



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS

MARIZA DO CARMO RODRIGUES

**RELIGIÃO E IDENTIDADE NO SERTÃO BAIANO: O CANDOMBLÉ EM
JACOBINA/BA**

SALVADOR-BA

2014

MARIZA DO CARMO RODRIGUES

**RELIGIÃO E IDENTIDADE NO SERTÃO BAIANO: O CANDOMBLÉ EM
JACOBINA/BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Estudos Étnicos e Africano

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

SALVADOR-BA

2014

Biblioteca CEAO - UFBA

R696 Rodrigues, Mariza do Carmo.

Religião no sertão baiano: o candomblé em Jacobina / por Mariza do Carmo Rodrigues. - 2014.
107 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Luís Nicolau Parés.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

1. Cultos afro-brasileiros - Jacobina (BA). 2. Candomblé - Bahia. 3. Sincretismo (Religião). 4. Etnologia - Jacobina (BA). I. Parés, Luis Nicolau. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD - 299.673098142



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS

MARIZA DO CARMO RODRIGUES

**RELIGIÃO E IDENTIDADE NO SERTÃO BAIANO: O CANDOMBLÉ EM
JACOBINA/BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Estudos Étnicos e Africano.

Aprovada em _____ de agosto de 2014

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés
Orientador – UFBA

Prof. Dr. Arivaldo de Lima Alves
UNEB

Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos
UFBA

Para Anita

Para Reivã (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Durante o processo de escritura, estranhamente, uma das coisas que me preocupavam era fazer os agradecimentos. Pegava-me pensando: por onde, por quem começo? Como diz uma grande amiga, os agradecimentos dizem muito de quem os escreve, pois aqui reunimos as pessoas que são ou se tornaram importantes na nossa vida.

Começo agradecendo à Universidade do Estado da Bahia, especialmente ao Departamento de Ciências Humanas Campus IV. Agradeço, principalmente, aos meus colegas do Colegiado de História, pela liberação para que eu pudesse cursar o mestrado. Agradeço, ainda, a Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós Graduação – PPG/UNEB, pela concessão da bolsa de estudos para a realização das atividades de mestrado.

Ao Professor Fabrício Lyrio, pelas primeiras dicas e conversas sobre o tema, ainda nos seus tempos de UNEB.

Ao Pós-Afro, pelo acolhimento; agradeço, especialmente, o apoio dispensado pela secretária desse programa, Lindinalva Barbosa.

Aos meus colegas de mestrado, Rychelmy Imbiriba por sua atenção e por dividir comigo alguns momentos de angústia, e a John Mundell, pela gentileza e atenção.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Luis Nicolau Parés, pela dedicação e paciência com que me conduziu nesse árduo percurso.

Às minhas amigas-irmãs Vânia Vasconcelos, Tânia Vasconcelos, Cláudia Vasconcelos, Joelma Ferreira (Jó), Izabel Dantas (Bebel), pela amizade, pelo acolhimento e, especialmente, incentivo nos momentos de desespero. Não por acaso, são todas mulheres sertanejas “*retadas*.”

Ao meu amigo querido, Washington Drummond, pelas conversas e pelo apoio que sempre me dispensou, especialmente quando da minha chegada à Salvador.

À Lívia Drummond, amiga querida, pela presença constante e por ter dividido comigo alguns momentos de angústia e também de descontração.

Agradeço aos amigos Valter de Oliveira e Jackson André, por terem me socorrido, sempre que precisei, me emprestando e, generosamente, disponibilizando vários textos e informações importantes.

Ao amigo Adriano Menezes, pelo apoio na disponibilização de documentação imprescindível na realização desse trabalho. A Jesse James, pela preciosa contribuição, produzindo o Abstract.

À amiga Miriam Guerra, pelo incentivo e pela sua contagiante animação.

À minha amiga “índia” Cristina Ribeiro, que me ensinou, com sua força e exemplo de vida, como subverter as adversidades, com seu profundo otimismo.

À Socorrinho, pela sua amizade e carinho, e pelas idas e vindas em sua moto, na realização da pesquisa de campo.

Às “minhas” fiéis escudeiras, no primeiro ano do mestrado, Irys da Paixão, e nesta reta final, Djane Santos, por cuidarem da minha filha para que eu pudesse realizar esse trabalho.

Às minhas primas-irmãs Anadete Passos e Aparicida Martins, pelo carinho, preocupação e pela solidariedade em vários momentos. À prima Maria Guirra (Tidinha), por sua força e seu sorriso acolhedor.

À minha família, meu pai Arisvaldo Rodrigues (Reis) por me ensinar o valor de estudar; à minha mãe Marina do Carmo, o meu porto seguro, por sua força e auxílio de todas as horas. Ao meu irmão José Rodrigues, pela eterna preocupação, carinho e ajuda sempre que precisei. Às minhas queridas sobrinhas, Maynne Lacerda e Maria Clara, por existirem e pelos abraços de acolhimento nos momentos de leveza.

A Fernando (*m.a*) por seu companheirismo, dedicação, estímulo e carinho. Para você que estive comigo, apontando os equívocos, lendo e revisando meu texto, dando dicas importantes, não só a minha gratidão, mas também o meu eterno carinho e admiração.

À minha filha Anita, por seu amor, seu sorriso, seu bom humor e graciosidade; meu bálsamo nas horas mais difíceis. Filha! Respondendo à sua recorrente pergunta: finalmente mamãe acabou o trabalho.

E por fim, mas não menos importantes, aos meus principais interlocutores nesse percurso, o povo do Candomblé de Jacobina, especialmente Dona Nina e Joel Sebastião, pelo acolhimento, sem os quais esse trabalho não seria possível.

RESUMO

A presente dissertação possui como tema as práticas religiosas afro-brasileiras em Jacobina/BA, identificando as principais distinções entre o chamado Peji e o Candomblé. A partir da análise de depoimentos orais de lideranças sacerdotais de dois terreiros da cidade, O Ilê Axé Odé Cassulandê e o Ilê Axé Odóia, foi identificado um marco de “ruptura” histórica na década de 1970, com a *implementação* do Candomblé em Jacobina. Através da análise de duas categorias centrais, “pureza” e “sincretismo”, estabelecemos uma relação de correspondência entre Jacobina e Salvador e entre Peji e Candomblé. O nosso principal argumento é que estas noções estão subjacentes nas falas das lideranças dos terreiros pesquisados. No nosso entendimento, elas se inspiram num modelo de Candomblé construído tendo em vista a retroalimentação entre as categorias êmicas/nativas ao povo de santo e as categorias analíticas da etnografia que referendaram os Candomblés ketu-nagô de Salvador

Palavras-chaves: Candomblé. Peji. “Pureza”. “Sincretismo”. Etnografia. Jacobina.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the Afro-Brazilian religious practices in Jacobina, Bahia, identifying the key distinctions between so-called Peji and Candomblé. Based on an analysis of the oral testimonies of priestly leaders from two religious camps in the city, the Ilê Axé Odé Cassulandê and the Ilê Axé Odóia, a landmark historical “rupture” was identified in the 1970s, after the implementation of Candomblé in Jacobina. Through the analysis of two central categories, “purity” and “syncretism”, we established a relation of correspondence between Jacobina and Salvador and between Peji and Candomblé. Our main argument is that these concepts are implicit in the speeches of the leaders of the surveyed camps. In our view, these concepts are based on a model of Candomblé built from the feedback between the native/emic categories of the believers of Candomblé and the analytic categories of ethnography that endorse the ketu-nagôCandomblé of Salvador.

Keywords: Candomblé. Peji. “Purity”. “Syncretism”. Ethnography. Jacobina.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 - Sistema de coordenadas planas. Utm	23
Mapa 2 - “Candomblés” de Jacobina, 2014	44
Mapa 3 - “Pejis” na cidade de Jacobina, 1975	45
Quadro 1- Lista de registro da FENACAB	46
Quadro 2- Lista de filiados apresentada por Joel Sebastião	48
Fotografia 1- Fachada do terreiro Ilê Axé Odé Cassulandê	
94	
Fotografia 2- Casa de d. Nina – Ilê Axé Odôjá	99

LISTA DE TABELA

Tabela 1 - Evolução da população de Jacobina – 1970 – 1980 – 1991- 1996	28
Tabela 2 População livre 1872 – Paróquia de Santo Antônio de Jacobina	31
Tabela 3 - População escrava 1872 - Paróquia de Santo Antônio de Jacobina	32
Tabela 4 - População do município de Jacobina de 1890	32

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. JACOBINA: A CIDADE E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS NEGRAS	22
1.1 Antecedentes históricos.....	22
1.2 Práticas religiosas afro-brasileiras no sertão	30
1.3 Candomblé em Jacobina: formação e história.....	39
1.4 Campo religioso: terreiros e casas.....	40
2. ENTRE PEJIS E CANDOMBLÉS	50
2.1 Revisitando as categorias de pureza e sincretismo.....	53
3. DISCURSO, LEGITIMAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ DE JACOBINA: O ILÊ AXÉ CASSULANDÊ E O ILÊ AXÉ ODÓIA.....	81
3.1 Da chegada de Joel Sebastião Xavier a Jacobina	82
3.1.1 A FENACAB e a institucionalização das práticas religiosas afro-brasileiras.....	82
3.1.2 Genealogia e iniciação	86
3.1.3 Discurso e legitimação	89
3.2 O Ilê Axé Odé Cassulandê	91
3.3 Dos filhos do terreiro: o caso de Antonieta.....	95
3.3.1 Dona Nina e o Ilê Axé Odóia.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INTRODUÇÃO

Na Bahia os estudos das religiões afro-brasileiras têm se concentrado em Salvador e no Recôncavo. Este trabalho, intitulado *Religião e Identidade no Sertão Baiano: O Candomblé em Jacobina/BA*, tem como objetivo identificar e analisar as práticas religiosas afro-brasileiras no sertão baiano, especificamente no município de Jacobina-Bahia¹. Pretendo com isso contribuir para ampliação dos ditos estudos em espaços, até então pouco explorados. A relevância desta pesquisa reside no fato de que os estudos sobre as religiões afro-brasileiras na região de Jacobina são ainda bastante incipientes, apesar de sua história estar intimamente ligada à presença de negros escravizados em função da exploração mineral ter marcado a história dessa cidade.

O interesse por esse tema deve-se em parte às reminiscências de infância, as quais, cruzadas com estudos posteriores sobre o tema da escravidão na historiografia brasileira, me conduziram a essa pesquisa. Durante a infância, ouvia muito, na região de Jacobina onde morava, ao longe, soar sons de tambores que refletiam celebrações e festividades nas chamadas “*casas de curador*”. Tais celebrações eram denominadas genericamente pela população local como *Pejis*.

Posteriormente, já na Universidade do Estado da Bahia no curso de História, deparei-me com estudos sobre a presença africana no Brasil através da historiografia sobre a escravidão. Tempos depois, já como professora da mesma Universidade e ministrando a disciplina “História da África”, dediquei-me ao estudo sobre as culturas africanas e sobre as religiões afro-brasileiras a partir das leituras de Nina Rodrigues, Roger Bastide, Pierre Verger entre outros. O trabalho que desenvolvi como professora despertou o interesse de alunos de graduação do campus de Jacobina a realizarem trabalhos de finalização de curso sobre a temática, permitindo-me visualizar um vasto campo de investigação.

Entretanto, devo assinalar que o que me inquietava como estudiosa e professora era uma percepção que tinha como parâmetro os movimentos culturais de Salvador e seu entorno. Movida por um sentimento de ordem política, acreditava que deveria existir no sertão a mesma afirmação identitária negra que reconhecia no litoral, pautada nos ideais de negritude.

Por isso pensava haver uma negação de identidade e invisibilidade da população negra no sertão. No entanto, senti dificuldades em estabelecer quais as expressões dessa identidade

¹ Jacobina é um município do interior da Bahia, localizado no Piemonte da Chapada Diamantina, a 330k de Salvador, na região do nordeste brasileiro. Seu povoamento deu-se por volta do século XVII, tornando-se Vila no século XVIII e cidade no século XIX.

negra em Jacobina, aparentemente invisibilizada, que poderiam responder às minhas primeiras inquietações. Percebi então, enquanto professora da educação básica, (onde atuei antes de ingressar na Universidade), que as questões vinculadas aos racismos, recaíam sobremaneira sobre os cultos afro-brasileiros. Os chamados pejis, os curandeiros, os pais de santo, a chamada macumba, eram os alvos mais gritantes do preconceito.

Posteriormente passei a fazer parte do “Grupo de Estudos Religião e Religiosidade” na Universidade do Estado da Bahia, cujo objetivo principal era levantar discussões teórico-metodológicas referentes ao campo de estudo das religiões, estimulando a pesquisa nessa área, contribuindo assim com os projetos desenvolvidos no tocante à temática. O GERR se caracterizava primordialmente pela multidisciplinaridade, pois tentava articular o estudo das religiões através das diferentes abordagens sobre o tema. Ademais, pretendia alargar o escasso conhecimento existente sobre o campo religioso de Jacobina e região. Destaca-se importância dessa proposta em virtude da necessidade da ampliação de estudos sobre a região sertaneja do Piemonte da Chapada – embora haja trabalhos sobre essa região em diferentes temáticas e campos de pesquisa, como por exemplo, Zeneide Rios de Jesus (2005), Raphael Vieira Filho (2007) Valter Gomes Santos de Oliveira (2007) e Sara Oliveira Farias (2008) – ainda há muito a ser pesquisado, especialmente sobre a temática desse trabalho.

A princípio, meu intuito era fazer um mapeamento destas práticas religiosas na cidade, estabelecendo comparativos com estudos já realizados sobre os Candomblés de Salvador. Pretendia que essa pesquisa pudesse revelar indicadores de questões que foram suscitadas a partir dos trabalhos dos graduandos. Quais as camadas sociais que esses cultos atingem? Que relações esses terreiros estabeleciam com os terreiros de Salvador? Porém, ao iniciar a pesquisa de campo, como serão demonstradas no decorrer deste trabalho, as informações que me foram dadas por membros de terreiros da cidade de Jacobina, me encaminharam para outras questões e problemas.

Meus primeiros contatos realizados com os *terreiros* e *casas*² de cultos afro-brasileiros em Jacobina foram por vias informais como convidada de amigos que já frequentavam as festas há mais tempo. Em seguida entrei em contato, me apresentando como professora e pesquisadora. O primeiro terreiro que visitei foi o Onzó de Matamba, liderado por Gilton Oliveira. Devo dizer que fui bem recebida, no entanto com certa reserva. Ao solicitar-lhe uma

² O termo “terreiro” que utilizarei nesse trabalho se refere aqueles que se afirmam como candomblé, quando falo “casas” estou me referindo as outras práticas que possuem uma variedade de designações por esses praticantes, conforme será mostrado no mapeamento no capítulo I. Porém utilizarei a categoria *Peji* para designar tais práticas que na história dos cultos afro-brasileiros em Jacobina se opõem ao Candomblé. Esses conceitos serão melhores tratados no capítulo II.

entrevista, ele disse que fossem elaboradas as questões e entregues antecipadamente para que com calma pudesse respondê-las, só então em data marcada ele me entregaria às respostas. Percebi que a minha trajetória não seria fácil. Os primeiros contatos com os terreiros de Jacobina, como pesquisadora se iniciaram no ano de 2007.

Um dos impasses e conflitos com os quais me deparei desde o início, foi o fato de lidar com um tema que envolve uma série de segredos. Acreditava que a minha condição de não pertencimento, me traria alguns inconvenientes e até mesmo certo desconforto. Em várias tentativas de realizar mais encontros com esse pai-de-santo, se tornaram tentativas vãs. Porém as informações preliminares atendiam aos meus objetivos iniciais, dos quais falei acima, que era a identificação do campo religioso na cidade.

Em seguida visitei o Ilê Axé Cassulandê, quando conheci mais de perto o babalorixá Joel Sebastião Xavier que se tornaria a personagem central desse trabalho. Já o conhecia de nome, como ficará demonstrado, ele é bastante conhecido na cidade de Jacobina. Meu contato com esse terreiro me levou ao segundo terreiro a ser analisado nesta dissertação, o Ilê Axé Odôia, liderado por Maria Conceição Barbosa da Silva (Dona Nina), que por sua vez é filha de santo de Joel Sebastião, o que explica o alinhamento de seus discursos e auto-identificações.

O que me levou a eleger esses dois terreiros como o principal *lôcus de pesquisa* foram os discursos dessas lideranças em torno das práticas religiosas afro-brasileiras em Jacobina e consequentemente pelo parentesco de santo de ambos. Até então, acreditava que havia certa homogeneidade nas suas características no que diz respeito ao seu panteão de divindades, aos seus ritos e crenças. No entanto, para minha surpresa identifiquei uma clara separação estabelecida por essas lideranças, entre os chamados Pejís e o Candomblé.³ A partir dessa constatação, a minha ideia embrionária se modificou completamente.

Toda essa trajetória de pesquisa me permitiu também identificar que a existência desses dois terreiros, data de períodos mais recentes na história dos cultos religiosos afro-brasileiros na cidade de Jacobina. A migração para essa cidade do jovem Joel Sebastião, com apenas 25 anos de idade em meados da década de 1970, está associada a objetivos bem definidos: ela se relaciona com o processo de expansão da Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros (FENACAB) para o interior da Bahia, uma vez que Joel, vindo de Salvador,

³ Nesse trabalho estabelece-se uma diferença entre “Peji”, com ‘P’ maiúsculo para se referir a um conjunto heterogêneo de práticas religiosas afro-brasileiras, comum no interior da Bahia, e “peji”, com ‘p’ minúsculo, que designa o altar destinado ao assentamento do orixá nos candomblés de modo geral. Igualmente utilizamos Candomblé com maiúscula para designar a instituição religiosa como um todo, e com minúscula para referir a terreiros específicos.

chega à cidade como delegado daquela instituição com objetivo claro de regularizar as casas de cultos afro-brasileiros de Jacobina e região.⁴ É nesse contexto que é criado o Terreiro Ilê Axé Cassulandê em 1976, e o Ilê Axé Odóia um pouco depois, em 1983.

A partir dos depoimentos de Dona Nina e de Joel Sebastião surgem às questões que são partes centrais na minha análise nesse trabalho: 1) em que circunstâncias se dá o processo de institucionalização do Candomblé em Jacobina a partir nos anos de 1970 com a criação do Ilê Axé Ode Cassulandê?; 2) também de fundamental importância para esse trabalho, identificar e analisar em que está referendado o discurso dessas lideranças, para delimitarem essa separação entre o antes e o depois, ou seja, quais os elementos que determinam as diferenças entre o Candomblé e o Peji?

Nos depoimentos de Nina e Joel está subjacente o discurso que tem marcado historicamente os estudos sobre as religiões afro-brasileiras – como nos indicam os trabalhos de Beatriz Góes Dantas (1988), Reginaldo Prandi (1991) – sobre os processos de construção de um “modelo típico de candomblé no Brasil” representado pelos terreiros soteropolitanos que serão mais bem analisados na revisão bibliográfica no capítulo II.

Para análise dos discursos dos participantes dos terreiros de Jacobina, transcritos no trabalho que tem por base a oposição Candomblé e Peji, pretendo lançar mão das categorias “puro”/“misturado” estabelecidas por Beatriz Góis Dantas no seu livro *Vovó Nagô e Papai Branco* (1988), tal como são utilizadas pela autora em seu estudo dos terreiros da cidade de Laranjeiras/SE. O principal argumento da autora se pauta na afirmação de que os intelectuais (do início do século XX) tiveram papel fundamental no processo de construção de certo *nagôcentrismo* – tese de resto bastante refutada por trabalhos subsequentes (sobre esse assunto ver SERRA, 1995). Para mim, o que interessa reter deste trabalho é a metodologia da autora que cruza depoimentos orais, aportes bibliográficos e suas observações empíricas. Aliás, no entender da autora os intelectuais mais não fizeram do que capturar as próprias categorias e distinções construídas pelo povo de santo (categorias êmicas) tornando-as operatórias analiticamente (DANTAS, 1988, p.148).

Importante também para o meu propósito foi a leitura do trabalho de Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo* (1991), no qual o autor analisa como o Candomblé se instalou naquela cidade a partir da década de 1960. Além de ressaltar, claro, o caráter recente

⁴ “A Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro FENACAB, fundada na cidade do Salvador Bahia em 24 de novembro de 1946, reconhecida como utilidade pública Estadual e Municipal, instituída federativamente através de coordenações regionais, estaduais e sub-coordenações municipais, criada com os objetivos principais de resgatar, preservar e divulgar a Religião Afro-brasileira, visando à manutenção cultural, a moral e a preservação da essência fundamental da tradição religiosa.”: Estatuto da FENECAB, disponível em <http://luizpaixao.wordpress.com/estatuto-da-federacao-nacional-do-culto-afro-brasileiro>.

dos candomblés, o autor afirma que a sua etnografia evidencia que os modelos puros de origem jeje-nagô são as bases para a criação dessas casas que têm uma origem histórica mais recente, fenômeno, aliás, também em parte observado em Jacobina. Apesar do período histórico de instalação dos terreiros de candomblé em São Paulo e Jacobina se darem em momentos semelhantes, a distinção principal que se observa nessa última se dá não claramente a partir da distinção entre *pureza* e *mistura*, mas a partir de um corte histórico que se apresenta por volta da década de 1970 entre Peji e Candomblé. É claro também que em São Paulo pode-se observar um corte mais ou menos semelhante entre umbanda e o candomblé. Essas observações são importantes visto que identifiquei uma similitude entre o fenômeno que acontece em São Paulo a partir da década de 1960 e o processo de construção e implantação do Candomblé em Jacobina no final da década de 1970, o que torna esse estudo ainda mais relevante para minha pesquisa.

[...] a produção etnográfica sobre esses candomblés prestigiados por sua publicidade passará também, em anos recentes, a oferecer modelos legitimamente puros da religião dos orixás para aquelas casas de criação mais recente, ou de origem de memória perdida (PRANDI, 1991, p. 17)

Também foram importantes as leituras de Vagner Gonçalves Silva (1995) Luís Nicolau Parés (2006) e Stefania Capone (2009), sobre os processos de re-africanização no Candomblé.

O presente trabalho se divide em três capítulos. No primeiro, intitulado *Jacobina: a cidade e as práticas religiosas negras foram* traçadas os antecedentes históricos de Jacobina, o mapeamento dos terreiros e a apresentação do campo religioso na cidade. O objetivo desse capítulo é traçar um breve histórico da cidade de Jacobina situando-a no contexto sócio-econômico do Estado da Bahia. Trata-se de uma cidade com características, entre outras, marcada pela exploração mineral ainda no período colonial, tendo por consequência uma forte presença de trabalho escravo. Relaciono esses fatos históricos centrais à presença, com certa evidência, na cidade de práticas religiosas afro-brasileiras. Ainda nesse capítulo, foi esboçada uma espécie de cartografia da distribuição espacial das casas/terreiros onde ocorrem historicamente as referidas práticas, destacando dois terreiros, objeto específico desse estudo: Ilê Axé Odé Cassulandê e o Ilê Axé Odóia. Como fonte histórica, recorro à análise de dois jornais que circularam na cidade: *O Lidador*, periódico que circulou entre os anos 1933 e 1943 e *A palavra*, que circulou entre os anos 1970 e 1990. O uso dessa fonte primária evidencia a antecedência dessas práticas e relaciona dois períodos específicos: o primeiro que remonta aos anos 1930 e vai até os anos 1970, marcado pelo Peji e/ou pelo curandeirismo; o

segundo, a partir de 1970, quando se observa a chegada do candomblé especificamente. A título de exemplo, na década de 1930, observa-se no *Lidador* a seguinte nota, *Curandeiros em Ação* em que o jornal se refere de forma negativa a essas práticas denominadas de “curandeirismo”; num outro número, aparece a seguinte manchete: *Galinha preta com Farofa de dendê na encruzilhada da Ponte*⁵. No jornal *A palavra*, já nos anos de 1970 aparece à seguinte matéria, *Candomblé Perturba*. A partir de enunciados como esses das três manchetes acima, ambiciono rastrear o processo diacrônico que leva às práticas religiosas afro-brasileiras na cidade, do curandeirismo/Peji ao Candomblé. Vale notar, contudo, que apesar da mudança terminológica, há persistência de um discurso pejorativo sobre elas.

No capítulo II revisito as categorias de *pureza e sincretismo* com a função interpretativa para a análise da distinção Peji e Candomblé em Jacobina. Um dos objetivos principais desse capítulo, a partir da análise e utilização das duas categorias centrais (*pureza e sincretismo*), é estabelecer uma relação entre Jacobina e Salvador, visto que nas falas das lideranças dos terreiros pesquisados essas noções aparecem (mesmo que de forma implícita e subjacente), e no meu entender, se inspirariam num “modelo de Candomblé” referendado na etnografia sobre religiões afro-brasileiras em Salvador. Para tanto, faz-se necessário a revisão da literatura sobre essas categorias de *pureza e sincretismo* o que, como se sabe, já está mais ou menos estabelecido, formando um arco histórico-reflexivo que vai de Nina Rodrigues a Juana Elbein dos Santos passando por Roger Bastide e Pierre Verger. Esse trabalho de revisitação é o objetivo principal desse segundo capítulo.

A revisão bibliográfica serve como aporte teórico que me permite pensar o que estaria subjacente às categorias opositivas que aparecem nas falas das lideranças dos terreiros de Jacobina. Isto porque a oposição entre Peji e Candomblé apresentada pelo discurso de Joel e Dona Nina estaria de alguma forma associada, a um modelo de candomblé de nação que se instituiu em Salvador que reivindica vínculos diretos com a África.

O que sugiro é que houve retroalimentação entre as categorias êmicas/nativas ao povo de santo e a produção dos intelectuais na instituição de um “modelo de candomblé” soteropolitano a partir dos anos 1930. Objetivo detectar a suposta influência, não necessariamente explícita, deste “modelo” sobre as lideranças do candomblé de Jacobina, principalmente no terreiro Ilê Axé Odé Cassulandê, a partir dos anos 1970.

No capítulo III intitulado *Discurso, Legitimação e Institucionalização do Candomblé de Jacobina: O Ilê Axé Cassulandê e Ilê Axé Odóia*, apresento a história da chegada do

⁵ O *Lidador*, Nº 57 de 18.10.1936; Nº 178 de 1937.

Candomblé, enquanto uma prática que se institui na cidade de Jacobina na década de 1970, tendo como referência a trajetória de vida de Joel Sebastião Xavier, o babalorixá que se apresenta como o fundador do Candomblé na cidade e a criação do Ilê Axé Odé Cassulandê. Através da análise do discurso de Joel, discuto como as categorias de *pureza* e *mistura* estão subjacentes à distinção entre Peji/curandeirismo e Candomblé. Nesse sentido, Peji está para “*mistura*”, como “*pureza e tradição*” estão para Candomblé.

Essa transição do Peji ao Candomblé implica alguns problemas. O primeiro é a escassez das fontes relativas à história da chegada do Candomblé em Jacobina. Nesse sentido as fontes orais constituem uma base fundamental na construção desse capítulo. Contudo, vale notar que o principal interlocutor nesse trabalho, Joel Sebastião, não autorizou a realizar nenhuma gravação seja em vídeo ou áudio. Assim, todas as transcrições da sua fala utilizadas neste texto foram feitas a partir das minhas anotações de campo.

A história oral traçada a partir dos depoimentos de Joel tenta reconstituir a sua trajetória de vida como pai de santo, visto que ele passou por processos de formação religiosa em terreiros de Sergipe e Salvador antes de chegar a Jacobina no início dos anos 1970. Esse histórico de vida aponta para algumas das influências por ele recebidas no aprendizado dos fundamentos religiosos e que lhe permitem expressar seu entendimento sobre os elementos distintivos entre Candomblé e Peji.

Alguns dos principais elementos discursivos por ele utilizados para distinguir as duas categorias, como por exemplo, a prática da *iniciação*, da *raspagem da cabeça*, das *oferendas de santo* etc., são marcas fundamentais intrínsecas ao modelo tradicional de candomblé soteropolitano. Essa discussão não é novidade, cabe a mim revisita-la para nossos propósitos, sendo nossa hipótese que o que se observa em Salvador, entre os anos 1930 e 1970, vai se reproduzir em Jacobina a partir dos 1970, com a chegada de Joel à cidade e a fundação do terreiro Ilê Axé Odé Cassulandê.

Partindo do princípio de que os discursos elaborados pelos membros dos terreiros se constituem em instrumentos de legitimação, o que pretendo nesse capítulo, é examinar como a distinção entre Candomblé e Peji, contribui para um processo de institucionalização hegemônica do candomblé naquela cidade. Aqui serão analisados os principais instrumentos de distinção entre Candomblé e Peji estabelecidos pelas falas dos integrantes dos terreiros, como o processo de iniciação e a filiação às instituições representantes dos cultos afro-brasileiros, no caso a Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros FENACAB.

