

“OS SANTOS DE UMA DEVOÇÃO QUE NÃO MORRE”:

AS FESTIVIDADES DOS SANTOS
COSME E DAMIÃO NA BAHIA, 1864-1955*

Michael Iyanaga  

William and Mary

Na Bahia, há mais de um século, o mês de setembro é o do “caruru de São Cosme e Damião”. Porém, aqui o termo “caruru”, como se sabe, é sinédoque. Isto é, nos “carurus” baianos – como já detalhei em trabalhos anteriores –, não só tem lugar o consagrado caruru de quiabo mas também as iguarias típicas de azeite de dendê que o acompanham (p.ex., vatapá, xinxim de galinha, feijão fradinho etc.).¹ Além das comidas, a paisagem sonora dos “carurus” é também característica forte, especialmente na região do Recôncavo Baiano: as palmas e cantigas que animam o banquete das sete crianças, um ciclo de orações cantadas e um samba que adentra a madrugada. Ainda, em muitos terreiros de candomblé os dois santos são comemorados, por vezes sob a denominação de “ibêji”/“bêji” (ou “vungi”), com doces, caruru, cantigas e festas animadas.² Como veremos adiante, esta maneira peculiarmente baiana de celebrar os “meninos” com caruru e samba remonta a meados do século XIX.

* Agradeço à equipe editorial da *Afro-Ásia* e aos pareceristas anônimos que ofereceram sugestões importantes para o melhoramento do texto final.

1 Michael Iyanaga, “Samba de caruru da Bahia: Tradição pouco conhecida”, *Ictus*, v. 11, n. 2 (2010), pp. 120-150 ; *Alegria é devoção: sambas, santos e novenas numa tradição afro-diaspórica da Bahia*, Campinas: Editora da Unicamp, 2022, 49-55; ver também Luísa Mahin Nascimento, “Vozes de fé e devoção: Uma etnografia do culto doméstico a São Cosme e Damião em Cachoeira/Bahia”, *Revista Olhares Sociais*, v. 3, n. 2 (2014), pp. 10-11.

2 Ver, por exemplo, Emilena Sousa dos Santos, “Os encantados infantes do Candomblé baiano: Estudo sócio-religioso em terreiros de Salvador”, Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

O senso comum – ou melhor, a narrativa dominante – insiste que esta devoção de São Cosme e São Damião seria resultado da “mistura” de crenças europeias e africanas. Vejamos, por exemplo, a síntese representativa da antropóloga Stefania Capone: “Na Bahia, a devoção aos santos Cosme e Damião, difundida entre os colonizadores portugueses, encontrou seu correspondente africano no culto dos ibejis (os gêmeos iorubá), trazido pelos africanos escravizados”.³ Esta explanação recorrente dá a impressão de que tenha nascido o culto de dois sistemas – um europeu e outro africano (e, especificamente, iorubá) – que encontraram entre eles pontos em comum. Deste modo, reitera as ideias oitocentistas do médico e etnólogo maranhense Raymundo Nina Rodrigues, que apontava as “analogias” que as pessoas negras identificavam entre os santos católicos e os orixás:

É estabelecendo por seu turno uma equivalência, que facilmente se converte em identificação, entre os santos católicos e os *orixás* iorubanos [...] Para alguns santos a equivalência está feita e é fácil de seguir o processo mental e as analogias em que ela se funda.⁴

O conhecido “Caruru de São Cosme” teria nascido, portanto, de um culto português que, por conta de “analogias” e “equivalências”, misturou-se com as crenças africanas “numa simbiose tão estreita”, escreveu Roger Bastide no final dos anos 1950, “que hoje é difícil distinguir a parte propriamente africana da parte europeia”.⁵ Seria, exemplo daquilo que Arthur Ramos chamava de “uma verdadeira *simbiose* ou *sincretismo* religioso”,⁶ um *sincretismo* que teria “participação igual de duas ou mais culturas”.⁷ Mas tem um problema. De onde teriam vindo, especifica-

3 Stefania Capone, “As crianças divinas: Ibejis, erês e egbé òrun nas religiões afro-atlânticas” in Renata Menezes, Morena Freitas e Lucas Bártolo (orgs.), *Doces santos: Devoções a Cosme e Damião* (Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020), p. 289.

4 Raymundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, edição fac-similar, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006, p. 110.

5 Roger Bastide, *O candomblé da Bahia (rito nagô)*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961, p. 256.

6 Arthur Ramos, *O negro brasileiro: Etnografia religiosa e psicanálise*, 2ª edição fac-similar, Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988, p. 105.

7 Arthur Ramos, *A aculturação do negro no Brasil*, São Paulo: Nacional, 1942, p. 41.

mente, as partes constituintes e mais definidoras da devoção baiana de São Cosme e São Damião? Isto é, em que parte da África ou da Europa é que encontramos (ou encontrávamos) sete crianças, caruru de quiabo, orações cantadas e samba associados aos santos gêmeos?

É evidente que a pergunta é retórica. Afinal, embora as evidências etnográficas possam apontar aspectos do culto que viessem dos continentes africano e europeu, o que percebemos é muito mais uma novidade, uma inovação, uma articulação criativa. O culto baiano dos santos Cosme e Damião não poderia ser reduzido, portanto, a um caso de “os gêmeos dos nagôs [...] catolizados”,⁸ como dizia Arthur Ramos. Ao contrário, estes santos gêmeos foram reinventados ao longo de séculos. Sob os apelidos de “mabaça” e “dois-dois”, Cosme e Damião se tornaram crianças que comem doce e caruru, e que são festejadas com missas e tambores. A partir dessa reinvenção, que aparece com vigor entre a população negra já no século XIX, o culto rapidamente se generalizou na sociedade soteropolitana. Mas a história deste processo ainda é pouco conhecida.

Deste modo, o presente trabalho visa notar algumas especificidades históricas do culto. E embora este trabalho mencione as cosmologias africanas e os terreiros de candomblé, o foco principal será o culto de Cosme e Damião na sociedade baiana de forma geral. Assim, através de um levantamento histórico sobre o culto de Cosme e Damião na Bahia – com o enfoque principal em jornais e outras fontes populares da Cidade do Salvador entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX – mostrarei que o culto dos santos gêmeos em Salvador só começa a ter fôlego a partir do momento que ele emerge já associado ao mundo negro. A partir daí é que, até a virada do século XX, o culto se generaliza na capital baiana. Os dados sugerem que talvez não caiba chamar de uma “adaptação” ou um “sincretismo”. O culto dos santos gêmeos se trata de uma novidade total que – apesar de basear-se em cosmologias europeias e africanas (além outras possíveis) – nunca pôde ser reduzida a nenhuma delas.

8 Ramos, *O negro brasileiro*, p. 277.

Minha apresentação dos dados seguirá uma estrutura cronológica, começando com informações sobre o nascimento do culto dos santos gêmeos e a sua disseminação na Europa medieval. Na sequência, mostro a relativa ausência do culto de São Cosme e São Damião no Brasil colonial, quadro que muda bastante a partir de meados dos Oitocentos. Percebemos a crescente relevância do culto até a virada do século XX, uma tendência que só vai aumentando até a década de 1950. A minha investigação encerra em 1955, época que começamos a ver com mais firmeza as supracitadas características já consagradas da devoção. O trabalho não pretende ser uma investigação exaustiva. Ao contrário, procura oferecer alguns dados históricos, leituras interpretativas e especulações abertas no intuito de elucidar um pouco mais sobre a história do culto baiano de São Cosme e Damião. Para terminar o artigo, debruço-me sobre a influência intelectual de Nina Rodrigues na reinterpretação do culto de São Cosme e Damião como uma manifestação dos ibêjis, algo que não aparece na história documental revisada aqui.

Os mártires Cosme e Damião, os patronos dos médicos e cirurgiões

A origem precisa de Cosme e Damião é desconhecida. Não obstante, segundo conta a maioria das hagiografias oficiais católicas, os dois irmãos, naturais da Arábia, provavelmente nasceram em meados do século III EC. Os irmãos eram gêmeos e, conforme relata uma versão hagiográfica italiana, os mais velhos de sete irmãos.⁹ Depois de estudarem medicina na Síria, os dois irmãos foram para Egeia, Cilícia e Ásia Menor, onde pregavam a Palavra de Deus e praticavam a sua profissão em nome de Jesus Cristo com tal caridade que eram chamados de *anargyros*, palavra grega que significa

9 Bruce W. Conolly e Mario Benanzio, “Cosmas and Damian Revisited” in Marco Lanzetta e Jean-Michel Dubernard (orgs.), *Hand Transplantation* (Milan: Springer, 2007), p. 6 .

os “incorrupíveis” ou “inimigos do dinheiro”. Vítimas da perseguição aos cristãos, os dois foram torturados e degolados na Cilícia nas últimas décadas do século III.¹⁰

Acredita-se que o culto dos santos gêmeos começou em Milão no século IV e depois seguiu para o resto da Europa, espalhando-se pela França e pela península ibérica.¹¹ Em 1226 foi fundada a “Confraria de São Cosme e São Damião” francesa que reunia os cirurgiões, se tornando a mais famosa associação médica da Europa.¹² Aos poucos os irmãos médicos Cosme e Damião foram se estabelecendo como santos padroeiros dos médicos, enfermeiras, cirurgiões, farmacêuticos, dentistas, barbeiros e confeitores.¹³

A presença do culto dos santos Cosme e Damião em Portugal é bastante antiga e data, como afirma o médico português Augusto da Silva Carvalho, “dos primeiros tempos da monarquia, ou melhor, começou antes da constituição do nosso reino”.¹⁴ Carvalho, escrevendo sobre o culto em Portugal ainda na primeira metade do século XX, observa o seguinte: “não é nos grandes centros que vamos encontrar a veneração e o culto popular pelos patronos dos médicos, mas sim nas mais humildes aldeias, em toscas e pobres capelas”.¹⁵ O autor ainda menciona a existência em todo o país de várias freguesias, igrejas e capelas dedicadas aos santos Cosme e Damião, a mais antiga sendo a Igreja matriz de São

10 Maria Belém, *São Cosme e São Damião: Biografia e novena*, São Paulo: Paulinas, 2005, p. 7; Augusto de Silva Carvalho, *O culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e no Brasil: História das sociedades médicas portuguesas*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1928, p. 2; Alban Butler, “SS Cosmas and Damian” in Paul Burns (org.), *Butler’s Lives of the Saints* (Collegeville: The Liturgical Press, 2000), v. 9, p. 239.

11 Belém, *São Cosme*, p. 8; Leslie G. Matthews, “SS. Cosmas and Damian – Patron Saints of Medicine and Pharmacy Their Cult in England”, *Medical History*, v. 12 (1968), p. 281 .

12 Belém, *São Cosme*, p. 8.

13 Vivaldo da Costa Lima, *Cosme e Damião: O culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*, Salvador: Corrupio, 2005, p. 15; Butler, “SS Cosmas”, p. 240.

14 Carvalho, *O culto*, p. 9.

15 Carvalho, *O culto*, p. 20.

Cosme de Gondomar (atualmente no Distrito do Porto) de 1193.¹⁶ Sobre a capital portuguesa, Carvalho nota que “[m]odernamente não se encontra em Lisboa nenhum vestígio deste culto, a não ser [...] duas imagens de S. Cosme e S. Damião” dentro da igreja de São José, no altar de Nossa Senhora das Dores.¹⁷ Pode-se afirmar, portanto, que embora não fosse a mais forte devoção do povo português (e, portanto, diferente do culto de Santo Antônio, por exemplo),¹⁸ o culto de São Cosme e São Damião ao menos tem presença em terras portuguesas desde o final do século XII, quase meio século antes da incursão portuguesa no hemisfério ocidental.

Cosme e Damião no Brasil Colônia

São Cosme e São Damião, dizia Luís Câmara Cascudo, “[t]êm secularmente a simpatia de seus devotos em Portugal e Brasil, assegurando alimentação, afastando o contágio epidêmico, livrando os partos gemelares”.¹⁹ Como prova desta “simpatia” secular, muitos estudiosos e estudiosas têm chamado atenção para o fato de que a igreja brasileira mais antiga (ainda existente) em Igarassu, Pernambuco, foi erguida sob a invocação dos santos gêmeos (Figura 1).²⁰ Mas a lógica é tênue. Afinal, a igreja leva os nomes dos santos gêmeos somente porque, segundo explica a página oficial on-line da Prefeitura Municipal do Igarassu, foram derrotados “os índios Caetés em memorável batalha ocorrida em 27 de setembro de 1535”.²¹ Isso me parece mais coincidência datal (uma disputa ganha no dia

16 Carvalho, *O culto*, p. 23.

17 Carvalho, *O culto*, p. 52.

18 Luiz R. B. Mott, “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato” in João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 1996), p. 111.

19 Luís Câmara Cascudo, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 2ª ed., Rio de Janeiro: MEC; Instituto Nacional do Livro, 1962, p. 247.

20 Bastide, *O candomblé da Bahia*, p. 255; Capone, “As crianças divinas”, p. 290; Costa Lima, *Cosme e Damião*, p. 15.

21 “Institucional”, *Prefeitura Municipal de Igarassu* [A citação constava da página em 20 maio 2014, quando foi acessada pelo autor. Posteriormente, o texto foi modificado e

consagrado aos santos gêmeos) do que sinal de devoção generalizada aos santos gêmeos. Não obstante, este acontecimento pernambucano contribuiu para que Cosme e Damião fossem vistos não só como médicos como também – como se queixa o historiador Eduardo Hoornaert – guerreiros.²²

Figura 1
Foto da Igreja S. Cosme e Damião (2013)



Fonte: Michael Iyanaga.

