a cada golpe”. (SWEET, 2007, p. 188) Segundo o autor, a flagelação com galinhas é uma tradição ligada ao vudu no Haiti, “esta prática ficou conhecida como *passer poulet* e destinava-se a varrer, literalmente, o mau-olhado. Quando o ritual terminava, as galinhas deviam ser sacudidas ‘como espanadores de penas empoeirado’, para que os espíritos malévolos saíssem.” (SWEET, 2007, p. 189)

Nas rezas contra o mau-olhado praticadas pelos rezadores e rezadeiras, ao invés de galinhas, ramos de algumas ervas são “batidos” sobre a cabeça do indivíduo acometido pelo quebrante¹⁵, enquanto orações são proferidas pelo rezador. Ao final, os ramos de folhas são percorridos pelo corpo do sujeito rezado, três vezes e sacudidos para que a carga negativa seja varrida e toda usura e inveja que esteja no corpo da pessoa sejam “jogadas nas ondas do mar”¹⁶.

Outros elementos também são utilizados por diversos sujeitos para espantar o “olho gordo”, de seus corpos e lares. Exemplo disso são as plantas conhecidas por seu poder protetor, como espada de Ogum, conhecida também como comigo-ninguém-pode, guiné, dentre outras, colocadas na frente das casas para espantar toda inveja. A rezadeira Jacinta, que possui em sua casa muitas dessas plantas, contou que alguns católicos criticam-na por conta dessas plantas em sua casa.¹⁷ Elementos de proteção como amuletos e patuás, conhecidos também como bolsas, são frequentemente utilizados por muitos sujeitos. Como descreveu Denílson Santos, tais bolsas consistem

¹⁵ Mesmo que mau olhado.

¹⁶ Trecho da reza de olhado feita por Maria de Lurdes Silva, depoimento cedido em 14 ago. 2008.

¹⁷ Jacinta dos Santos, depoimento cedido em 18 jun. 2010.

“num pequeno amuleto costurado com orações ou dizeres secretos”, feitas por um curandeiro único conhecedor do que está escrito na bolsa que, quando violada, tem seu encanto desfeito. (SANTOS, 2005, p. 198-199)

Essas bolsas assemelham-se às bolsas de mandinga, muito utilizadas na diáspora luso-africana, nos finais do século XVII, para as mais diferentes formas de proteção que o indivíduo precisasse. Nos relatos encontrados por James Sweet, tais bolsas podiam conter diversas substâncias como “pedaços de papel dobrados com orações cristãs [...], pedras, paus, raízes, ossos, cabelos, pêlos de animal, penas, pós, pequenos objectos abençoados, entre outros.” (SWEET, 2007, p. 211-2120) Utilizadas por africanos, oriundos principalmente da Guiné e da Costa da Mina, tais bolsas funcionavam como uma armadura contra qualquer violência física que o escravo pudesse sofrer nas mãos dos seus senhores ou outros inimigos. Tais amuletos, reconfigurados em sua composição e com seus significados alargados, compõem o conjunto de práticas africanas recriadas pela população afro-brasileira.

Quando observamos esses rituais similares, que foram transformados e adequados às realidades dos indivíduos pelos territórios da diáspora, é possível perceber, como as bases e os princípios que fundamentam as rezas não fazem parte do catolicismo institucional. O catolicismo foi inserido nas práticas afro-ancestrais das rezas e não o contrário. Esse escrutínio do catolicismo vivido pelos rezadores é fundamental para o processo de reescrita das histórias, descentrando aquilo que parecia óbvio: a associação da reza ao catolicismo.

Os rastros/resíduos da concepção de mundo africana estão presentes não apenas nos rituais, mas também, na concepção de que os problemas temporais podem ser resolvidos por intermediação divina. A presença da Igreja católica e dos seus mecanismos de perseguição ao longo dos séculos e o estigma depreciativo criado em torno da África e dos africanos impulsionaram a formação de mecanismos de defesa que podem ter camuflado, mas não anulado, as bases africanas de sua concepção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução: Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa, **Cosme e Damião**: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de mina em São Paulo. In: _____ (Org.) **Encantaria brasileira**: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro. Pallas, 2004.

SANTOS, Denílson Lessa. **Nas Encruzilhadas da cura**: Crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antônio de Jesus Recôncavo Sul – Bahia (1940-1980). 2005. 230 f. Dissertação (Mestrado) – UFBA.

SWEET, James. **Recriar África**: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. (1441-1770). Lisboa/ Portugal: Edições 70, 2007.