Em resumo, esse último capítulo pretende detectar os principais elementos que referendam o discurso das lideranças do candomblé, para delimitarem a separação entre o “antes” (Peji) e o “depois” (Candomblé) no campo religioso de Jacobina.

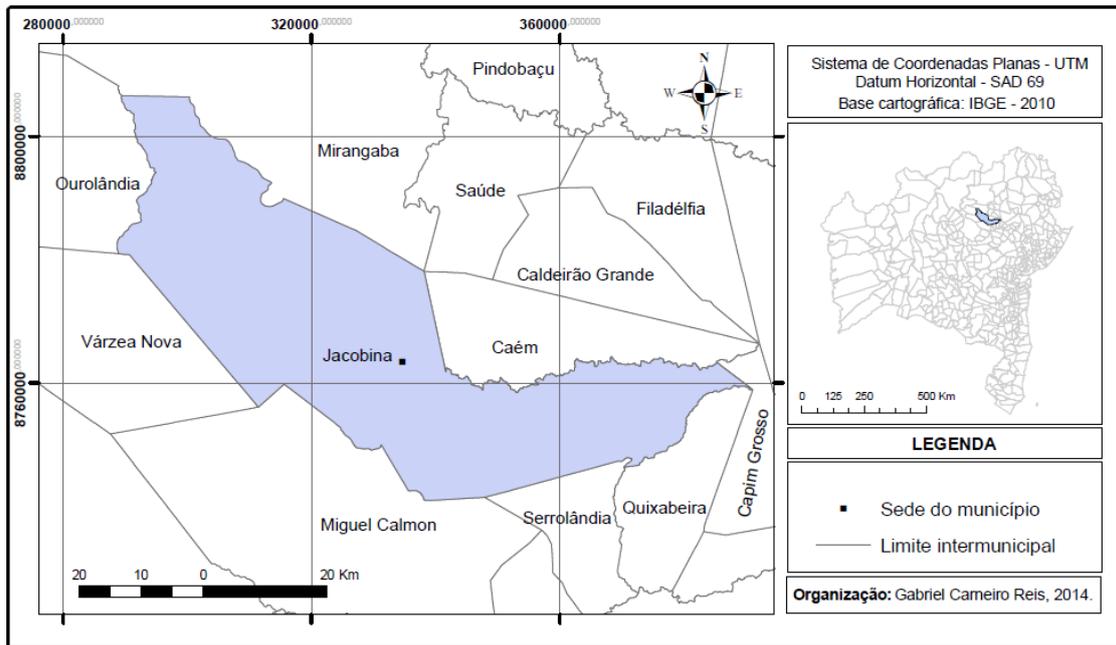
1. JACOBINA: A CIDADE E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS NEGRAS

1.1 Antecedentes históricos

Jacobina está localizada no Piemonte da Chapada Diamantina, a 330 km de Salvador, na região do nordeste brasileiro. Segundo dados do censo do IBGE de 2010, o município de Jacobina contava com uma população de 79.247 habitantes com estimativa de 84.328 no ano de 2013. Sua área de unidade territorial é de 2.358.690 km. Também foi identificado nesse mesmo censo, que numa população de 79.247 habitantes, 56.271 pessoas professam a Religião Católica Apostólica Romana; 527 se dizem espírita e 12.932 pessoas se professam evangélicas. O número de praticantes do candomblé não aparece contabilizado nas estatísticas do IBGE neste último censo da cidade de Jacobina. Fato, aliás, que tem raízes históricas. Compreendo essa não-declaração ou possível ocultação da sua filiação religiosa por parte de praticantes do candomblé como um mecanismo de autoproteção de possíveis discriminações sociais. Veremos mais adiante que Jacobina é uma cidade marcada pela presença histórica da Igreja Católica. Ao perguntar ao babalorixá Joel Sebastião sobre esse fato, ele alega se tratar de racismo, dizendo que o pessoal que elabora o censo não tem interesse em perguntar sobre esse quesito.

Cidade de porte médio e como pólo regional, atrai diariamente um contingente de pessoas dos municípios menores em seu entorno em busca de algum tipo de atividade. O município limita-se com os municípios de Mirangaba, Saúde, Caém, Pindobaçu, Caldeirão Grande, Orolândia, Várzea Nova, Miguel Calmon, Serrolândia, Quixabeira e Capim Grosso. Todos esses municípios fazem parte da sua zona de influência (Ver Mapa 01)

Mapa 1 - Sistema de Coordenadas Planas. UTM



Fonte: IBGE, 2010.

Nas terras da Jacobina antiga os primeiros habitantes foram os índios payayás. Um dos mais recentes trabalhos de pesquisa sobre essa etnia é a dissertação de mestrado intitulada, *Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)* de Solon Natalício dos Santos na qual o autor afirma que

Os aldeamentos, a expansão pecuarista, a instalação das fazendas, a distribuição de sesmarias e a mineração do salitre e do ouro condicionaram o longo processo de construção colonial do Sertão das Jacobinas. O papel dos índios Payayá Sapóia e Moritises diante do quadro de interiorização das frentes colonizadoras dentro de seu território oscilou entre a resistência e a cooperação. (2011, p. 40)

Na região das “Jacobinas” as primeiras missões para a catequese indígena foram fundadas pelos franciscanos, tendo sido encontrado registro histórico referente a nove delas. A Missão de Bom Jesus da Glória da Jacobina, onde atualmente se localiza a cidade de Jacobina, foi fundada em 1706, para 100 casais, no governo do 5º Arcebispo da Bahia. Essa Missão encerrou suas atividades em 1847⁶, tendo sido as secas, as epidemias e a ação dos colonizadores os fatores responsáveis por seu fim. Os episódios narrados por Luís Mott

⁶ Quando os naturalistas Spix e Martius chegaram à região das Jacobinas, em 1818, já encontraram as missões completamente vazias, fato que lamentaram, por terem frustrados os seus desejos de avistar-se com os mesmos índios descritos pelas primeiras crônicas dos europeus chegados à América.

(1995) e Vanicléia Silva Santos (2008) a respeito do processo inquisitorial contra os negros mandingueiros, ajudam a confirmar a presença da Igreja Católica nos sertões da Jacobina (esses episódios serão melhor explicitados às páginas 33 e 34).

É ponto pacífico entre memorialistas e historiadores que se debruçaram sobre sua história, que a cidade de Jacobina está situada numa região de grande importância econômica no cenário baiano colonial. Sua história se confunde com o desbravamento do sertão brasileiro. “O devassamento e povoação das terras de Jacobina, deu-se quando muitos bandeirantes, tanto paulistas como portugueses aqui chegaram no século XVII”. (LEMOS, 1995, p. 21)

A história da cidade está intimamente ligada ao processo de interiorização da Bahia e ocupação das terras do sertão pela coroa portuguesa. Jacobina nasce como uma grande sesmária doada a Antônio de Brito Correia em 1652. O local da sesmária fora escolhido nas terras da Jacobina por satisfazer a todas as características favoráveis a criação de gado. “O curral, colonos, escravos, vaqueiros, estabeleceram-se em torno da ‘lagoa o gago’, que se supõe tratar-se da Lagoa de Antônio Sobrinho.” (LEMOS 1995, p. 22).

Até o final do século XVII o povoamento baiano estava concentrado basicamente na parte litorânea, em torno da cultura açucareira, envolvendo já as áreas do Recôncavo e seguindo ao sul até Porto Seguro. Apesar disso já se tinha notícias da penetração para o interior do território através da expansão da pecuária e da agricultura de subsistência (FONSECA, 1995, p. 104).

A relação entre o litoral e o sertão era bastante dificultada devido ao nível precário das estradas que ligam uma a outra dessas regiões (fato, aliás, que se repete em praticamente todo o Brasil do período), ainda assim as áreas de Jacobina foram alcançadas em função dessa região servir de pouso para as boiadas que vinham do vale do São Francisco.

Essa tese é reforçada por Afonso Costa (1916)⁷, que afirma:

A parte de terras em que está agora a actual cidade de Jacobina se expunha então com todas as características para sede de futuras fazendas pastoris, campo e serra e água havendo em demasia, com abastos até para prodigalidades. (p.271).

Mesmo que a princípio a ocupação das terras que viriam a se tornar a cidade de Jacobina estivesse vinculada à agricultura e à criação de gado, foi a descoberta do ouro no

⁷ Afonso Costa, natural de Jacobina, se destacou na Capital do Estado como jornalista, escritor e historiador membro do IGHB, onde publicou no V Congresso Brasileiro de Geografia o artigo *Minha Terra (Jacobina de antanho e de agora)*.

início do século XVIII que definiu o seu perfil como “*a cidade do ouro*”, aliás, como será conhecida até os dias atuais.

Nos últimos anos do século XVII a descoberta do ouro no interior da Colônia inaugura um novo ciclo econômico no Brasil e se torna fator decisivo na sua ocupação e interiorização. É nesse contexto que se constituem as origens de Jacobina e sua região, o Piemonte da Diamantina.

Cronistas como Afonso Costa (1916), memorialistas como Doracy Lemos (1995) e jovens historiadores mais recentes (Jesus, 2005) e (Farias, 2008) ratificam que Jacobina surgiu como a mais importante Vila da região centro-norte da Capitania da Bahia, e, que seu crescimento e de sua região esteve condicionado pela exploração das minas de ouro e pela expansão da pecuária, inclusive por conta do crescimento de um mercado criado pela própria mineração.

Nesse período a mesma importância será adquirida somente pela Vila de Nossa Senhora do Livramento Rio de Contas criada também no século XVIII que juntamente com Jacobina formarão dois centros de mineração abertos no sertão da Bahia, o que levará à criação de uma estrada ligando as duas vilas. A descoberta do ouro teria atraído para esta região um grande contingente populacional em busca do enriquecimento fácil, o que teria obrigado a coroa portuguesa a proibir a exploração desse minério em terras de Jacobina entre os anos de 1702 e 1705. Embora proibida, a exploração do minério continuou clandestinamente e em completa desordem, o que levou o Conselho Ultramarino a liberá-la por Carta Régia de 05 de agosto de 1720 além de autorizar a transformação do povoado em vila.

A Vila de Santo Antônio de Jacobina, segundo Lemos (1995), se estendia por cerca de 300 léguas em terras da Casa da Ponte dos Guedes de Brito, chegando até os limites do Estado do Sergipe. O processo de exploração de suas terras remonta ao século XVII, quando o movimento de interiorização do país pelas Entradas e Bandeiras chega à região a procura de metais preciosos. A exploração do ouro, encontrado inicialmente em grande quantidade, foi responsável pela importância da Vila de Santo Antonio de Jacobina, criada em 1723⁸, de acordo com alguns historiadores ou cronistas como André João Antonil (1982); Francisco Adolfo de Varnhagen (1956); Capistrano de Abreu (1976); e Afonso Costa (1923). A importância da região para a Coroa levou-a instalar aí, em 1727, uma das primeiras casas de fundição da colônia.

⁸ Na prática tudo o que não estava na jurisdição da comarca da Bahia e de Cachoeira era comarca de Jacobina.

O impacto provocado pelo surto da mineração em outras partes do território baiano, especialmente no Recôncavo, ocasionou a crise da economia açucareira. Neste período, Jacobina adquire uma grande importância em relação a outras vilas da Bahia, uma vez que a atividade mineradora fizera avançar as migrações para essa região, aprofundando-se assim o povoamento do interior baiano, o que provocou o desenvolvimento de outras regiões em seu entorno, especificamente a atividade de criação de gado do São Francisco. No século XVIII, Jacobina se tornou um dos maiores municípios da província. Em 1746 sofre seu primeiro desmembramento com a emancipação das Freguesias de Urubu de Cima, atual Paratinga. No século XIX outros três municípios se emanciparam de Jacobina: Monte Alegre, atual Mairi (1857), Morro do Chapéu (1864) e Riachão do Jacuípe (1878) (AZEVEDO, 1993, p. 21). Afonso Costa (1916, p. 272) dizia sobre as origens de Jacobina que “o ouro primeiro deu-lhe vida. O ouro secundariamente desenvolveu-a sendo a mais antiga vila dos sertões da Baía e de todas, a de mais importância a seu tempo”.

Ainda de acordo com Afonso Costa (1916), ao longo do século XVIII, o prestígio da Vila se manteve em razão da exploração aurífera, ao passo que decaiu em princípios do século XIX, quando a Corte, já instalada em terras brasileiras, proibiu a exploração do ouro sob a alegação da dificuldade de controlar os constantes contrabandos existentes. Para o autor, a Vila nesse momento passou por grandes dificuldades econômicas, o que teria retardado a conquista de sua emancipação política, ocorrida apenas em 1880. A descoberta de diamantes na Chapada Diamantina em meados do século XIX foi também um dos principais fatores que levaram a um período de decadência econômica da Vila de Santo Antônio de Jacobina. Mineiros ávidos por mais aventuras e acalentando o sonho do enriquecimento fácil começaram a migrar para as áreas de exploração dos diamantes.

A Vila torna-se cidade pela Lei Provincial nº 2.049 de 28 de julho de 1880 com o nome de Agrícola Cidade de Santo Antônio de Jacobina. O ouro já se tornava escasso e a população dedicava-se a agricultura de subsistência e plantio de algodão e por isso se justificaria o nome dado à cidade. (LEMOS, 1995, p. 37). A atividade mineradora, então, passou por um longo período de estagnação, iniciado a partir do final do século XIX⁹ (JESUS, 2005, p.42) com a falência decretada pela empresa Companhia Mina de Jacobina que tinha permissão para exploração do ouro na comarca de Jacobina, e só voltou a ser ativada na década de 1930. Zeneide Rios de Jesus (2005, p.43) sugere que a hipótese levantada pela imprensa da época para a retomada da exploração nos anos 30, está relacionada “a

⁹A empresa privada responsável pela exploração no século XIX foi a Companhia das Minas de Jacobina. Contudo, no início do século XX não existiam mais registros de sua atuação.

persistência da garimpagem que foi responsável pela descoberta de novos e promissores filões nas décadas de 30 e 40 do século XX”. A grande façanha é atribuída a um proeminente comerciante Leonídio Miranda.

As décadas de 1930 e 1940 foram marcadas por uma verdadeira febre pelo ouro. Na década de 1930 milhares de forasteiros migraram para Jacobina, movidos pelo sonho de um enriquecimento rápido e fugindo da grande seca de 1932 que atingiu grande parte do Nordeste. O *Lidador*, jornal local que circulou entre 1930 e 1943, divulgava a autorização para pesquisa e extração desse mineral a particulares no leito do Rio Itapicuru, incentivando entusiasticamente a organização da sociedade para esse fim.

Sara Farias, em seu livro *Enredos e Tramas nas Minas de Ouro de Jacobina* (2008), ratifica que na década de 1930 é retomada a exploração do ouro em Jacobina pelo já citado comerciante Leonídio Miranda, o clima de euforia e entusiasmo é incentivado pela imprensa local e mais uma vez a atividade aurífera marca o discurso de defesa do progresso e desenvolvimento. Na década subsequente as atividades mineradoras se intensificam com a perda do direito de explorar as serras de Jacobina pelo referido comerciante, voltando as terras a pertencerem a Companhia das Minas de Jacobina. No final dos anos de 1940 a mesma companhia é sucedida pela Mineração de Ouro de Jacobina Ltda. que foi vendida posteriormente para a empresa canadense Mineração Northfield Ltda. permanecendo até a década de 1960. Porém, foram nos anos de 1970 que a cidade de Jacobina vive a possibilidade de um novo ciclo de desenvolvimento.

Assim, o passado parecia ter se transformado em norma histórica, remetendo ao discurso da origem da cidade, nomeando os bandeirantes e desbravadores como principais personagens de uma história fadada a acontecer. Portanto não é de se estranhar que a imprensa, nas décadas de 1970 e 1980, freqüentemente atribuía a suposta origem de Jacobina a uma história do ouro permeada por glórias, sucesso, fama, riqueza e progresso (FARIAS 2008, pp.43-44).

Como dito, a década de 1970 é marcada pela retomada da exploração do ouro em Jacobina, fato que será acompanhado de perto pelo jornal *A Palavra*¹⁰. A UNIGEO, empresa responsável por pesquisa mineral, retoma seus estudos das potencialidades minerais da cidade servindo de subsídios para a exploração do ouro pela Mineração Morro Velho S/A, essa viria a ser empresa responsável pela exploração do ouro em Jacobina nos anos 1980. Paralelo a isso, na década de 1970 a cidade fora acometida também por uma forte seca a qual comprometerá a economia regional (FONSECA, 1995, p. 148).

¹⁰ O Jornal *A Palavra* foi fundado em 1973 e circulou semanalmente até a década de 1990 na cidade de Jacobina.

Também segundo reportagens encontradas no Jornal *A Palavra*, a década de 1970 é marcada por uma grande crise na produção do sisal e da mamona, que durante o período de retração mineração se tornaram duas culturas fundamentais para a economia da cidade. Precisamente no ano de 1974 o referido jornal estampava manchetes do tipo: a) “*Agricultores da Região pedem providências sobre a seca*” b) “*Sisal elevação e queda*” e c) “*Sisal já tem preços mínimos*.”¹¹

Na década seguinte, durante os anos 1980, a exploração sistemática do ouro torna-se bastante intensa, ativando assim a economia local. Esse período é marcado pelo aparecimento de um grande número de operários, ou seja, mineiros, levando ao surgimento de organizações sindicais responsáveis pela realização da primeira grande greve na cidade em 1989. Atraiu mão-de-obra da região e de lugares mais longínquos, promovendo cerca de 1.500 empregos diretos, aquecendo as vendas no comércio e favorecendo a especulação imobiliária. “A cidade registra um crescimento horizontal jamais visto” (FONSECA, 1995, p. 148). No entanto, há em contrapartida, o aparecimento de vários problemas sócio-ambientais, falta de água, poluição dos rios, crescimento de áreas periféricas, ou seja, uma favelização e um déficit de abastecimento de água.

TABELA 1 - EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO DE JACOBINA – 1970 – 1980 – 1991- 1996 ¹²

JACOBINA	1970	1980	1991	1996
POP. TOTAL	76.519	103.971	76.518	85.556
URBANA	25.220	36.180	50.009	57.382
RURAL	51.299	67.791	26.509	28.174

FONTE: Elaborada pela autora

O quadro acima demonstra um rápido processo de urbanização com taxa de 66,70% no final da década de 1970, e redução significativa da população rural na década de 1980, relacionada à criação de novos municípios; enquanto que a população urbana em 1991 praticamente dobrou em relação à rural (o que também pode ser atribuído ao

¹¹ Jornal *A Palavra* de 08 de junho, nº 35, p.1; 22 de junho, nº 37, p. 1 e o de 28 de setembro nº 51 p.1, respectivamente.

¹² Quadro retirado do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Jacobina– PDDU elaborado pela Prefeitura Municipal de Jacobina em 1999.

desmembramento da zona rural para criação de novos municípios). A população urbana de Jacobina com 57.382 habitantes em 1996 era a maior da região, ultrapassando a de Senhor do Bonfim, enquanto que a zona rural contemplava 28.174 habitantes em 1996, apresentando um ligeiro crescimento (1991/96) com taxa de 1,45% ao ano.

É nesse contexto sócio-econômico que chega à cidade de Jacobina em 1976, aquele que se tornará a personagem central desse trabalho, o babalorixá Joel Sebastião Xavier que aí se instala abrindo uma casa comercial no mercado municipal para a comercialização de produtos destinados aos praticantes de cultos afro-brasileiros já existentes em Jacobina. Sabe-se como regra básica de mercado, que só há oferta quando existe demanda. Conforme veremos mais adiante há vasto campo religioso na cidade e sua região que justifica a presença do babalorixá.

A despeito das contrapartidas, ditas acima, Fonseca alega que Jacobina vive neste período da década de 1980 uma nova fase, na qual, o comércio e os serviços se expandem e vão ficando cada vez diversos e sofisticados. Pequenas indústrias são atraídas. A agropecuária cede espaço para o comércio e serviços, em virtude do corte de crédito agrícola, o que leva a modificação do quadro urbano em função da migração de agricultores para a cidade em busca de uma nova vida (1995, p. 149).

No final da década de 1990, a cidade é mais uma vez surpreendida por uma retração da produção mineral. A Mineração Morro Velho que passou a se chamar neste período de Jacobina Mineração e Comércio S/A, encerra suas atividades, alegando dificuldade na extração do ouro, gerando uma série de desemprego e uma debandada populacional da cidade. As atividades comerciais serão bastante afetadas e Jacobina vive momentos de retração econômica.

No início dos anos 2000, precisamente em 2004, a cidade mais uma vez retoma seu estado de euforia por conta da retomada da exploração aurífera. Os efeitos dessa retomada das atividades de exploração já se fazem sentir, nas vagas de emprego que começam a ser apontadas, na carestia de vida que dá os prenúncios de aumentos nos aluguéis de imóveis e, principalmente no aparecimento de novas pessoas que começam a circular em Jacobina (JESUS, 2005, p. 12)

A história do ouro na região de Jacobina é de um constante vai e vem, ligado a cotação e valorização deste metal no mercado internacional. Tudo leva a crer que as reservas não se esgotaram. Conforme pode se notar, no panorama histórico apresentado até aqui, a atividade mineradora sempre foi cíclica, surgindo e ressurgindo periodicamente e deixando no seu rastro ciclos de prosperidades, pobreza e desolação.

1.2 Práticas religiosas afro-brasileiras no sertão

Sustentamos que o universo de práticas religiosas afro-brasileiras no município de Jacobina acompanha de perto a sua história e é tão antiga quanta esta. Os exemplos apresentados a seguir nos parecem indícios relevantes da antiguidade da presença de tais práticas. Os antecedentes históricos da cidade, detalhados acima, também nos permitem inferir tais considerações, visto que, Jacobina tem existência secular.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras na região de Jacobina são ainda bastante incipientes, apesar da história da cidade estar intimamente ligada à presença de negros escravizados em função da exploração mineral ter marcado sua história¹³. Como tentamos demonstrar, historicamente, Jacobina desde a sua criação em 1720 teve como base econômica a mineração.

Como bem aponta Raphael Vieira Filho no seu trabalho *Os negros em Jacobina (Bahia) século XIX*, há toda uma produção bibliográfica sobre o sertão que, no entanto, pouco evidenciou a presença negra nesta região.¹⁴

Jacobina é conhecida com a Cidade do Ouro, por isso, conforme já havia lido e estudado na bibliografia levantada, parti da seguinte premissa, presente na historiografia tradicional: *onde houve exploração de ouro ou qualquer tipo de mineração deveria ter havido pessoas escravizadas*, pois de acordo com a Ordem Régia do período colonial, para estabelecer-se, o minerador deveria provar ter disponível doze escravos (VIEIRA FILHO, 2006, pp. 14/15).

Neste trabalho o autor discute e apresenta, através de uma vasta documentação, como foi efetiva a presença negra no sertão de Jacobina. Os números apresentados neste trabalho não deixam dúvidas sobre a presença de mão-de-obra escrava negra no sertão da Bahia, mas precisamente na então Vila de Santo Antônio de Jacobina. Segundo Vieira Filho (2006, p. 105/106) “(...) nos livros de Registro de Notas dos Cartórios de Jacobina, guardados no Arquivo Público da Bahia, foi possível coletar informações dos Registros de Escrituras de Compra, Venda e Doação de escravizados desde o ano de 1808 até 1886”. Vieira Filho verifica na documentação que até as vésperas da abolição da escravidão houve uma forte comercialização interna envolvendo negros, pardos e crioulos. Ele afirma que nos livros citados acima, foi possível identificar 464 (quatrocentos e sessenta e quatro) transações.

¹³ É corrente entre os autores que estudam a escravidão e principalmente entre os que estudam as religiões afro-brasileiras considerarem que estas religiões se desenvolveram prioritariamente nas localidades onde de alguma forma existiu a escravização de negros.

¹⁴ Tese de Doutorado apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2006.

“Provavelmente, o número de pessoas escravizadas nas Jacobinas foi superior ao conjunto coletado, pois nem a numeração nem a datação dos livros consultados são contínuas”.

A título de ilustração no ano 1836¹⁵ na Vila de Jacobina sua população foi assim contabilizada: homens livres 1742; mulheres livres 1844, formando total da população de 3586; Entre a população, os classificados como libertos estão divididos em duas categorias: africanos sendo 09 (nove) homens e 05 mulheres libertas, perfazendo um total de 15 africanos libertos; na categoria indígena são contabilizados 20 homens e 54 mulheres somando um total de 74 libertos. Entre os escravos africanos temos 55 homens e 88 mulheres num total de 143; os escravos indígenas contabilizam 261 homens e 285 mulheres num total de 546.

No primeiro censo realizado pelo Império Brasileiro em 1872¹⁶ a Freguesia de Santo Antônio de Jacobina contabilizava uma população livre de 7.876 almas, sendo 4.193 homens e 3.683 mulheres e uma população escrava de 472 homens e 342 mulheres, contabilizando um total de 814 almas, classificadas pelas categorias sexo, estado civil, raça e religião. Entre a população livre também havia os itens nacionalidade e grau de instrução. Entretanto, para o que nos interessa nesse trabalho identificaremos aqui somente as categorias raça e religião (veja quadros abaixo).

TABELA 2 - População Livre 1872 – Paróquia de Santo Antônio de Jacobina

Sexo	Raça				Religião
	Branços	Pardos	Pretos	Caboclos	Católicos
Homens	1.536	1942	517	198	4193
Mulheres	1.446	1630	409	198	3683
TOTAL	2.982	3.572	926	396	7.876

Fonte: Elaborada pela autora.

¹⁵ APEBA, Seção: Colonial e Provincial, fundo: Juízes, Maço: 2430 apud VIEIRA FILHOS op. cit: p. 96.

¹⁶ Recenseamento disponível em www.cebrapp.org.br/Recenseamentos/01/index.html (Censos de 1872 e 1890).

TABELA 3 - População Escrava 1872 - Paróquia de Santo Antônio de Jacobina

Sexo	Raça		Religião
	Pardos	Pretos	Católicos
Homens	184	288	472
Mulheres	188	204	842
Total	372	492	1314

Fonte: Elaborada pela autora.

TABELA 4 - População do Município de Jacobina de 1890

Sexo	Raça				Total Geral
	Branços	Pretos	Caboclos	Mestiços	
Homens	2023	1988	2059	6792	12.862
Mulher	2039	2231	2112	7092	13.474
Total	4.062	4219	4.171	13.884	26.336

Fonte: Elaborada pela autora.

Analisando os números acima, percebe-se que entre a população livre o número de pessoas brancas é menor do que a soma dos pardos, pretos e caboclos. Ademais, sabemos que até os dias atuais essa designação de “pardo” é bastante controversa e na maioria das vezes não define precisamente o fenótipo ou genótipo desses sujeitos. Portanto, esses números ratificam o que defende Vieira Filho em sua tese, de que a presença negra no sertão de Jacobina é uma realidade histórica. – Observa-se que o censo do período republicano de 1890 traz um crescimento significativo do número de pretos, incluindo a categoria mestiço em detrimento da identificação de pardo. As inserções desses números servem para reiterar o principal argumento defendido por Vieira Filho, quando a presença negra no sertão de Jacobina e o que por sua vez torna-se forte indício de que a presença de práticas afro-brasileiras nesta região tem raízes históricas.

Outros fatos históricos que corroboram com a perspectiva de uma reminiscência da presença negra e suas práticas religiosas, diz respeito ao resultado de pesquisa realizada pelo antropólogo Luiz Mott através de uma documentação encontrada na Torre do Tombo em Portugal, resultando no artigo intitulado *Quatro mandingueiros de Jacobina na inquisição de*

Lisboa (1995), no qual se refere à condenação de quatro negros de Jacobina pelo Tribunal de Inquisição (1745), presos pelo Padre João Mendes e levados para Portugal onde cumpriram a pena. Os quatro foram acusados por portarem *bolsas de mandinga*. Eram eles o preto livre José Martins (25 anos) natural de Riachão de Jacobina; o segundo era Mateus Pereira Machado (16 anos), escravo, natural de São José da Pororoca que na época, segundo Mott, era um distrito da Vila de Cachoeira; o terceiro era Luiz Pereira de Almeida (20 anos), escravo que declarou que o pai era natural do Congo e a mãe forra; o quarto e último mandingueiro foi o escravo João da Silva (30 anos), natural da Costa de Luanda, morador na Fazenda Olho do Peixe no sertão de Jacobina. Foram levados para Portugal e entre as suas prisões e condenações se passaram dez anos, num processo que incluiu algumas seções de torturas e por fim foram condenados ao degredo. O que aconteceu a esses mandingueiros de Jacobina após a partida para o degredo, o autor afirma, que a documentação não informa.