Ao longo do período colonial foram aparecendo, com pouca frequência, outras capelas e igrejas aos santos Cosme e Damião em várias partes do Brasil: Ceará, Recôncavo Baiano (Santo Amaro da Purifi-

a data de 27 de setembro de 1535 agora é informada como a da fundação da cidade, após a vitória contra os caetés – NE]. Ver também Júlio Cesar Tavares Dias, “As origens do culto de Cosme e Damião”, *Sacrilegens*, v. 11, n. 1 (2014), p. 49 [↗](#).

22 Eduardo Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800: Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*, Petrópolis: Vozes, 1974, p. 41.

cação) e São Paulo.²³ Dos Setecentos temos duas imagens – uma de “S. Cosme” e outra de “S. Damião” – advindas da Antiga Igreja da Sé em Salvador, fato que demonstra que o culto dos santos gêmeos fazia parte de devoções na igreja já naquela época (Figura 2).²⁴ Vale notar que diferente de muitas imagens dos séculos XX e XXI, que representam os santos como crianças, o Cosme e Damião da Figura 2 parecem ser adultos (embora adultos jovens).²⁵

Figura 2
Imagens de São Cosme e São Damião (séc. XVIII)



23 Carvalho, *O culto*, pp. 54-55.

24 Luiz R. B. Mott, “Cotidiano e vivência religiosa: Entre a capela e o calundu” in Laura de Mello e Souza (org.), *História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa* (São Paulo: Companhia das Letras, 1997), p. 205.

25 Mikelle Smith Omari-Tunkara, *Manipulating the Sacred: Yorùbá Art, Ritual, and Resistance in Brazilian Candomblé*, Detroit: Wayne State University Press, 2005, pp. 121-122.

Se dentro de algumas igrejas se cultuava os santos, não há evidências de que o mesmo acontecesse também na rua (de forma mais, digamos, “popular”). Sabe-se, por exemplo, que no início dos Setecentos não havia menos de 31 irmandades na Bahia organizadas em nome da Virgem Maria.²⁶ Mas, sob a invocação de São Cosme e São Damião, quase que não existia, nem na Bahia nem no território nacional. Esta falta de confrarias chama a atenção de Carvalho:

Durante muito tempo interroguei muitas pessoas que no Brasil se ocupam de História de Medicina, de investigações históricas gerais e de História Eclesiástica, para averiguar do que naquele país se teria passado quanto a confrarias consagradas ao culto de S. Cosme e S. Damião e todas as pessoas consultadas foram eoncordes [sic] na resposta, de que se tais irmandades existiram, nem havia memória delas, nem da sua sede e compromissos.²⁷

Não obstante, Carvalho não deixa de mencionar a documentação que comprova a existência de algumas irmandades dos santos gêmeos. Assim, ele conclui que “pelo menos no Rio de Janeiro e na Bahia, durante o século XVIII, os médicos e cirurgiões se constituíram em irmandade para celebrar o culto dos santos seus patronos”.²⁸ Ele cita, por exemplo, o caso do médico Manuel Mendes Monforte, que viajou de Lisboa à Bahia no dia 26 de abril de 1698 e foi irmão da “confraria de S. Cosme e S. Damião”.²⁹ Não se sabe qual a confraria, mas talvez fosse a que se localizava na capela central da Santa Casa da Misericórdia entre 1687 e 1804.³⁰ Em resumo, se existiam irmandades de São Cosme e São Damião, nunca foram em número expressivo.

26 Manuel S. Cardozo, “The Lay Brotherhoods of Colonial Bahia”, *The Catholic Historical Review*, v. 33, n. 1 (1947), p. 22 ☒.

27 Carvalho, *O culto*, p. 56.

28 Carvalho, *O culto*, p. 57

29 Carvalho, *O culto*, p. 57.

30 “Livro das quitações das missas a mais despesas que se fazem na Irmandade dos Santos Doutores Cosme e Damião, hoje na Capela Central”, 27 set. 1687 a 29 set. 1804, Santa Casa da Misericórdia da Bahia, Salvador, Fundo 2, Capela Central, Estante H, Numeração 1341, 126 registros, 200 folhas rubricadas.

Também em âmbitos mais familiares não encontramos menção recorrente de São Cosme. Luiz Mott, por exemplo, explica a importância dos oratórios domiciliares no nordeste brasileiro. Ele nota que as pessoas guardavam suas imagens de devoção nas salas principais, em quartos especiais ou mesmo nos próprios aposentos. Entre as imagens e devoções mais comuns, Mott menciona Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Parto, Santo Cristo, São José, São Raimundo, São João e São Roque.³¹ E na Bahia, especificamente, sabemos da importância de Santo Antônio, São João, Nossa Senhora do Rosário, São Gonçalo e São Benedito, além de inúmeros outros.³² Nestes espaços do poder branco, os santos gêmeos eram conspicuamente invisíveis.

Mas qual o caso dos espaços negros? Começo por lembrar que até nos quilombos, que eram espaços em que as pessoas negras podiam construir comunidades relativamente autônomas, eram bastante comuns as devoções católicas.³³ O grande folclorista Edison Carneiro, tomando como exemplo o famoso Quilombo de Palmares, explica que “[o]s negros tinham uma religião mais ou menos semelhante à católica”, pois “[e]nsinavam-se nos Palmares algumas orações cristãs, mas certamente as práticas religiosas deviam ser uma incrível mistura de catolicismo popular, tingido de todas as superstições da Idade Média, e de invocações de fundo mágico”.³⁴ Desta forma, não há de surpreender que o holandês Johan Blaer, na sua expedição a um dos mocambos abandonados do Quilombo dos Palmares em 1645,

31 Mott, “Cotidiano e vivência”, p. 166.

32 Gastão de Bettencourt, *Os três santos de junho no folclore brasileiro*, Rio de Janeiro: Agir, 1947, pp. 25-154; Alberto Vieira Braga, *O culto de S. Gonçalo na Baía: Notas subsidiárias*, Barcelos, Portugal: Editora do Minho, 1935; Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala: Formação de família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 48ª edição, Recife: Global, 2003, pp. 302-329; Luiz R. B. Mott, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, São Paulo: Ícone, 1988, pp. 87-117; “Santo Antônio”, pp. 110-138; Lucilene Reginaldo, *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*, São Paulo: Alameda, 2011; Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo: Editora Schwarcz, 1987, pp. 86-136.

33 Hoornaert, *Formação do catolicismo*, pp. 132-135.

34 Edison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, 3ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 27.

descobriu uma “igreja” erguida no meio de 220 casas.³⁵ E “os portugueses encontraram três imagens, uma do Menino-Jesus, ‘muito perfeita’, outra da Senhora da Conceição, outra de São Brás”.³⁶

Além das evidências materiais, também há relatos de práticas sagradas. Na sua crônica, o holandês Caspar Barlaeus identificou nos Palmares uma dança que ia “até a meia-noite e com tanto estrépito batem com os pés no chão que se pode ouvir de longe”.³⁷ Se de fato era esta dança de teor sagrado, como supõe Carneiro,³⁸ será que era uma versão daquilo que nos documentos inquisitoriais é chamado de *calundu*? É sabido que os *calundus* em geral seguiam padrões rituais e cosmológicos “tradicionais” centro-africanos.³⁹ Mas tal fato não impossibilitava o aparecimento da simbologia cristã (fato possivelmente ligado à história católica na África central).⁴⁰ Luis Mott, por exemplo, apresenta o caso de um *calundu* de 1739, na casa de Luzia Pinta, no qual uma parte da cura incluía missas para Santo Antônio e São Gonçalo.⁴¹ Mas não só nos *calundus*. Menos de dez anos mais tarde, Santo Antônio – dessa vez junto com Nossa Senhora do Rosário – aparece em outro ritual negro, um *acotundá* ocorrido em Paracatu (Minas Gerais).⁴²

35 Alfredo de Carvalho (tradutor), “Diário da viagem do capitão João Blaer aos Palmares em 1645”, *Revista do Instituto Archeologico*, v. 10, n. 56 (1902), p. 92.

36 Carneiro, *O Quilombo*, p. 27.

37 Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, p. 254.

38 Carneiro, *O Quilombo*, p. 27.

39 Souza, *O diabo e a Terra*, pp. 263-273; Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*, 2ª ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2007, pp. 112-115; James H. Sweet, *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, pp. 144-152.

40 Michael Iyanaga, “Ecos de outras Áfricas: Festas domiciliares de santos católicos nas Américas”, *Caminhos da História*, v. 28, n. 1 (2023), pp. 13-15 .

41 Mott, “Santo Antônio”, p. 131. Ver também Michael Iyanaga, “Why Saints Love Samba: A Historical Perspective on Black Agency and the Rearticulation of Catholicism in Bahia, Brazil”, *Black Music Research Journal*, v. 35, n. 1 (2015), p. 131 .

42 Mott, *Escravidão*, p. 90.

Há muito que se poderia dizer sobre o calundu e o acotundá, como já o fiz em trabalhos anteriores,⁴³ mas trago estes exemplos apenas para ressaltar que os santos mencionados, Santo Antônio, São Gonçalo e Nossa Senhora do Rosário, são os que já tinham inserção expressiva na sociedade colonial geral (e branca), fato evidente nas irmandades e celebrações públicas já citadas. Tudo isso sugere que os santos que tinham valor em espaços privados eram os mesmos que o tinham em espaços públicos. Podemos assim inferir que São Cosme e São Damião não comandavam, de forma geral, uma presença expressiva – nem em âmbitos públicos nem privados – durante o período colonial. Afirmo isto a fim de estabelecer uma base de comparação para compreender o valor e prestígio sociais (aparentemente súbitos) que São Cosme e São Damião vieram a ter no século XIX. Não há dúvida de que o culto de São Cosme e São Damião já existia na Bahia colonial, mas ele tinha pouca influência e pouca disseminação em comparação com os de outros santos. Mas este quadro vai mudar.

Cosme e Damião na Bahia no século XIX

Embora ainda se desconheça cada passo da cronologia, sabe-se ao menos que até meados do século XIX a devoção aos santos gêmeos já estava se tornando comum entre os baianos, ou melhor, as baianas. É a partir da década de 1860 que dados importantes – mesmo que poucos – começam a aparecer. No jornal *O Alabama*, por exemplo, encontramos dados que fazem referência às festas domiciliares para os santos, assim como a festas para os mesmos santos celebradas nos nascentes terreiros de candomblé.⁴⁴ As notícias falam de mulheres que pediam esmola na rua, de terminologias

43 Ver, por exemplo, Iyanaga, *Alegria é devoção*, pp. 264-267 e “Why Saints Love Samba”, pp. 130-132.

44 Sou extremamente grato a Nicolau Parés, que generosamente compartilhou comigo dados caríssimos sobre as notícias de *O Alabama* que mencionam Cosme e Damião. Muitas destas referências são analisadas aqui.

e práticas específicas já associadas ao culto e das comidas que se serviam nas festas de São Cosme e São Damião.

O aspecto do culto aos santos gêmeos talvez mais comentado (com notável tom de desprezo) pelo jornal *O Alabama* ao longo das décadas de 1860 e 1870 – sempre nos finais do mês de setembro e inícios do mês de outubro – era o da esmola pedida. As mulheres pediam esmola nas ruas públicas, aparentemente em número expressivo. Em 1868, o jornal explica que nas ruas pedem esmola “seis e sete de uma vez”.⁴⁵ Já em 1871, o jornal enfatiza que são “centenares [sic] de mulheres” que se encontram às “quatro e seis em cada rua”.⁴⁶ E as frases anunciadas ao pedirem esmola? “Sr. aqui tá *doie doie* [dois-dois]”, “Zimola [esmola] para *Cosme e Damião*, um foi médico, outro foi *srurjão* [sic]”, “Meu Sr., bote aqui alguma coisa pra meus mabaças”.⁴⁷

Estas expressões para se referir aos santos gêmeos – “doie doie” (como poderia soar “dois-dois” em certos sotaques baianos) e “mabaças” – são comuns ainda no século XXI entre os devotos e devotas.⁴⁸ De acordo com Jorge Amado, o termo “dois-dois” seria neologismo cunhado pelas mães de santo do candomblé.⁴⁹ Já a expressão “mabaça”, como nos informa a pesquisadora Marilyn Houlberg, é palavra *kikongo* que significa “os que vêm divididos”.⁵⁰ Embora eu ainda não esteja convencido da veracidade da afirmação de Amado (pois não consigo corroborar a sua fala nem resgatar a

45 *O Alabama*, Salvador, 26 set. 1868, p. 1. Disponível no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

46 *O Alabama*, 26 set. 1871, p. 1.

47 *O Alabama*, 26 set. 1868, p. 1.

48 Ouve-se “dois-dois” muito mais em cantigas para os dois santos do que na fala cotidiana. Já o termo “mabaças” ainda se ouve na fala de muitas pessoas.

49 Jorge Amado, *Bahia de Todos os Santos: Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador*, 10ª ed., São Paulo: Livraria Martins Editora, 1961, p. 159.

50 Marilyn Houlberg, “Magique Marasa: The Ritual Cosmos of Twins and Other Sacred Children” in Donald J. Cosentino (org.), *Sacred Arts of Haitian Vodou* (Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995), p. 269; ver também Yeda Pessoa de Castro, *Falares africanas na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 267; Costa Lima, *Cosme e Damião*, p. 11.

sua fonte), entendemos que ambos “dois-dois” e “mabaça” são claramente associados ao mundo negro, se não africano.

Outra coisa que se percebe logo nos documentos oitocentistas é a maneira com que se referem aos santos, um contraste ao que na Bahia é costume desde pelo menos meados do século XX. Por exemplo, escreve o baiano Afrânio Peixoto em 1947: “em minha terra, não se diz ‘São Cosme e São Damião’ mas ‘São Cosme e Damião’: o mesmo ‘são’ ou santo é ‘mabaça’, ou gêmeo, para os dois...”. Ou, no dizer de Vivaldo da Costa Lima, “na Bahia se diz comumente ‘São Cosme e Damião’ e não São Cosme e São Damião. Um nome para dois santos”.⁵¹ O fato é que esta denominação já começa a aparecer na documentação, embora ainda de forma tímida. O mais comum nos jornais é “S. Cosme e S. Damião”,⁵² mas encontramos também “S. Cosme e Damião”,⁵³ “santos Cosme e Damião”,⁵⁴ e “*Cosme e Damião*”.⁵⁵ Assim, embora a sociedade pareça estar já caminhando para o nome que viria a ser regra na Bahia, ainda não se consolidara o que afirma Costa Lima ser “um nome para dois santos”: São Cosme e Damião.

Em relação às pedintes, estas eram mulheres negras, fossem elas “africanas” ou “crioulas”. Afinal, com a exceção de um caso em que a pedinte é caracterizada como “uma beata de lambida”,⁵⁶ ou outro em que o jornal ambigualmente caracteriza as mulheres como sendo “de diversas condições”,⁵⁷ o jornal usa termos racializados: “negra”, “africana”, “crioula faceira” ou “crioula requebrada”.⁵⁸ Ainda de acordo com as reportagens do período entre 1868 e 1871, estas pedintes saíam à rua com uma “boceta” (ou “bocetinha”), “bandeja”, “gamelinha”, “tabuleirinho”

51 Costa Lima, *Cosme e Damião*, p. 40; Peixoto, *Livro de horas*, p. 292.

52 *O Alabama*, 26 set. 1868, p. 1; *O Alabama*, 25 set. 1869, p. 1; *O Alabama*, 2 set. 1869, p. 3, *O Alabama*, 26 set. 1871, p. 1.

53 *O Alabama*, 25 set. 1869, p. 1

54 *O Alabama*, 3 maio 1864, p. 1.

55 *O Alabama*, 26 set. 1868, p. 1, grifos no original.

56 *O Alabama*, 25 set. 1869, p. 1.

57 *O Alabama*, 26 set. 1871, p. 1.

58 *O Alabama*, 26 set. 1868, pp. 1-2; 25 set. 1869, p. 1; 26 set. 1871, p. 1.

ou “cuia” em que colocavam alguma imagem dos dois santos. Junto às imagens podia aparecer uma grande diversidade de comidas: “lanho de garoupa”, “talhada de doce”, quiabo, azeite, cebola, “pedacinhos de carne”, “peixinhos”, “toucinho” etc. A variedade de comidas era comum, pois, segundo reporta *O Alabama*, “tudo serve; porque, acreditam elas, os tais santinhos comem”.⁵⁹ Além das comidas, outros produtos poderiam ser incluídos na cuia, por exemplo, um “lencinho de renda” (para forrar a cuia), um “pedaço de sabão” ou “bagos de carvão”. Enfim, declara o jornal desconfiado, “[d]entro daquelas cuias vem [...] tudo quanto podem arrancar da credulidade e superstição!”.⁶⁰

Vale notar que *O Alabama* não só comenta as esmolos, como também a celebração que se fazia com tais arrecadações. Explica o jornal: “É que depois do *batucajê*, do caruru e da galinha no azeite para os santos comerem, fica sempre alguma coisa para uma missa”.⁶¹ Esta descrição deixa claro que as devoções domiciliares oitocentistas dos santos Cosme e Damião já podiam incluir os elementos associados às devoções na atualidade: o caruru, o xinxim de galinha e uma música negra que incluiria algum tipo de percussão, sendo que “*batucajê*” (ou, em outros contextos, “*batuque-ejê*”), por sua vez, deveria ser entendido aqui como sinônimo dos tambores do candomblé.⁶²

Apesar da aparente consternação do jornal contra a maneira de festejar os santos Cosme e Damião, e principalmente pelo hábito de dar doces, abóbora, quiabo, cachaça e outras comidas para os santos, a sociedade não parece ter se recusado a participar. De acordo com

59 *O Alabama*, 25 set. 1869, p. 1.

60 *O Alabama*, 26 set. 1868, p. 2; 26 set. 1871, p. 1.

61 *O Alabama*, 25 set. 1869, p. 1.

62 Katharina Döring, *Cantador de chula: O samba antigo do Recôncavo Baiano*, Salvador, Pinaúna Editora, 2016, p. 33; Edmar Ferreira Santos, *O poder dos candomblés: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*, Salvador: Edufba, 2009, p. 88. Em seu estudo sobre o candomblé em Cachoeira no início do século XX, Santos nota que “[o]utro vocábulo encontrado nas páginas do jornal *A Ordem* referindo-se às festas de candomblé foi *batucajê*”. Ainda, Döring explica que o mesmo “aponta mais claramente para o ritual religioso porque une o bater dos atabaques com a palavra *ejê* (‘sangue’ em yorubá) que se refere aos rituais e obrigações religiosas”.

O Alabama, não só a polícia como também o clero e a sociedade em geral eram cúmplices nos “abusos [que] vão degenerando o culto”. Assim, não hesita uma severa condenação:

[O] clero vê isso e cala-se. Os vigários que tem obrigação de velarem por suas ovelhas, as deixam desgarradas em tão grosseiro erro. [...] O interesse dos padres tem substituído as fórmulas, pelos princípios, as exterioridades cheias de pompas arrebatadoras pelas regras de fé. [...] Mas se os padres, que têm obrigação de instruir o povo, o deixa cair na idolatria de acreditarem que duas figuras de pau são capazes de trazer qualquer alimento, ao menos a polícia tenha mão nessa súcia de pedintes que andam por aí especulando com S. Cosme e Damião.⁶³

O jornal repete a sua acusação em 1871, dessa vez com ar de frustração para com a sociedade: “Com estas compete à polícia haver-se, em quanto os ministros do altar têm obrigação de abrir os olhos às outras e procurar extirpar esta abusão grotesca arraigada no seio das classes ignorantes. [...] Mas eu vejo que todos consentem, porque todos se calam”.⁶⁴

Outro exemplo, que merece um pouco mais de atenção, vem de meados da década de 1860. Este deixa claro que as celebrações para São Cosme e São Damião não eram restritas a um só grupo social, ou mesmo a um só período do ano. Uma notícia do dia 3 de maio de 1864 reporta sobre a freguesia soteropolitana da Sé:

há uma mulher conhecida pelo nome de *Josefa Boi* que é o escândalo da rua em que mora, reunindo em casa, principalmente à noite, mulheres dissolutas, homens perdidos, soldados de polícia e *tout le mond* [*sic*] para *sambas*, algazarras e deboches, do que resultam continuadas desordens, sendo que na noite de 29 houve uma entre dois marinheiros, que ia tendo graves consequências por ocasião de festejar-se ali os santos Cosme e Damião, e a que assistia, como é natural o *incomparável* Granada!⁶⁵

63 *O Alabama*, 25 set. 1869, p. 1.

64 *O Alabama*, 26 set. 1871, p. 1.

65 *O Alabama*, 3 maio 1864, p. 1.

Esta notícia elucida diversas questões interessantes. Primeiro, a presença nas festas de Josefa Boi (sobre quem ainda não se sabe basicamente nada) de policiais, marinheiros e “tout le mond” sugere uma mistura de pessoas e talvez até de classes sociais, embora o destaque continue a ser na presença das classes baixas (isto é, “homens perdidos” e “mulheres dissolutas”).

Ora, a festa ocorreu na freguesia da Sé. Até meados do século XIX, a Sé, que fora lugar da elite, já estava se tornando cada vez mais, como nos informa a historiadora Anna Amélia Vieira Nascimento, uma freguesia “de camadas medianas da sociedade, ou mesmo de pequenas famílias pobres”.⁶⁶ Era também lugar de mistura racial e de acordo com um censo de 1855, a população livre feminina era predominantemente branca (31,83% das mulheres) e parda (29,19% das mulheres).⁶⁷ Com estas proporções, existe probabilidade favorável de Josefa Boi – que aparentava possuir as condições socioeconômicas de ter uma casa própria (sem ser, neste caso, uma “agregada” ou “escrava”) – ter sido branca ou parda. Por outro lado, vale lembrar que as notícias ao longo da década de 1860 deixam claro que as mulheres associadas aos santos Cosme e Damião eram negras. Será, então, que Josefa Boi era negra? Difícil saber.

Outra coisa a se notar é a data da festa de Josefa Boi. Esta é a única notícia que encontrei que se refere a data distante do dia oficial de São Cosme e São Damião, o dia 27 de setembro.⁶⁸ Com efeito, a festa de Josefa Boi aconteceu em abril. Por quê? Sabe-se que hoje em dia as pessoas de fato costumam dar seus carurus de São Cosme e Damião em setembro ou outubro quando é promessa ou obrigação familiar, isto é, em data próxima

66 Anna Amélia Vieira Nascimento, *Dez freguesias da cidade do Salvador: Aspectos sociais e urbanos do século XIX*, Salvador: Edufba, 2007, p. 112.

67 Nascimento, *Dez freguesias*, p. 119.

68 Ver também Elivaldo Souza de Jesus, “‘Gente de promessa, de reza e de romaria’: experiências devocionais na ruralidade do Recôncavo Sul da Bahia”, Dissertação (Mestrado no Programa de Pós-Graduação em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006, p. 30. Na dissertação de Jesus vemos que há quem diga que a data oficial é o dia 26 de setembro.

à oficial dos santos gêmeos.⁶⁹ Assim, vemos coerência com a maioria das festas oitocentistas noticiadas pelo jornal *O Alabama*. Mas qual o caso desta festa de São Cosme em abril? Olhando para o contexto atual, vemos que outro motivo de celebrar os santos gêmeos é por ter parido gêmeos, pois a festa serve como forma de agradecer a vida e saúde dos gêmeos. E nestes casos, sua festa geralmente coincide com a data do aniversário dos gêmeos (ou gêmeas) da casa. Isso significa, evidentemente, que a data poderia cair em qualquer mês ou dia do ano.⁷⁰ Deste modo, podemos especular que já em meados dos Oitocentos se festejava São Cosme e São Damião na data do nascimento de filhos gêmeos.

Por fim, esta festa de Josefa Boi não parece ter acontecido nem em casa de candomblé nem em igreja, mas sim em casa particular, algo do tipo de festa domiciliar católica que continua a ser comum na Bahia do século XXI.⁷¹ Afinal, se tivesse sido numa casa de candomblé, o jornal provavelmente teria comentado. Por exemplo, o jornal reporta, no dia 2 de outubro de 1869, que: “Hoje há candomblé com estrondo na rua do Carro, em festejo a S. Cosme e S. Damião”.⁷² Para reforçar esta interpretação há menção a samba na reportagem sobre Josefa Boi, aspecto quase que definidor de festas de Cosme e Damião a partir do século XX (como veremos). Embora a menção a “sambas” na reportagem não seja claramente alusão ao que acontecia nesta festa (pois parece ser referência aos eventos chamados de “sambas”, que, por sua vez, certamente se referiam às atividades musicais dos eventos), dadas as informações que encontramos nas próximas décadas (e ainda no contexto atual), há motivo para inferir que talvez houvesse samba na festa de Josefa Boi.

Até o final do século, a devoção se generalizou muito mais. Nina Rodrigues, por exemplo, observa, já no final do século XIX que “[n]as proximidades dessa data, mês de setembro, cruzam-se nas ruas inúmeras

69 Iyanaga, *Alegria é devoção*, p. 67.

70 Ver o caso de Dona Ivone, citado em Iyanaga, *Alegria é devoção*, pp. 134-141.

71 Iyanaga, “Samba de caruru”, pp. 128-133.

72 *O Alabama*, 2 out. 1869, p. 3.

peessoas que esmolam para S. Cosme e S. Damião, conduzindo as imagens dos santos”.⁷³ Citar “inúmeras pessoas” (e não apenas mulheres negras) sugere que a tradição de pedir esmola com imagens dos santos gêmeos tinha grande disseminação. E o etnólogo também menciona as “famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam *Ibêji*, oferecendo às duas pequenas imagens de S. Cosme e S. Damião sacrifícios alimentares”.⁷⁴ Embora, como explicarei mais adiante, não seja claro que tivesse nada a ver com os “ibêji”, é importante notar que o culto de São Cosme e São Damião era amplamente celebrado em muitos setores sociais de Salvador até os fins do século XIX.