As bolsas de mandingas foram posteriormente estudadas, entre outros autores, por Vanicléia Silva Santos na sua tese de doutorado intitulada *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. Nesse trabalho a autora analisa o uso desses amuletos ou patuás “como resultado da recriação de tradições africanas no mundo do cativo e da circulação de saberes entre africanos de diferentes origens, a partir de um fundamento da cultura banto associada ao cristianismo” (SANTOS, 2008, p.08). Trata-se de bolsinhas de couro, em geral de cor vermelha, onde se colocava objetos como pedras, orações, e no caso dos mandingueiros de Jacobina foram encontradas nos referidos amuletos, também, uma hóstia consagrada que fora retirada indevidamente da igreja. Em geral as bolsas de mandingas tinham como função proteger o usuário de qualquer tipo de infortúnio.

Ao analisar os processos dos quatro mandingueiros, um dos argumentos de Santos (2008, p.229/233), é de que os negros interpretaram o cristianismo à luz de uma cosmologia africana. “A hóstia, representando o corpo de cristo, era relíquia consagrada na qual os negros buscavam a proteção do seu corpo”. Em meio a um cotidiano adverso como era o mundo do cativo, os negros não encontraram na religião dos colonizadores respostas imediatas para os seus males, visto que essa parte do princípio da salvação só após a morte. Nesse sentido os amuletos se constituem numa resposta pragmática ao sistema religioso dominante. Ela utiliza nessa análise o modelo teórico de fortuna-infortúnio, no qual

Destaca um tipo de religião, que se preocupa com a sustentabilidade da vida neste mundo, e que está presente não só nas situações centro-africanas que provocaram a sua elaboração, mas também no catolicismo popular, tanto europeu quanto colonial (SANTOS, 2008, p. 233).

Esse modelo é identificado anteriormente por Luis Nicolau Paré (2006), quando analisa as instituições religiosas da área vodum. Segundo este autor, essa linha interpretativa foi desenvolvida por pesquisadores da África Central, mas se estendeu ao estudo da religião da África Ocidental e do “catolicismo popular” e seria aplicável também aos estudos das religiões afro-brasileiras. Santos (2008) acredita tratar-se de práticas reelaboradas por descendentes de africanos, no caso dos pesquisados, originários da África Central.

A Bolsa de mandinga é um produto do mundo atlântico da escravidão, da colonização. Do contato entre diferentes culturas numa situação de opressão, infortúnio e demonização de práticas não católicas. É o produto de misturas diversas, resultado de processos ocorridos no mundo Atlântico, num momento de opressão do escravismo e de preconceito contra o não europeu. (SANTOS, 2008, p.207)

A autora, ao estabelecer as bolsas de mandingas como seu objeto de análise e se deter sobre os processos dos mandingueiros sertanejos de ascendência africana no século XVIII na região de Jacobina, conclui que essas práticas estão inseridas num universo miscigenado entre culturas lusitanas e africanas no contexto do chamado mundo atlântico.

Sobre esse assunto, Daniela Bueno Calainho, em seu artigo *Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros Negros em Portugal*, afirma que estas práticas de ritos africanos considerados pelos inquisidores como feitiçaria já era comum desde o século XV. Dentre os africanos, os negros da Guiné eram os mais conhecidos pelos portugueses no período que antecede a escravização dos africanos no Novo Mundo. Os inquisidores então consideravam que entre os africanos dessa região da África os mandingas eram considerados os mais poderosos feiticeiros. A autora, tal qual o texto de Vanicléia Santos, defende que há uma articulação de ritos e cultos africanos que se misturam ao cristianismo.¹⁷

Na Guiné portuguesa, o termo jambacosse ou jabacosse era utilizado no século XVI por grupos como os jalofos, mandingas e cassangas, designando adivinhadores e mágicos em geral, evocadores de espíritos dos antepassados, curandeiros e confeccionadores de amuletos. (CALAINHO, 2001, p.160)

¹⁷ Para maior aprofundamento do tema, ver também Calainho (2008). Roger Sansi também reflete sobre essa questão no artigo intitulado “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno” (2008). Ele discute como historicamente o discurso da feitiçaria e do feitiço se transforma no discurso do fetichismo, contrastando esse discurso na formação da Mandinga, pelo qual esse termo africano gerou uma forma de feitiçaria no mundo Atlântico lusófono no século XVIII. Um dos argumentos do autor é de que não há na chamada diáspora um caminho de mão única que ligaria a África como ponto de partida e a América ou o Brasil como ponto de chegada, pelo qual a construção dessas práticas de feitiçaria seria reelaborada ou reconstruída.

Dando um salto no tempo, encontram-se outros indícios de que esse universo afro-brasileiro permaneceu presente nessa região do sertão baiano também na primeira metade do século XX. Trata-se das notas abaixo identificadas no jornal *O Lidador*¹⁸ que nos indicam a existência de práticas religiosas afro-brasileiras ainda não identificadas como *candomblé*. As notas encontradas no jornal entre os anos de 1936 e 1937 se referem a essas práticas com outras nomenclaturas, identificando os seus praticantes como *curandeiros e macumbistas*

OS CURANDEIROS EM AÇÃO

Habitantes do arraial de Gonçalves¹⁹ pedem, por intermédio desta folha, a quem de direito, uma providência no sentido de pôr termo os senhores curandeiros, que estão agindo naquele arraial, de livre arbítrio. Não só é uma afronta à sociedade, como também prejudicial à saúde dos pobres ignorantes incautos que os procuram, julgando talvez, estarem trilhando pelo caminho verdadeiro.

Esperamos, pois, uma providencia por parte da autoridade competente.²⁰

GALINHA PRETA, COM FAROFA DE DENDÊ NA ENCRUZILHADA DA PONTE

Os macumbistas estão agindo à vontade.

Constantemente um **despacho** aparece nas ruas da cidade, sem que se possa descobrir quem é esse **pae de terreiro** que tantos sustos vem causando nos crédulos de São Cipriano.

O prato do dia, na terça-feira pretérita, foi um formidável despacho de galinha preta, pipoca, dendê e cebola que apareceu na encruzilhada da estrada, ali junto à ponte nova de madeira, caminho da estação.²¹

Esse período é marcado por um forte discurso de modernização e progresso que será defendido pelas páginas do jornal *O Lidador*, tornando-o o principal veículo em defesa dos principais signos da modernidade. Nele, a exploração do ouro aparecia como a grande oportunidade de Jacobina se desenvolver tornando-se uma cidade civilizada. Contudo, ao lado das notícias que celebravam os avanços urbanísticos, foram registradas queixas contra “maus hábitos” da população. Era preciso fazer desaparecer hábitos considerados incivilizados como animais andando pelas ruas da cidade, lavagem de roupa e banhos no Rio Itapicuru, visto que esse rio encontra-se dentro da cidade, entre outros. Embora a elite da cidade visse com bons olhos aquelas mudanças, a população de baixa renda resistia de certa forma a interferência nos seus modos de vida. É interessante observar que esses “maus hábitos”, associados ao atraso e

¹⁸ O Jornal *O Lidador* circulou semanalmente na cidade de Jacobina entre os anos de 1933 e 1943, sob a direção de seu proprietário Nemésio Lima. Tem sido fonte importante para as pesquisas sobre a cidade.

¹⁹ O Povoado de Gonçalves pertencente administrativa à cidade de Caem, município que faz fronteira com Jacobina e se insere na área de influência de sua região.

²⁰ Jornal *O Lidador* n° 157 de 18 de outubro 1936, p. 04.

²¹ Jornal *O Lidador* n° 178, de 21 de março de 1937, p. 04.

à ruralidade, continuaram a ser denunciados pela imprensa ainda durante as décadas de 1950 e 1960, embora muitos deles já tivessem sido proibidos pelo Código de Posturas do Município de 1933. Entre os comportamentos considerados impróprios e que maculavam a pretensão da cidade de ser considerada moderna, inclui as oferendas feitas em plena via pública por aqueles adeptos de práticas consideradas atrasadas.

Na construção de Jacobina como uma cidade civilizada, a ideia de modernidade estava intimamente ligada a um ideal de moralidade. Nas décadas pesquisadas, a imprensa desempenhou um papel de destaque no sentido de reforçar esses valores. Por isso não é de se estranhar o tom desabonador emitido por esse órgão da imprensa a respeito das referidas práticas, conforme atestam as notas acima expostas.

A década de 1930 foi marcada por uma série de melhorias urbanas, especialmente na sede do município. A construção da ponte sobre o rio Itapicuru e do Hospital Antônio Teixeira Sobrinho foram consideradas, em 1934, como passos largos para o desenvolvimento. A luz elétrica a motor inaugurada em 1935, ainda que precária, foi bastante festejada pela imprensa. “Apesar de apenas as ruas próximas ao centro terem sido agraciadas com a nova iluminação, as pessoas sentiam-se mais seguras para sair à noite, e uma cultura urbana noturna aos poucos passou a se desenvolver” (BATISTA, 2010, p.24). Santos (2001), em seu estudo sobre a micareta na cidade, afirma que a luz elétrica possibilitou aos moradores outras formas de percepção do cotidiano, especialmente na maneira de realizar a referida festa, além de favorecer os registros fotográficos que até então só podiam ser realizados durante o dia. A chegada do cinema falado, em 1936, também foi considerada um grande acontecimento, junto com as bandas de jazz e os bailes nos clubes, compunha elementos de civilidade e de efervescência cultural.

A micareta era uma das principais festas profanas da cidade, sendo bastante divulgada pela imprensa. Santos, destaca que havia territórios específicos para os diferentes setores sociais brincarem; havendo uma “micareme das elites” organizada pelas sociedades filarmônicas, bastante prestigiadas pela imprensa, e outra “micareta dos grupos populares”, formada por grupos de negros e pobres. O espaço da rua era destinado a essa parcela da população que procurava criar suas diversões em blocos e cordões. (SANTOS 2001. p. 26)

As Festas religiosas como a do Divino Espírito Santo, de Santo Antônio, Corpus Christi e Nossa Senhora da Conceição, se opunham às festas profanas como o carnaval e a micareta, além dos sambas e batuques ligados às religiões afro-brasileiras, proibidos pela Lei

Municipal, no caso o Código de Postura do Município de Jacobina instituído no ano de 1933, que assim se pronuncia:

Art. 70 É proibido afixar cartazes indecentes fazer qualquer inscrição offensiva, pintar figuras indecentes ou qualquer ou facto que ofenda a moralidade pública, sob pena de 20\$000 de multa. Art. 71 Igual poderá , digo, igual multa será aplicada ao proprietário ou inquilino que consentir em suas casas *danças indecentes batuques, sambas, feitiçarias ou algazarras que perturbe o socêgo público* (grifo meu).

Essa visão moralizadora e repressora, associando os sons de batuques como sinônimo de perturbação da ordem e dos bons costumes e a tentativa por parte dos poderes públicos constituídos de regular as manifestações negras, tem sido recorrentes na história do Brasil e da Bahia. Sobre esse tema SANTOS (1997, p. 20/21), assim nos fala:

Através da legislação criada, e sempre renovada para proibi-los, percebe-se o quanto os batuques incomodavam os grupos dirigentes por todo o século XIX. Da Resolução de 25 de fevereiro de 1831 à de 10 de junho de 1889, as proibições foram mantidas com o intuito d não consentir “ajuntamentos de escravos, lundus de escravos, lundus, vozeirões, batuques, danças de pretos, alaridos, sambas”.

Neste texto o autor nos mostra como foram tratadas historicamente tais manifestações que estão imbricadas às práticas religiosas afro-brasileiras. Santos, nos mostra que também no jornal *O Alabama* de julho de 1867 uma matéria chama atenção para as autoridades policiais, reclamando pela ordem pública contra os sambas e batuques praticados na Bahia oitocentista. Na cidade de Jacobina nas primeiras décadas do século XX havia um esforço para efetuar transformações nos hábitos, nas formas de desenvolver as atividades urbanas, ao mesmo tempo em que manifestações culturais como o bumba meu boi, cirandinha, dança do velho e marujada denunciavam a força das permanências, sendo divulgados pelo jornal como “brinquedos ingênuos e significativos” que insistiam em ocorrer apesar das “funções reformadoras dos nossos dias”.²²

Enfim, embora Jacobina fosse uma cidade em que predominavam aspectos rurais²³ assemelhando-se à maior parte das cidades do interior da Bahia naquele período, a partir da década de 1930, surgia uma elite que preconizava através da imprensa, ideais de

²² *O Lidador*, nº 103 de 7 de setembro de 1935. (*Sociedades e festas*). p. 4.

²³ De acordo com Fonseca a região de Jacobina, nesse período era predominantemente agrícola, com a população mais concentrada na zona rural. Apesar de começar a se especializar mais no setor terciário, que tem caráter eminentemente urbano, chega ao final da década de 1960, predominantemente rural. .

modernidade, estabelecendo a contraposição entre o rural, como símbolo de atraso, e o urbano, caracterizando o progresso.

Esse percurso histórico através dos fatos levantados até aqui, torna-se bastante relevante para esse trabalho, no sentido de estabelecer um recuo histórico e identificar as reminiscências de práticas religiosas afro-brasileiras nesta parte do sertão baiano. Os dados históricos apontam Jacobina como uma cidade de formação antiga e que está relacionada no contexto da história da Capitania da Bahia. Portanto, não foge à tradição dessa colonização no que diz respeito ao projeto religioso aqui implantado. É uma cidade que tem uma raiz marcadamente católica e onde o projeto de catequese se fez presente.

Seu passado colonial não deixa dúvidas sobre a sua importância no contexto da colonização portuguesa nas Américas. O projeto de conversão dos gentios é parte importante desse contexto. Não quero aqui, traçar uma linha direta entre os fatos identificados no século XVIII em Jacobina com o universo afro-brasileiro da cidade atualmente. O que me interessa é relacionar esses fatos históricos, que demonstram com alguma clareza a presença de raízes do componente africano na construção sócio-histórica da cidade. E, também por sua vez, permite inferir que esse passado longínquo não se perdeu com o tempo.

Mesmo que tenhamos uma lacuna, do ponto de vista cronológico, uma vez que aqui se dá um salto entre os séculos XVIII, XIX e início do XX (década de 1930, fontes do Lidador) e depois para os anos 1970, período, que será o foco principal deste trabalho, com a identificação da construção e institucionalização do Candomblé nesta cidade, justifica-se esses grandes saltos em virtude dos limites das fontes, as quais só permitem chegar até tais inferências. A título de exemplo a nota abaixo, embora sabendo que não é suficiente para tirarmos conclusões definitivas, coincide com outras fontes orais e escritas, no que diz respeito ao uso do termo Candomblé para se referir às práticas religiosas afro-brasileiras em Jacobina nos anos de 1970. Num tom moralista e carregado de noções e valores bastante desabonadores, o autor avalia as celebrações religiosas como algo que atenta contra a moral e os bons costumes, aliás, bastante semelhante com o teor dos discursos encontrados na imprensa nos anos de 1930. No entanto, já encontramos aqui nesse período, o reconhecimento de que essas práticas já estão devidamente autorizadas e licenciadas, fato esse que está relacionado ao decreto de Roberto Santos, ao qual me refiro mais adiante. Vejamos então o que diz a carta:

CANDOMBLÉ PERTURBA
Jacobina, 04 de dezembro de 1978.

Ilmo. Sr. Redator de “A Palavra”

NESTA

Solicito de V. Sa. que, através desse conceituado Semanário, leve ao conhecimento das autoridades competentes, ou melhor, faça um apelo às mesmas, no sentido de coibirem os abusos causados por um “candomblé” ou coisa que o valha, situado numa casa da Rua Alto Bonito, mais precisamente às margens do Riacho “Manoel Coelho”, nesta cidade, que em determinado dia da semana os seus promotores levam ao “ar” os sons de atabaques, tendo início à noite até o clarear do dia subsequente, como ocorreu na última quinta-feira, dia 1º, até por voltada das 5 horas de sábado, dia 2 do corrente.

Sabemos perfeitamente que existe uma licença ou liberação para realizações de determinados cultos e que os mesmos, seitas, religiões, etc., com suas respectivas solenidades ou rituais, podem, evidentemente, ser realizados desde que não atentem à moral e aos bons costumes, todavia os direitos alheios devem ser acatados, mormente quando se trata do descanso diário que é o sono, dado à labuta do cotidiano, no entanto os moradores da artéria acima mencionada e adjacências estão carentes deste direito. Antes, durante as noitadas domingueiras se prolongando até o amanhecer da segunda-feira, tendo por último prolongado o seu “calendário” inimigo do descanso.

Quero na oportunidade apresentar os meus votos de Feliz Natal e um Proficuo Ano Novo, extensivos a toda equipe de “A Palavra”. Atenciosamente, Epitácio.²⁴

1.3 Candomblé em Jacobina: formação e história

A se crer na professora, uma das principais memorialistas da cidade de Jacobina, Doracy Lemos²⁵, em seu livro *Jacobina sua história e sua gente* (1995), o Candomblé “nasce” no ano de 1976 com a chegada do Luacemim de Oxossi, ou Joel Sebastião Xavier. A autora baseia sua análise em dados extraídos da *Revista Banco do Nordeste do Brasil S.A.*, publicados em 1985.

Os dados apresentados por Lemos (1995) convergem com os relatos que ouvi do próprio Joel Sebastião, quando se refere à sua chegada à Jacobina, cujo objetivo inicial foi se tornar representante da Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros (FENACAB) nesta cidade. A mudança para Jacobina foi em razão do cargo e da responsabilidade que assumiu com a FENACAB. Sua função era identificar e registrar as casas de culto afro-brasileiros em Jacobina e região e torná-las vinculadas à Federação. Relaciona tal fato a outro evento

²⁴ Jornal *A Palavra* nº 248 de 23 de dezembro de 1978, p. 1.

²⁵Doracy Lemos nasceu em Jacobina e foi professora da rede pública e privada da cidade. Por muitos anos e dedicou-se a escrever sobre a história da cidade, na qual registrou uma vasta coleta de dados que vem servindo de orientação para os pesquisadores da região.

bastante significativo na história do Candomblé na Bahia. Ocorre que à época de sua chegada em Jacobina, em 1976, foi promulgado o decreto-lei proposto pelo então governador da Bahia, Roberto Santos, no qual os terreiros ficaram desobrigados de pedir autorização de seus registros na Delegacia de Jogos e Costumes, passando tais funções para as entidades representativas dos cultos afro-brasileiros.

A pesquisa realizada pelo antropólogo Brian Brazael (2007) também ratifica uma história recente do Candomblé em Jacobina. Em seu trabalho, o autor afirma também, tal como se encontra no livro de Lemos, que o Candomblé em Jacobina está associado à chegada de Joel Sebastião Xavier. Brazael, porém diz haver um universo de práticas afro-brasileiras que compõe o entorno do município na sua zona rural. Também de acordo com minhas investigações tenho identificado várias designações para tais práticas. O termo “peji” aparece em vários momentos para se referir a elas, além de curandeirismo, zeladores de santo e até Umbanda.

A partir dos depoimentos do babalorixá Joel Sebastião Xavier pude identificar a questão central desse trabalho que será desenvolvida mais adiante. Trata-se do processo de transição entre as práticas religiosas existentes em Jacobina anteriores a sua chegada e o que se constituiu a partir de meados dos anos 1970 com a implantação do seu terreiro, o Ilê Axé Odé Cassulandê. A distinção fundamental diz respeito justamente ao que já foi dito acima, que o candomblé enquanto uma prática religiosa afro-brasileira baseada em preceitos normativos se configura num fenômeno recente na cidade, ou seja, tem menos de 40 anos de existência.

1.4 Campo religioso: terreiros e casas

Ao iniciar esta pesquisa tendo em vista um mapeamento dos terreiros de Candomblé (como sugerido acima, algo já iniciado no âmbito de meus cursos de “História da África” na UNEB/Jacobina) foram identificados alguns deles: o Ilê Axé Ode Cassulandê no Bairro Felix Tomás, cujo babalorixá é Joel Sebastião Xavier (Luacemim de Oxossi); o Onzó de Matamba liderado por Gilton no Bairro do Cajueiro e o Terreiro Ilê Axé Odóia no Bairro da Caixa D'Água comandado por Maria da Conceição Barbosa Silva, mais conhecida como Dona Nina (Omimaré). Nina é filha de santo de Joel Sebastião e seu terreiro foi fundado na década de 1980. Os três terreiros estão localizados na zona urbana da cidade, o que corresponde aos meus interesses de pesquisa. Não se pode dizer que são periféricos ou centrais no sentido

estrito, em função da topografia da cidade, cercada de serras. O que fica claro é que se localizam em bairros populares, apesar de muito próximos ao centro da cidade.

Após o mapeamento dos terreiros, identifiquei a partir de algumas falas de suas lideranças, pontos interessantes de autoafirmação, nos quais se apresentavam como candomblés de nação, ademais, traziam um marco de “ruptura” histórica que me chamou atenção, especialmente no Ilê Axé Odé Cassulandê que, através de seu sacerdote, se apresenta como fundador de uma nova prática na cidade.

Dos três terreiros analisados em uma primeira explanação, dois deles afirmam-se como candomblés ketu-angola, a exceção é o *Onzó de Matamba*, que se identifica apenas como angola. No entanto Gilton, do *Onzó de Matamba*, mescla nomes de divindades iguais àquelas cultuadas nos terreiros nagôs de Salvador, com nomenclaturas ditas genericamente de origem banto. Nesse sentido, e sabendo que essa questão é central nessa pesquisa, de início, posso afirmar que não se encontraria nesses três terreiros pesquisados uma preocupação explícita em afirmar qualquer tipo de “pureza”. No entanto identifico que se não está explícita a noção de pureza, tal como teorizada com relação aos terreiros de Salvador, conforme discussão já clássica, observa-se em Jacobina outro modo de se referir à “pureza” que seria mais bem designada por “tradição”, e isso se daria no corte histórico dos anos 1970, e que estabelece a dualidade Peji/Candomblé.

Por exemplo, quando as lideranças desses terreiros afirmam que os “outros” (no caso os Pejjs) “não são Candomblé”, pelo fato de não seguirem determinados fundamentos, tais como: “não iniciam Iaôs”, “não raspam a cabeça”, não oferecem sacrifícios de animais, tais lideranças consideram-se, apresentam-se e falam de um lugar que representa a afirmação de “tradição”. Aqui existiria uma distinção, mesmo que sutil entre as noções de “pureza” referidas a Salvador e tradição que melhor se aplica no caso de Jacobina. Por outro lado, o caráter “*sincrético*”²⁶ está presente nos terreiros pesquisados. O sincretismo é aqui compreendido à luz das discussões lançadas por Sérgio Ferretti (1995, p.91), nas quais afirma que:

Para evitar mal-entendidos e confusões, é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo [sincretismo] que está sendo utilizado. Apesar dos aspectos pejorativos que prevalecem, sincretismo é um fenômeno que existe em todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não.

²⁶ As noções de sincretismo e pureza são as duas categorias centrais desse trabalho, e que serão devidamente tratadas na revisão de literatura.

Ferretti (1995, p. 91) destaca três significados atribuídos ao conceito de sincretismo, partindo daquilo que considera como ponto zero, que seria o não-sincretismo (hipotético). São eles: “1-mistura, junção, ou fusão; 2- paralelismo ou justaposição; 3- convergência ou adaptação”.

Podemos dizer que existe *convergência* entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe *paralelismo* nas relações entre orixás e santos católicos; que existe *mistura* na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe *separação* em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexé, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões (FERRETTI, 1995, p. 91)

O autor observa ainda que esses tipos de fenômenos muitas vezes não estão presentes ao mesmo tempo numa mesma casa. Também o contrário é possível, ou seja, algumas vezes em diferentes momentos dos rituais, podemos encontrá-los reunidos em um mesmo terreiro. Por isso, faz-se necessário analisar caso a caso com suas especificidades.

Essa concepção de sincretismo encontrada no trabalho de Ferretti, me parece apropriada para analisar o Candomblé em Jacobina. O termo sincretismo foi historicamente colocado em oposição às noções de purismo e tradição, que servem de base para a construção do discurso de legitimação do Candomblé, sobretudo em Salvador. A minha hipótese é que estas questões estão subjacentes nos discursos das lideranças dos terreiros pesquisados.

Segundo o babalorixá Joel, o Ilê Axé Odé Cassulandê foi fundado em 1976. Quando ele chegou à Jacobina, em 1975, vindo de Salvador encontrou várias pessoas que eram filhas-de-santo e que realizavam os chamados Pejís. O babalorixá considera candomblés, a princípio, apenas aquelas casas ou terreiros que são reconhecidos pela Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros, entidade na qual ele é coordenador e encarregado de supervisionar esses cultos na região. Ele aponta também para outros traços de distinção, entre Candomblé e Peji que é o processo de iniciação. Ele afirma que “os curandeiros não são pais-de-santo, não são iniciados, não seguem os fundamentos”.²⁷

Dona Nina a yalorixá da casa Ilê Axé Odôjá, ratifica tal distinção

Eu recrimino tudo isso, tá certo que tem lugares que a coisa é um pouco desorganizada, na mesma hora que ta tocando para Ogum, tocam pra Sultão das Matas (caboclo), e o certo é que as cerimônias são separadas (...). Quando alguém me pergunta quando vai ter um ‘peji’, eu digo que na minha casa não é ‘peji’, meu terreiro é de culto aos orixás, peji é coisa de quem não

²⁷ Informações colhidas em conversas com Joel realizadas entre maio e julho de 2013.

faz as coisas certas; nós temos que impor a religião da gente, para que tenha respeito.

Aqui aparece um contraste entre aquilo que as lideranças dos terreiros pesquisados consideram Candomblé e as práticas denominadas genericamente de Peji. Essa oposição se constitui numa forma de legitimação dos seus terreiros frente às práticas denominadas de curandeirismo ou Pejis.

Mais adiante, Dona Nina confirma em outras palavras o que foi dito acima “O Candomblé em Jacobina é muito difícil porque o que existe é Umbanda, eles não fazem sacrifício, não são iniciados. Os Pejis não são cultos ao orixá, e os caboclos é coisa do Brasil”.²⁸

A presença do caboclo nos terreiros sempre foi vista como signo de sincretismo, e a oposição aos cultos às divindades de origem africanas (orixás, voduns, inkices), e associadas aos chamados *donos da terra* que seriam as entidades ameríndias. Portanto, o caboclo seria um demonstrativo de entidade brasileira em contraponto com o orixá, entidade africana.

Segundo Santos (1995, p.13):

Na literatura afro-brasileira, a presença do Caboclo é objeto de dois tipos de interpretações: ora como resultado de um processo sincrético afro-ameríndio, ora como variante do candomblé jeje-nagô, ao qual seriam incorporados elementos indígenas.

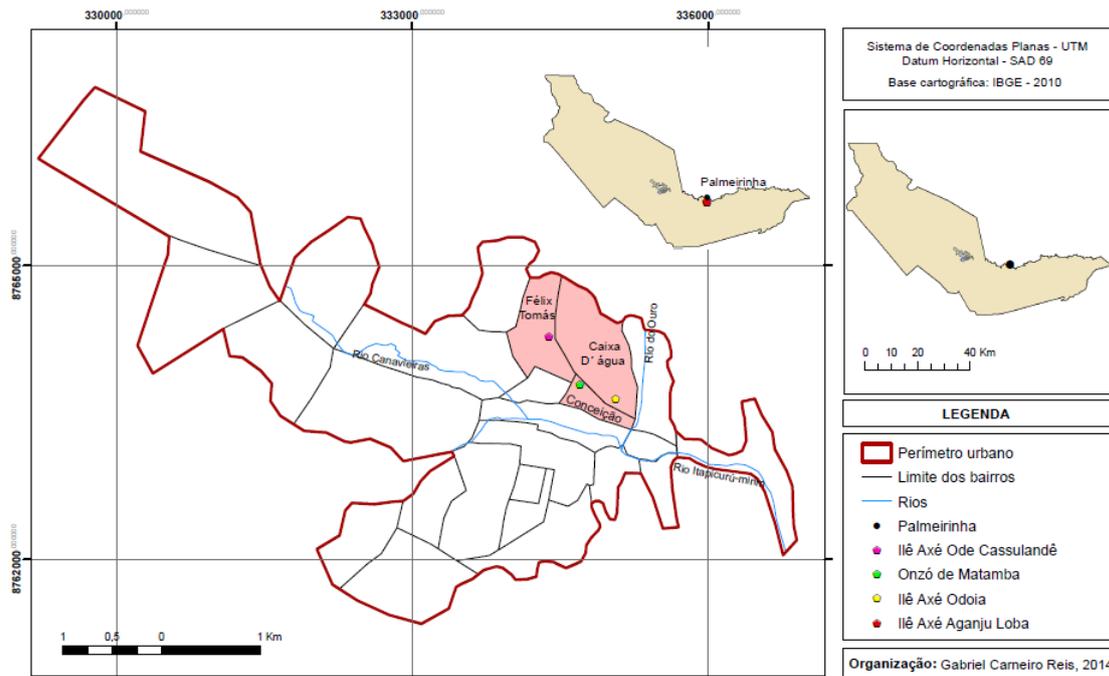
Vê-se que os elementos que Dona Nina apresenta como distintivos entre as práticas religiosas da cidade se relacionam com os aspectos típicos dos fundamentos dos Candomblés jejes-nagôs, estabelecidos como essenciais pelos terreiros tradicionais, que indica uma fidelidade às origens africanas. As oposições orixá/caboclo e candomblé/umbanda que aparecem na fala de Dona Nina ratificam a ideia defendida aqui nesse trabalho, de que essas falas são influenciadas pelo modelo dos candomblés ditos mais tradicionais ou de nação.