Setembro se tornara, na última década do século XIX, segundo afirma a revista *A Coisa*, “o agradável período de Cosme e Damião”. Assim, era um mês de “forrobodós” de Cosme e Damião celebrados em casas particulares por toda a cidade. Nestas festas anuais, as pessoas se orgulhavam pelo número de convites que recebiam, assim como era desaforo não aceitar um convite ou – pior – deixar de comer a comida servida na festa. Neste caro relato da revista *A Coisa*, de 1897, encontramos o seguinte diálogo revelador:

Ora, conforme tu sabes, o mês de Setembro é o agradável *período* de *Cosme e Damião*, assim como o de Junho é o de *Totonio* [S. Antonio] e *Janjão* [S. João], etc., etc., pois bem este ano as coisas correram extraordinariamente bem para mim.

Os convites foram sucedendo-se uns aos outros, de maneira tal que me vi num *assado!* Recebia um convite ali, outro acolá, de forma que não sabia qual preferisse...

E como tu não ignoras, eu me orgulho de ser muito atencioso e por isso procurei satisfazer a todos eles para que não houvesse estímulo de alguma parte. [...]

Se estivesses presente, havias certamente de ficar entusiasmado com a coisa, porque só se ouvia os *patinhos* pronunciarem os importantes vocábulos – *comam à vontade*. [...]

73 Raymundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, 2ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 340.

74 Rodrigues, *Os africanos*, p. 340.

[E], quem fosse como eu, que ao ver muita comida fico logo *indisposto*, perdia logo a vontade de comer; mesmo porque não sabia por onde principiasse, tal foi a grande confusão de variedade de pratos que a mesa continha! E, meu amigo, foi tão por demais a instância dos donos da casa por onde andei, que muitas vezes cheguei a forçar a natureza!⁷⁵

Já é bastante claro neste trecho qual a importância destes “forrobodós” para a população soteropolitana. De acordo com esta informação, o prestígio e a popularidade destes santos eram equivalentes aos de São João e Santo Antônio, dois santos que são estimados desde a época colonial.⁷⁶

Tudo isso quer dizer que uma devoção que raramente aparece na documentação histórica antes do século XIX está, em menos de 100 anos, entre as mais populares da cidade. Como explicar isso? Um dos motivos pode ser relacionado à documentação que consultei, e a falta geral de informações históricas sobre devoções domiciliares nos séculos anteriores, por exemplo. Não podemos esquecer, entretanto, que as devoções públicas eram as mesmas que as de âmbitos domiciliares. Ou seja, parece ter acontecido algum tipo de mudança entre o século XVIII e o século XIX. O que será que foi?

Eis a minha hipótese. O culto parece ter começado a ganhar força primeiro com a população negra (até meados dos Oitocentos). Por isso, o crescimento do culto pode ter a ver com as transformações significativas da população africana escravizada na Bahia (e no Brasil) que ocorreu ao longo do século XVIII. Afinal, até o final do século XVII, a grande maioria dos africanos e africanas escravizados no Brasil vinha da África Central, chegando a um ápice no período entre 1651 e 1675 de 96% dos cativos e cativas africanos. Mas esse quadro mudou no século XVIII. Com efeito, o número de pessoas trazidas da África Ocidental foi aumentando ao longo dos Setecentos. Durante a primeira metade do século XVIII, quase 50% dos africanos e africanas escravizadas no Brasil foram capturados na

75 *A Coisa*, Salvador, n. 7, 10 out. 1897, pp. 1-2. Disponível na Biblioteca Pública do Estado da Bahia; ver também Iyanaga, “Samba de caruru”, p. 138.

76 Ver Bettencourt, *Os três santos*, pp. 25-154.

África Ocidental, com o número mais expressivo advindo do Golfo de Benim.⁷⁷ É por isso que, segundo notam João José Reis e Beatriz Gallotti Mamigonian, dos estimados 318.200 africanos e africanas importados à Bahia durante a primeira metade do século XIX, “pelo menos 70 por cento destes [vinham] da região do Golfo de Benim e seus arredores”.⁷⁸ E se de fato, como afirma Paul Lovejoy, as pessoas que saíam do Golfo de Benim pertenciam a um de dois grupos – os das línguas gbe (ewe, fon, aladá) ou os da língua iorubá –,⁷⁹ isso significa que na Bahia havia um influxo determinante de cosmologias, práticas e inovações gbe e iorubá no período que logo antecede a aparição das esmoleiras negras devotas de São Cosme e São Damião.

É importante notar que a tradição de venerar os gêmeos (e crianças sagradas) é comum há séculos em muitas partes da África, e especialmente na África Central e na África Ocidental, de onde foi trazida a grande maioria das pessoas escravizadas no Brasil. Mas as tradições para com os gêmeos sempre variaram de um povo para outro. Será, então, que a devoção baiana de Cosme e Damião não teria sido inovada justamente como “língua geral” de devoção que englobasse as crenças de vários grupos diferentes? Um dos sinais evidentes dessa possível mistura entre etnias e povos africanos se encontra nos vocábulos que aparecem nos documentos. Por exemplo, se por um lado encontramos palavras como “mabaça”, que é derivada do *kikongo*, por outro lado está o uso do termo “batucajê”, cuja terminação “jê” seria de derivação iorubá. Ou seja, a devoção de Cosme e Damião que emerge na Bahia oitocentista serviria para agregar (e representar) várias visões cosmológicas de forma mais geral.

Para melhor ilustrar a minha hipótese, apresento um brevíssimo olhar das cosmovisões gerais de alguns grupos africanos. Na África Central

77 *Slave Voyages* ☒.

78 João José Reis e Beatriz Gallotti Mamigonian, “Nagô and Mina: The Yoruba Diaspora in Brazil” in Toyin Falola e Matt D. Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), p. 80.

79 Paul E. Lovejoy, “The Yoruba Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade” in Falola e Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, pp. 44-45.

(digo, entre os povos das línguas bantu), de onde vem o termo (e conceito) “mabaça”, o cuidado com os gêmeos e seus pais através de cerimônias e rituais existe pelo menos desde o século XVII (o século do maior influxo de pessoas centro-africanas à Bahia).⁸⁰ Tomemos como exemplo o caso de Ndibu Josephi em Manianga, região que pertence à atual República do Congo. Na sua autobiografia, escrita por volta de 1915, Ndibu descreve a situação que ele passou ao tomar conhecimento de que a sua esposa parira um par de gêmeos:

Quando em casa cheguei havia pessoas sentadas no quintal. Eu estava entrando em casa com pressa quando me disseram, “Eh, não vá tão rápido. Sua esposa pariu gêmeos [...] Primeiro você tem que dançar Masamba e celebrar Nsimba (o primeiro) e Nzuzi (a segunda) com esta música[”] [...] Isso foi feito para proteger a casa. Quem entrasse na casa primeiro teria de dançar Masamba, depois entrar.⁸¹

Apesar do anacronismo flagrante, esta descrição ainda serve como rica fonte de informações sobre como as pessoas no antigo Reino do Kongo pode ter tratado os seus gêmeos. É bastante significativo, por exemplo, que a palavra “masamba” (cuja raiz é “samba”) aparece em relação aos gêmeos quando, como vimos, o “samba” na Bahia faz parte de festejos aos santos Cosme e Damião possivelmente desde o século XIX.⁸² Ainda, segundo explica MacGaffey, os gêmeos nas culturas bantu centro-africanas deviam receber “um prato para cada um, no qual os pais deveriam pôr

80 Ver João António Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, p. 121; John M. Janzen, *Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*, Nova York: Garland, 1982, p. 16; Wyatt MacGaffey, “Twins, Simbi Spirits, and Lwas in Kongo and Haiti” in Linda M. Heywood (org.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 213-218; J. Troesch, “Le Nkutu du comte de Soyo”, *Aequatoria*, v. 24, n. 2 (1961), p. 43.

81 John M. Janzen e Wyatt MacGaffey, *An Anthology of Kongo Religion: Primary Texts from Lower Zaïre*, Lawrence: University of Kansas Publications in Anthropology, 1974, p. 58.

82 MacGaffey, “Twins, Simbi Spirits”, p. 215. MacGaffey explica que “Masamba” é o nome que se dá ao filho que nasce antes dos gêmeos pois o termo “samba” significa “abrir o caminho”. Ver também Iyanaga, “Why Saints Love Samba”, p. 138.

pequenos presentes todos os dias, incluindo dinheiro”.⁸³ A ideia de pratinhos – especialmente pratinhos com doces e outras oferendas – vai começar a aparecer cada vez mais na história documental no século XX. Não obstante, já percebemos que há tradição centro-africana de tratar os gêmeos de forma diferenciada. Mas isso não se limita à África Central.

Com efeito, há mais de um século o culto dos “ibêji” (dos grupos de língua iorubá) tem sido apontado como fonte principal da recriação baiana de Cosme e Damião como santos festeiros infantis.⁸⁴ Embora na contemporaneidade os gêmeos iorubá (na África) sejam celebrados através de música e dança por serem vistos como seres especiais, nem sempre foi assim. Antanho, o povo iorubá matava seus gêmeos ou então matava um dos gêmeos, enterrando seu corpo na floresta.⁸⁵ Apesar de haver várias interpretações sobre como e quando os gêmeos passaram a ser aceitos pelo povo iorubá,⁸⁶ o motivo que me parece mais provável seria o de que sofreu uma influência intra-africana advinda de grupos vizinhos, e em particular dos fon e ègùn (das línguas gbe). Isso porque os fon e ègùn não só tinham o hábito de venerar (em vez de matar) as crianças gêmeas, mas também porque na atualidade todos os três povos – tanto o iorubá como também o fon e o ègùn – têm em comum importantes crenças e práticas: ideias sobre o poder místico dos gêmeos, o uso de esculturas para representar os gêmeos mortos e a prática da mãe dos gêmeos carregar as esculturas nas costas.⁸⁷

Vale a pena notar que a influência fon podia ter sido bem decisiva no entendimento positivo dos gêmeos. Afinal, de acordo com a cosmo-

83 MacGaffey, “Twins, Simbi Spirits”, p. 216.

84 Ver, entre outros, Mikelle Omari, “Ère Ibèjì Ritual and Imagery: West Africa Yorùbá Retentions in Brazil”, *Minority Voices*, v. 3, n. 2 (1979), p. 70.

85 Babatunde Lawal, *The Gèlèdè Spectacle: Art, Gender, and Social Harmony in an African Culture*, Seattle: University of Washington Press, 1996, p. 53.

86 T. J. H. Chappel, “The Yoruba Cult of Twins in Historical Perspective”, *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 44, n. 3 (1974), p. 255 ; Samuel Johnson, *The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, Lagos: C.M.S., 1921, p. 25; Babatunde Lawal, “Èjìwàpò: The Dialectics of Twoness in Yoruba Art and Culture”, *African Arts*, v. 41, n. 1 (2008), p. 34 e p. 53 .

87 Christian Merlo, “Ibedji, hohovi, venavi: Les statuettes rituelles de jumeaux en civilisation beninoise”, *Arts d’Afrique noire*, v. 22 (1977), pp. 16-18.

logia fon o mundo foi criado por Mawu-Lisa, um par de gêmeos ou, segundo contam outras narrativas, uma entidade que tem natureza dupla. Ou seja, apesar de existir evidências de que o povo fon também praticava o infanticídio de gêmeos,⁸⁸ entende-se que a cosmologia fon poderia ter sido influência endógama para que passasse a respeitar e tratar de forma sagrada os gêmeos.⁸⁹ Assim, a mistura de cosmologias africanas que suponho ter gerado a devoção inovadora de São Cosme e São Damião no contexto baiano pode ter começado ainda na África Ocidental.

Assim, talvez a chegada setecentista de africanos e africanas da África Ocidental – uma parte da África, inclusive, em que as esculturas e outras formas materiais gemelares eram mais comuns do que se via entre o povo centro-africano – pode ter estimulado a gradual criação de uma prática que transformasse São Cosme e São Damião em “mabaça” ou “dois-dois” cujos gostos incluíam caruru, samba/batucajê e uma missa em seu nome. Ao mesmo tempo, escolher um santo católico para englobar esta nova cosmologia negra também funcionaria para um maior entrosamento na sociedade católica escravocrata baiana. Lembre-se que os santos católicos já faziam parte de vários espaços negros, desde os quilombos e calundus até as irmandades. Mas não deixa de ser ainda apenas hipótese. O que sabemos com certeza é que o culto de São Cosme e São Damião já era bem disseminado na sociedade soteropolitana até o final do século XIX.

Cosme e Damião na Bahia no século XX

A virada para o século XX trouxe ainda mais visibilidade ao culto de São Cosme e São Damião na sociedade baiana. Em 1914, o jornal *A Tarde* publicou uma reportagem que comenta sobre a maneira que as adeptas

88 J. Alfred Skertchly, *Dahomey As It Is*, Londres: Chapman and Hall, 1874, p. 500.

89 Paul Mercier, “The Fon of Dahomey” in Daryll Forde (org.), *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples* (Hamburg: LIT, 1999), p. 232.

do candomblé adquirem dinheiro para a festividade “álacre, ruidosa, de acordo com os ritos do fetichismo africano”. Explica que

as “guedes”, acolitas do estranho sacerdócio, percorrem as ruas, esmolando para uma “missa perdida”. É comum na Bahia essa maneira de se fazer dinheiro para um bródio qualquer. Quase sempre, mocinhas com uma imagem de um santo, principalmente Cosme e Damião, fazem extensas caminhadas, batendo em todas as portas, falando a todos os transeuntes, esmolando para a missa em ação de graças e a mesa lauta; depois a dança, o samba, a folgança, toda a noite...⁹⁰

Embora esteja claro que se pedia esmola em nome de São Cosme e São Damião e que se fazia uma festa em seu nome que incluía comida e dança/samba que durava a noite inteira, não me parece inequívoco que estas festas necessariamente tivessem a ver com o calendário de ritos sagrados do candomblé (como se entende para com os orixás), pois se pedia esmola para um “bródio qualquer”. Seja como for, a devoção dos santos Cosme e Damião já tinha adquirido características próprias.