A partir de meados da década 1970 se dá um processo de mudança significativa em relação às práticas religiosas afro-brasileiras em Jacobina. O que se defende aqui é que acontece um processo de institucionalização dessas práticas na cidade. Esse será um dos principais argumentos desse trabalho de pesquisa que será mais bem desenvolvido nos capítulos posteriores. Como já foi dito, nasce nesse momento o Terreiro Ilê Axé Odé Cassulandê, de Joel Sebastião. Nas suas palavras, o Cassulandê se constitui no primeiro terreiro de Candomblé na cidade de Jacobina e se auto-afirma como ketu-angola, fato que está relacionado à sua trajetória como pai-de-santo.

²⁸Entrevista realizada em 10 de julho de 2013.

Além dos três terreiros de candomblé já referidos, o de Joel, Nina e Gilton, localizados respectivamente nos bairros de Félix Tomás, Caixa d'Água e Conceição, foi ainda identificado um quarto, o Ilê Axé Aganju Loba, situado no Distrito da Palmeirinha e liderado pelo babalorixá Américo Porto (ver Mapa II).

Mapa 2 - “Candomblés” de Jacobina, 2014



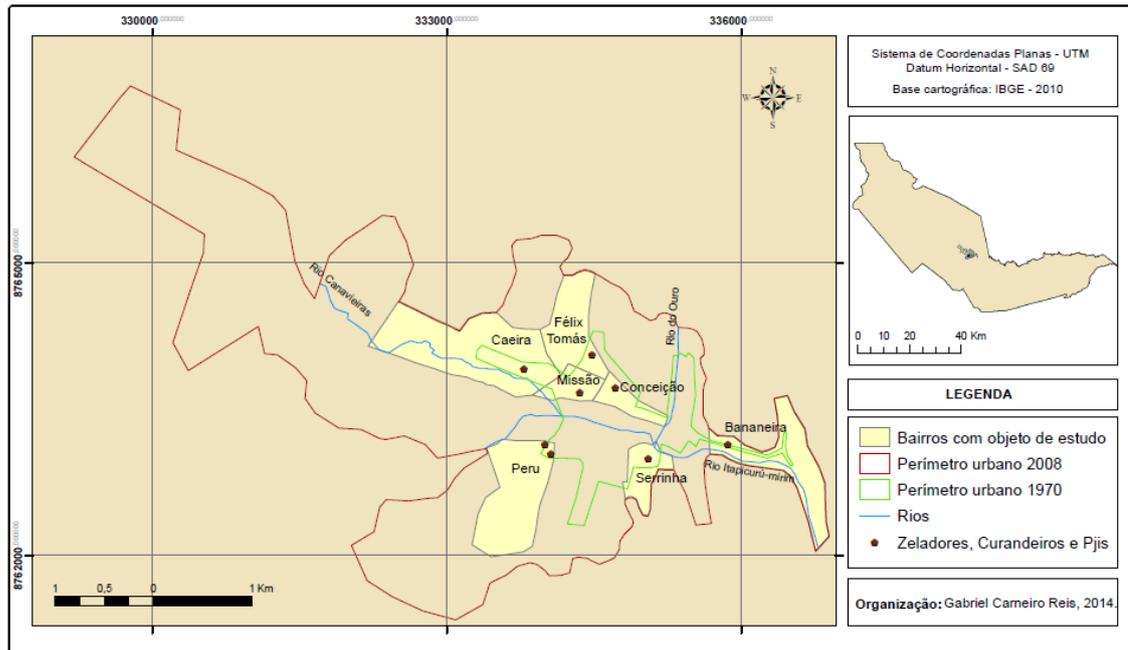
Fonte: IBGE,2010.

Contudo, para além dessas comunidades auto-identificadas como “candomblés”, existia na região uma pluralidade de outras casas dedicadas a práticas religiosas de matriz africana. O próprio babalorixá Joel Sebastião refere-se aos nomes de alguns dos vários zeladores, curandeiros e Pejís que ele encontrou quando desembarcou em Jacobina.

Quando cheguei aqui em 1975 encontrei Dominga, negra que fazia caruru e Maria da Paz – residentes no Bairro da Bananeira; D. Santa no bairro da Caeira; Sena na Rua do Triângulo e Maria de Brito ou Maria do Boiadeiro no bairro do Peru; Luzia e Silvanira (conhecida como iaô no bairro da Serrinha; Zé Cachimbo no Largo Antônio Sobrinho; D. Antônia no bairro Feliz Tomás e Lurde Labatut no bairro da Conceição.

Os sete bairros nos quais se localizavam essas dez casas de culto ou centros onde atuavam os referidos especialistas religiosos podem ser visualizados no Mapa III. Observa-se uma distribuição bastante proporcional nos principais bairros da cidade, conforme o perímetro urbano dos 1970, não existindo aparentemente qualquer bairro que concentrasse uma maioria desses centros.

Mapa 3- “Pejis” na cidade de Jacobina, 1975



Fonte: IBGE,2010.

Em visita a FENACAB em Salvador, para a realização desta pesquisa, encontrei no *Livro de Registro dos Terreiros do Interior*, uma lista de 24 filiações relativas a centros localizados em Jacobina. Infelizmente, não me informaram as datas dessas filiações, pois segundo o membro da Federação que passou essas informações, tal atitude incorreria numa quebra de sigilo e falta de ética por parte dele, pois seria necessário olhar as pastas de cada filiado. Entretanto, como já dito, essa instituição iniciou suas atividades na região a partir do ano de 1974. De fato, no livro de registro, a primeira casa que encabeça a lista é o denominado Centro Espírita Oxóssi Luacemim, correspondente ao atual Ilê Axé Odé Cassulandê, liderado por Joel Sebastião, que, como já dito, foi fundado em 1976. Já a casa de Dona Nina (Maria Conceição Barbosa), fundada em 1980, figura quase no final da lista na posição 19. Onde se conclui que a maioria dos registros dos terreiros e centros apresentados pela FENACAB se processou entre 1976 e os primeiros anos da década de 1980. Não deixa de ser significativo que aquela casa que atualmente se apresenta como o primeiro “candomblé” de Jacobina, a de Joel, fosse registrada naquela época como “Centro Espírita”, sugerindo mais uma vez a historicidade do discurso relativo a autoidentificação enquanto candomblé. Já a casa de Dona Nina aparece apenas como “terreiro”. Seja como for, a lista dos 24 centros registrados na FENACAB segue no Quadro 1, notando-se a repetição de uma liderança religiosa nos registros números 9 e 24, com distintos endereços.

Quadro 1 - Lista de Registros da FENACAB

(Continua)

Nº	Nome da Casa	Liderança	Localização	Município/ Cidade
01	Centro Espírita Oxóssi Luacemim	Joel Sebastião Xavier	Rua Coronel Hermenegildo	Jacobina
02	Centro Sultão das Matas	José Gregório de Souza	Povoado de Jaboticabba	Jacobina
03	Centro Sultão das Matas	Josefa Rodrigues das Neves	Fazanda Jaboticaba	Jacobina
04	Centro de Xangô	Maria Elizia Conceição	Rua João Teixeira-Bairro do Peru	Jacobina
05	Centro Espírita Preto Velho	Maria Oliveira Dias	Povoado do Paraíso	Jacobina
06	Centro São Lázaro	Carlos Alberto dos Santos	Rua João Teixeira-Bairro do Peru	Jacobina
07	Abassá de Yemanjá	Dalva Silva	Rua São Salvador-Cantro	Jacobina
08	Centro de Oxalá	Antonia Luiza S. Fernandes	Rua João Teixeira-Bairro Peru	Jacobina
09	Terreiro de Ogum	Fidelcina Soares de Oliveira	Faz. Água Preta	Jacobina
10	Centro Preto Velho	Angelina Silva dos Santos	Rua Antônio Martins Bairro da Caeira	Jacobina
11	Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá	Carlos Teles Ribeiro	Pontilhão Pé do Morro	Jacobina
12	Centro de Umbanda Oxóssi Caçador	Izabel Jesus de Souza	Fazenda Sítio Casa Nova	Jacobina
13	Centro de Ogum de Ronda	Silvina Moreira	Rua Jacobina, Povoado de Paraíso	Jacobina

14	Terreiro de Ogum	Luiza Lima dos Santos	Faz. Voltinha – Povoado de Pedra Alta	Jacobina
15	Centro de Umbanda Sultão das Matas	Rua Palmeirinha	Rosa Pereira Caxiado	Jacobina
16	Centro de Umbanda Sultão das Matas	Alcides Raimundo da Silva	Genipapo	Jacobina
17	Centro de Umbanda de Iansã	Maria Edinoelia S. Gonçalves	Av. Centenário Bairro de Nazaré –	Jacobina
18	Centro de Umbanda	Tereza Santos Silva	Faz. Bela Vista – Paraíso	Jacobina
19	Terreiro	Maria da Conceição Barbosa Silva	Travessa Banco do Brasil	Jacobina
20	Terreiro	Moiseis Silva Oliveira	Rua São Salvador Centro	Jacobina
21	Centro de Umbanda	Anatildes Souza dos Santos (Dunguinha)	Rua do Cajueiro Bairro da Caixa D'Água	Jacobina
22	Centro de Caboclo	Edelice de Jesus Gomes	Rua Santos Reis Bairro da Grotinha	Jacobina
23	Terreiro	Américo da Silva Porto	Distrito de Palmeirinha	Jacobina
24	Terreiro	Fidelcina Soares de Oliveira	Rua João Teixeira – Bairro da Alagoinha	Jacobina

Fonte: Elaborada pela autora

O babalorixá Joel Sebastião me forneceu, através de depoimentos orais, uma segunda lista de 14 terreiros e casas de culto de Jacobina, conforme consta no Quadro 2. Embora as datas de fundação dessas casas sejam também incertas, a lista permite um exercício comparativo preliminar que me permite datar algumas delas entre fim dos anos de 1970 e início da década de 1980.

Quadro 2 – Lista de filiados apresentada por Joel Sebastião

Nº	Nome	Lierança	Localização	Município/ Cidade
01	Centro de Caboclo Nação Umbanda	Edelzuita Soares Passarinho	Sem endereço	Morro do Chapéu-Bahia
02	Centro de Caboclo Araponga	Ireni Petrolina de Jesus	Povoado do Junco	Jacobina
03	Centro de Umbanda Azul e Mãe Sereia	Tereza Santos Silva	Fazenda Bela Vista – Junco	Jacobina
04	Centro de Caboclo Sultão das Matas	Valdenir Maria dos Anjos	Cafarnaum	Jacobina
05	Centro Caboclo Boiadeiro	Julieta Oliveira Silva	Sem endereço	Serrolândia
06	Ilê Axé Aganju Lobá	Américo da Silva Porto	Sítio São Jerônimo – Palmeirinha	Jacobina
07	Centro de Caboclo Sultão das Matas	Enrique Gregório da Silva	Rua da Formosa	Saúde
08	Centro de Caboclo Sultão das Matas	Amado Pereira dos Santos	Fazenda Pé do Morro –Caminho da Barra	Jacobina
09	Abassá de Oiá Batalagê de Uzambe	Gilton de Oliveira	Rua do Cajueiro-Bairro da Caixa D'Água	Jacobina
10	Ilê Axé Akidaomi	Moiseis Silva Oliveira	Rua São Gabriel Bairro Felix Tomaz	Jacobina
11	Terreiro Abassá Rossi Taronidewa	Fidelcina Soares de Oliveira (Magnólia	Rua João Teixeira –Bairro do Peru	Jacobina
12	Centro de Caboclo Sultão das Matas	Maria Ozenir de Jesus	Rua 6 de Maio	Serrolândia
13	Ilê Axé Omimarê ²⁹	M ^a da Conceição Barbosa Silva (D. Nina)	Travessa Banco do Brasil	Jacobina

Fonte: Elaborada pela autora

²⁹ Na ficha de registro apresentada, constava o nome Abassá de Iemanjá, no entanto Joel pediu para que eu o substituisse. Já Nina, em sua entrevista, afirma que sua casa se chama Ilê Axé Odóia.

Cruzando a lista da FENACAB com a exposta no quadro 2, fornecida por Joel Sebastião, verificamos ainda, algumas coincidências de filiados nas duas listas (marcadas em negrito) a exemplo dos nomes de *Américo da Silva Porto*, *Anatildes Souza dos Santos*, *Fidelcina Soares de Oliveira*, *Maria da Conceição Barbosa Silva* e *Moiseis Silva Oliveira*. Como mencionado, o fato do nome de Fidelcina aparecer duas vezes na lista da FENACAB, e uma vez na lista apresentada por Joel, com designações e endereços diferenciados, sugere um provável deslocamento da casa.

Analisando estas listas nota-se que a grande maioria traz as nomenclaturas de “Centro”, e somente alguns levam o nome “Terreiro”, porém sem maiores especificações. Cruzando esta lista com as fontes orais, identifiquei dentre esses com o nome “*terreiro*”, aqueles cujos principais interlocutores identificam como candomblé e todos situam-se na cidade. enquanto os demais se localizam na zona rural ou em povoados do município de Jacobina. Um aspecto curioso cabe destacar, o fato da casa que encabeça a lista, ser justamente o terreiro de Joel Sebastião, porém com o nome de Centro Espírita.

A carteira apresentada pelo babalorixá onde consta sua filiação a FENACAB – Federação Brasileira de Cultos Afro-Brasileiros – está datada em 13 de maio de 1976, e corrobora a identificação inicial como Centro Espírita. Já em outro documento apresentado pelo babalorixá – um diploma expedido pela mesma FENACAB, no ano 1990 – ele é identificado como Tateto Nkise do Terreiro Oxosse Luacemin, ou seja, é identificado com uma designação própria dos pais-de-santo dos terreiros angola. No entanto, atualmente, ele utiliza a denominação *babalorixá*, a designação mais usual para as lideranças dos candomblés ketu-nagô. Essas variações e mobilidade em relação às denominações têm sido um traço comum encontrado na história das práticas religiosas de Jacobina. Percebe-se também uma profusão de mudanças, tanto do ponto de vista institucional, bem como na forma de posicionamento dos praticantes.

Atualmente, ainda segundo Joel, além das casas já mencionadas, há mais duas associadas por ele ao Candomblé. A primeira é a Casa de Umbanda, situada Rua do Cajueiro, Bairro da Conceição, cujo responsável é o Alabê Jorge, embora como o próprio nome indique, ele se apresenta como Umbanda. A segunda é a casa de Cristina, que teria feito santo em Salvador, identificada como uma casa nova de candomblé, situada no Bairro da Grotnha.

Enfim, o campo religioso o qual compõe o município de Jacobina incluindo Pejís, curandeiros, zeladores, umbandistas, bem como os elementos distintivos que os opõem aos terreiros considerados como “candomblé”, é bastante complexo e controverso.

2. ENTRE PEJIS E CANCOMBLÉS

Os estudos sobre as práticas religiosas afro-brasileiras na região de Jacobina são muito escassos. Nesta pesquisa foi identificado somente um texto escrito pelo antropólogo americano Brian Brazael (2007). O autor dedica um capítulo ao estudo dessas práticas no município de Jacobina, evidenciando a coexistência de certa forma conflituosa de um Candomblé de matiz mais urbano, datado de um período recente, e tradições rurais denominadas Pejís. Essa tensão também foi detectada e confirmada por minha pesquisa e orienta a narrativa desta dissertação.

De fato, o contraste entre essas duas categorias – Candomblé e Peji – conforme aparece nas falas das lideranças dos terreiros pesquisados corresponde, de forma implícita, à oposição entre as categorias pureza e sincretismo desenvolvidos pelo discurso acadêmico. Um dos objetivos principais deste capítulo é examinar de que modo o discurso etnográfico sobre as religiões afro-brasileiras trabalhou essa oposição e avaliar até que ponto foi absorvido ou inspirou o discurso das lideranças religiosas de Jacobina. O capítulo também sustenta que as oposições *Candomblé/Peji* e *pureza/mistura* podem se correlacionar com as práticas religiosas das cidades de Salvador e Jacobina respectivamente. Porém, antes de iniciar essa análise, será conveniente caracterizar o que entendo por Peji, no contexto de Jacobina. Sabe-se que nas casas de culto de matrizes africanas o peji é o altar do santo geralmente depositado em um quarto reservado no terreiro; ali são colocadas as pedras dos orixás. Yeda Pessoa de Castro em seu livro *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*, assim define o termo “Peji”:

[...] o altar do **terre (i) ro**, localizado num quarto privado, à maneira de uma plataforma baixa, sobre a qual s encontram várias pedras (**otá**), cada uma identificada com uma divindade particular que se acredita esteja nelas “assentadas”. Junto a cada “altar” (**assento**) estão jarros contendo água, flores e pratos de suas comidas sagradas. (CASTRO, 2001, p. 315)

Estabelecendo a etimologia da palavra Peji, a autora afirma que a palavra *peji* vem da língua fon *kpejí*, que significa “sobre o altar”.

Sogbossi (2004, p.311), apresenta as origens e as variantes dos significados da palavra *kpejí* da qual deriva o termo “peji”, que para maior elucidação o transcrevo integralmente:

O campo semântico-associativo enriquece-se mais ainda, quando no caso de “mandar brasa” se diz no Benin que fulano da *kpe*, isto é, ‘fulano cozinhou vodun’; *kpe* sendo sinônimo de vodun, por associação. *Kpe* em fon é o terraço, a varanda, em terra ou cimentada, como se vê em Abomé, Uidá,

Allada e muitas outras cidades do Benin. Faz já parte da concessão (*compound*) familiar. É a entrada do *compound*. *Kpe* significa ‘vodun’ por associação, porque é nele que as pessoas se sentam para conversar, brincar e jogar; mas é também onde se pode instalar um vodun. No Haiti, Alfred Métraux (op. cit., pp.328-329) define o *pé* (sic) como o altar em “maçonaria” [*cimentada*, grifo meu] num santuário, onde se colocam os potes sagrados, as pedras dos espíritos, seus atributos e acessórios do *hungan* ou do *mambo*. Acrescenta que é acima do pé que se colocam as oferendas feitas às divindades. Nicole Lumarque (1995:248) afirma que *pé* (altar) se encontra num espaço sagrado que se chama *kay misté*, que Métraux define como a casa dos espíritos ou *loa*. É sinônimo de santuário ou *hunfö(r)*. O uso da palavra *peji*, termo certamente Jêje, traduz ou empresta esse sentido só com a diferença seguinte: *kpeji* em fon é a entrada sobrelevada, muitas vezes a entrada de cada casa dentro do *compound*. Como entrada superelevada, o *kpeji* no Brasil poderia ter cobrado um sentido religioso para designar um altar, que é realmente denominado *vösakpe* em fon. Agora, quando falamos das escadas do corredor de um prédio, ou das marchas na entrada de uma casa falamos de *kpekan* ou *kpokan* (ou também *kpeta*)

Conforme as definições de Sogbossi, do ponto vista semântico, a palavra fon *kpeji*, da qual deriva a palavra “peji”, sofre alterações nos sentidos que possui na África e o significado que adquire aqui, transitando de uma significação mais geral para o emprego em termos religiosos, aqui no Brasil.

Santos (2009, p.87), aponta para o uso corrente do termo Peji em Cachoeira no início do século XX, ali grafado pela imprensa local como “pigy”, para se referir ao local de culto:

Essa denominação é recorrente nas notícias sobre a religiosidade de matriz africana em Cachoeira, nas décadas de 1910 e 1920. Ela aparece com mais frequência que o termo “candomblé”, o qual aparece nas colunas quando, nas mais das vezes, referindo-se a toques, danças, “farras negras”. A terminologia “pigy” se referia às casas de religiosidade afro-baiana à residência da sacerdotisa ou sacerdote, independente das festas lá realizadas

Brazael (2007), como já dito acima, usa o termo “Pijí”, tal qual é pronunciado pelas pessoas de um modo geral, para falar de práticas religiosas de tradição afro-brasileira que se constituem em modalidades de culto espalhadas, em sua maioria, nas zonas rurais da região de Jacobina, contrapondo-se aos candomblés da zona urbana do município (2007, p.235).

Assim, em Jacobina, além de uma denominação para a casa de culto ou terreiro, Peji (Pijí) designa um complexo altamente heterogêneo de crenças e práticas envolvendo a devoção a um variado leque de entidades espirituais, atividades de cura, noções de feitiçaria e contra-feitiçaria, assim como elementos do catolicismo popular e das tradições ameríndias. As chamadas casas de curador ou pejis compõem um quadro “bastante misturado” e, obviamente, se colocam no campo conceitual do sincretismo. Costuma-se verificar nos altares desses pejis uma variedade de imagens de santos católicos e outras entidades cultuadas pelos seus

praticantes. A presença da entidade chamada caboclo é marca fundamental dessas casas, mas seus altares são também dedicados a uma pluralidade de outras entidades, como os preto-velhos, pomba-giras, exus, marujos e índios. A celebração de rituais do catolicismo popular, como os carurus de São Cosme e Damião, coexiste com serviços religiosos visando a cura e a defesa do corpo contra agressões místicas. A limpeza espiritual através de rezas e do uso de “*beberagens*” se complementa com o despacho de oferendas nos pejis e nas encruzilhadas. O especialista religioso pode alternar suas funções entre sacerdote, curador, feiticeiro ou rezador com relativa fluidez, dificultando qualquer sistematização. Assim, há uma circularidade de práticas e crenças que amalgamaram elementos indígenas, negros e católicos, conforme sugerido pelo histórico da composição social de Jacobina que traço no primeiro capítulo. Desde as bolsas de mandinga até as práticas de curandeirismo, passando pelo uso dos atabaques, presentes em quase todas suas celebrações, os Pejis compõem uma “colcha de retalhos” essencial para entender o campo religioso afro-brasileiro na região de Jacobina.

Os praticantes desse Peji heterogêneo, dinâmico e sincrético, em geral, adquirem seu conhecimento religioso através do dom ou a “inspiração” conferida pelos seus encantados e caboclos. Esse Peji de caráter mais individualizado e transgressor permeia grande parte dos sertões, mas também das capitais do litoral brasileiro. Porém, tem sido percebido e caracterizado pelo discurso acadêmico como curandeirismo, Umbanda e, no “pior dos casos”, como feitiçaria. A esse universo de práticas “mágicas” se oporia a “religião” do Candomblé, herdeira de tradições de matrizes africanas. Uma instituição dotada de um corpo sacerdotal organizado e altamente hierarquizada que transmite conhecimento através, não da inspiração dos deuses, mas do aprendizado dos rituais de iniciação. Uma instituição, enfim, com cerimônias estruturadas fieis aos modelos africanos.

Essa representação do Candomblé como religião vem referendada pelo próprio sentido etimológico da palavra. Na notas feitas ao livro *Candomblés da Bahia*, de Edison Carneiro, (2008, p. 169), Lody sugere que ela advém do termo bantu *kandombíle*, que significa “lugar de culto e oração”; Lima também apresenta o significado do termo Candomblé para se referir a uma instituição religiosa caracterizada como “sistema de crenças.”

O termo candomblé, abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área lingüística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou orixás e associados ao fenômeno da possessão ou transe místico (LIMA, 2003, p. 17).

Para esse autor, Candomblé também designa o local onde as cerimônias religiosas são praticadas, quando adquire o sentido de terreiro, roça, casa de santo (2003 p. 17). Nesse sentido se aproximaria do significado atribuído a Peji em Cachoeira, conforme vimos em Santos.

2.1 Revisitando as categorias de pureza e sincretismo

Uma vez apresentado o contraste principal entre Peji e Candomblé, se faz necessário examinar como a sua correlato conceitual “pureza/sincretismo” foi construído pelo discurso etnológico. Nesse sentido, vamos perceber, no campo religioso afro-baiano, uma valorização por parte dos intelectuais das tradições nagôs (provenientes da área cultural iorubá, na África ocidental), com destaque para o culto aos orixás, representante genuíno do Candomblé supostamente ortodoxo e mais respeitável. Essas práticas religiosas, associadas à nação nagô ou nagô-ketu, são aquelas que tradicionalmente foram associadas pelo discurso acadêmico a noções de pureza, africanidade e autenticidade e, portanto, desfrutam socialmente de um maior prestígio, visibilidade e, em última instância, autoridade.

Contudo esse processo de legitimação responde a uma dinâmica histórica. Parés (2006) considera que são vários fatores inter-relacionados que foram responsáveis pelo que ele denomina de “nagoização” no Candomblé e apresenta três momentos históricos decisivos para o estabelecimento de tal processo. O primeiro deles se daria no período pós-abolição com os antagonismos gerados entre africanos e crioulos; o segundo momento seria a década de 1930, coincidindo com o reconhecimento social do Candomblé, quando os intelectuais desempenham importante papel na *nagoização* ao utilizarem o conceito êmico de “pureza” como categoria analítica. Por fim, o terceiro se daria a partir da década de 1970, consolidando-se na década seguinte com os movimentos de re-africanização e anti-sincretismo que adquirem aspectos abertamente políticos. Sobre essa questão da reafrianização retomarei mais adiante.

Nesse ponto, faz-se necessário remeter aos trabalhos já clássicos da etnografia sobre as religiões afro-brasileiras de fins do século XIX até os anos 1970, visto que se tornaram basilares na construção do modelo de Candomblé ao qual se referem Prandi e Dantas, conforme sugerido na Introdução.³⁰

³⁰ Assim nesse primeiro momento concentraremos nossos esforços no que corresponderia ao primeiro e segundo momentos históricos de africanização sugeridos por Parés (2006).

A ideia aqui é apresentar brevemente certo recorte dos argumentos de alguns dos pioneiros responsáveis, em parte, pela configuração de um modelo referendado nos candomblés das nações ketu ou nagô-ketu de Salvador.³¹ O chamado *nagôcentrismo* se constitui como um fator preponderante de construção de uma legitimidade dos terreiros considerados tradicionais. Para acompanhar a trajetória do discurso etnográfico corrente na Bahia do início do século XX que consolidaria um modelo hegemônico dos candomblés jeje-nagôs, recorro do trabalho de Dantas (1988). Cabe notar, em primeiro lugar, a figura de Nina Rodrigues (1862-1906), homem do século XIX que, pelos condicionamentos epistemológicos da sua época, pautava seu pensamento na biologia e na noção de raça. Essa orientação intelectual o levou a afirmar que os nagôs seriam povos mais evoluídos em relação a todos os outros povos africanos que foram trazidos para o Brasil. Fica evidente então que a abordagem dada por Nina Rodrigues aos cultos de origem africana estava permeada por uma concepção científica evolucionista e naturalista, fundamentada nas teorias positivistas de Comte e no darwinismo social e evolucionista de Spencer. Nina Rodrigues é considerado por muitos como um pioneiro nos estudos ditos científicos sobre o negro no Brasil. Para Dantas (1988, p. 151)

Artur Ramos, por exemplo, divide os estudos sobre o negro em três fases: a fase pré-Nina Rodrigues, que abrange toda a contribuição esparsa de cronistas do período colonial, as contribuições lingüísticas e observações lingüísticas de cunho sociológico e antropológico de João Ribeiro e Silvio Romero; a fase Nina Rodrigues, que inicia o uso do método comparativo no estudo das culturas africanas e de suas “sobrevivências” no Brasil, método que seria seguido pelos seus discípulos, que dão início à 3ª fase; esta começa por volta de 1926, com o reinício das pesquisas sobre o negro e a edição dos trabalhos de Nina Rodrigues.³²

Como médico-legista, a preocupação de Nina Rodrigues em relação ao negro e especificamente em relação a sua religião tem como pano de fundo uma tentativa de compreensão da sociedade brasileira de forma ampla, insistindo em sustentar uma inferioridade racial do negro e, sobretudo, do mestiço visto que a própria mestiçagem já era signo de “anomalia” e impossibilidade de progresso cultural. É justo essa ideia de anomalia, de patologia e de eventuais “corretivos” que interessará ao médico, tendo como objetivo pensar o futuro do país.

³¹ Digo “em parte” em função de sabermos da importância das categorias êmicas como precedentes à construção desse modelo.

³² Dantas segue de perto o texto de Artur Ramos intitulado *Introdução à Antropologia Brasileira* publicado em 1961.

Contrariamente aos abolicionistas que partiam de uma ideia de igualdade e humanidade, Nina como dito, tenta mostrar a inferioridade do negro em relação ao branco, para isso se apóia no estudo da religião e da linguagem (de certa forma no estudo da “cultura”), pois segundo ele “dão a mais segura medida da situação mental de cada povo” (apud, Dantas, 1988, p. 152)

Baseado na filogênese Nina Rodrigues se convence da inferioridade da raça negra, no entanto admite uma gradação cultural dentro dessa raça, ou seja, admite graus de cultura entre negros. Com relação aos povos africanos trazidos para o Brasil sugere que não pertenciam aos povos mais “degradados, brutais e selvagens” visto que hamitas e negros mais adiantados foram também trazidos. Entre eles estão justamente os nagôs “(...) cujo predomínio e influência na Bahia eram atestados não só pela língua, transformada em língua geral dos negros, como pela religião.” (Dantas, 1988, p. 153). Vê-se aqui mais uma vez a importância da religião para as análises de Nina Rodrigues, como também a superioridade dos nagôs., afirmando ainda – fato que me interessa mais de perto neste trabalho – que a “mais atrasada seria a dos tshis, a mais adiantada a dos nagôs, a intermediária dos jeje”. O mesmo Nina Rodrigues (2010, p.256) continua afirmando e isso é muito importante, o seguinte:

Uma vez reunidos no Brasil e dominando a língua nagô, naturalmente Gêges, Tshis, e Gás adotaram imediatamente as crenças e cultos iorubanos. E como depois da iorubana é a mitologia gege a mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia gêge-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil.

Essa superioridade se refletiria no fato de que após meio século de término do tráfico somente a religião nagô permanecia supostamente organizada mantendo uma relativa “pureza”.

Daqui decorre um problema e importante e pode ser expresso a partir da oposição de duas tríades: a primeira caracterizada pelas palavras “justaposição/gente da costa/africano” e a segunda por “fusão/gente da terra/crioulo”. A primeira tríade pode ser associada aos cultos africanos dos nagôs que não teriam permitido a mistura, mácula, ou “degeneração” de suas práticas na sua relação com o catolicismo, mas somente uma “justaposição”. A segunda tríade aponta para os cultos dos crioulos e brasileiros, gente da terra, os quais teriam desenvolvido uma espécie de junção ou fusão com o catolicismo. Ambas as noções, de justaposição e de fusão, estariam subjacentes a ideia de sincretismo, conforme explicitarei mais adiante. Porém, Nina Rodrigues ao se referir aos negros crioulos e mestiços afirma

[...] que não receberam influência tão direta da educação de pais africanos, que deles se foram segregando pela ignorância da língua e maior

convivência com os outros elementos da população mesclada e heterogênea do Estado, as práticas fetichistas e a mitologia africanas vão degenerando de sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardadas, ao mesmo tempo que se transferem para os santos católicos a adoração fetichista de que são objeto os orixás” (RODRIGUES, apud DANTAS, 1988, p. 154)

Tratando do problema do sincretismo, Ferretti aponta que apesar de não ser possível encontrar a palavra sincretismo em suas obras, Nina Rodrigues se utiliza de certo número de expressões que se aproximariam dessa noção e que seriam caracterizadas como tal por estudos posteriores

Não chegamos, entretanto a localizar a palavra sincretismo em seus trabalhos. Nina Rodrigues, entretanto, discorre muitas vezes sobre o fenômeno, utilizando expressões equivalentes, tais como: fusão e dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de idéias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão da catequese e outras. (FERRETTI, 1995, p. 41)

Considerando essa noção do sincretismo encontrada em Nina Rodrigues, conforme sugere a citação acima, Dantas aponta para o seu caráter ambíguo, posto que as práticas religiosas dos negros ao se misturarem com a religião católica, considerada como superior pelo médico-legista, deveria dotá-los de certa elevação cultural; por outro lado, tal junção representaria também uma mácula na pureza primitiva das práticas nagôs, compreendidas como modalidade superior de religião africana, especialmente na Bahia. (DANTAS, 1988, p. 154). O argumento da autora de que uma superioridade nagô, aparece em Nina precisamente no momento pelo qual Bahia estava perdendo importância político-econômica e administrativa em relação ao sul do país.

Apesar de não ser da Bahia, toda a formação e atuação de Nina Rodrigues se dão nesse estado. A questão da raça era o tema mais inquietante para o país naquele momento, quando estava em curso o projeto de construção de uma identidade nacional. Esse tema se apresentava mais fortemente perturbador no contexto baiano, especialmente pelo discurso médico-científico representado por Nina Rodrigues. Seria então apaziguador pensar que os negros da Bahia eram superiores aos demais, especialmente por considerar os bantos a etnia demograficamente predominante no sul do país, tendo se salvado da mácula do atraso em função da chegada de imigrantes europeus. Dantas conclui sobre a superioridade nagô propalada por Rodrigues, como sendo esta uma tentativa de redimir a Bahia negra da sua perda de importância em relação ao sul do país. Ademais seria uma tentativa de diluir o pessimismo que se abatia naquela época em virtude da ideia de inferioridade inata do negro.

Enfim, por isso Nina Rodrigues estabelece uma hierarquia entre as práticas religiosas afro-brasileira, considerando os nagôs culturalmente superiores e dotados de nível mais complexo de elaboração teogônica, conforme demonstra a citação abaixo

Os negros Nagôs possuem uma verdadeira mitologia, já bem complexa, com divinizações dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos. Nesta ordem de idéias, a concepção mais elevada, aquela em que mais alta se revela a sua capacidade de abstração religiosa, é a divinização do firmamento ou abóbada celeste (RODRIGUES, 2010, p. 242)

Outro autor o qual se destaca nos estudos etnográficos afro-brasileiros é Artur Ramos (1903-1949). Roger Bastide (2001, p. 23) considera que esse *“desprendeu-se de todo e qualquer preconceito, quer de raça, quer de religião”*. Entretanto, ao analisar as palavras do próprio Ramos, o percebo com um homem do seu tempo, posto que, mesmo rompendo com a análise de Nina Rodrigues, cujo pensamento se pautava fundamentalmente pelo determinismo biológico amparado no racismo científico do século XIX, ainda manteve uma visão negativa sobre a persistência da cultura africana no Brasil através das práticas religiosas.

Como dito, Artur Ramos pauta sua análise a partir da cultura e não da raça, porém veremos pela citação abaixo que o autor tinha uma visão hierarquizada de cultura:

Esses conceitos de “primitivo”, e de “archaico”, são puramente psicologicos e nada tem que ver com a questão da inferioridade racial. Assim, para a obra da educação brasileira e da cultura, é preciso conhecer essas modalidades do pensamento “primitivo”, para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que será conseguido por uma revolução educacional... (RAMOS, 1988, vol. XVI, p.23).

Discípulo de Nina Rodrigues, assim se proclamava, Artur Ramos também não foge à tendência de sua época e ratifica, numa perspectiva culturalista, a ideia de tentar corrigir os aspectos atrasados das culturas inferiores, no caso as culturas de origem africana. Portanto, também não deixará de estabelecer uma hierarquia entre os africanos e assim confirmar o mito da superioridade nagô em detrimento dos demais povos africanos.

A avaliação de Dantas (1988, p.156) é de que em Artur Ramos encontra-se ainda, uma louvação da superioridade nagô e da pureza contradizendo com a sua visão evolucionista, pela qual compreendia que o africano ao transformar o fetichismo em politeísmo no Brasil aperfeiçoaria suas expressões religiosas inferiores.

Corroborando a análise de Dantas, verifica-se em Ramos (1988, p. 89) a distinção hierárquica estabelecida entre os bantos e os nagôs, ao afirmar : “entre os afro-brasileiros de

procedência bantu, a liturgia religiosa propriamente dita é muito pobre e foi quase completamente absorvida pela liturgia gêge-nagô”.

Artur Ramos, mesmo admitindo que nenhuma religião, até mesmo, “entre os povos cultos não existem em estado puro” e considerando os avanços dos sincretismos no período de suas pesquisas, ressalva os terreiros nagôs como ainda detentores de práticas destituídas de qualquer sincretismo, e paradoxalmente admite existir um reduto de purismo entre aqueles.

E ainda hoje na Bahia, em certos terreiros que guardam a tradição nagô, como o do Gantois, onde centralizei as minhas pesquisas, se podem perfeitamente destacar os elementos básicos do fetichismos yorubano, devidamente expurgados de todo o sincretismo. (RAMOS, 2007, 30)

A meu ver, em Artur Ramos essa noção de pureza não está devidamente explicitada, porém sua admiração por Nina Rodrigues, mesmo dando um passo à frente do seu mestre, o leva a não romper completamente com sua visão hierarquizada sobre os africanos. Entretanto, nele, essa hierarquia não é mais racial, mas cultural. Por isso a gradação evolutiva entre os africanos também será identificada neste autor.

A religião negro-fetichista de origem bantu, no Brasil, constitui uma página quase inédita na nossa ethnographia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza da mythica bantu, relação aos sudanezes, facto reconhecido por todos os ethnographos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil pelo fetichismo gêge-nagô (RAMOS, 1988, p.77).

Na continuação da citação acima, Artur Ramos, admite que os primeiros trabalhos etnográficos sobre religiões afro-brasileiras consideraram apenas a presença dos sudaneses. Mesmo de forma subliminar, ele reconhece a opção feita por parte dos primeiros estudos etnográficos pelos nagôs em detrimento dos bantos, afirmando que Nina Rodrigues “teve suas vistas desviadas de qualquer outro thema negro-religioso que não fosse gêge-nagô, muito embora tenha entrado também negros bantus, principalmente angolenses, na Bahia” (RAMOS, 2007, p. 77).

O autor em análise identifica um paradoxo na questão levantada acima, pois afirma do ponto de vista lingüístico, a evidente contribuição banta em detrimento das línguas sudanesas, porém no terreno religioso o processo é inverso. Para ele tal perspectiva se dá em função das deturpações sofridas pela pelos bantos. Ele ainda acentua a simbiose ocorrida com a religião de origem banta a tornando irreconhecível aos olhos dos estudiosos.

Portanto as noções de “pureza” para se referir aos jeje-nagôs e “sincretismo” em relação aos bantos se fazem presentes no texto de Artur Ramos.

Sérgio Ferretti (1995 p. 44) na sua discussão sobre o conceito de sincretismo afirma:

Ramos (1942) foi de fato o primeiro estudioso brasileiro a analisar o sincretismo sob o ponto de vista da teoria culturalista, difundida largamente desde a década de 1930. A este respeito diz: “O que Nina Rodrigues julgou como sendo uma justaposição no negro e uma fusão no crioulo e mulato, não são mais do que etapas do processo de aculturação, graus de sincretismo, pela maior ou menor percentagem da aceitação, por um grupo religioso, dos traços culturais de outro grupo”.

Como aponta Ferretti, Artur Ramos foi pioneiro na introdução do termo sincretismo nos estudos afro-brasileiros, analisando-o à luz das teorias culturalistas muito em evidência em sua época e advindas da antropologia norte-americana. Por isso sua principal interpretação para o fenômeno é que o sincretismo se constitui em um processo de *aculturação*.

Na análise feita por Ferretti, Artur Ramos continua referendando-se nos estudos de Nina Rodrigues, e embora este não tenha se utilizado do termo sincretismo, como já foi mencionado acima, Ramos encontra nele um pioneirismo naquilo que ele chama de “mecanismos modernos que os antropólogos passaram a chamar de aculturação”. Porém ele prefere chamar de sincretismo o que Nina chamou de “ilusão de catequese” (FERRETTI, 1995, p. 44)

Na perspectiva de Ramos os processos de sincretismo se dão através dos contatos entre culturas e têm, em geral, um caráter harmonioso. Ferretti acrescenta, “para Arthur Ramos, o sincretismo não se restringe exclusivamente ao domínio religioso, embora seja este o domínio mais típico e o que ele mais se dedicou a estudar” (FERRETTI, 1995, p. 45)

Porém, já nos anos de 1940, em seus últimos trabalhos, Ramos discute o problema da aculturação relacionando-o à dominação imperialista européia, tendo nesta a principal fonte de destruição cultural e construção do preconceito racial, além das lutas contra tal dominação os quais são chamados processos de contra-aculturação. Ferretti (1995, p. 45) pontua que esse tipo de interpretação não era comum nessa época, adquirindo visibilidade apenas duas décadas depois, e conclui “Ramos já constatava assim, que o processo de aculturação não é sempre tão harmonioso”. Entretanto, como era comum no período, o sincretismo em Ramos ainda não é entendido como forma de resistência cultural, como será visto em interpretações posteriores.

Edison Carneiro (1912-1972), terceira personagem desta revisão bibliográfica. Como representante da primeira fase de construção de uma etnografia sobre as religiões afro-

brasileiras na Bahia do início do século XX, ele não apresenta uma continuidade com os discursos de seus antecessores, quanto à questão levantada sobre a pureza e superioridade nagô dos cultos. Carneiro (2008, p. 20), em *Candomblés da Bahia*, reconhece logo de início que “em parte alguma os cultos se apresentam com a uniformidade suficiente para uma identificação de tipos absolutos”. No entanto, ao fazer uma classificação tipológica das práticas religiosas afro-brasileiras por regiões do país, na minha avaliação, acaba se debatendo com a mesma questão encontrada nos autores anteriores.

Ele divide o território nacional em três grandes áreas e tipos de cultos (A, B e C), que por sua vez subdividem-se em subáreas. A área A se desdobra em A-1 correspondendo à faixa litorânea que se estende da Bahia ao Maranhão; e A-2 compreende à região do Rio Grande do Sul. Apesar da sua descontinuidade geográfica, essas duas subáreas constituiriam a primeira grande área A, onde predominam as concepções jejes-nagôs (CARNEIRO, 2008, p. 20).

Todavia, a área A-1 subdivide-se em três subáreas, a saber: 1) a do Candomblé (Leste Setentrional); 2) a do Xangô (Nordeste Oriental); e 3) a do Tambor de Mina (Nordeste Ocidental). A área A-2 corresponderia ao Batuque do Rio Grande do Sul. Segundo Carneiro, na Bahia, o “complexo religioso jeje-nagô” teria sido reproduzido, com adaptações locais, pelas outras casas de culto afro-brasileiro.

Esses cultos deram o padrão local para os demais. Na Bahia, por exemplo, há menos de duas dezenas deles, mas os outros, mais numerosos, que se proclamam oriundos de tradições diversas – Angola, Congo, caboclo –, na realidade são, estruturalmente, produtos secundários daqueles, simples repetição e diluição das divindades, do processo de iniciação, das cerimônias e, em suma, de todo o complexo religioso jeje-nagô, com ligeiras modificações de pormenor. (CARNEIRO, 2008, p. 21)

Aqui ele abre um parêntese para explicar, apesar das várias designações genéricas as quais sofrem esses cultos em cada região, a distinção clara entre os grupos da área (A) e aqueles inclusos nas outras duas áreas (B e C) – serão caracterizadas e diferenciadas em seguida – será que nos primeiros, “a teogonia e a liturgia são realmente jejes-nagôs, quase sem diferenças apreciáveis em confronto com a religião de que descendem” (2008, p. 21). Ou seja, ele está enfatizando a fidelidade as raízes africanas, cujo valores lhes conferem identidade.

A área B refere-se à região sudeste do país, envolvendo os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Essa área B configura outros modelos de cultos conhecidos como *macumba* e posteriormente, *a umbanda*. Esses dois modelos na análise de Edison Carneiro sofrerão profundas transformações e interferências no início do século XX em função da

abertura às tradições culturais de Angola; em seguida pela aceitação do espiritismo e do ocultismo; também pela adesão de brasileiros de todas as partes e de todas as camadas sociais; e também pela complacência demonstrada em relação às novas divindades caboclas e negras. Interessante nesse ponto, como o autor ressalva que apesar da ocorrência da migração para o Rio de Janeiro de *cultos baianos*, em nenhuma outra área os cultos de origem africana sofrerão tamanha *nacionalização* (CARNEIRO, 2008, p. 22, grifo nosso). Fica claro aqui que o autor não escapa à tradição baiana da época em colocar em um patamar de originalidade e pureza os cultos de origem nagô.

A análise que o autor faz dos grupos da área C, localizados na região Amazônica, sobretudo nas cidades de Belém e Manaus, por se tratar de uma região que não possui “um prestigioso grupo jeje-nagô para apoiá-lo”, destaca-se a influência indígena no processo histórico de sua formação. Os negros ali aportaram como escravos, vindos do Maranhão, encontraram as expressões religiosas locais como a Pajelança ameríndia ou cabocla. Portanto, conclui Carneiro (2008, p. 23), com essa conformação local específica se estabeleceram dois modelos na área C: o Batuque e o Babaçuê, os quais correspondem à variação amazônica dos egressos da Casa de Nagô e casa das Minas de São Luis, cultos de origem e tradição africanas.

Dentro dessa tipologia elaborada por Carneiro, destaca-se no interior da Bahia, precisamente na região do sertão, os chamados Pejís, correspondem a um tipo de prática semelhante ao grupo B, com a influência da Umbanda e o Espiritismo e ao grupo C, com a influência dos caboclos e as tradições ameríndias. Seja como for, se constata a dificuldade de estabelecer tipologias que permitam classificar com precisão um universo de práticas extremamente fluido e maleável. Beatriz Góis Dantas, analisando outras obras de Carneiro, como *Religiões Negras e Negras bantus* (1937), reconhece o interesse dele pelos cultos de origem banta, mas identifica também uma tendência à exaltação nagô, e como este “rende-se, assim, ao modelo interpretativo da superioridade destes [nagô] e à sua conseqüente transformação em referência no estudo dos outros terreiros” (DANTAS, 1988, p. 187).

No que diz respeito ao universo religioso do sertão da Bahia, especialmente na unidade espacial aqui analisada, não se verifica essa essencialidade nagô em oposição ao angola, pois os terreiros de candomblé pesquisados se apresentam indistintamente como da nação angola e/ou ketu. Entretanto, eles se distanciam dos Pejís por entenderem que estes não podem ser classificados como candomblés.

Ao finalizar a sua classificação tipológica, Edison Carneiro (2008, p. 23) conclui que as casas jeje-nagô tiveram controle e domínio sobre outros tipos e modelos de prática

percebidos como fruto de um processo de contatos com o catolicismo popular e o que ele chama de “formas semi-religiosas” como as tradições angola e as práticas indígenas

Os Cultos da área A resultaram do contato simples e direto ente as concepções religiosas jejes-nagôs, quando estas sobrepujaram as das outras tribos, e o catolicismo popular. Os Cultos das áreas B e C exigem uma explicação menos singela, por se terem originado de um segundo contato do modelo de culto vigente na área A, ora com formas semi-religiosas angolenses (área B) ora com a pajelança amazônica, resultado, por sua vez, de contato anterior entre práticas mágicas dos nativos e o catolicismo popular (área C).

Entre os autores das primeiras décadas do século XX, acrescento a antropóloga norte-americana Ruth Landes que desenvolveu pesquisa na Bahia entre os anos de 1938 e 1939, resultando numa obra polêmica intitulada: *A cidade das mulheres*. Como o próprio título sugere, a autora enfatiza a participação das mulheres nos Candomblés da Bahia.

Na referida obra, a autora relata, com detalhes, o choque cultural ao chegar a Salvador, mesmo porque trazia consigo todo um imaginário estrangeiro, especificamente norte-americano, sobre o Brasil. Mas o que me ocuparei mais de perto aqui diz respeito a sua descrição da animosidade existente entre determinadas lideranças do Candomblé em relação àqueles representantes de práticas menos ortodoxas. Conforme diz Dantas (1988, p. 182-183), na Bahia:

[...] essa idéia de tradição africana mais pura, sobretudo ioruba, classificada como verdadeira religião por oposição à magia dos terreiros impuros, é bastante visível no final dos anos 30 (...) A assepsia dos terreiros nagôs transparece claramente nas argutas observações que Ruth Landes faz sobre os candomblés baianos.

O caso de Sabina, ganha uma dedicação especial por parte de Landes, é exemplar nesse sentido. Trata-se de uma mãe de santo menosprezada pelos terreiros ortodoxos identificando nela uma representante de deturpação religiosa; a mãe-de-santo não praticava um Candomblé “puro”. Diz Landes (2002, p. 226): “A personalidade exibida por Sabina me intrigou por ser tão diferente da conduta das mulheres iorubá, e decidi vê-la de novo, de modo informal. Se era realmente uma rebelde, eu queria saber por quê.”. De onde viria essa “rebeldia” de Sabina? Qual a diferença dela para, por exemplo, Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá, ou Menininha do Gantois, dois dos mais afamados terreiros ketu-nagos. Qual o motivo da “animosidade”?

Segundo Landes, “Menininha nem gostava de ouvir pronunciar o nome de Sabina”. A fala da ialorixá do Gantois foi transcrita por Landes (2002, p. 212) deste modo:

– “Aquela”! se desenvolveu por conta própria. Nem santo nem mãe a fez. “Sabina do Vinho”! Agarrar-se a qualquer coisa para não cair! E deixa que homens “caiam no santo”! Ela quer homens em volta! Quer dinheiro, também, não se interessa em ajudar os outros! O escárnio de Menininha era arrasador, mas tenho certeza de que as duas mulheres jamais se tinham encontrado.

Esse tipo de consideração “pejorativa” é identificável nos discursos de meus interlocutores a respeito de uma representante dos denominados Pejjs ou curandeirismo. É no mínimo curioso os pontos de ligação existentes entre o discurso produzido por uma ialorixá da década de 1930, em Salvador, e um babalorixá jacobinense na atualidade. Os elementos distintivos apresentados por Menininha para se diferenciar de Sabina se assemelham aos que Joel apresenta para distinguir os Pejjs e os Candomblés em Jacobina, a exemplo da ausência da iniciação e o uso da religião para conseguir vantagens financeiras. Outros dois pontos também comuns, mas não identificados no discurso em Jacobina, seriam o uso de álcool nas cerimônias e a feitura ou iniciação de homens.

Na fala de Joel, a iniciação, com suas devidas etapas, como o bori, a catulagem e o sacrifício de animal, define o ingresso do filho de santo no mundo do Candomblé. Essa forma de aprendizado formal, para ele, diferencia fundamentalmente os membros do Candomblé das demais lideranças de casas de cultos afro-brasileiros em Jacobina. Joel afirma que a reputação de uma determinada mãe de santo, cuja casa já existia antes da chegada dele na cidade, teria ficado manchada porque ela sempre ia ao comércio da cidade em busca de ajuda financeira para suas atividades, em troca de algum tipo de trabalho. Joel condena tal atitude alegando ser esse tipo de prática não condizente com a prática “correta” da religião.³³

Essas observações me leva a inferir um ponto de intersecção ou convergência entre a mentalidade e discurso daqueles os quais se apresentam como praticantes do Candomblé em Jacobina e o discurso oficial (leia-se dos sacerdotes nagô-ketu de Salvador e os intelectuais) defensores de um modelo de Candomblé tido como referência de tradição na Bahia e o Brasil. Ademais, como será demonstrado no capítulo III, o babalorixá Joel Sebastião, principal liderança religiosa jacobinense, em sua trajetória de vida faz questão de se vincular aos candomblés de Salvador.

Mas voltando à descrição feita por Landes (2002, p.212-213) de Sabina

Certa vez, ao passar pela Avenida Sete de Setembro, na cidade alta, Édison [Carneiro] me mostrou Sabina. – Lá vai uma mãe – e os velhos africanos vão se virar na sepultura para vê-la. – Ele olhava para uma mulher moça, com

³³ Entrevista com Joel Sebastião, Jacobina, em 09 de julho de 2013.

um elegante vestido branco e bem talhado, turbante branco e sandálias de couro branco; estava maquilada, os cabelos pretos espichados arrumados em ‘castanha’; conversava numa animação juvenil com o homem a quem dava o braço. O rosto voluntarioso lembrava o de um índio.

O diálogo entre Carneiro e Landes continua e ela pergunta “Por quê?”. Carneiro responde:

– Bom, olhe para ela. Diriam, em primeiro lugar, que passa ferro nos cabelos. Nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor. Depois, tem jeito de branca. Não lhe parece limpa, brilhante e moderna, como saída de uma fábrica? Como pode alguém saber que é mãe, olhe que linhas esbeltas! – Estava divertido e talvez um pouco insultado – A mulher africana deve ser gorducha, deve parecer acolhedora, como quem carrega crianças e gosta de homens. É por isso que é mãe! Mas Sabina... Bom, eles achariam que era fútil e doidivana!

Vários comentários poderiam ser feitos sobre os estereótipos de maternidade e expectativas do que deveria ser uma mãe de santo “africana” nos anos 1930, ou sobre o vestuário, maquilagem e penteado daquela sacerdotisa excessivamente “moderna”, que andava na via pública em companhia de homens. Inclusive sua aparência física de branca, mas com feições que se assemelhavam às de uma índia, “seu rosto voluntarioso lembrava o de um índio”, aliavam-se, em sutil evocação, aos caboclos. Ou seja, Sabina não correspondia a um modelo de mãe e os contrastes entre tradição e modernidade se misturam com uma categorização racial da diferença em que o negro africano contrasta com o branco acaboclado, epítome da mistura.

Em outra passagem que chamou a atenção de Dantas (1988, p. 183) e a minha também, aparece um relato de Landes a propósito de uma mãe-de-santo de terreiro caboclo,

Fiquei surpresa ao ouvi-la ordenar um despacho, pois isso era magia negra, que se supunha repugnar às mães, pelo menos as de tradição ioruba. Lembrei-me de ter ouvido Menininha contar, indignada, que um homem a tinha procurado na sua casa da cidade para lhe pedir um despacho contra o amante da moça que ele mesmo desejava [...]. Ele lhe oferecera uma boa quantia, mas ela recusara dizendo severamente:

– Saiba o senhor que eu sou mãe do culto africano, e, portanto não uma feiticeira perversa. Eu mantenho relações com os deuses, não com o diabo. Com certeza o senhor compreende. Posso curar uma doença sua e tentar alcançar a sua felicidade por todos os meios indicados pelos deuses, mas não posso trabalhar pelo diabo (LANDES, apud DANTAS, 1988, p. 203)

A oposição entre os feiticeiros, associados com trabalhos pelo diabo e os cultos africanos e puros, associados a uma relação com os deuses, justifica a dialética identificada por Dantas entre magia e religião que permeava o discurso êmico do Candomblé naquele

período. Esse contraste colocaria de um lado os candomblés nagôs e do outro os candomblés de origem angola ou de caboclo. Décadas depois, no caso de Jacobina, essa separação hierarquizada, se apresenta de novo através da valorização do Candomblé frente ao Peji.

Feitiçaria é um termo sinônimo de magia, “*de coisa feita*”. Do ponto de vista do discurso cristão, envolve sempre a ideia da participação do diabo. Como nos diz Sansi, o discurso em torno da feitiçaria no mundo lusófono tem raízes históricas na cristandade ibérica do período medieval, com desenvolvimentos particulares no contexto do mundo atlântico dos séculos XVII e XVIII. O autor mostra como o feitiço e a feitiçaria se transformaram no contexto da colonização africana em fetiche e fetichismo. “O paradoxo, e a ironia, é que o termo “fetiche”, que para os europeus seria o termo usado pelos africanos para denominar os seus deuses-objetos, é de fato um termo de origem européia” (SANSI, 2008, p.125).