Com efeito, esta devoção particular baiana foi disseminada para outras partes do território nacional. Na seguinte passagem, por exemplo, vê-se que as baianas eram as responsáveis por introduzir a devoção à sociedade carioca. Em texto publicado pela primeira vez em 1911, José Vieira Fazenda explica a importância do culto de São Cosme e São Damião no Rio de Janeiro:

Se nesta nossa *maravilhosa* cidade não possuem S. Cosme e o irmão *ubi* seu, têm em compensação em muitas e muitas casas pequeno altar, sempre ornado de flores. São eles objeto, principalmente por parte das baianas, de um culto muito de religião e de práticas de verdadeiro fetichismo. As mulheres com eles se agarram para não terem partos duplos. E as que têm filhos gêmeos pedem para eles a proteção desses santos. Asseguram uns com convicção: casa em que há as imagens dos dois irmãos não entra epidemia. Creem outros que S. Cosme e S. Damião são advogados contra feitiços, bruxarias, mau olhado e espinhela caída. Há quem lhe deite comida todos os dias. [...] E a superstição e o fanatismo fazem crer aos ingênuos devotos que tudo é

90 *A Tarde*, Salvador, 5 dez. 1914, p. 3. Disponível na Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

comido pelos dois. Fato provado é o seguinte: no dia 27 de setembro há em muitas casas verdadeiros banquetes. Come-se e bebe-se à farta. Seguem-se tocatas e danças, que se prolongam até o despertar do sol.⁹¹

Se de fato esta prática vinha à então capital através das baianas, não seria por acaso que a descrição de Vieira Fazenda se assemelha às cenas baianas – com os banquetes, danças e altares domiciliares – da virada do século. Além disso, nesta descrição carioca o culto dos santos gêmeos não teria uma associação estrita com o candomblé. Ao contrário, o culto parece transitar (assim como faz no contexto atual) o mundo tanto dentro como fora dos terreiros de candomblé.

Na Bahia, há evidências que sugerem que o culto de São Cosme e São Damião era tão distinto do candomblé que as pessoas se diziam devotas dos santos gêmeos para assim evitarem a perseguição policial que sofria o povo de santo. Em 1922, por exemplo, Lourenço José Mathias, residente da Fazenda Grande de São Caetano (em Salvador), foi acusado de reunir todas as noites, perto do posto policial, “os adeptos de sua pseudo-religião” (isto é, o candomblé). O jornal conta:

De algumas feitas, quando Lourenço era intimado pela polícia, declarava sempre que festejava ali S. Cosme e S. Damião. Era a costumada cantilena. Para exercer com mais segurança a sua feitiçaria, Lourenço mandou pôr no umbral da porta de entrada uma inscrição com o nome daqueles dois santos. O subdelegado Abilio de Jesus [...] é que não se conformou com a história.⁹²

O caso de Lourenço Mathias é bastante revelador. pois demonstra tanto a aceitação social do culto de São Cosme e São Damião como também enfatiza o quanto que a sua realização era de caráter afro-brasileiro. Na época, a denúncia das casas de candomblé se fazia principalmente

91 José Vieira Fazenda, *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*, tomo 95, vol. 149, Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1924, pp. 319-320.

92 *A Tarde*, 24 abr. 1922, p. 2; ver também Angela Lühning, “‘Acabe com este santo, Pedrito vem aí...’: Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”, *Revista USP*, v. 28 (1995/1996), p. 212 .

através do som de tambores produzido em momentos festivos.⁹³ Assim, Lourenço tentou justificar-se enquanto apenas devoto dos santos Cosme e Damião, presumivelmente porque nesta época a música com a qual se festejava os santos gêmeos poderia ser confundida com a de uma festa de candomblé. Ao mesmo tempo, tão distante do candomblé – ou seja, tão *mainstream* – era a devoção de São Cosme e São Damião que serviria para legitimar aquilo que parecia ser uma festa de candomblé. Assim, talvez não seja tão curioso que o jornal *A Tarde*, em 1936, tenha observado com surpresa que os santos gêmeos “[i]nvadiram e dominaram até os candomblés”.⁹⁴ Isto é, o culto de Cosme e Damião era visto como devoção popular distinta do candomblé.

Entre as décadas de 1920 e 1950 aparecem diversas reportagens em jornais e revistas sobre as festas de São Cosme e São Damião. Algumas contam das festividades, outras da hagiografia dos gêmeos, outras das “missas perdidas” etc. Todas as reportagens apontam a grande importância da devoção na Bahia e até no Brasil. A comida talvez seja o aspecto mais comentado. Como explica Afrânio Peixoto em famosa descrição de 1947:

Quando na Bahia, a 27 de setembro, sempre sou convidado para comer com amigos. [...] Nunca faltei; com esmolinha e apetite. Domina o caruru de quiabo, camarão, gengibre, castanha de caju e dendê, alma de tudo. Mas tem mais e pode ter tudo, principalmente aberém, acarajé, abará, efó, bobó, xinxim, vatapá, feijão fradinho, inhame, arroz de hauçá, milho branco, milho cozido, pipoca, açaçá, inesquecivelmente, farofa de dendê... Com que abastecer o apetite e a aspiração de ser feliz. (Não falei de uma moqueca de pititingas, de Cachoeira, cozido em folha de bananeira porque é felicidade de mais.)⁹⁵

Mas não é a primeira vez que estas comidas aparecem na documentação escrita.

93 Lühning, “‘Acabe com este santo’”, p. 200. Segundo explica Lühning, “Ocorreram também ‘batidas’ gerais, nas quais a polícia montada passava por diversos bairros, à procura de candomblés, deixando-se guiar pelo som dos atabaques”.

94 *A Tarde*, 18 set. 1936, p. 2.

95 Peixoto, *Livro de horas*, pp. 291-292.

Com efeito, encontramos menção de muitas destas comidas décadas antes. Uma reportagem do final da década de 1920, por exemplo, faz menção a “coisas saborosíssimas, dentro do áureo azeite de cheiro, quintessência do azeite de dendê, e as quais se costuma dizer que, por selvagens, não são para o estômago do homem civilizado”.⁹⁶ Pouco tempo depois, em 1932, as festas dos santos gêmeos já são conhecidas como “festas tradicionais”, que se fazem “durante todo o mês [de setembro]”, onde é servido “o clássico ‘caruru’”.⁹⁷ O caruru, que seria em 1948 apontado como “aspecto mais característico”,⁹⁸ vira referência principal da festa na cidade de Salvador até meados da década de 1940: “Pode dizer-se, assim, que setembro é o mês do caruru e do azeite”.⁹⁹ Outras comidas comumente comentadas são o efó, galinhas (xinxim), “molho nagó”,¹⁰⁰ comidas de milho, acarajé, abará, vatapá, farofa de azeite (ou farofa amarela);¹⁰¹ enfim, como diz uma reportagem de 1936, “tudo quando [sic] a África nos trouxe de presente, tudo cheio de pimenta”.¹⁰² Uma década passada, estas mesmas comidas “africanas” começam a ser regularmente referenciadas como parte da “culinária” ou “cozinha” baiana,¹⁰³ fato que fala muito a respeito da formação de novas identidades regionalistas no período da rearticulação da nação estimulada pelo Estado Novo.¹⁰⁴ É justamente o seu regionalismo que vira referência em reportagem de 1950: “Festeja-se, hoje, Cosme e Damião, os santos gêmeos, martirizados durante o reinado de Diocleciano. [...] Seus nomes, porém, já têm um lugar no regiona-

96 *A Tarde*, 3 out. 1929, p. 2.

97 *A Tarde*, 14 set. 1932, p. 2.

98 *A Tarde*, 27 set. 1948, p. 2.

99 *A Tarde*, 26 set. 1944, p. 2.

100 *A Tarde*, 27 set. 1932, p. 2; 27 set. 1933, p. 2.

101 *A Tarde*, 27 set. 1933, p. 2.

102 *A Tarde*, 18 set. 1936, p. 2.

103 *A Tarde*, 27 set. 1945, p. 2; 29 set. 1949, p. 5.

104 Luís Lopes Diniz Filho, “Centralização do poder e regionalismo: análise sobre o período do Estado Novo (1937-1945)”, *Reaga-O Espaço Geográfico em Análise*, v. 3 (1999), p. 187 .

lismo baiano, devido à influência das seitas negras, que adotaram os dois santos”.¹⁰⁵

Outro aspecto comentado de forma recorrente são as “missas pedidas”, característica – como vimos – já quase secular para os festejos de São Cosme e Damião. Como explica uma reportagem do *Estado da Bahia* de 1936, “[d]esde julho que hoje, se vê, pelas ruas grande número de pessoas, especialmente meninas, em missa pedida para São Cosme e São Damião, cujas imagens levam em bandejas, caixinhas, nichos, rodeadas de flores e recebem, além de dinheiro, que é o indispensável, frutas, velas etc.”.¹⁰⁶ A caixinha era levada por

uma garota, (para esse caso é preciso que seja bonitinha) de porta em porta. Inicia a colheita. Os transeuntes são agredidos. Os ouvidos enchem-se da frase usual. “Uma missa pedida para Cosme Damião”. O camarada coça os bolsos, verifica os níqueis e deixa cair na caixa uma moeda. Outras vezes, a pedinte ouve a frase, também usual nesse caso: “Ele mesmo que nos ajude”! No fim do dia, o resultado é satisfatório. No fim da semana, é ótimo.¹⁰⁷

Em nome de “Dous-dous”, o jornal *A Tarde* nota, em 1933, que os pedintes percorriam “a cidade toda. Foram do fim da Estrada da Liberdade às roças do Cabula; da ponte da Conceição da Praia aos areiaes [sic] da Massaranduba; das fraldas da Gamboa a S. Lázaro, Ondina e Pituba, visitando a freguesia” (Figura 3).¹⁰⁸ E era esperado que quem desse esmola soltasse uma das frases já consagradas: “Ele mesmo nos ajude”, “Deus o favoreça!” ou “Tome, minha filha!”.¹⁰⁹ Vale salientar que nos anos 1930 e 1940 também se pedia esmola para outros santos de devoção: Santo Antônio, Santa Bárbara, Senhor do Bonfim, Nossa Senhora das Candeias, São Roque, São Bento, São Braz, São Lázaro e Bom Jesus da Lapa.¹¹⁰

105 *A Tarde*, 27 set. 1950, p. 2.

106 *Estado da Bahia*, Salvador, 29 set. 1936, p. 5. Disponível na Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

107 *A Tarde*, 18 set. 1936, p. 2.

108 *A Tarde*, 27 set. 1933, p. 2.

109 *A Tarde*, 25 jun. 1949, p. 5.

110 *A Tarde*, 26 set. 1933, p. 2; *A Tarde*, 25 jun. 1949, p. 5.

Mas “[d]ecididamente ‘Dois-Dois’ levam a prioridade na missa pedida. As mães de gêmeos, as festeiras habituais dos santos mártires da Arábia, vão ou mandam à rua apresentar as imagens para a missa pedida”.¹¹¹ Isto é, as festas de Cosme e Damião eram claramente marcadas pelas “missas pedidas”.

Figura. 3

Legenda original: “Uma das ‘devotas’ de S. Cosme e S. Damião tirando esmolas”



Fonte: *A Tarde*, 27 set. 1933, p. 2.

O que mais chama a minha atenção nestas notícias dos anos 1930 é o fato de que a pessoa esmoleira é identificada como criança. Lembre-se que nas informações oitocentistas eram sempre mulheres (adultas) que pediam esmola. Isto é, não eram “garotas” nem “meninas”. Por exemplo, mesmo que o supracitado jornal *A Tarde* tenha notado em 1914 que eram “mocinhas” que pediam esmolas, a categoria de “mocinha” parece ter sido bastante

111 *A Tarde*, 25 jun. 1949, p. 5.

abrangente, uma vez que aludia a uma “rapariga de cor, quarentona”.¹¹² Ainda, segundo afirma o antropólogo Arthur Ramos, citando informação de 1928, “para custear tais festejos [de Cosme e Damião], criou-se na Bahia e quiçá em alguns estados do Norte, o costume [...] de saírem pelas portas homens, mulheres e crianças [...] [com o] apelo clássico e inevitável: ‘Esmola para S. Cosme e S. Damião’”.¹¹³ E em 1933, o jornal *A Tarde* reproduz trecho de um verso do célebre poeta baiano Francisco de Mattos em que diz que quem anda pela cidade pedindo esmola para São Cosme e São Damião são “[m]ocinhas pobres, velhas de torços e chalés”.¹¹⁴ Ou seja, eram pessoas de várias idades.