No Brasil, desde os tempos coloniais, a feitiçaria esteve associada às práticas dos africanos e seus descendentes, ou seja, às práticas dos “outros” que não se encaixavam com o modelo hegemônico do Catolicismo. Santos, ao tratar do discurso da imprensa sobre os cultos africanos na Cachoeira do início do século XX, chama atenção para o fato de que o fetichismo, feitiço e seus derivados “são de suma importância para compreensão da ideologia civilizatória que, notadamente a partir da segunda metade do século XIX, ajudou a justificar a perseguição às práticas culturais e religiosas afro-baianas” (SANTOS, 2009, p.71). Ou seja, a ideologia da feitiçaria, como um discurso que desqualifica ao “outro”, tem raízes históricas profundas. Vindo do período colonial, se alastra no discurso dos poderes públicos, mas também dos sacerdotes afro-brasileiros do período republicano, como meio de estabelecer diferenças e reivindicar autoridade. Essa mesma ideologia se perpetua até a atualidade nos discursos das igrejas evangélicas em face das práticas religiosas afro-brasileiras de modo geral. Do mesmo modo, o antagonismo analisado entre Candomblé e Peji, e que se dá em Jacobina desde os anos 1970, reproduz esse mesmo mecanismo contrastivo e derogatório. Em outra passagem de *A cidade das Mulheres*, Landes pergunta a Carneiro, afinal, o que “o que há contra ela [Sabina]?” Carneiro responde:

Bom disse ele – Ela praticamente não tem treinamento algum, do ponto de vista ortodoxo. (...). Ninguém sabe ao certo de onde ela veio e vive numa terrível disputa com mãe Constância, que lidera a tradição cabocla a que Sabina diz pertencer. (LANDES, 2002, p. 212)

Vemos aqui, de novo, o contraste significativo entre o “treinamento ortodoxo” da iniciação e o aprendizado eclético e heterodoxo da “inspiração” próprio da “tradição cabocla”. Landes se mostra interessada sobre a questão dessa “tradição cabocla” e inquire seu

interlocutor que responde: “é um novo tipo de prática que invoca espíritos de índios juntamente com os deuses africanos e católicos. São templos que admitem homens no sacerdócio e em geral tem uma disciplina frouxa” (LANDES, 2002, p. 212).

Em uma análise, mesmo que provisória, das passagens acima transcritas chama atenção a persistência em vários níveis do discurso e das práticas de uma oposição entre as categorias de *pureza e mistura/sincretismo*, de religião e feitiçaria, de negro e índio, de orixá e caboclo, que marcam os discursos sobre as religiões afro-brasileiras nesse período. Ao modelo ioruba representado pelos terreiros mais tradicionais contrapõem-se as práticas religiosas afro-brasileiras destituídas dos aspectos africanizados e, por conseqüência, mais próximos de práticas “nacionalizadas”, tendo nos chamados candomblés de caboclos os representantes maiores de tais aspectos (SANTOS, 1995).

No que chamei aqui de “revisão de literatura” é imprescindível a inclusão dos trabalhos de Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos, visto que esses três autores encerram um período de interpretações sobre as religiões afro-brasileiras que têm como denominador comum, mesmo que com as nuances entre eles, uma supervalorização da cultura nagô no Candomblé. A importância de tais autores deve-se ao fato de se situarem entre aqueles que, até a década de 1970, concentraram suas pesquisas nos terreiros que se afirmavam como defensores de uma ligação direta com a África, fechando um arco histórico que se inicia com Nina Rodrigues e que referenda um modelo nagôcentrico do Candomblé.

Em seu livro *As religiões africanas no Brasil* (1985) escrito originalmente em francês como tese de doutorado na década de 1960, Bastide analisa a formação das religiões afro-brasileiras a partir das estruturas sócio-econômicas aqui implantadas. Na introdução do livro, ele delimita o objetivo do trabalho, apoiando-se na sociologia marxista. Para esclarecer o posicionamento de Bastide (1985, p. 9), apresento o que ele diz logo abaixo à epígrafe com um trecho de Marx:

[...] os valores religiosos, na Sociologia nascente, eram ligados às estruturas sociais ou, mais exatamente, à condição dos homens em sociedade. Mas, esta ligação que constitui o objeto essencial deste trabalho, era concebida em termos bem mais particulares.

Enquanto na obra acima o autor apresenta uma análise sociológica, em *O Candomblé da Bahia: rito nagô* nos apresenta um texto de cunho mais antropológico em que reúne e narra os vários ritos e celebrações das religiões afro-brasileiras, especificamente os candomblés nagôs. Para identificar como as categorias de sincretismo e pureza puderam ser pensadas por este autor vou me centrar apenas no primeiro livro. Nessa obra, Bastide

apresenta sua interpretação sobre o sincretismo religioso que se configurou no Brasil, como já foi dito, através de uma análise das estruturas sócio-econômicas da sociedade brasileira.

Conforme a análise de Sergio Ferretti, a noção de sincretismo em Bastide diz respeito à relação dos orixás com os santos católicos. Numa primeira interpretação, de caráter mais sociológico, o catolicismo torna-se um meio de disfarce, retornando a ideia da “ilusão de catequese” estabelecida anteriormente por Nina Rodrigues. A segunda interpretação, de ordem psicológica, encara o sincretismo como desenvolvimento de um complexo de inferioridade por parte dos negros, em função da escravidão, e que passa a considerar a religião do branco como uma cultura superior (FERRETTI, 1995, p. 53).

Roger Bastide revisitando a noção de sincretismo de Nina Rodrigues entende que as ideias de justaposição e fusão estabelecidas pelo médico-legista levam em consideração à distinção entre africanos e crioulos, acreditando que esses últimos eram suscetíveis ao processo de fusão enquanto aqueles empreendiam apenas uma justaposição entre os orixás e os santos católicos. Para Bastide (1985, p. 359), Nina via o sincretismo como um processo progressivo e evolutivo sem levar em conta “um fenômeno que iria obstar esta marcha...”, que seria “a resistência das seitas religiosas ao processo de desagregação, denominado de ‘retorno à África’”.

Ferretti afirma que o princípio da cisão será o ponto central da ideia de sincretismo em Bastide. Para ele, o sincretismo afro-católico nos Candomblés não implica em fusão ou síntese, mas apenas em justaposição ou correspondência entre elementos equivalentes, situados em campos mentais nitidamente separados pelo que ele chama de “corte”.

Assim, o corte ou a cisão é constatado ao se verificar que nos templos de candomblé há um altar católico e um peji africano, que se podem corresponder, mas não se identificam, pois desempenham papéis diferentes (FERRETTI, 1995, p. 57)

Bastide perseguiu em suas análises o problema da aculturação que se tornou alvo de suas críticas. Ainda segundo Ferretti (1995, p. 55), Bastide ao elaborar *o princípio de corte*, estabelece-o como solução para tal problema. Para ele o processo de interpenetração de civilizações ganhou contornos bastante definidos na relação dos negros no Brasil. Segundo o autor:

O descendente de africanos faz parte de dois mundos ao mesmo tempo, dois mundos diferentes, senão opostos: o dos candomblés que continua, numa terra estrangeira, a manter os painéis inteiros das civilizações originais desses negros, e o da comunidade brasileira mais vasta (BASTIDE, 1985, p. 515)

Seguindo a interpretação de Sergio Ferretti (1995, p. 56) sobre as contribuições de Bastide para a construção de um conceito de sincretismo, aquele considera que este autor “procura construir o que denomina de sociologia das interpenetrações de civilizações [...] em vez de usar o termo aculturação, mais empregado pela antropologia culturalista norte-americana”. Bastide, no entanto, ressalta que o fenômeno do sincretismo não se constitui em algo genuinamente brasileiro, mas que já se observa na África, antes do estabelecimento do tráfico negreiro. Ele afirma que na evangelização dos africanos, especialmente na região do Congo, antes mesmo da colonização no Brasil, entidades africanas já eram identificadas com os santos católicos. Esses aspectos gerais do fenômeno na África só podem ser explicados, para Bastide, através das relações estruturais, culturais e sociológicas, que permitiram a inserção do catolicismo nas sociedades africanas e sua reinterpretação em termos africanos. Segundo ele, precisamos lembrar o seguinte:

1º A relação estrutural entre teologia católica da intercessão dos santos junto à Virgem junto a Jesus, de Jesus junto a seu Pai e a cosmologia africana dos orixás considerados como os intercessores do homem junto a Olorum.

2º A relação cultural da concepção funcional dos santos que preside cada qual a uma atividade humana ou que estão carregados de curar tal ou qual tipo de doença e a concepção igualmente funcional dos Voduns ou dos Orixás que dirigem um setor da natureza ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de profissões, a de caçador a de ferreiro, a de guerreiro, etc.

3º - Por fim, a relação sociológica entre as “nações” brasileiras ou os *Cabildos* de Cuba, de um lado e as confrarias católicas, de outro (BASTIDE, 1985, p. 362).

Esse princípio da analogia, também encontrado no sincretismo afro-brasileiro se configura dentro do dualismo da sociedade brasileira e de como essa se estrutura. A princípio, seguindo a interpretação de Bastide, a sociedade colonial brasileira gerou, por um lado, dois sistemas de atuação: um que separa racialmente brancos e negros e outro que gera uma integração dos indivíduos numa mesma comunidade. Para o negro resta sempre o mesmo dilema: se fechar ou se integrar. Segundo Bastide (1985, p.389), os dois mundos, o do negro enquanto escravo e trabalhador do campo e o do senhor branco da casa-grande não se interpenetravam, portanto, conclui que “a África simplesmente se justapôs à Europa”. Porém, seguindo a análise do autor, aqueles que exerciam funções mais domésticas, como as camareiras, as amas de leite, ou as amantes dos senhores, se integravam, mesmo que de forma subordinada ao mundo do dominante, acabava por produzir uma desafricanização do negro e uma africanização do branco.

Bastide (1985, p.389) afirma que desde a época colonial se observa dois sistemas de atuação: “o do enquistamento de raças diferentes e o de integração de indivíduos numa única comunidade”. Nesse contexto, diz ele, “o grau de sincretismo e de assimilação depende do grau de enquistamento ou de integração das pessoas na sociedade global”.

A religião, no caso o Candomblé, nesse sistema se constitui num verdadeiro nicho de integração e refaz a comunhão entre os homens dispersos do vínculo social. Portanto, há para ele, um fenômeno pelo qual os candomblés operam um enquistamento cultural, sem que haja um enquistamento racial. Retomando aqui o princípio da divisão, se por um lado o negro participa ativamente da vida econômica e política da sua região, por outro conserva os seus valores africanos, reforçando, o caráter dualista da sociedade brasileira.

No caso da Bahia, Bastide argumenta que há uma integração multirracial que se dá no quadro do enquistamento cultural, onde brancos e mulatos se ligam ao Candomblé como protetores, colaboradores e amigos políticos, enquanto “ogans”. Ao mesmo tempo em que membros de grupos negros ocupam cargos de prestígio tanto no mundo do Candomblé quanto no mundo luso-brasileiro, como proprietários de imóveis, membros de confrarias católicas etc. É aqui, segundo o autor em análise, que o sincretismo deixa de ser um mecanismo de disfarce para desviar a atenção dos brancos, para se transformar num sistema de correspondência entre santos e orixás.

Os santos e os orixás não são confundidos, ou ao menos, não são identificados inteiramente uns com outros; são inclusive bem distintos nos terreiros ketu, igêxá ou nagô, são postos em mútua relação, assim como os negros estão em relação com os brancos sem se fundirem com eles totalmente (BASTIDE, 1985, p. 391).

Essa visão de sincretismo estabelecida por Roger Bastide, o dualismo presente no significado e no sentido que atribui ao fenômeno do sincretismo nas religiões afro-brasileiras, é assim resumido por ele mesmo,

Aquilo a que chamamos “princípio do corte” lhes faculta sem dúvida viverem em dois mundos diferentes, evitando tensões e choques: o choque de valores bem como as exigências, no entanto contraditórias, das duas sociedades (BASTIDE, 1985, p. 517).

Para Ferretti, o princípio do corte de Bastide diferencia-se da visão de Mário de Andrade que se preocupa em formular uma síntese do homem brasileiro, enquanto Bastide está preocupado com a interpenetração de civilizações e procura contornar a desintegração gerada pelos sincretismos e pelas misturas resultantes dos contatos de culturas diferentes. Portanto, Bastide prefere enfatizar o princípio da cisão, da separação, e identificar uma

preservação relativamente pura no Candomblé, criticando aquilo que considera “desintegração” na Macumba. Em palavras de Ferretti (1995, p. 59):

Enquanto Mário de Andrade se colocava favorável à mistura, ao sincretismo e à macumba, Bastide se colocava ao lado da pureza do candomblé, separado do sincretismo e da mistura, fenômeno que explicava pelo princípio de cisão.

Dentre os outros autores que se situam no campo de interpretação clássica sobre as religiões afro-brasileiras, merece especial destaque a figura de Pierre Fatumbi Verger. Ele possui uma vasta bibliografia, a exemplo de *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*, (1997), obra na qual o autor apresenta as formas de cultos aos orixás na África e suas correspondências e continuidades na Bahia.

Em Pierre Verger a noção de sincretismo também está associada à correlação entre santos católicos e orixás. Fazendo uma contextualização histórica que remete ao tráfico de escravos, Verger situa as religiões africanas no chamado Novo Mundo como resultado dessa transplantação populacional.

Os navios negreiros transportavam através do Atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças (VERGER, 1997, p. 23).

O autor em análise apresenta-nos os antecedentes históricos da construção do sincretismo no Novo Mundo, quando diz que as religiões monoteístas, no caso do Brasil a Igreja Católica, tinha como projeto civilizatório salvar as almas dos escravizados africanos do paganismo. Para tanto, segundo Pierre Verger, foi proibido, no século XVIII, que os estrangeiros protestantes residentes na Bahia comprassem negros recém-chegados, para evitar que lhes fossem inculcadas doutrinas que contrariassem a “verdadeira fé”. Esse tipo de preocupação era identificado também em países de colonização protestante em relação aos católicos, na tentativa de proteger os pagãos do papismo. No entanto, a capacidade de resistência das religiões africanas a essas forças surpreenderia aqueles que justificavam a institucionalização do tráfico de escravos, tendo como principal argumento o projeto acima descrito (VERGER, 1997, p. 23).

Sendo assim, tal empreitada de conversão através do tráfico, levou os traficantes negreiros a adorarem toda sorte de santos católicos para batizar suas embarcações. Os negreiros sempre se encontravam sob a proteção especialmente da Virgem Maria, de Cristo, dos santos.

Corvetas, galeras e sumucas tinham belos nomes, como: Nossa Senhora da Conceição e Esperança- Nossa Senhora Mãe de Deus, Mãe dos Homens, Santo André dos Pobres e Alma - Nossa Senhora da Ajuda, Santo Antônio e Almas (VERGER, 1997, p. 24).

Verger, através de farta documentação, identifica os vários santos católicos invocados pela fé católica dos traficantes de escravos. Dentre esses “santos”, o mais recorrente deles é Nossa Senhora, com suas várias designações. Todo esse preâmbulo que ele faz é para nos indicar como se processam as origens do sincretismo no Brasil, mais especificamente na Bahia, que é a unidade espacial de seus estudos. Seu principal argumento é de que esses mesmos santos que serviram de protetores para os traficantes de escravos, inverteram seus papéis posteriormente e passaram a proteger os escravos, “ajudando-os a mistificar os seus senhores”.

Mas voltando aos santos do paraíso católico, é certo que eles ajudaram os escravos a lograr e a despistar os seus senhores sobre a natureza das danças que estavam autorizados a realizar, aos domingos, quando se reagrupavam em “batuques” por nações de origem (VERGER, 1997, p. 25).

A noção de sincretismo que aparece nesse trecho é a visão que se tornou clássica tanto entre os etnógrafos quanto entre o povo de santo: o sincretismo como forma de escamoteamento, ou teoria da camuflagem, forma de driblar o olhar vigilante dos senhores. Nesses batuques, que eram permitidos por parte dos donos de escravos como estratégia para que não houvesse rebeliões, os escravos faziam louvações às suas divindades africanas, mas estes alegavam se tratar de louvações aos santos católicos, em suas línguas de origem. Para Verger não se trata aí ainda de sincretismo (associar santos católicos às divindades africanas sejam voduns, orixás ou inkices), pois ainda não há um conhecimento recíproco por parte de negros e brancos do universo religioso de cada um, ou seja, ele afirma que no século XVIII as divindades africanas ainda não são conhecidas pelos senhores e a Igreja, como também os escravos desconheciam certos detalhes dos santos católicos.

Contudo, ele data no século XVII as primeiras manifestações de religiões africanas no Brasil, pois, de acordo com os documentos do Santo Ofício da Inquisição, havia já, naquele século, denúncias de costumes dos negros na Bahia, “de matar animais, quando de luto... para lavar-se no sangue, dizendo que a alma, então, deixava o corpo para subir ao céu” (Ribeiro; apud Verger, 1997, p. 26).

Entretanto, o autor alega que não é possível saber o momento preciso em que o sincretismo se estabelece nesta parte do Novo Mundo. Ele continua argumentando que esse fenômeno, ao que tudo indica, foi favorecido por membros do clero católico, e tal qual

Bastide, identifica ao fenômeno também na África, citando o Padre Bouche, quando este descreve uma deusa africana (Iangbá mulher de Oxalá) e a associa a Santa Virgem.

Os santos católicos, ao se aproximarem dos deuses africanos, tornaram-se mais compreensíveis e familiares aos recém-convertidos. É difícil saber se essa tentativa contribuiu efetivamente para converter os africanos, ou se ela encorajou na utilização dos santos para dissimular as suas verdadeiras crenças (VERGER, 1997, p. 27).

Aqui o autor lança dúvidas sobre esse incipiente sincretismo: teria sido um processo de conversão, ou se trataria de uma forma de disfarce? Porém, logo adiante, Verger chega à mesma conclusão que os seus antecessores e entende que o sincretismo se constitui num certo paralelismo, ou justaposição, ou até mesmo se alinharia com a ideia de cisão de Bastide, mesmo que em nenhum momento do seu texto apareça o uso de tal conceito para se referir ao tema.

Nos candomblés, as duas religiões permanecem separadas, e Nina Rodrigues constatava que, em fins do último século, “a conversão religiosa não fez mais que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram. Concebem os seus santos ou orixás e os santos católicos como categoria igual, embora perfeitamente distintos (VERGER, 1997, p. 27-28)

Verger defende, no Candomblé, a separação entre o culto aos santos católicos e o culto aos orixás, considerando que não haveria qualquer tipo de mistura. Ele acentua a originalidade das práticas religiosas afro-brasileiras, no caso, os candomblés nagôs a cujo estudo ele se dedicou como iniciado.

Comparando a noção de sincretismo defendida pelos autores até aqui analisados, percebe-se que ela não é, em nenhum momento, entendida como sinônimo de fusão ou de mistura. Tem-se aqui, um processo de paralelismo, ou justaposição. Cabe notar que isso é precisamente o contrário do que se verifica nas práticas religiosas de Jacobina, especialmente nos chamados Pejís, onde, como já mencionei acima, há uma mistura clara entre os santos católicos e as divindades afro-brasileiras, coexistindo suas imagens, por exemplo, nos mesmos altares. Todavia, após o processo de institucionalização dessas práticas na região, a partir dos anos 1980 (tratarei dessa questão no capítulo III), algumas dessas casas não mais querem ser chamadas de Pejís ou outras nomenclaturas que não seja Candomblé.

Finalizando a análise de Pierre Verger sobre a ideia de sincretismo, o próprio autor assim expõe suas conclusões sobre o tema:

Com o passar o tempo, com a participação de descendentes de africanos e de mulatos cada vez mais numerosos, educados num igual respeito pelas duas religiões, tornaram-se eles tão sinceramente católicos quando vão á igreja, como ligados às tradições africanas, quando participam, zelosamente, das cerimônias de candomblé. (VERGER, 1997, p. 28).

Vê-se aqui que Verger admite uma prática separada das duas religiões, creio que nesses termos ele se aproxima da visão de Roger Bastide sobre as interpenetrações de civilizações e o principio de corte.

Para encerrar essa revisão dos principais intérpretes das religiões afro-brasileiras até o último quartel do século XX, faço referência também, a Juana Elbein dos Santos que foi aluna de Bastide. No dizer de Ferretti (1995, p. 63) “uma das suas contribuições foi destacar a necessidade de abordagem ‘de dentro para fora’, nos estudos de religião”.

Ferretti (1995, p. 63) afirma que para Juana Elebein dos Santos e seu marido Deoscoredes dos Santos (um grande representante do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá) “os cultos afro-brasileiros se acomodaram a cultura euro-ocidental sem se embranquecer, pela capacidade negra de ‘digerir ou africanizar’ as contribuições”.

Ferretti atribui a Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes dos Santos uma classificação das expressões religiosas negro-americanas, em dois grandes grupos: um associado à pureza, onde estariam inclusas as tradições jeje-nagô do Brasil, lucumi e naningo de Cuba, radá do Haiti, xangô de Trinidad e Granada; e outro associado à mistura, aqui incluindo os cultos de influência banto – Congo-Angola. Ferretti acrescenta que as variáveis puras (homogêneas) apontadas por esses autores, partem do princípio de que estão centradas em reelaborações africanas, e as misturadas (heterogêneas) continuam pluralistas. Para esses autores o sincretismo aconteceu com a contribuição do cristianismo e dos vários grupos étnicos de origem africana. Eles entendem ainda, que o conceito de sincretismo, tal como o de fetichismo, ou animismo, são resultados de uma herança evolucionista etnocêntrica, do que se conclui que sua visão sobre sincretismo é bastante negativa. Segundo Ferretti, Juana e Deoscoredes são responsáveis pela construção de uma teologia do candomblé no Brasil que dá ênfase às tradições africanas, leia-se às *tradições nagôs* (grifo nosso).

Na sua principal obra (trata-se da sua tese de doutorado, defendida na Sorbonne, em 1972, sob a orientação de Bastide), *Os Nagôs e a Morte*, Juana Elbein dos Santos apresenta uma vasta pesquisa e uma densa descrição etnográfica do universo teogônico e cosmogônico nagô. Stefania Capone (2009, p. 251) considera que esse livro se tornou “uma espécie de bíblia do Candomblé nagô, onde ela analisa o papel de Exu por meio da ‘tradição africana’ dos nagôs” .

Juana Elbein dos Santos é responsável por preconizar uma concepção da etnologia das religiões afro-brasileiras pautada na metodologia que concebe uma análise “desde dentro”, na qual os papéis do antropólogo e do iniciado estão imbricados. A autora é uma das principais representantes da geração que centrou seus estudos nos candomblés nagôs. Na obra em análise, logo na introdução, ela delimita seu campo de atuação, propondo “examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a concepção da morte” entre os descendentes das populações da África Ocidental na Bahia, nos grupos que se qualificam como nagôs. Mesmo admitindo que a “cultura Nagô constitui um sistema essencialmente dinâmico de inter-relações” (SANTOS, 1986, p. 15), a autora considera que esses cultos nagôs se estruturaram com o máximo de fidelidade ao modelo de sua cultura original.

Não entra em nosso propósito tratar dos grupos aculturados; ao contrário, aos fins teóricos e práticos do presente trabalho, queremos limitar-nos aos grupos tradicionais bem representados pelas comunidades agrupadas nos três principais “terreiros”, lugares de culto Nagô [...], onde, até hoje, se continua a praticar a religião tradicional legada pelos fundadores (SANTOS, 1986, p. 14).

Os autores apresentados até aqui representam uma tradição nos estudos das religiões afro-brasileiros que, ao eleger os terreiros considerados historicamente mais tradicionais da Bahia, tendo em vista a proeminência das suas lideranças, colaboraram para sedimentar uma visibilidade de um modelo de Candomblé que se estendeu para outras partes do Brasil.

Aos intérpretes acima se contrapõem a partir dos anos 1980, os chamados discursos “construtivistas” partindo do pressuposto que toda essa supervalorização do mundo nagô no Candomblé se constitui em um recurso discursivo, num primeiro momento partindo do interior dos terreiros para ser transformado, em seguida, no principal instrumento de análise por parte da etnografia especializada. Como já vimos, uma das principais representantes desse grupo é Dantas (1988), “ao repensar a questão da pureza nagô avança em pistas propostas por Yvonne Maggie, Peter Fry e Patricia Birman” (FERRETTI, 1995, p. 67).

Aproprio-me, mais uma vez, da síntese feita por Sérgio Ferretti sobre esses autores. Segundo ele, Patrícia Birman (1980) afirma que se constituiu um saber sobre o africano que nos acompanha desde Nina Rodrigues. A autora em questão se dedica ao estudo da Umbanda e considera que “os africanismos nos terreiros são construção de intelectuais para encobrir a dominação”. Ferretti continua afirmando que, além de Birman, também Peter Fry, Yvonne Velho e Dantas são representantes dessa corrente interpretativa que, a partir dos anos 1980, passou a afirmar que “os terreiros considerados mais próximos das tradições africanas foram

de fato quase que os únicos procurados pelos antropólogos, pelo menos até a década de 1970” (FERRETTI, 1995, p. 68).

Além desses autores, trabalhos mais recentes, a exemplo de Stefania Capone (*A busca da África no candomblé*, 2009), são continuadores dessa linha que busca desconstruir ou expor a natureza construída do discurso que promove a afirmação de uma “pureza” africana nas religiões afro-brasileiras. Capone analisa a busca da tradição africana no Candomblé e o anseio por um retorno a um continente mítico e idealizado, como exemplo de “invenção da tradição”, invocando o famoso trabalho de Hobsbawm e Ranger (1984). Considera que o movimento em direção ao passado se torna na maioria das vezes, um instrumento político de legitimação do poder de um grupo. Ela considera que a preocupação com a tradição não se limita ao discurso nativo, mas que este também é animado pelo discurso da antropologia, numa constante busca pela cultura original.

Stefania Capone segue mais ou menos a mesma trajetória de Dantas (1988), revisitando os grandes intérpretes das religiões afro-brasileiras e suas contribuições na projeção de uma hegemonia nagô, como Roger Bastide, Landes, Verger e Juana Elbein. Ela também está preocupada em discutir a tradição nagô, e tal como outras tradições, identificar seu caráter interacional e continuamente reinventado.

[...] é a tradição – ou o que está no centro de nossa discussão, a tradição nagô pura – que está em jogo em um segmento dos cultos, o qual afirma sua natureza tradicional como um instrumento político para expressar suas diferenças e suas rivalidades no campo religioso, bem como os antropólogos, que fazem dessa categoria nativa uma categoria analítica, contribuindo assim para a cristalização de um ideal supremo de africanidade (CAPONE, 2009, p. 256).

Como vimos a ideia de uma transferência de categorias êmicas para categorias analíticas já tinha sido colocada por Dantas. Fora isso, analisando a obra de Bastide, Capone diz que graças ao princípio de corte, esse autor acaba postulando “uma diferença entre as ‘seitas’ afro-brasileiras, estabelecida pelas respostas que elas dão em face das mudanças externas”. Por um lado, o Candomblé nagô desenvolveu a capacidade de viver em dois mundos, mostrando-se resistente às contradições de uma sociedade classista e discriminatória, através da construção de uma vida familiar comunitária. Por outro lado os demais cultos do sudeste são mais suscetíveis a degradação de suas características africanas por causa da luta de classes e o racismo (CAPONE, 2009, p. 263).

Na interpretação de Capone, as mudanças religiosas provocadas pelas contingências históricas estão presentes tanto no Candomblé, como em qualquer outra modalidade de “seita”

afro-brasileira considerada sincrética. Ela afirma que o Candomblé nagô opta por uma purificação que toma como forma a ideia do regresso às tradições originais, ou seja, um retorno à África. Esse movimento, entendido como uma forma de resistência à sincretização, se traduz num processo de suposta purificação do Candomblé.

Esse movimento de volta à África, desde sempre presente no candomblé, é uma reativação, mais simbólica que real, de uma tradição “pura” que deve ser reconstruída em solo brasileiro (CAPONE, 2009, p. 265).

Capone acredita que as viagens de retorno à África conduzem a um processo de reforço às raízes que levará a um movimento de reafricanização. Segundo ela, as primeiras viagens de africanos e seus descendentes do Brasil para a África remontam à primeira metade do século XIX. Resultado da repressão empreendida contra os escravos e libertos que participavam das rebeliões, muitos condenados foram expulsos da Bahia enquanto outros optaram por abandonar o país para escapar da perseguição. Essas viagens adquiriram, segundo Capone (2009, p. 266), um caráter simbólico entre os membros do Candomblé, pois ir a África significava entrar em contato direto com o conhecimento religioso destruído pela experiência da escravidão.

As viagens à África são analisadas pela autora como uma forma de recriar uma África mítica no Brasil, produzindo os mitos de origem dos terreiros de Candomblé mais tradicionais de Salvador. A primeira delas teria sido feita pela fundadora do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, Iyá Nassô, considerado o primeiro terreiro de Candomblé de Salvador, fundado em 1830. Dele se originaram os outros dois grandes candomblés de tradição ketu-nagô, o Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá.

Ao examinar a viagem à África realizada pela principal ialorixá fundadora da Casa Branca (Ilê Iyá Nassô Oká) em 1837, Castillo e Parés (2007, p.113) afirmam que

[...] certamente, as viagens lendárias dos especialistas religiosos à África – envolvendo a aquisição de conhecimento esotérico e, portanto, a recuperação de tradições perdidas durante a experiência traumática da escravidão – constituíam importante capital simbólico que aumentava o prestígio social do viajante, legitimava sua autoridade religiosa e garantia a eficácia dos seus serviços espirituais.