Mas a regra parece ter mudado até meados da década de 1930. Em 1936, por exemplo, como já vimos, embora se subentenda que todo tipo de pessoa podia pedir esmola, eram “especialmente meninas” que o faziam. Já uma década passada, em 1948, encontramos notícia no jornal *A Tarde* declarando que “[n]a semana que passou, várias crianças, carregando as imagens [de S. Cosme e S. Damião], pediam, pelas ruas, esmolas em favor das missas a serem celebradas”.¹¹⁵ O cenário que emerge, então, é o de uma gradual diminuição da idade da pedinte, de mulheres adultas no século XIX para garotas e mocinhas nas primeiras décadas do século XX, e finalmente “crianças” até meados do século XX. É difícil saber exatamente por que foram as crianças que se tornaram as esmoleiras oficiais. Não obstante, é possível que tenha a ver com as recorrentes acusações de “especulação”¹¹⁶ e de “esperteza [...] para arranjar dinheiro”¹¹⁷ que vimos em comentários desde a segunda metade do século XIX. Afinal, mesmo nos anos 1930 e 1940 havia acusações de “falsa mendicância” explicitamente associada ao ato de esmolar em nome de São Cosme e Damião.¹¹⁸

112 *A Tarde*, 5 dez. 1914, p. 3.

113 Ramos, *O negro brasileiro*, p. 275.

114 *A Tarde*, 28 set. 1933, p. 4.

115 *A Tarde*, 27 set. 1948, p. 2.

116 *O Alabama*, 25 set. 1869, p. 1.

117 *O Alabama*, 26 set. 1871, p. 1.

118 *A Tarde*, 8 mar. 1938, p. 2; 29 nov. 1945, p. 2.

Deste modo, podemos ver com outros olhos o sermão do monge Mauro Clement, que, em 24 de setembro de 1933, no mosteiro da Graça, “discorreu [...] sobre a necessidade de uma providência coerciva do velho abuso da ‘missa pedida’”. Será, então, que uma criança que pedisse esmola não seria vista como “abuso” menos grave? É justamente isso que o monge parece sugerir ao pregar que melhor do que esmolar seria “ingressar na igreja [...] sem os perigos das bebedeiras e das farras, sob o pretexto de ‘missas pedidas’ e dar-se-á fim à exploração, veiculada até, por meio de crianças, que, de porta em porta, andam de caixinhas e quadros a pedir para santos”.¹¹⁹ Isto é, as crianças seriam “usadas” para disfarçar esta forma de arrecadar dinheiro para “bebedeiras” e “farras”. Seja como for, é nos anos 1930 que a criança parece se tornar a esmoleira ideal.

Outra coisa que envolve criança que não aparece nos relatos do início do século XX é algo que acaba se tornando um dos aspectos mais característicos das festas dos santos gêmeos: o “caruru dos sete meninos”. Com efeito, em 1951, Odorico Tavares insiste que “não será completa a festa se não foram convidados sete garotos para comerem o caruru”.¹²⁰ Porém, isso não parece ter sido sempre o caso. Embora encontremos já em 1936 menção a um “grande número de meninos na casa para serem servidos das iguarias” que também, “defronte do altar, sapateavam ou cantavam”,¹²¹ é somente no final dos anos 1940 que encontramos alusões às crianças que comem de forma ritualizada. Por exemplo, em 1948, o jornal *A Tarde* nos informa que “[o] povo miúdo [...] faz a sua festa sentado em esteiras, ao redor de um alguidar, de onde se levanta com azeite até no nariz”.¹²² E do ano seguinte: “Em todas as casas verdadeiramente baianas são grandes os preparativos para as festas de Cosme e Damião [...] com uma parte para as crianças e outra para os adultos”.¹²³

119 *A Tarde*, 26 set. 1933, p. 2.

120 Odorico Tavares, *Bahia: Imagens da terra e do povo*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1951, p. 146.

121 *O Estado da Bahia*, 29 set. 1936, p. 5.

122 *A Tarde*, 27 set. 1948, p. 2.

123 *A Tarde*, 27 set. 1949, p. 2.

Mas teremos que esperar até 1950 para ver, pelo menos no jornal *A Tarde*, a primeira menção ao número específico de (sete) crianças que já logo se tornará característico quase que definidor: “em interessante cerimônia, durante a qual é servido aquele saboroso prato baiano, em folhas de bananeira, a sete crianças convidadas, como uma espécie de homenagem indireta aos santos”.¹²⁴ Evidentemente, nada disso significa que já não tivesse sido praticado aquilo que nos conta uma reportagem de 1949, de que “[o] caruru dos garotos é colocado no chão, numa grande bacia, em cima de um lençol ou de uma esteira. Os pequenos convidados sentam-se em volta do caruru e os adultos iniciam os cânticos, que dão início ao almoço, para as crianças”.¹²⁵ Mas talvez a sua disseminação fosse mais restrita.

Afinal, em outras fontes da mesma época, tais como o livro *City of Women*, de Ruth Landes, publicado pela primeira vez em 1947, encontramos descrições parecidas. Aqui também sem indicação do número específico de 7 crianças. Ao contar a sua participação em uma festa “dos Meninos” ocorrida “numa zona agreste densamente povoada” de Salvador, por exemplo, Landes explica a sua experiência:

As crianças, em bando, se divertiam. Mulheres vieram desobstruir o centro da sala; cadeiras e uma cama foram postas de encontro à parede. Notei que lá estavam mulheres jovens, uma delas grávida, desejosa de um parto feliz com a intercessão dos santos meninos; adolescentes que sonhavam ter filhos; e uns 25 pimpolhos de 3 a 10 anos de idade. Algumas mulheres idosas trouxeram grandes travessas, cada qual abarrotada de uma iguaria diferente. [...] Cada travessa era deposta, uma de cada vez, sobre uma toalha no chão. Então o velho gritava: – Avança no caruru, meninada! – As crianças precipitavam-se, aos gritos, devorando a comida com a rapidez de um raio, comendo com a boca, as mãos e os braços. [...] Quando a comida toda acabou, o velho levantou-se e gritou, batendo palmas em tempo de marcha: – Já comeu? As crianças responderam jovialmente, agachadas no chão: – Já!¹²⁶

Apresento somente um trecho dessa rica descrição de Landes para chamar atenção para o fato de que nesta festa – que alude às mesmas música

124 *A Tarde*, 27 set. 1950, p. 2.

125 *A Tarde*, 29 mar. 1949, p. 5.

126 Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, pp. 167-170.

e comidas que encontramos nas reportagens jornalísticas – também não se inclui menção a 7 crianças. Ao contrário, eram 25 crianças que comiam! Tudo isso sugere que se de fato havia quem desse nos anos 1940 o caruru somente a 7 crianças – “em interessante cerimônia”, como comenta o jornal em 1950 como se fosse novidade – talvez não era prática tão comum quanto eventualmente passou a ser. Assim, as crianças parecem ter se tornado cada vez mais importantes ao longo dos anos. No século XIX, não havia menção quase nenhuma sobre a participação de crianças nem como esmoleiras nem como convidadas especiais. Isso já muda até 1951, quando Odorico Tavares publica o seu importante narrativo sobre as festas, em que ele insiste que a festa só se “completa” com a presença dos “sete garotos”.

Também os santos gêmeos talvez nem sempre fossem entendidos como meninos. Já vimos no supracitado livro de Landes, Cosme e Damião eram “meninos”.¹²⁷ Mas o fato é que isso não se torna comum até a década de 1940: “meninos vadios” (1944),¹²⁸ “festa dos *meninos*” (1949),¹²⁹ “imagem dos ‘meninos’” (1949),¹³⁰ “Dois Meninos” (1950),¹³¹ além de outras. Em 1952, vê-se a afirmação de que os dois santos “[a] tingiram os dois irmãos a idade adulta, fato este desconhecido de muita gente, que acredita terem eles morrido ainda meninos”.¹³² Antes dos anos 1940, encontram-se evidências documentais bem mais ambíguas. Se, por um lado, uma reportagem de 1933 caracteriza “Cosme e Damião” como “velhos cansados”,¹³³ outra reportagem publicada no dia seguinte reproduz uma poesia de Francisco dos Mattos em que os dois santos são referenciados como “meninos e irmãos gêmeos”.¹³⁴

É possível que os santos gêmeos já fossem reimaginados como “meninos” desde o século XIX, uma vez que aparecem alusões ao uso de

127 Landes, *A cidade das mulheres*, p. 166.

128 *A Tarde*, 26 set. 1944, p. 2.

129 *A Tarde*, 29 mar. 1949, p. 5.

130 *A Tarde*, 27 set. 1949, p. 2.

131 *A Tarde*, 27 set. 1950, p. 2.

132 *A Tarde*, 26 nov. 1952, p. 4.

133 *A Tarde*, 27 set. 1933, p. 2.

134 *A Tarde*, 28 set. 1933, p. 4.

“doces” nos jornais oitocentistas.¹³⁵ Mas as menções a doces ainda são um pouco ambíguas. Vejamos, por exemplo, o seguinte trecho de *Viagem maravilhosa*, o último romance do maranhense Graça Aranha, publicado em 1929, em que o autor retrata um cenário carioca onde Andreza, uma “velha preta”, dá conselhos a outra personagem, Ritinha:

Olha estes dois, que estão sempre juntinhos. São dois irmãos gêmeos, São Cosme e São Damião. [...] Trata-se deles com muito bom modo, porque eles são zangados que nem feitor de fazenda. A gente põe nesses pratinhos, como de boneca, um pouco de doce, junto de cada um. Muito tento para não dar mais para um que para outro, pro mode não sair briga, e nunca jamais comida de sal.¹³⁶

Óbvio é a caracterização de São Cosme e São Damião como dois irmãos invejosos; mas não necessariamente crianças. Deste modo, se os santos gêmeos já eram vistos como meninos até a virada do século XX, a história documental não deixa isso inteiramente evidente até quase meados do século XX.

Ora, o que parecia ser bastante comum desde pelo menos os anos 1930 era um procedimento ritualizado que envolvia uma missa (o objetivo final das “missas pedidas”), um cortejo, uma festa domiciliar e muita música. Para entender um pouco melhor sobre o dia da festa, podemos consular duas descrições de 1936. A primeira que cito inclui uma ilustração (Figura 4) que mostra o “desfile” que vai da missa até a casa do dono da festa. A reportagem explica que após a missa, todas as pessoas vão caminhando até a casa do “convivador”. No meio do caminho, “[d] e quando em quando, acende um foguete[,] solta-o. [...] Uma mulatinha de cor de rosa [...] arrisca um: –Viva São Cosme e Damião!”. Chegados em casa, “os santos são levados ao oratório” e “[s]erve-se um café lauto para os que assistiram a missa. Doces, biscoitos etc. São devorados ferozmente. –Minha gente, quero todo o mundo de noite, aqui. Após a retirada

135 *O Alabama*, 26 set. 1868, p. 2; 26 set. 1871, p. 1.

136 Graça Aranha, *A viagem maravilhosa*, Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1929, pp. 307-308.

dos convidados, a turma de casa cai firme no trabalho. É o preparo difícil das comidas. Não há festa de Cosme e Damião, sem azeite de dendê”. Assim que estiver pronta, a comida é servida aos santos: “De cada coisa, tiram-se pequenas porções, que, em pratos minúsculos, são levadas para o nicho, a fim de que os santos também comam”. E finalmente, “[à] noite é a festa, jazz, danças, comidas e bebidas. [...] Às vezes, há barulho, pancadaria, intervenção da polícia. Nada disso tem importância. Faz parte do programa”¹³⁷

Figura 4

Legenda original: “Aspecto típico de uma cerimônia do ‘DOIS-DOIS’
– Desfile de convidador, após a missa”.



Fonte: *A Tarde*, 18 set. 1936, p. 2.

137 *A Tarde*, 18 set. 1936, p. 2.

Em outra reportagem de 1936, publicada apenas onze dias depois da supracitada, descobrimos que as festas dos santos gêmeos incluíam “rezas e luzes, foguetes e vivas, cantigas e flores”, além de “danças próprias do rito” ou então “danças de ‘branco’[,] polca, valsas etc.” e “modinhas ao som do violão, cavaquinho, ou piano”. As crianças cantavam uma variação de uma das cantigas que ainda se ouve em casas baianas na atualidade: “Cosme e Damião / Vossa casa cheira / A cravo e rosa / A flor de laranjeira”.¹³⁸ No entanto, antes das músicas, “[à] tarde ou à noite, incensada a casa, reúnem-se no aludido cômodo as crianças à frente, pernas cruzadas, e se distribui a comida”. Quais seriam as danças do rito que não são, aparentemente, de “branco”? Uma delas seria, de acordo com a reportagem, um canto “ao som das palmas, caxixis, pandeiros”, que consiste em “quadras ora em português, ora em *angola, caboclo* ou *nagô*”.¹³⁹ A presença de palmas, caxixis e pandeiro parece apontar um dos aspectos mais marcantes dos carurus no Recôncavo da atualidade: o samba.

Com efeito, o samba é bastante comum nas festas de São Cosme e São Damião desde os anos 1920: “um samba rasteiro” (1928),¹⁴⁰ um samba “roxo” e “doido” (1933),¹⁴¹ um “samba que vai pela noite a dentro” (1949),¹⁴² “[m]odinhas, chulas e sambas” (1949).¹⁴³ Mas além de “samba”, havia também o que eram chamados de – como já vimos em citações anteriores – “cânticos” e “ladainhas”.¹⁴⁴ Estes termos no século XXI se referem às músicas da novena (por exemplo, a “Ladainha de Nossa Senhora”).¹⁴⁵ Mas na década de 1940, pelo menos no jornal *A Tarde*, estas palavras se aludiam ao que seria chamado no contexto atual de “cantiga” ou mesmo “samba”.¹⁴⁶ Uma dessas “ladainhas”, por exemplo,

138 Iyanaga, *Alegria é devoção*, p. 253.

139 *O Estado da Bahia*, 29 set. 1936, p. 5, ênfase no original.

140 *A Tarde*, 15 out. 1928, p. 2.

141 *A Tarde*, 27 set. 1933, p. 2.

142 *A Tarde*, 29 mar. 1949, p. 5.

143 *A Tarde*, 25 jun. 1949, p. 5.

144 *A Tarde*, 26 set. 1944, p. 2; 29 mar. 1949, p. 5.

145 Iyanaga, *Alegria é devoção*, pp. 152-153.

146 Iyanaga, *Alegria é devoção*, p. 62.

seria variação dos versos que citei anteriormente: “Cosme e Damião, / Tua casa cheira, / Cheira cravo e rosa, / Cheira flor de laranjeira”.¹⁴⁷ Ainda, os “cânticos” citados no *A Tarde*, que seriam cantados e acompanhados de palmas pelos adultos enquanto as crianças comiam, seriam variações das mesmas cantigas que na atualidade são cantadas justamente quando se dá o caruru dos sete meninos.¹⁴⁸ Por exemplo: “Quem me dá de comê / também come, / Quem me dá de bebê / também bebe”.¹⁴⁹ Vale notar que as duas cantigas citadas (além de outras) são também documentadas por Landes na sua descrição da festa de São Cosme e São Damião.¹⁵⁰

Por fim, chamo breve atenção a Douí (ou Doum), que no contexto atual é entendido como o irmão de Cosme e Damião.¹⁵¹ Como já se sabe, o nome “Douí” seria uma adaptação do iorubá “Idowu”.¹⁵² E na documentação? O primeiro registro documental que encontrei do nome “Douí”, grafado “Dohú”, vem de 1836.¹⁵³ No entanto, ainda não consegui achar este nome no contexto dos santos gêmeos antes do século XX. Por exemplo, em notícia de 1933, encontro menção a “Douí” junto com “Cosme, Damião” e “caruru, vatapá, acarajés e demais comidas”.¹⁵⁴ E em 1936, Douí é caracterizado como “entidade amiga, guardiã”.¹⁵⁵ Nove anos depois, vimos uma referência à festa “em honra de S. Cosme e S. Damião e Dô-ú”.¹⁵⁶ Já em 1952, o jornal *A Tarde* oferece a interpretação aparentemente equivocada de que a palavra “Dó-um” queria dizer o mesmo que “Dois-Dois” pois parece “dois em um”.¹⁵⁷ Assim, percebemos que embora nem sempre os jornalistas entendessem de forma clara qual era a relação

147 *A Tarde*, 26 set. 1944, p. 2.

148 Iyanaga, *Alegria é devoção*, p. 51.

149 *A Tarde*, 29 mar. 1949, p. 5.

150 Landes, *A cidade das mulheres*, p. 168 e p. 172.

151 Iyanaga, *Alegria é devoção*, p. 281.

152 Costa Lima, *Cosme e Damião*, p. 31.

153 *Correio Mercantil*, Salvador, 12 ago. 1836, p. 4. Disponível na Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

154 *A Tarde*, 11 jan. 1933, p. 2.

155 *O Estado da Bahia*, 29 set. 1936, p. 5.

156 *A Tarde*, 27 set. 1945, p. 2.

157 *A Tarde*, 26 nov. 1952, p. 4.

entre Cosme, Damião e Douó, os três nomes andam juntos na documentação consultada desde os anos 1930.

E os Ibêji?: Questionando Nina Rodrigues

Até agora mal citei a referência talvez mais conhecida sobre a devoção a São Cosme e São Damião na Cidade do Salvador oitocentista. Esta é a do médico e etnólogo Raymundo Nina Rodrigues, que apontou para a ligação normatizada dos santos gêmeos aos ibêji iorubá. Eis a famosa passagem:

Ibêji, os gêmeos, sob a invocação de S. Cosme e S. Damião, é dentre as divindades africanas uma das de culto mais popular e disseminado nesta cidade. Sei de famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam *Ibêji*, oferecendo às duas pequenas imagens de S. Cosme e S. Damião sacrifícios alimentares. Numa capela católica muito rica, de um dos primeiros palacetes desta cidade, encontrei eu, numa noite, no exercício da profissão médica, em bandeja de prata e em pequena mesa de charão, as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas quartinhas douradas e esquisitos manjares africanos. Em muitas outras casas, em que existem gêmeos, é de praxe no dia de S. Cosme e S. Damião darem-se grandes banquetes de iguarias da Costa. Nas proximidades dessa data, mês de setembro, cruzam-se nas ruas inúmeras pessoas que esmolam para S. Cosme e S. Damião, conduzindo as imagens dos santos, em salvas de prata, bandejas, caixinhas enfeitadas, ou mesmo em cestos, tabuleiros, apenas cobertos dos panos da Costa ou dos chalés.¹⁵⁸

Apesar do reconhecido mérito do trabalho etnográfico de Nina Rodrigues, não acho satisfatória a sua afirmação sobre estas “famílias brancas” que “festejam *Ibêji*”. Aliás, as informações históricas revisadas sugerem que o médico-etnólogo maranhense estaria interpretando o que observava por um véu ideológico que se utilizava da – no seu dizer –

158 Rodrigues, *Os africanos*, p. 340.

“explicação da equivalência”,¹⁵⁹ mesmo quando não cabia. É por isso que vale a pena voltar à questão dos “Ibeji” no contexto baiano.

É só a partir de meados do século XX que o termo “Ibêji” começa a aparecer em escritas populares e acadêmicas com reconhecível frequência.¹⁶⁰ Fora essa de Nina Rodrigues, a primeira menção que conheço vem de 1936, quando *O Estado da Bahia* se alude ao “orixá-beje”, porém sem muita clareza ao porquê.¹⁶¹ Salvo engano, o uso de Nina Rodrigues desta palavra iorubá em relação às imagens dos santos gêmeos é o primeiro na história documental. E mesmo que não fosse a primeira instância, o uso não era generalizado. Mas como foi que Nina Rodrigues chegou à sua interpretação? Cabe lembrar que parte do projeto intelectual do grande pioneiro maranhense incluía – como reforça o antropólogo Sérgio Figueiredo Ferretti – demonstrar “ser frequente a prática dos dois cultos pela mesma pessoa”.¹⁶²

Decerto Nina Rodrigues não inventou a sua interpretação do nada. Ao contrário, o médico-etnólogo aponta as presumíveis evidências comprobatórias advindas de observações desde a África, apresentadas no trabalho de Brazile Féris. Assim, Nina Rodrigues explica que “o Dr. Feris [sic] [...] indica na frequência dos partos duplos a causa provável da adoração de *Ibeji* e de S. Cosme e S. Damião”.¹⁶³ O problema, entretanto, é que embora Féris de fato mencione uma “boneca de madeira que representa seu irmão [morto]”, nunca chama isso de “ibêji”. Além disso, Féris fala desta boneca em parágrafo separado do parágrafo em que fala dos “noirs catholiques” (negros católicos) que batizam seus filhos gêmeos com os nomes “*Cosmo et Damiano*”.¹⁶⁴ Ou seja, a conexão dos santos

159 Rodrigues, *O animismo fetichista*, p. 111.

160 *A Tarde*, 27 set. 1949, p. 2; Peixoto, *Livro de horas*, p. 292; Tavares, *Bahia*, p. 145. A reportagem do jornal faz alusão aos “Ibege nagôs”;

161 *Estado da Bahia*, 29 set. 1936, p. 5.

162 Sérgio Figueiredo Ferretti, *Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*, São Paulo: Editora da USP; São Luis: FAPEMA, 1995, p. 43.

163 Rodrigues, *Os africanos*, p. 341.

164 Brazile Féris, “La côte des Esclaves”, *Archives de médecine navale*, v. 31, n. 21 (1879), p. 322.

gêmeos às bonecas (uma tradição que já fazia parte da veneração aos ibêji) foi uma total inferência – para não dizer fabricação – do maranhense.

Além disso, não se pode esquecer que na chamada Costa dos Escravos – sobre a qual reportava Féris – havia uma comunidade baiana que se formava principalmente a partir de 1835, quando a Revolta dos Malês na Bahia resultou em deportações significantes, criando uma comunidade de retornados na África.¹⁶⁵ De forma numerosas, portanto, o catolicismo era, segundo afirma Alcione Meira Amos, “a religião predileta dos afro-brasileiros retornados” à África.¹⁶⁶ Mesmo que nem todas as pessoas retornadas fossem de fato católicas, é sabido que, como nota Verger, “[m]uitas demonstrações públicas de fé dentre os ‘brasileiros’ e outros convertidos eram baseadas nas vantagens sociais que derivavam do seu status cristão”.¹⁶⁷ Decerto, batizar seus filhos com nomes católicos seria uma ótima demonstração pública “de fé”. Como já vimos, nas ruas de Salvador em meados do século XIX, as mulheres negras pediam esmola para suas festas de São Cosme e São Damião. Assim, será que o culto dos santos gêmeos, que não parecia ser lugar tão comum na Bahia antes do século XIX, não teria sido na verdade levado da Bahia à Costa dos Escravos para depois ser observado por Féris e logo interpretado por Nina Rodrigues?

Esta interpretação se reforça ao notar que é somente depois da publicação do célebre trabalho de Nina Rodrigues que os “ibêji” começam a aparecer nos documentos que mencionam São Cosme (por exemplo, jornais, revistas, livros acadêmicos, publicações oficiais católicas).¹⁶⁸

165 Alcione Meira Amos, *Os que voltaram: A história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*, Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007, pp. 20-21; Pierre Verger, *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century*, Ibadan: Ibadan University Press, 1976, p. 533.

166 Amos, *Os que voltaram*, p. 47.

167 Verger, *Trade Relations*, p. 534.

168 Belém, *São Cosme*, p. 9; Capone, “As crianças divinas”, p. 291; Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Salvador: Publicações do Museu do Estado, 1948, p. 49; Costa Lima, *Cosme e Damião*, p. 7; Ysamur Flores-Peña, “‘Son Dos los Jimagüas’ (‘The Twins Are Two’): Worship of the Sacred Twins in Lucumí Religious Culture” in Philip M. Peek (org.), *Twins in African and Diaspora Cultures: Double*

Embora seja quase que indiscutível a importância que a cosmologia iorubá teve na reformulação de São Cosme e São Damião em terras baianas, a posição hegemônica – isto é, uma influência quase que única – parece-me problemática, pois nega um certo processo histórico muito mais complexo, como já sugeri antes. Por exemplo, o caruru de quiabo é fundamental aos festejos dos santos gêmeos desde o século XIX. E apesar da importante ligação que conecta o quiabo aos santos gêmeos e a Xangô,¹⁶⁹ a cosmologia iorubá ainda não explica o porquê do caruru. Afinal, atualmente entre o povo iorubá o quiabo não configura uma comida importante nas festas de gêmeos. Ao contrário, entre os pratos principais estão a cana de açúcar, o azeite de dendê e o feijão.¹⁷⁰ E este último, o feijão, deve-se notar, encontra paralelos nos festejos de gêmeos no Haiti.¹⁷¹

Ainda há a questão da terminologia. Apesar do debate considerável quanto à sua origem, sabe-se que a palavra “caruru” não advém do iorubá. De fato, a origem mais provável de “caruru” é o tupi-guarani “caaruru” (o nome de um tipo de planta) ainda que alguns estudiosos e estudiosas sugeriram que o termo brasileiro “caruru” teria vindo de “kalúlu”, uma palavra de derivação *kimbundu*.¹⁷² Talvez não seja por acaso que é desta

Trouble, Twice Blessed (Bloomington: Indiana University Press, 2011), p. 107; Omari, “Ère Ibéji Ritual”, p. 70; Omari-Tunkara, *Manipulating the Sacred*, p. 112; Peixoto, *Livro de horas*, p. 292; Rodrigues, *Os africanos*, p. 340; Ordep Serra, *Rumores de festa: O sagrado e o profano na Bahia*, 2ª edição, Salvador: Edufba, 2009, p. 129; Maria do Carmo Soares e Paulo Gilvane Lopes, “Alimentación y cultura: Aspectos sobre la comida de la santería en Bahía, Brasil”, *Ábaco*, n. 63 (2010), p. 114 ; Tavares, *Bahia*, p. 145; Pierre Fatumbi Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, 2ª ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 571; Sheila S. Walker, “A Choreography of the Universe: The Afro-Brazilian Candomblé as a Microcosm of Yoruba Spiritua Geography”, *Anthropology and Humanism Quarterly*, v. 16, n. 2 (1991), pp. 45-46 ; além de inúmeras outras.

169 Iyanaga, *Alegria é devoção*, p. 284; Vagner José Rocha Santos, “O acará de Iansã na festa de Santa Bárbara”, *Revista Ingesta*, v. 1, n. 2 (2019), pp. 31-32 .

170 Omari-Tunkara, *Manipulating the Sacred*, p. 118; Marilyn Houlberg, “Two Equals Three: Twins and the Trickster in Haitian Vodou” in Peek (org.), *Twins in African and Diaspora Cultures*, p. 283; Elisha P. Renne, “The Ambiguous Ordinarity of Yoruba Twins” in Peek (org.), *Twins in African and Diaspora Cultures*, p. 321.