Retomando Capone, esta afirma que a segunda viagem, nesse contexto de construção dos mitos primordiais do Candomblé, foi a de Marcos Teodoro Pimentel, fundador do terreiro dos Eguns da Ilha de Itaparica. Ele teria trazido da África o assento de Egum Olokotun, “o mais antigo ancestral, pai de todo povo nagô” (LUZ, 1993, p. 86 apud CAPONE, 2009, p.

271). A terceira viagem seria a realizada no último quartel do século XIX por Martiniano Eliseu do Bonfim, um importante colaborador nas pesquisas de Nina Rodrigues, tornando-se uma referência do Candomblé baiano após a sua volta, entre os fins do XIX e início do XX.

Capone destaca também, nesse movimento entre a África e o Brasil, a figura de Pierre Verger, o “mensageiro entre dois mundos”, como foi chamado. Segundo a autora este se tornou figura emblemática nesse processo e conclui que “Verger procurou, pela comparação entre a África e a Bahia, fazer sobressair a fidelidade dos negros baianos à África” (CAPONE, 2009, p. 274). Verger se torna filho espiritual de Senhora de Oxum, herdeira de Aninha na liderança do Ilê Axé Opô Afonjá e, numa de suas viagens à África, traz para ela uma carta do Aláàfin de Oyó com o título de Íya Nasó. Na interpretação de Capone, com esse fato, Senhora se consagra com uma das maiores representantes do Candomblé no Brasil (CAPONE, 2009, p. 276).

As viagens empreendidas entre a África e a Bahia, do final do século XIX até a primeira metade do século XX, marcam um processo de reafrikanização dos candomblés baianos, especialmente os da nação ketu-nagô. Segundo Capone, um dos primeiros exemplos desse processo de reafrikanização foi a introdução dos Obás de Xangô (uma série de assistentes da ialorixá) no Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. Essa inovação no terreiro de mãe Aninha foi liderada por um desses viajantes atlânticos, mais precisamente por Martiniano Eliseu do Bonfim, grande amigo da ialorixá. “As modificações rituais que os pais e mães-de-santo ‘reafrikanizados’ introduzem nos terreiros são uma das conseqüências mais evidentes dessas viagens à África em busca da tradição perdida” (CAPONE, 2009, p. 281).

A autora sustenta ainda que, assim como as viagens a África marcaram um período de reafrikanização dos candomblés na Bahia, o mesmo foi observado tempos mais tarde, a partir da década de 1970, nos candomblés de São Paulo. Para ela são vários os movimentos para reconstruir os vínculos rompidos com uma cultura africana original, a exemplo dos cursos de língua iorubá implantados nas universidades no Sudeste. Já no Nordeste, o principal debate e alvo dessa reafrikanização é o combate ao sincretismo. Sobre esse tema da reafrikanização nos candomblés de São Paulo tratam os trabalhos de Reginaldo Prandi (1991) e Vagner Gonçalves da Silva (1995). Como já foi sinalizado acima, a reafirmação dos candomblés em Jacobina parece ecoar esse mesmo movimento de reafrikanização que estava acontecendo simultaneamente em diversas partes do país.

O ativismo negro e os movimentos de descolonização estavam também ganhando força no nível internacional e seus efeitos se deixaram sentir também no Brasil, tanto no campo político com a articulação do Movimento Negro Unificado, como no campo religioso

afro-brasileiro. Nesse contexto, o termo sincretismo, que conotava ideias negativas de assimilação, frente ao ideal de resistência, adquiriu um significado pejorativo. Também foi nesse momento, mais precisamente em 1983, durante a segunda COMTOC (Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura) celebrada em Salvador, que as lideranças dos terreiros considerados mais tradicionais (Menininha do Gantois, Stella de Oxossi do Opô Afonjá, Tetê de Iansã da Casa Branca, Olga do Alaketo e Nicinha do Bogum) redigiram e publicaram na imprensa local um manifesto contra o sincretismo afro-católico, um dos gestos de maior carga simbólica no processo de reafirmação (CONSORTE, 1999; PRANDI, 1999 e SILVA 1999)

Retomado o artigo de Nicolau Parés sobre a “nagoização” no Candomblé baiano, ele considera o movimento mais recente de re-africanização está relacionado com “a ‘ideologia do prestígio’ baseada na tríade conceptual ‘África-pureza-tradição’, que foi promovida no seio do Candomblé desde os seus primórdios, mas nas últimas décadas adquiriu maior visibilidade e difusão.” (PARÉS, 2006, p.04). Ele traça um histórico das origens étnicas dos nagôs e de sua expansão até chegar à Bahia, se tornado, em meados do século XIX, o grupo africano demograficamente majoritário. Justamente em fins desse século que acontece o primeiro momento do processo de “nagoização”. Esse período do pós-abolição é marcado pela oposição entre “africanos” e “crioulos”. Chama atenção, entretanto, em não ser atribuído ao fenômeno uma única causa, mas a uma complexa pluralidade de fatores. Ele considera ainda, as fortes personalidades de lideranças religiosas como Martiniano Eliseu do Bonfim, Pulchéria e Aninha, com suas habilidades de mobilização social, terem contribuído para promover o prestígio dos seus candomblés. “A agência dos membros das congregações nagôs e o carisma dos seus líderes devem ser destacados como um primeiro e importante vetor” (PARÉS, 2006, p.12). Parés chama a atenção para o caso específico de Bonfim ao afirmar: “Seu carisma, seu zelo religioso e o ‘purismo’ iorubá o converteram num advogado pioneiro da ‘re-africanização’ do Candomblé, ou, mais precisamente, num agente decisivo da sua ‘nagoização’” (PARES, 2006, p.16).

O segundo grande momento de afirmação da “pureza” nagô em oposição à “mistura” cabocla, é marcado pela atuação dos intelectuais dentro dos candomblés ketu-nagô. Parés elenca uma série de acontecimentos históricos que se relacionam nesse contexto. Por exemplo, a realização do II Congresso Afro-Brasileiro, organizado em Salvador, com a participação de vários intelectuais, especialmente Edson Carneiro, marca uma afirmação de liberdade religiosa e “o reconhecimento social do Candomblé como um todo”. Também foi criado, nesse momento, em 1937, a União das Seitas Afro-Brasileiras, com o objetivo de

substituir o papel exercido pela polícia nesse período, aliás, fato esse que só será realmente efetivado e na década de 1970. Parés (2006, p. 17) acrescenta que “Neste segundo estágio do processo de ‘nagoização’, o antagonismo étnico entre africanos e crioulos do fim do século XIX parece transformar-se num antagonismo religioso entre os cultos de orixá e os de caboclo, discriminando os últimos como ‘misturados’. O autor ainda destaca o principal argumento de Beatriz Góis Dantas para quem os intelectuais foram os principais responsáveis pela construção desse processo de nagoização ou, como ela chama, a construção da pureza nagô.

O terceiro momento apontado por Nicolau Parés, se inicia nos anos de 1970 que ele chama de “cruzada anti-sincretismo”. Ele argumenta que esse momento é marcado por “um novo reconhecimento social do Candomblé”. Na verdade, trata-se da continuidade de um processo histórico em que vários antecedentes convergiram para reforçar o novo momento do nagoêntrismo. Entre eles, por exemplo, as já mencionadas viagens de Pierre Verger a África, ou a fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais, com a implementação dos primeiros cursos de iorubá no país, destinados a acadêmicos e o povo do Candomblé. A também já citada emergência do Movimento Negro reivindicando e reafirmando uma valorização de uma identidade étnica negra, terá no Candomblé, uma das mais fortes expressões (PARÉS, 2006, pp. 26-27). Essa terceira fase de “nagoização” coincide com o processo de re-africanização do Candomblé e o movimento anti-sincretismo encabeçado pelo manifesto das ialorixás baianas.

Como dito no início deste capítulo, as categorias de “pureza” e “sincretismo” servem de base para a análise que será feita dos discursos das lideranças dos dois terreiros de Candomblé de Jacobina que será feita no próximo capítulo. Cabe notar, porém, que a fundação do Ilê Axé Odé Cassulandê na década de 1970 e do Ilê Axé Odóia nos anos 1980, coincidem com esse momento de visibilidade social do Candomblé baiano e com o processo de reafrikanização que apresentava a tradição do culto aos orixás como sendo mais poderosa e efetiva que outras práticas religiosas concorrentes como a Umbanda ou outras formas percebidas como sincréticas.

O nosso principal argumento é que teria havido uma retroalimentação entre as categorias êmicas/nativas utilizadas pelo povo de santo e as categorias analíticas utilizadas pelos intelectuais na instituição de um “modelo de Candomblé” soteropolitano digno e valorizado. Essa circularidade das categorias e dos discursos teria se iniciado a partir dos anos de 1930 e incrementado com o processo de reafrikanização a partir dos anos 1970. O próximo capítulo tem como objetivo detectar até que ponto a hipotética influência deste “modelo”, mesmo que de forma subjacente, foi atuante no discurso das lideranças do Candomblé de

Jacobina. Como veremos, em Jacobina, a dicotomia entre pureza e sincretismo não é explícita, porém os elementos diacríticos que sustentam os discursos de suas lideranças religiosas se inspiram nessas noções. Comprovaremos que, em todo momento, elas constroem, especialmente ao traçar sua genealogia dentro do Candomblé, vínculos com os terreiros e as lideranças soteropolitanas de maior destaque, afirmando sua pureza e recusando o sincretismo.

Em resumo, concordo com Sérgio Ferretti (1995, p. 68) quando diz que “a dicotomia puro/misturado é uma forma de marcar um lugar para si e para os outros no esquema de forças da sociedade. No caso dos cultos afro-brasileiros, é um elemento na busca da legitimidade e na luta pela hegemonia”. Entendendo que as categorias de oposição identificadas nas falas dos representantes dos terreiros jacobinenses – Pejis/Candomblé – se situam dentro da mesma busca de legitimação.

3. DISCURSO, LEGITIMAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ DE JACOBINA: O ILÊ AXÉ CASSULANDÊ E O ILÊ AXÉ ODÓIA

A principal ideia defendida neste trabalho é que os elementos estabelecidos pelos representantes do Candomblé em Jacobina para distinguir o Candomblé do Peji/curandeirismo, se fundamentam num certo modelo de práticas religiosas afro-brasileiras que remete à oposição entre pureza/tradição e sincretismo/mistura.

Embora os terreiros pesquisados em Jacobina não reivindiquem uma pureza jeje-nagô, visto que se auto-afirmam ketu-angola, eles estabelecem outro tipo de marca distintiva, ao afirmarem que práticas anteriores à década de 1970 – período da implantação do Ilê Axé Odé Cassulandê – não se constituem propriamente como Candomblé. No meu entender, tal marco distintivo se referencia no modelo soteropolitano, partindo do pressuposto que os principais elementos de distinção são os fundamentos essenciais próprios desse modelo, como seja o processo da iniciação, que demanda várias etapas: reclusão, raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Como vimos, esses elementos se encontram perpetuados na etnografia dos candomblés baianos. Silva, por exemplo, afirma que o Candomblé

caracteriza-se, [...] por ser uma *religião iniciática* e de possessão, extremamente *ritualizada*, os ritos são um acesso privilegiado às demais dimensões que o estruturam como o tempo, espaço, corporalidade, conduta, hierarquia, cargos, nomeação, panteão, etc.” (SILVA, 1995, p. 121) (grifo nosso).

Esses mesmos elementos, por sua vez, são reafirmados pelas lideranças dos terreiros de Jacobina. Nas falas de Joel, a iniciação aparece como condição fundamental de reafirmação identitária do Candomblé, bem como, o tempo de iniciado e o culto aos orixás. Assim, a marca diferencial se estabelece a partir das entidades cultuadas e de aspectos rituais associados à transmissão do conhecimento religioso.

Conforme discutido no capítulo I, a chegada do Candomblé em Jacobina data da segunda metade da década de 1970 com a fundação do Ilê Axé Odé Cassulandê, conduzido pelo babalorixá Joel Sebastião Xavier ou Luacemim de Oxossi (seu nome de santo). A partir de vários depoimentos coletados ao longo da pesquisa, procuro delinear sua trajetória de vida no universo religioso de Jacobina.

3.1 Da chegada de Joel Sebastião Xavier a Jacobina

3.1.1 A FENACAB e a institucionalização das práticas religiosas afro-brasileiras

Luacemim de Oxóssi funda o seu terreiro em Jacobina, vem iniciando filhos e filhas de santo, fazendo yaôs, catulando, raspando, pintando e dando nome dos seus orixás, suspendendo e confirmando ogan, ekedes, oxogum, pejigam, (*sic*) yabassê, alabê, curugebó e outros cargos, que são autoridades religiosas que auxiliam o babalorixá nos trabalhos do culto, além dos filhos que se tornaram pais e mães de santo que abriram terreiros em outras cidades da Bahia e do Brasil.³⁴

O trecho acima faz parte de uma reportagem feita pelo Jornal *O Encarte*³⁵ escrita no boxe denominado “*SINCRETISMO/Cultura*” ocupando a metade da página, cuja matéria escrita logo abaixo recebe o seguinte título: *O candomblé contado pelo babalorixá Luacemim*. Chamo atenção para o tamanho da reportagem por compreender ter havido uma mudança de postura no trato dessas práticas religiosas por parte da imprensa na cidade de Jacobina nos últimos tempos, visto que a referida matéria data do ano 2005. E arrisco afirmar, tratar-se em parte, ao prestígio construído por Joel naquela cidade. Verifica-se no jornal a reprodução da fala do babalorixá, conforme ele gostava de se apresentar no início do século XXI, trinta anos após sua chegada. O uso de terminologia e referências a cargos hierárquicos e rituais de iniciação associados a tradições de ascendência africana é significativo. Embora não haja contradição aparente na sua narrativa ao longo do tempo em relação a sua chegada à Jacobina, nesse momento avançado da sua carreira religiosa, ele enfatiza esse discurso africanizado e se apresenta como raiz ou matriz de uma linhagem de iniciados, conferindo-lhe ainda maior autoridade.

Joel Sebastião Xavier chegou a Jacobina em 1975 enviado pela Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro-FENACAB, como delegado desta instituição cujo objetivo e função eram as de regularizar as casas de cultos afro-brasileiras em Jacobina e sua região. Na documentação apresentada por ele existe certo número de carteiras de identificação das diversas casas com o carimbo de *delegado*. Este era o título dado aos representantes da instituição. Atualmente, se utiliza o termo *coordenador*. Por razões óbvias, a palavra *delegado* está associada ao caráter policial, implicando, pelo menos no início, que a FENACAB

³⁴ Jornal *O Encarte* 30 de abril de 2005, página 05.

³⁵ O Jornal *Encarte* circulou semanalmente na cidade de Jacobina do final da década de 1990 aos anos 2000. Tratava-se de um jornal pertencente ao grupo político filiado ao antigo PFL (Partido da Frente Liberal) que estava no governo municipal à época.

assumia o papel de controle e supervisão, antes exercido pelos organismos policiais. No entanto, percebe-se a contradição que acarreta tal insígnia para o povo de santo e, coerentemente, mais adiante se mudou o nome dado ao cargo do representante da entidade.

Chamou-me atenção, ao analisar as carteiras emitidas pela FENACAB, que uma das primeiras, do ano de 1976, está assinada pelo “Representante da delegacia da cidade de Itiúba”³⁶ e, já no ano de 1978, encontra-se a seguinte designação: “Representante da delegacia da cidade de Jacobina e Senhor do Bonfim”³⁷. A última carteira foi emitida no ano de 2001, ao que parece, quando Joel Sebastião deixa de exercer tal função junto à instituição.

Esses fatos convergem com as informações fornecidas por Joel sobre sua atuação nesta região, ao relatar que neste período interveio para tirar da prisão uma mulher na cidade de Senhor do Bonfim, a qual fora acusada de prática de macumba. Segundo ele, o fato envolvia questões de ordem política, pois se atribuía à referida mulher, o fato de ter agido contra o grupo do prefeito da cidade à época. Ainda seguindo a sua narrativa, através da FENACAB, ele conseguiu exonerar o delegado. Nesse período esse era indicado politicamente pelo chefe do executivo, não havendo a necessidade de prestar concurso público, ademais também não era exigido nenhum tipo de formação. Bastando apenas ser correligionário político do grupo hegemônico. Joel faz questão de afirmar que o referido delegado era um dono de padaria.

A atual Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro- FENACAB foi fundada em 1946 com o nome de Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro- FEBACAB. Esta entidade sucedeu a União de Seitas Afro-Brasileiras fundada após o II Congresso Afro-Brasileiro de 1937. A União de Seitas foi fundada por um grupo de acadêmicos, políticos e sacerdotisas, e incluía apenas o mais famoso terreiro de candomblé em Salvador (Brazael 2007). Segundo consta no seu histórico, disponibilizado no site desta instituições,³⁸ esta esteve um período com suas atividades suspensas entre os anos 1940 e os anos de 1970. A partir de 1974, coincidindo com o momento de crescente abertura e visibilidade social do Candomblé (ver capítulo 2), foram retomadas as suas atividades. Nesse período foram registrados os terreiros mais conhecidos no cenário do Candomblé baiano: Sociedade São Jorge – Casa Branca, Sociedade Santa Cruz de São Gonçalo – Ilê Axé Opô Afonjá, Sociedade Lia Masur – Gantois, Terreiro Oxumarê, Terreiro Bate-folha, Terreiro Beiru, Terreiro Alaketo, Terreiro Tombensi e Terreiro Tombajussara.

³⁶ Itiúba cidade do semi-árido baiano, distante 382 km de Salvador e 131 km da cidade de Jacobina.

³⁷ Senhor do Bonfim cidade baiana distante 385 km de Salvador e a 111 km de Jacobina.

³⁸ Disponível em <http://fenacabbaixosuldabahia.blogspot.com.br/p/historia.html>.

O Candomblé e outras religiões afro-brasileiras ainda estavam sob a jurisdição da polícia, mas a partir das ações da Federação passaram a ter alguma proteção legal. A FENACAB começou expandindo seus membros em Salvador e no Recôncavo, procurando abrigar todos os praticantes do Candomblé, não apenas os membros das casas mais prestigiadas. Eventualmente seu alcance se expandiu para além do Candomblé para abranger todas as religiões afro-brasileiras. É nesse período de retomada das atividades dessa entidade e com esse projeto de expansão, que seu braço chega à Jacobina através da figura do babalorixá Joel Sebastião Xavier.

Portanto, se observa nesse momento um processo de institucionalização das práticas religiosas na cidade e conseqüentemente uma transformação na configuração do campo religioso afro-brasileiro em Jacobina. Joel, em um dos nossos últimos encontros, contou um caso que demonstra como sua atuação a frente da FENACAB operava mudanças nas relações dos praticantes com os poderes constituídos da região de Jacobina. O caso envolvia a apreensão dos instrumentos de uma casa de culto por parte da polícia na vizinha cidade de Miguel Calmon, em 1992.³⁹ Vejamos o que diz o documento que traz em seu cabeçário a logomarca da FENACAB, e que foi assinado por Joel:

Cidade de Jacobina (Bahia) 18 de novembro de 1992

A Ilm^o Delegado de Polícia do Município de Miguel Calmon – Bahia

Tendo conhecimento de que V. S. tem em seu poder os atabaques de dona Noelia Batista Aragão da Silva, instrumentos sagrado dos seus Orixás, e não permitindo a licença a mesma celebra, ritos religioso ao santo de sua devoção, cumpri-me na qualidade de Delegado da Federação Baiana de Culto afro—Brasileiro da Cidade de Jacobina e Miguel Calmon Estado da Bahia, esclarecer a V. S. o seguinte:

Creio que V. S. na qualidade de autoridade não pode desconhecer o ato do então Governador do Estado da Bahia, o Exmo. Sr. Dr. Roberto Santos, Que em Decreto-Lei, de N^o 25095/76, datado de 15 de Janeiro do mesmo ano, assinado ainda também, pelo o então Secretário de Segurança Pública do Estado.

Em cujo ato libera todas as casas que professam o Cuto Afro-Brasileiro, não permitindo que seja cobradas Taxas para o funcionamento ou mesmo para celebração de rito religioso, deixando portanto de existir o controle oficial por parte da Polícia.

Partindo dessa premissa, vale salientar, que a partir daquela data, todas as casas que professam o Culto Afro-Brasileiro, terão controle e governo exclusivo da FEDERAÇÃO DO CULTO AFRO-BASILEIRO, órgão de utilidade pública, por ato do então Governador do Estado da Bahia, General Juracy Magalhães, com regime estatutário (sic).

Assim sendo, solicito a V. S., que libere os atabaques de Dona Noelia Batista Aragão da Silva, e libere também a mesma para que possa exercer (sic) o seu

³⁹ Miguel Calmon localiza-se a 35 km da cidade de Jacobina.

Culto Afro-Brasileiro, livre do empedimento (*sic*) Policial, evitando destarte, mal estar para quem está garantido por direito de Lei.
Sem outro assunto para o momento, subescrevo-me atenciosamente,
Federação Baiana de Culto Afro-Brasileiro – Delegado de
Jacobina . Joel Sebastião Xavier ⁴⁰.

A chegada de Joel Sebastião à cidade inaugura um período de regularização das práticas religiosas afro-basileiras, através da filiação das casas à Federação de Cultos Afro-Brasileiros. Como foi dito, esse fato coincide com o momento que se dá o processo de reafricanização nas religiões afro-brasileiras de um modo geral, desencadeado pelo movimento implementado pelas lideranças dos candomblés baianos. Esse processo de reafricanização tenta imprimir aos terreiros uma retomada às raízes africanas.

Para Reginaldo Prandi (1999, p. 93), a história das religiões afro-brasileiras pode ser dividida em três momentos: primeiro o da sincretização com o catolicismo, com a formação das várias modalidades dos conhecidos Candomblés; o segundo, a do branqueamento, com a formação da Umbanda nos anos 1920 e 1930; e o terceiro, o da africanização, quando Candomblé se transforma em religião universal, isto é, uma religião aberta a todos, sem barreiras de cor ou de origem racial. Como já vimos, a africanização que se inicia a partir dos anos de 1970 e 1980 implica a negação do sincretismo.

Para Stefania Capone (2009, p. 138), a transformação do Candomblé em religião universal, e não mais uma religião fundamentalmente étnica, “é a base de construção da oposição entre cultos ‘puros’ e degenerados”. Especialmente analisando Bastide, ela afirma que esse autor via no movimento de dissolução da etnicidade, especialmente no Sudeste, uma perda de fidelidade às tradições. Porém não se poderia ignorar a presença dos brancos no Candomblé, especialmente nos terreiros mais tradicionais. Isso fez com que, conforme o argumento de Capone, se estabelecesse uma hierarquização que dividia os brancos em dois tipos, assim como antes se estabeleceu também uma distinção entre dois tipos de negros: os mais puros (nagôs) e os mais suscetíveis à mestiçagem (os bantos).

Trabalhos como os de Prandi (1991), Silva (1995) e Capone (2009), têm tratado essa questão da africanização. Os dois primeiros, analisando as transformações ocorridas em São Paulo com o refluxo da Umbanda e o aumento da presença do Candomblé; a terceira faz, por sua vez, uma análise parecida ao discutir a evolução e a metamorfose da visão de Exu nos cultos afro-brasileiros no Candomblé.

⁴⁰ O documento foi transcrito *ipsis litteris*.

A partir das leituras desses três trabalhos, pode-se estabelecer um paralelo entre o fenômeno de africanização que acontece no sudeste do Brasil com a consolidação ou institucionalização do Candomblé em Jacobina, onde as práticas religiosas afro-brasileiras, Scomo Peji, curandeirismo e Umbanda são também questionados pelo novo discurso do “Candomblé”.

Os autores acima mencionados discutem a ligação das religiões afro-brasileiras, especialmente o Candomblé, com o movimento de busca da África o retorno às origens. Silva (1999, p. 153) afirma que “O processo de reafricanização adquire, contudo, significados e matizes diferentes ao longo do tempo e nos lugares onde ocorre principalmente se considerarmos as noções de tradição nele envolvidas”. Na Bahia, por exemplo, no início do século XX, reafricanização e sincretismo não eram práticas necessariamente excludentes. Porém, a partir dos anos 1980, o movimento de reafricanização adquire contornos diferentes, quando pretende retirar as influências católicas do culto aos orixás, conforme preconizava o manifesto das ialorixás já citado no capítulo precedente (CONSORTE, 1999, p. 72).

3.1.2 Genealogia e iniciação

Joel Sebastião nasceu na cidade de Aquidabã, no interior do estado de Sergipe, no ano de 1950, porém foi registrado em Aracajú, onde viveu até a adolescência quando se mudou para cidade de Salvador. Seu pai era funcionário da Empresa Rede Ferroviária Leste Brasileiro e sua mãe era dona de casa. É o segundo filho, único homem entre três irmãs mulheres. Segundo afirmou, sua mãe era ligada ao Candomblé, porém dos quatro irmãos somente ele abraçou essa religião.

Ao chegar a Salvador, conheceu, numa festa de orixá, a mulher com quem se casou. Joel tem três filhos, duas mulheres e um homem, dois dos quais são adotados e uma é sua filha biológica. Porém, ele alega que a sua condição de pai de santo, vivendo sempre muito requisitado e cercado de gente, provocava muitos ciúmes em sua companheira, fato que o levou ao término do seu casamento. Joel Sebastião é um homem que estudou até o primeiro grau e fez o supletivo de segundo grau. Afirmou que sempre exerceu as atividades de babalorixá. Também foi proprietário, por um tempo, de uma loja especializada na venda de produtos religiosos, além de alfaiate. Essas duas últimas profissões estão intimamente ligadas à sua condição de sacerdote, uma vez que ele afirma confeccionar só as roupas para os orixás. Embora ele não tenha dito claramente, atualmente ele não exerce outra atividade a não ser a

de pai de santo. Suas filhas, que vivem confortavelmente em Salvador, o ajudam financeiramente.⁴¹

Ao narrar a sua história de vida, o babalorixá Joel Sebastião Xavier conta que, ainda menino, “fui para o candomblé por questão de saúde; minha mãe me levou para o candomblé para salvar o filho”. É assim que ele resume o seu chamado para religião, ainda criança, na cidade de Aracajú, no estado do Sergipe. Aliás, ser levado ao Candomblé por infortúnio ou doença é um traço muito comum entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, com exceção daqueles já nascidos numa família ligada a essa tradição religiosa.

Joel continua: “Fui levado para um terreiro de Angola da irmã de santo de uma vizinha chamada Terezinha e lá eu bolei”. Contou-me ter sido iniciado aos 07 anos de idade, no terreiro de Oxum de Marlene Lima, cuja dijina⁴² era Mabeorô. Esse terreiro situava-se na Rua Rio Grande do Sul, no bairro Novo Paraíso, em Aracajú. Por conta da mudança da família para Salvador, devido ao pai ser ferroviário, ele então fez todas as suas obrigações com Mãe Pureza Melo, em um terreiro da nação ketu, situado na Estrada Velha do Cabrito, a partir de 1995, se mudou para a Estrada Velha do Aeroporto. Após a morte da ialorixá Pureza Melo – fato ocorrido em meados da década de 1980 – sucedeu-lhe Carlinho de Oxum, sendo este portanto, irmão de santo de Joel Sebastião. Todos os assentamentos e obrigações foram feitos no referido terreiro de ketu, por isso ele se auto-afirma ketu-angola.⁴³

Essa identificação angola derivaria de sua primeira iniciação ainda em Aracajú. Numa outra entrevista, o babalorixá traçou uma genealogia mais detalhada da sua família de santo. Ele afirmou que suas raízes vêm da casa de uma adepta de Nanã, esta por sua vez seria uma das fundadoras do candomblé em Aracajú, cuja dijina era Manadewi. Nanã teria iniciado a Marizete Lessi e a Oiá Matamba, e por sua vez, iniciou Marlene Lima Mabeorô, primeira mãe de santo de Joel Sebastião. Percebe-se, pelas nomenclaturas expressas, se tratar de um terreiro de nação angola. Joel faz questão de dizer “minha vó de santo foi à África foi conhecer a terra de Oiá que era o santo dela.”⁴⁴ Mesmo Oiá sendo um orixá de origem nagô ou iorubá, a dijina Matamba sinaliza a influência das tradições bantas.

Conforme tratado acima, o processo de reafrikanização esteve ligado ao retorno à África, e como se vê na fala de Joel ele também faz questão de associar a genealogia de sua

⁴¹ Entrevista Joel Sebastião, Jacobina, 13 de janeiro de 2014.

⁴² Palavra de origem banta, cujo significado é a denominação para o nome de santo.

⁴³ Brazael (2007) se refere a uma ligação de Joel com a cidade de Cachoeira. Afirmando que o babalorixá teria residido naquela cidade, porém em nenhum momento os depoimentos que nos foi dado, Joel Sebastião faz nenhuma referência a esse fato.