171 Houlberg, “Magique Marasa”, pp. 277-278.

172 Russel G. Hamilton e Cherie Y. Hamilton, “Caruru and Calulu, Etymologically and Socio-Gastronomically: Brazil, Angola, and São Tomé Príncipe”, *Callaloo*, v. 30, n. 1 (2007), p. 338 .

última que vem o nome de outro ingrediente fundamental ao caruru de São Cosme: “quiabo”. Neste ponto é significativo que tanto no Brasil como em Cuba, lugares em que se registra uma relação entre o quiabo e os gêmeos sagrados, o *hibiscus esculentus* (isto é, “quiabo” no Brasil e “quimbombó” em Cuba) é conhecido por nome de origem bantu.¹⁷³ E segundo enfatiza o antropólogo Stephan Palmié para o contexto cubano, “o termo de matriz bantu *quimbombó* em Cuba aponta para uma história potencialmente mais longa do uso de quiabo inspirado pela África centro-ocidental”.¹⁷⁴ Por que é que não se celebra os gêmeos com pratos cujos nomes seriam de matriz ocidental-africana, tais como “amalá” (do iorubá) ou “ocra” (do igbo)?¹⁷⁵ Tudo isso sugere uma história muito mais amplamente “africana” do que apenas iorubá, ao contrário da implicação da leitura de Nina Rodrigues. E ainda reforça minha hipótese de que a devoção baiana de São Cosme e Damião teria nascido da interação entre várias cosmologias africanas.

No entanto, as minhas dúvidas se sustentam por muito mais do que só o nome do prato. As famosas observações de Luis dos Santos Vilhena sobre as comidas vendidas em ruas baianas mostram a presença de “carurus” já no final do século XVIII.¹⁷⁶ Vale notar que não se tem certeza de que fossem estes carurus feitos de quiabo, pois, segundo observa Wetherell em 1856, por exemplo, o caruru (que ele chama de “carrarú”) podia, até meados do século XIX, ser feito de vários ingredientes:

“Carrarú” é prato comido pelos negros, mas é muito estimado pelos brancos, e é, ao meu gosto, muito delicioso. É feito de peixe ou frango,

173 Sobre os *Ibeyi* e as suas comidas, George Edward Brandon, “The Dead Sell Memories: An Anthropological Study of Santería in New York”, Tese (Doutorado em Antropologia), Rutgers University, Nova Jersey, 1983, p. 278; e sobre um altar de regla de ocha cubano onde se estabelece uma ligação entre Changó, quiabo e os santos Cosme e Damião, ver David H. Brown, *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2003, p. 226.

174 Stephan Palmié, *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2013, p. 234.

175 Hamilton e Hamilton, “*Caruru and Calulu*”, p. 339.

176 Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, Salvador: Editora Itapuã, 1969, v. 1, p. 130; Jeferson Bacelar, “A comida dos baianos no sabor amaro de Vilhena”, *Afro-Ásia*, v. 48 (2013), p. 301 .

diversos tipos de vegetais cortados em pedaços pequenos (um dos principais sendo “quiabo”), as vagens verdes do hibiscus esculentus, todo misturado com azeite de dendê, e fervido até adquirir a consistência de uma sopa grossa.¹⁷⁷

Vemos que o prato é – assim como é a devoção de São Cosme e Damião – de ampla disseminação na cidade sem que oculte a sua associação à cultura negra.

Outra pergunta. Se a recriação ou reformulação de Cosme e Damião na Bahia de fato se desenvolveu em decorrência de uma adaptação dos santos aos ibêji, como quer Nina Rodrigues (e tantos outros e outras que vieram na sequência), por que é que a ligação dos ibeji a Cosme e Damião é tão rara em Cuba,¹⁷⁸ onde os iorubá tinham certa predominância e houve também o tal “sincretismo” como aconteceu na Bahia? Por outro lado, no Haiti, país que sofreu bem menos influência iorubá, identificamos uma ligação expressiva entre gêmeos sagrados e Cosme e Damião.¹⁷⁹ Ou seja, talvez os outros grupos africanos tivessem até mais impacto do que o povo iorubá. E a ausência documental do termo “ibêji” antes da escrita de Nina Rodrigues reforça ainda mais esta interpretação.

A meu ver, tudo isso sugere que as pessoas – sejam elas brancas ou negras – que cultuavam São Cosme e São Damião dentro de suas casas (e não necessariamente nos terreiros) ao longo da segunda metade do século XIX não estavam venerando “ibêji”, mas sim dois santos gêmeos

177 James Wetherell, *Brazil. Stray Notes from Bahia: Being Extracts from Letters, etc., During a Residence of Fifteen Years*, Liverpool: Webb and Hunt, 1860, p. 123.

178 Brown, *Santería Enthroned*, p. 226; Flores-Peña, “‘Son Dos los Jimagüas’”, p. 107; Melville J. Herskovits, “African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief”, *American Anthropologist*, v. 39, n. 4 (1937), p. 642 ☒; Angelina Pollak-Eltz, “El culto de los gemelos en África Occidental y en las Americas”, *America Latina*, v. 12, n. 2 (1969), p. 75. Embora Brown cite um exemplo cubano do início do século XX em que São Cosme e São Damião estão presentes num altar, Flores-Peña diz nunca ter visto a associação dos ibêji/ibeyi com Cosme e Damião em Cuba, Puerto Rico, Venezuela, México ou nos Estados Unidos. Cabe mencionar que Herskovits e Pollak-Eltz não notaram nenhuma presença dos santos Cosme e Damião em Cuba. Nas palavras de Pollak-Eltz, “En Cuba los Jimaguas nunca se veneran en conexión con San Cosme y Damian, como en Brasil y Haiti”.

179 Herskovits, “African Gods”, p. 638; Houlberg, “Magique Marasa”, p. 271.

em cujo nome pediam esmola no mês de setembro, santos que comiam quiabo, azeite, doces, xinxim de galinha, abóbora e outras iguarias associadas à Costa, tais como efó e furá.¹⁸⁰ Neste ponto, é importante enfatizar que as pessoas não pediam dinheiro em nome dos “ibêji”, mas sim em nome de “dois-dois”, “Cosme e Damião” e “mabaça”. Ou seja, se houve de fato uma ligação destes santos católicos aos ibêji, a ligação não se reconhecia publicamente em meados do século XIX.

O que se percebe é que no jornal *O Alabama*, embora as práticas não fossem vistas como parte do candomblé, são associadas às mulheres negras e “classes ignorantes”. Mas até o final do século, a devoção já se generalizara. É por isso que o mês de setembro podia ser reconhecido como “o agradável período de Cosme e Damião”, comparável, aliás, aos santos juninos. No decorrer das décadas seguintes, a devoção foi se disseminando, e até 1950 já fazia parte do “regionalismo baiano”. Ao mesmo tempo, nunca perdeu a sua associação à cultura negra, mas uma associação que não necessariamente equivalesse ao candomblé. Afinal, não podemos esquecer que Edison Carneiro escreve em 1948 que “[o] culto aos *meninos* já é um costume tradicional entre a população pobre da Bahia, mais fora do que dentro do candomblé”.¹⁸¹ Mas tal constatação não seria novidade para a população baiana, que já conhecia bem estes “meninos”. Com efeito, vimos que no início dos anos 1920 Lourenço José Mathias negava o seu envolvimento no candomblé com a desculpa de que era apenas devoto de São Cosme e São Damião.

Por isso volto a duvidar de Nina Rodrigues. Em vez de ser uma celebração dos ibêji “sob a invocação de S. Cosme e S. Damião”, será que a devoção das pessoas não era apenas o que aparentava ser: uma invocação de São Cosme e São Damião? Isto é, a ideia de ser *na verdade* uma celebração dos ibêji parece ter nascido do próprio Nina Rodrigues! Afinal, na época dele a sociedade baiana olhava as festas de São Cosme e São Damião como distintas das festas dos candomblés. Não obstante as notadas coincidências,

180 Ver Parés, *A formação*, p. 147. Como explica Parés, a palavra *efó* vem do iorubá enquanto *furá* do hauçá.

181 Carneiro, *Candomblés da Bahia*, p. 50, ênfase no original.

para as pessoas da época – embora as casas de candomblé (como qualquer outra casa!) pudessem festejar Cosme e Damião – as devoções em si não necessariamente tinham nada a ver com o candomblé.

Considerações finais

O que aprendemos depois de examinar mais de cem anos de informações sobre nossos queridos santos gêmeos? A história documental que pude consultar sugere que a devoção baiana de Cosme e Damião (e Douí) não seria nada mais, nem menos que isso: bem baiana. Ou seja, não é um simples caso de “sincretismo” ou “simbiose” entre o europeu e o africano. Embora os vários povos africanos escravizados no Brasil tivessem cosmologias bem elaboradas sobre crianças gêmeas, nada tinham a ver com os santos gêmeos. De forma semelhante, os portugueses colonizadores veneravam São Cosme e São Damião, mas era culto marginal na sociedade brasileira. Assim, a devoção que começa a emergir de forma distinta já no século XIX tem cara totalmente própria. Com efeito, seria uma tarefa difícil distinguir o africano do europeu, mas não porque é uma “simbiose tão estreita”, no dizer de Bastide. Ao contrário, a dificuldade em identificar a parte africana e a parte europeia se deve ao fato de não existirem estas partes senão em momentos específicos na evolução da devoção. Ou seja, o culto de Cosme e Damião não cabe nos moldes do argumento – correto ou não – sobre o “sincretismo” que tem sido ensaiado por tantos estudiosos e estudiosas em relação aos orixás-santos.

As primeiras evidências dessa nova devoção baiana de São Cosme e São Damião, uma devoção aos “mabaças” ou “dois-dois”, que incluía sempre o caruru de quiabo e festa esteticamente negra, começam a aparecer na segunda metade do século XIX, já depois do influxo expressivo de africanos e africanas escravizados da África Ocidental. Seria talvez por conta desta mudança demográfica da população negra que a devoção de São Cosme e Damião funcionaria como espécie de “língua geral” que rearticulasse certas ideias africanas sobre a impor-

tância de crianças sagradas (e mais especificamente os gêmeos). Daí vimos que foi justamente na virada do século XX que as festas de Cosme e Damião se tornaram cada vez mais generalizadas na cidade de Salvador. E percebemos cada vez mais a aparição dos traços que têm definido a devoção desde meados do século XX: comida de azeite (com destaque ao caruru), o samba, as crianças em primeiro lugar, as cantigas, a presença de Douí etc. Assim, até 1944, Cosme e Damião se tornam “os santos de uma devoção que não morre”.¹⁸²

Como vimos, a devoção baiana foi se modificando ao longo de um século. E tudo de forma muito particular à Bahia. Isto é, tudo que vimos em relação ao culto dos santos gêmeos – o caruru, o samba, as cantigas – é irredutível a “partes” constituintes advindas da Europa ou da África. Ao mesmo tempo, como inferimos da documentação histórica, a mão negra é que teve papel decisivo na criação de São Cosme e São Damião em terras baianas. Mas, muito ao contrário da ideia do sincretismo, este processo criativo não foi o de identificar analogias. Foi o de inovar, criar e modelar. Portanto, fazendo das palavras de David Brown as minhas, diria que a devoção de São Cosme e Damião não seria um caso de “novo vinho em garrafas velhas”, mas sim um exemplo de como “agentes mudam de forma criativa o formato das próprias garrafas”.¹⁸³

Recebido em 26 mar. 2023

Aprovado em 12 jun. 2023

doi: 10.9771/aa.v0i68.53582



182 *A Tarde*, 26 set. 1944, p. 2.

183 Brown, *Santería Enthroned*, p. 43.

Este trabalho visa entender a constituição do culto dos santos gêmeos Cosme e Damião na Bahia. Através de um levantamento histórico sobre o culto – com o enfoque principal em jornais e outras fontes populares da cidade do Salvador entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX – o autor mostra que o culto dos santos gêmeos em Salvador só começa a ter fôlego a partir do momento que emerge já associado ao mundo negro. A partir daí é que, até a virada do século XX, o culto se generaliza dentro da cultura soteropolitana. Os dados sugerem que muito mais que um “sincretismo”, a devoção de São Cosme e Damião se trata de uma novidade baiana que apesar de se basear em muitas cosmologias europeias e africanas, não pode ser reduzida a nenhuma delas.

São Cosme e Damião | Bahia | Sincretismo | Caruru | Século XIX | Século XX

“THE SAINTS OF A DEVOTION THAT NEVER DIES”:

FESTIVITIES FOR SAINTS COSMAS AND DAMIAN IN BAHIA, 1864-1955

This essay aims to analyze the development of the cult of the twin saints Cosmas and Damian in Bahia. By way of an examination of historical sources related to the cult – with a primary focus on newspapers and other popular media sources from the city of Salvador from the mid-19th century to the mid-20th – the author demonstrates that the cult of the twin saints in Salvador only begins to take off when it emerges in association with the world of Black cultural practices. By the turn of the 20th century, the cult becomes a widespread part of Salvador’s culture. The data suggest that much more than a type of “syncretism,” the devotion to Saints Cosmas and Damian is an innovation that despite being rooted in many European and African cosmologies, can never be reduced to any of them.

Saints Cosmas and Damian | Syncretism | Caruru | 19th century | 20th century