⁴⁴ Entrevista com Joel Sebastião, Jacobina, terça-feira 28 de maio de 2013.

família de santo com o continente negro. Ir à África, assim, faz parte da construção de legitimidade, dotar àquele, um grau de credibilidade e prestígio dentro do universo religioso.

O babalorixá de Jacobina pontua seu lugar como descendente de uma linhagem espiritual com ligações diretas com a cidade de Salvador e remontando até o outro lado do oceano. Como destaca Beatriz Góis Dantas (1988, p. 59):

Em estudos sobre cultos afro-brasileiros, especialmente sobre os candomblés nagôs, a história dos terreiros e as genealogias dos seus dirigentes são, por vezes, apresentadas como provas de continuidade com a África, o que atestaria que um determinado elenco de traços culturais vivenciados no terreiro constitui a mais legítima e pura tradição africana.

No entanto, quando Joel chega à Jacobina ele intitula sua casa como Centro Espírita Oxóssi Luacemim, conforme registros encontrados na FENACAB. Sua vinda de Salvador, enquanto membro dessa instituição, certamente lhe conferia um prestígio e uma autoridade institucional, mas ainda não era visível o processo de africanização que viria a se desenvolver na década seguinte. Capone ao contextualizar a década de 1970, chama-nos atenção para alguns fatos marcantes, tanto no cenário político, como no cultural brasileiro e baiano. Essa foi à época do movimento de contracultura (pós-maio de 1968 parisiense), marcada pela valorização das religiões ditas alternativas. Foi o momento do crescimento dos movimentos negros, homossexuais e de mulheres. “Os símbolos culturais ligados ao candomblé ‘africano’ se tornam então componentes de uma identidade positivamente conotada” (CAPONE, 2009, p.140). Foi a época dos Novos Bárbaros, que por sua vez, estiveram vinculados ao terreiro de Mãe Menininha do Gantois. A autora nos lembra da composição de Caymmi em 1972, da música *Oração a Mãe Menininha* que se tornaria um hino de representação da cultura negra e baiana. Interpretada pelos filhos mais famosos da Bahia, Caetano Veloso, Gal Costa e Maria Bethânia (os Novos Bárbaros), torna-se um sucesso nacional, passando a ser apreciada até mesmo por aqueles não vinculados ao universo religioso, contribuindo para transformar Mãe Menininha num ícone nacional do Candomblé baiano.

Ela ainda reitera: “O movimento culminou, no fim dos anos de 1970, no abandono da obrigação da inscrição dos terreiros de candomblé na polícia, decisão que pôs um ponto final no longo período de repressão aos cultos afro-brasileiros, existente desde os anos 1930” (CAPONE, 2009, p. 140).

Esses fatos direta ou indiretamente configuram o contexto da chegada do “Candomblé” em Jacobina. Joel faz questão de afirmar sua migração para a cidade, relacionada-a a esse momento da descriminalização das religiões afro-brasileiros, em função

do Decreto–Lei nº 25095/1976, promulgado pelo então governador Roberto Santos (SANTOS 2005).

3.1.3 Discurso e legitimação

Em uma das primeiras entrevistas com Joel Sebastião, realizada em 2007, ao perguntar sobre as características das casas ou terreiros afro-brasileiros em Jacobina, ele afirmava se tratar de “curandeirismo” e listou apenas duas ou três casas consideradas na atualidade, terreiros de Candomblé, conforme já especificado no capítulo I.

Nessa ocasião, ele identificou as principais atividades que caracterizavam essas casas: a iniciação ou feitura de filhos e filhas de santo, ou iaôs, a catulagem (raspar a cabeça); a suspensão e confirmação de ogãs, ekedes, axogum, pejigã, yabassé, alabê, curuagebó, configurado um corpo sacerdotal hierarquizado. E concluía: “aqui os filhos de santo são iniciados como em qualquer outro culto afro-brasileiro”.⁴⁵

O sacerdote jacobinense, para além de ratificar a importância da iniciação para diferenciar o Candomblé das demais práticas religiosas da cidade, apresenta-nos os principais cargos os quais compõem a hierarquia sacerdotal. Como também, constata-se ser a maioria deles correspondentes ao modelo ketu-nagô, embora o termo pejigã seja de origem jeje e o termo curuagebó provavelmente sejam de origem banta.

Joel afirma ser tranquila, a relação dessas casas de Candomblé com a comunidade jacobinense. Porém, nem todos os frequentadores estão vinculados a estas práticas religiosas, acrescentando ainda, que “na hora do apuro”, pessoas de variados segmentos da sociedade buscam os terreiros. Também se relaciona bem com as casas de Peji, sendo muito comum a participação mútua nas festas públicas de ambos.

Indagando como ele vê a relação da sua religião com as questões ligadas a identidade negra, ele respondeu: “É total porque o orixá é de origem africana; a cozinha é de origem africana; a indumentária é africana...”.⁴⁶ Vemos, assim, a configuração do Candomblé, na fala de Joel, não se restringe apenas aos aspectos puramente litúrgicos, mas envolve dimensões identitárias de caráter racializado.

Insistindo, que esses “sinais distintivos” de africanidade estão referenciados num modelo de Candomblé inspirado nas casas mais tradicionais de Salvador, em face de outros cultos afro-brasileiros, a exemplo da Umbanda. No caso de Jacobina, as casas de

⁴⁵Entrevista Joel Sebastião, Jacobina, 29 de outubro de 2007.

⁴⁶Idem.

curandeirismos ou Peji estão desprovidas desse tipo de práticas e, portanto, na visão dos praticantes do Candomblé, não gozam da mesma credibilidade.

Na realidade, qualquer pesquisador que se interessa pelos cultos afro-brasileiros sabe bem disso, o poder e o prestígio estão no centro do universo do candomblé. [...] Mas, para se dizer superior, é preciso demonstrar a inferioridade do outro: como diz Balandier (1967), não há poder sem dessimetria nas relações sociais (CAPONE, 2009, p. 289).

Essa perspectiva, sugerida por Capone, pode ser observada facilmente nas afirmações do nosso interlocutor. Ao estabelecer para si o papel de fundador do Candomblé na cidade de Jacobina, legitimado pelo seu vínculo com FENACAB, a entidade representativa dos cultos afro-brasileiros, o pai de santo assume, mesmo que de forma inconsciente, a responsabilidade de normatizar e institucionalizar as práticas afro-brasileiras na cidade e sua região. E para que isso ocorra, é preciso estabelecer um discurso de autoridade e superioridade que passa pela contraposição entre *nós* (Candomblé) e os *outros* (Pejis, curandeiros, umbandistas, etc.).

Ao lhe perguntar sobre a possível diferença entre o seu terreiro em Jacobina e aqueles da cidade de Salvador, ele responde que são iguais, que não há diferença, pois ele foi iniciado e veio de lá. A trajetória de Joel, como vimos, passa por Salvador, onde fez todas suas obrigações num terreiro de nação ketu. Dentro do universo religioso afro-brasileiro, a capital baiana encarna o berço da tradição e da ortodoxia. Salvador, a “Roma negra”, como foi definida por Mãe Aninha uma das mais emblemáticas ialorixás da Bahia, fundadora do que veio a se tornar um dos terreiros mais tradicionais da nação ketu-nagô em Salvador, o Ilê Axé Opô Afonjá.

Joel Sebastião é um bom contador de histórias e, numa de nossas conversas, ele fez questão de afirmar a sua vinculação com personalidades importantes do Candomblé baiano. Ele conta, por exemplo, o seu encontro com a finada ialorixá Olga de Alaketu, quando ainda era muito jovem, morava na capital baiana e já pertencia ao terreiro de mãe Pureza. Ao ir à barraca de Naim,⁴⁷ no Mercado Modelo, ele se deparou com Dona Olga acompanhada de uma de suas filhas-de-santo. Elas estavam à procura de um Ifá.⁴⁸ Ele então teria feito uma observação sobre o número de yabás (orixás femininos) que se manifesta nos búzios, chamando assim a atenção da ialorixá que o teria interpelado perguntando se ele era de santo. O dono da barraca apresentou Joel a Dona Olga da seguinte forma: “este é um bebê pai-de-

⁴⁷ Segundo Joel tratava-se de uma loja especializada na venda de produtos para os adeptos do candomblé.

⁴⁸ Nesse caso ele se refere ao conjunto dos búzios utilizados no jogo de adivinhação.

santo”, devido a sua pouca idade. Segundo seu relato, Dona Olga o teria saudado com grande deferência quando foi mencionado o nome da sua mãe-de-santo, Pureza.⁴⁹

Na mesma ocasião, ele falou da sua relação com o terreiro da Casa Branca e o Ilê Axé Opô Afonjá. Com um riso de satisfação e orgulho ele afirmou – “quem diria um babalorixá aqui do interior ser convidado para festa na Casa Branca, e por Mãe Stella, conhecer Mãe Nicinha [mãe de santo do Bogum...]”.⁵⁰

O episódio envolvendo Olga de Alaketu e a referência feita a sua relação com Mãe Stella e Mãe Nicinha, afirma seu nível de importância enquanto liderança religiosa. Estar vinculado, ou manter relações estreitas com três ialorixás que adquiriram importância histórica no Candomblé baiano constituem elementos importantes de legitimação no discurso de Joel, e lhe permitem afirmar-se como principal liderança do Candomblé em Jacobina.

Não estou sugerindo que se trata de uma construção imaginária de Joel ou que os fatos não correspondam à realidade. Mas sabemos que a memória é seletiva e, se tratando de depoimentos orais, supõe-se a existência de alguma razão ou interesse na escolha dessas histórias para serem narradas.

Joel contou também de um sonho em que ele foi borizado por Mãe Senhora e Mãe Aninha outras duas das mais importantes ialorixás de Salvador. Mais uma vez identificamos nessa narrativa, toda uma simbologia, através do universo onírico do babalorixá, em que este se vincula às lideranças do candomblé nagô-ketu hegemônico.

A narrativa de Joel obedece a certa lógica e coerência que, de forma recorrente, estabelece uma separação e contraponto entre esses ícones do Candomblé soteropolitano e as demais práticas religiosas afro-brasileiras que compõem o campo religioso da cidade de Jacobina, que aqui estou chamando genericamente de Peji.

3.2 O Ilê Axé Odé Cassulandê

Um dos mais respeitados terreiros do interior da Bahia, com registro na Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros presidida por Aristides Mascarenhas e sediada em Salvador, é o Ylê Axé Odé Cassulandê, representado pelo babalorixá Joel Sebastião Xavier, mais conhecido nos meios do candomblé por Luacemim de Oxóssi. O terreiro fica na Rua Antônio Manoel Alves de Mesquita, 350, Bairro Félix Tomaz, e o telefone, para maiores informações sobre a cultura, é 3621-4889.⁵¹

⁴⁹ Entrevista Joel Sebastião, Jacobina, 23 de janeiro de 2014.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Jornal *Encarte* 30 de abril de 2005, página 05.

Uma primeira observação é uma mudança de perspectiva do olhar da imprensa em torno das práticas religiosas afro-brasileiras, conforme pode ser visto ao comparar a forma como o jornal *A Palavra* tratava essa temática em 1978, marco da chegada de Joel em terras jacobinenses (ver capítulo 1, p. 20) e 27 anos depois, a matéria do jornal *O Encarte*, que encabeça esta seção do capítulo 3. O paulatino reconhecimento e valorização da religião como cultura é características das últimas três ou quatro décadas, período de existência do Ilê Axé Odé Cassulandê.

Localizado no bairro Felix Tomás, uns dos maiores da cidade, o terreiro situa-se ao final de uma grande ladeira íngreme, já no entreposto entre a cidade e a serra, no final da rua, com poucas casas a frente, a maioria delas em fase de construção. Da varanda da casa de Joel que fica ao lado do terreiro, pode-se visualizar em tempos de chuva, como é comum no sertão, uma serra verdejante com uma vasta mata a sua frente. Joel diz que Oxossi o colocou ali e dali não pode sair. A conformação física do terreiro, que é a maior casa de culto da zona urbana, possui uma fachada com um grande muro e as inscrições do seu nome, além de um arco e flecha simbolizando o dono do terreiro, o orixá caçador. Ao ultrapassar o muro alto de pedra, temos um pequeno salão onde pode ser visto à frente uma mesa onde é feito o jogo dos búzios (o ifá); ao lado direito, encontra-se o quarto onde está o assentamento do orixá. Subindo uma escada um tanto sinuosa, chegamos a uma espécie de pracinha com bancos e mesas de concreto, protegida por um pequeno cais. Ali, quando da primeira vez que conheci o terreiro, Joel disse que era o lugar do caboclo Laje Mineiro.

Dentro do calendário de festas do terreiro, além, é claro, da festa de Oxossi realizada no mês de junho, estão inclusas a festa do caboclo, em geral realizada em julho; a festa de Oxum, que é o juntó⁵² de Joel, e a festa de Xangô, em setembro e, por fim, a do Marujo Veleiro, em dezembro. No entanto, todas essas datas são móveis e as festas ficam condicionadas às condições dos terreiros em executá-las. Nas nossas conversas, Joel se lamenta muito da falta de recursos.⁵³

⁵² O juntó é orixá dos filhos de santo complementar ao dono da cabeça, em geral do gênero oposto ao do orixá principal.

⁵³ Durante o período da pesquisa esse calendário não foi obedecido, não sendo possível, portanto, lamentavelmente, participar de uma dessas festas.

Fotografia 1- Fachada do Terreiro Ilê Axé Odé Cassulandê



Fonte: Acervo particular da autora.

Segundo Joel, já foram feitos vários filhos-de-santo ligados ao Cassulandê e ele apresentou os nomes de alguns deles com seus respectivos orixás. Dentre estes, alguns já são falecidos e outros, na grande maioria, não residem em Jacobina. Moisés filho de Oxum; Luzia filha de Oxossi (falecida); Lurdes de Ogum (falecida); Lia de Oxossi; Paulo de Ogum, residente em São Paulo; João de Oxum mora no Mato Grosso; Isailda Gomes filha de Oiá mora em Santos/SP; Teresinha Cardoso filha de Xangô mora e tem terreiro na cidade de Itiúba/BA; Elizabeth de Iemanjá, residente em São Paulo; Júlia de Oxalá mora em São Paulo. De todos esses, somente Moisés mora em Jacobina e frequenta o terreiro Ilê Axé Odé Cassulandê, mas também aparece como liderança de seu próprio terreiro com registro na Federação.

Parece-me interessante e um tanto curioso o fato da maioria dos filhos-de-santo feitos, por Joel, não compor o universo do terreiro e muito menos estarem ligados à cidade de Jacobina, não obstante ser a feitura de santo um elemento diacrítico apresentado no discurso do babalorixá e um demarcador fundamental de distinção entre Peji/curandeirismo/Umbanda e o Candomblé. Parece que todos os esforços de Joel para consolidar um tipo de prática considerada por ele mais legítima, não tem sido efetivado na prática, uma vez que é comum

em sua fala um sentimento desolador diria até, frustrante, no que diz respeito à consolidação do Candomblé, nos termos defendidos por ele.

Pode-se afirmar, no entanto, que Joel Sebastião se tornou uma personalidade importante na cidade, com bastante prestígio, e sempre sendo convidado como principal representante do candomblé. Ele é sempre chamado para eventos como o representante dessa religião em Jacobina, a exemplo de seminários na Universidade do Estado da Bahia, no campus IV, localizado na cidade. Ele é também convidado para falar para estudantes na rede privada e pública de ensino.

Em outra de nossas conversas na varanda de sua casa, onde sempre fui recebida, esse filho de Oxóssi me contava, de forma mística, como ele foi destinado ao seu orixá desde que estava no ventre de sua mãe. Conforme explicou, sua mãe estava na casa de sua vó para ter o bebê e, ao ir até o riacho, apareceu para ela um homem bonito todo vestido de azul, com chapéu e duas penas na cabeça. Este homem teria lhe dito que o bebê que ela estava esperando seria homem e era filho dele. Ele acredita se tratar do orixá dono da sua cabeça.

A relação de Joel com seu orixá é também evocada em relação ao seu processo de iniciação, ainda em Aracajú-Se. No seu barco,⁵⁴ só tinha ele e mais uma mocinha. Era mês de junho; ele não diz com precisão o ano, mas como a história está relacionada ao período de sua iniciação e esta foi feita quando ele tinha oito anos. Nascido em 1950, tal fato por dedução aconteceu por volta de 1958. Por essa ocasião, um episódio curioso é narrado por ele. Ao iniciar os trabalhos de iniciação, soltaram um rojão que adentrou o barracão, rodopiou e queimou todos os enfeites, causando certo grau de destruição no ambiente. Várias pessoas correram para fora do barracão, inclusive a sua companheira de barco. Porém, ele continuou parado em seu lugar e não lhe aconteceu nada, saindo ileso do acidente. Ele atribui o fato à proteção do seu orixá. Além do orixá Oxóssi, Joel também identifica duas outras entidades as quais rende zelo e o acompanham: o Caboclo Laje Mineiro e Marujo Veleiro. Uma entidade das matas e outra das águas, como ele mesmo faz questão de explicar.⁵⁵

No seu discurso, afirma-se sempre o Candomblé significa culto aos orixás, enquanto as demais entidades, como caboclos, marujos etc., dizem respeito às práticas “outras” bastante fluidas e associadas aos Pejís, curandeirismo, e por último, a Umbanda. No entanto, percebe-se nos terreiros pesquisados, tanto o Ilê Axé Cassulandê quanto o Ilê Axé Odóia, possuem em seu panteão, como bem aponta o trecho acima, entidades consideradas “brasileiras”. Aliás, essa mistura de orixás, caboclos e encantados faz parte do universo religioso afro-brasileiro,

⁵⁴ Segundo a definição de Yeda Pessoa de Castro, *barco* é um grupo de iniciação.

⁵⁵ Entrevista Joel Sebastião, Jacobina, 13 de janeiro de 2014.

incluindo o Candomblé. Dito isso, nos leva a pensar o quão distante sempre está o discurso e a prática, como aponta o trabalho de Dantas (1988). Constatando então, em termos de práticas e crenças, os ditos Candomblés compartilham uma pluralidade de elementos com os ditos Pejís, sua distinção discursiva parece orientada, como foi dito, a estabelecer hierarquias de poder e autoridade religiosa.

3.3 Dos filhos do terreiro: o caso de Antonieta

Ao entrevistar uma das filhas de santo de Joel, Antonieta Oliveira de Sousa, natural de Serrolândia, cidade vizinha à Jacobina, ela narra um pouco da sua relação com “pai Joel”, como assim o chama. Ela o conheceu quando este tinha uma loja de produtos especializados do universo afro-brasileiro no Centro de Abastecimento, que à época localizava-se no centro da cidade de Jacobina. Ela teria ido comprar materiais para a realização de um bori. Antonieta fez santo com 13 anos e fora iniciada por “Mãe Ana”, que teria migrado da cidade de Riachão do Jacuípe para Serrolândia. A mãe de sangue de Antonieta esteve vinculada ao Candomblé, pois sua avó fora iniciada na cidade de Muritiba, no Recôncavo baiano, quando estava grávida. O que significa dizer que a criança (a mãe de Antonieta) já nasceu “feita”. Ela é conhecida como Julieta de Oxum.⁵⁶

O período daquela primeira iniciação em Serrolândia a que se refere Antonieta situa-se entre o fim da década de 1970 e o início de 1980. Ela conta ainda outro episódio envolvendo o terreiro de Mãe Ana. Por ocasião de um dia de festa, uma mulher teria falecido dentro do terreiro, causando bastante alvoroço e polêmica na cidade. A população associava a morte da mulher aos aspectos “maléficos” das práticas religiosas. Antonieta faz questão de reiterar várias vezes o difícil que é ser do Candomblé numa cidade do interior e quanto as pessoas desconhecem essa prática religiosa. Ressalta como fora discriminada na cidade por ser “do santo” e suas dificuldades quando mocinha, até mesmo para arrumar namorado, pois os rapazes temiam namorar com a filha da “feiticeira”.

Após casar-se e migrar para cidade de São Paulo, ela ficou afastada “do santo” por um tempo. Quando retorna à Serrolândia, porém, não mais encontra o terreiro de Mãe Ana. Com a mudança e sumiço da mãe-de-santo, todo o assentamento do seu santo foi retirado do lugar, fato que a levou, no ano de 2004, a procurar Joel em Jacobina. Ela fez com ele todas as obrigações subsequentes, retomando, assim, seu vínculo com o santo. Nessa ocasião, Joel fez

⁵⁶ Entrevista Antonieta Oliveira de Sousa, Salvador, 27 de março de 2014.

também o assentamento do terreiro dela. O referido terreiro, cujo nome em Serrolândia era Terreiro do Caboclo Boiadeiro – conforme fora registrado na FENACAB pela sua mãe Julieta de Oxum – passou a se chamar Ilê Axé Omim Odô, quando Antonieta, com o apoio de Joel, o transferiu para Lauro de Freitas, na área metropolitana de Salvador.⁵⁷

Um dos fatos emblemáticos envolvendo Antonieta diz respeito a sua participação no III Encontro de Nações do Candomblé organizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, entre 24 a 26 de setembro de 2013, juntamente com I Simpósio de Estudos da Religião Afro-Brasileira. Por ocasião do evento, procurada pelas organizadoras, em virtude da temática pesquisada para que indicasse algum representante do Peji em Jacobina. Expliquei que os meus interlocutores se auto-identificavam como praticantes do Candomblé e não do Peji, e que eles estabeleciam uma clara distinção entre ambas as categorias, fazendo grande esforço para se afastar de uma relação com as práticas chamadas genericamente de Peji. Contatei então com Joel para que pudesse participar representando a região de Jacobina. Este não poderia comparecer e indicou a sua filha-de-santo, Antonieta, para falar em nome do seu terreiro, o Ilê Axé Odé Cassulandê. Para compor a mesa cujo tema era “Encontro de Nações: Religiosidade Plural de Matriz Africana”, na Sessão 2, estavam assim descritos:

CULTO JARÊ

Ronaldo Sena – Lençóis -BA

CULTO PEGI

Antonieta Oliveira de Souza – Ilê Axé Ode Kassulande
Jacobina – BA

UMBANDA

Pai Raimundo de Xangô – Centro de Umbanda Paz e Justiça

NAÇÃO IJEXÁ

Vânia Amaral – Ilê Axé KaLé Bokun

NAÇÃO JEJE-SAVALU

Carlos Alberto de Oliveira Bottas – Hungboono do Kwê Aziri Kaiá
Axé Karê lewi

NAÇÃO JEJE DAHOMÉ

Edvaldo Pena da Silva – Mehunto do Terreiro Jeje Daomé Imbrasy
Vice-Presidente da Rede Religiosa de Matriz Africana do Subúrbio

Moderadora – Ana Rita Santiago – Ilê Axé Iyá Nassô Oká
Casa Branca

Antonieta reagiu de forma indignada, via-se que ela considerava uma grave ofensa a ela e seu “pai” (Joel), referir-se ao terreiro deste como “Peji”, e fez questão de reafirmar pertencer ao Candomblé. Na entrevista concedida, reiterou a sua indignação e lamentou um

⁵⁷ Entrevista Antonieta Oliveira de Sousa, Salvador, 27/03/2014.

tanto exasperada, a sua percepção de como em Salvador o povo de santo tem uma visão sobre os praticantes do interior equivocada. “Acreditam que o povo do interior não segue os fundamentos do Candomblé como se deve”.⁵⁸

Esse caso permite entrever as disputas identitárias e classificatórias operantes no campo religioso afro-brasileiro. Enquanto a academia e os religiosos da capital se interessam pela pluralidade religiosa dos interiores do Estado, num esforço ecumênico de reconhecimento da diversidade, eles caem na armadilha de utilizar categoria, no contexto de Jacobina, podem ser percebidas como pejorativas. Assim, como é frequente nos processos de identificação coletiva, as atribuições realizadas por atores externos ao grupo e as autoidentificações dos membros do grupo entram em conflito. O caso também ilustra como os significados atribuídos a determinadas categorias variam segundo o ponto de vista do falante.

3.3.1 Dona Nina e o Ilê Axé Odóia

Finalizo o capítulo falando de Dona Nina a segunda principal interlocutora na pesquisa e já apresentada na Introdução. Maria da Conceição Barbosa Silva, como foi dito, é filha de santo de Joel Sebastião. Seu terreiro, o Ilê Axé Odóia, como também já sinalizado, se autoidentifica como “Candomblé” ketu-angola. Portanto, esse terreiro, juntamente como Ilê Axé Cassulandê, se constituiu como uma das duas casas que assume a liderança religiosa afro-brasileira local e a quais outros terreiros e praticantes fazem questão de se associarem.

O Ilê Axé Odóia, fundado em 1983, está situado numa pequena ruela sem saída ao lado da Travessa Banco do Brasil, incrustado na serra onde finaliza o Bairro da Caixa D’água. No entanto, apesar de ser um bairro de casas simples, por conta da conformação física da cidade, o terreiro-residência fica a poucos metros do prédio da Prefeitura Municipal e da Praça da Matriz, na área central e mais nobre da cidade, historicamente marcada pela presença de grandes casarios colônias e da Igreja da Matriz, construída no século XVIII.

⁵⁸ Entrevista Antonieta Oliveira de Sousa, Salvador, 27/03/2014.

Fotografia 2 - Casa de D. Nina – Ilê Axé Odôιά



Fonte: Acervo particular da autora

Como se vê na fotografia 2, a casa de Dona Nina é simples e não configura um terreiro nos moldes tradicionais esperados. Não possui uma grande área externa, nem um grande barracão. Admito que quando iniciei a pesquisa estranhei o fato do terreiro ser tão pequeno. Uma característica do Ilê Axé Odôιά é que o terreiro e a residência de sua liderança e família consanguínea se confundem.

Em dias de festas o pequeno salão adjacente à casa se torna insuficiente para acolher todos os participantes, o que faz com que a própria casa se transforme numa área de circulação. Mas isso não é prerrogativa de Jacobina, também em Salvador se encontra uma variabilidade de terreiros, dos mais suntuosos aos mais simples, como fica demonstrado no Mapeamento dos terreiros de Salvador, realizado entre os anos de 2006 e 2007, sob a coordenação de Jocélio Teles dos Santos. Santos nos fala das características físicas dos terreiros soteropolitanos, chamando atenção para o fato de que a metade deles possui uma área muito pequena: “Muitos terreiros apresentam uma fachada similar às casas comuns na periferia, alguns tendo dois ou três pavimentos, ou localizados em subsolos” (SANTOS, 2008, p. 19). Assim, aqui, no quesito relativo à configuração física do espaço religioso se percebe uma continuidade clara entre Salvador e Jacobina.

O terreiro funciona num pequeno cômodo adjacente à residência com piso e paredes azuis em homenagem a orixá dona da cabeça da ialorixá, Iemanjá. Pode-se observar, nesse ambiente, um quadro com a imagem do orixá do mar, os três atabaques em um dos cantos ao lado de duas janelas que se abrem para um grande paredão de pedras, indicando as limitações do terreno, além de um pequeno quarto onde fica o peji. Ao lado dessa sala, existe um espaço semicoberto com telha Eternit, que corresponde à cozinha onde são servidas as comidas em dias de festas.

Durante o período que frequentei o terreiro, tive a oportunidade de participar de três cerimônias públicas. Uma foi um *xirê*,⁵⁹ em 2007, em que todas as cantigas invocando os deuses foram cantadas na língua litúrgica dos candomblés nagôs. Dona Nina estava vestida como uma saia azul celeste, com pequenas estampas brancas, e uma bata branca, feita de crochê com um turbante branco na cabeça. Essa indumentária, bastante simples, está muito distante da suntuosidade que se observa nos candomblés mais abastados de Salvador.

A segunda cerimônia por mim presenciada foi um caruru oferecido em outubro de 2013. O caruru para São Cosme e Damião, santos associados aos ibejis iorubas, é um dos rituais de matriz africana que penetraram no universo do catolicismo popular, sendo difícil distinguir o lado africano do lado cristão. Assim, como numa casa de “Candomblé” jacobinense, como nas casas de candomblé da capital, uma festividade como o caruru, talvez exemplo máximo do sincretismo afro-católico, coexiste com a devoção aos orixás. Por ocasião daquele caruru, reuniram-se várias lideranças de outras casas, inclusive dos chamados Pejís, indicando a fluidez dos trânsitos sociais e a irrelevância, naquele momento, de qualquer fronteira conceitual entre Peji e Candomblé. Sentei-me ao lado de Joel e ele começou a explicar que no Candomblé “puro” não se dá caruru, mas que ali (em Jacobina) teria se dado uma espécie de adaptação. Aliás, esse tipo de justificativa é recorrente nas falas de Nina e Joel. Lamentam-se sempre de que na cidade há perspectiva diferente e que praticar o Candomblé no modelo mais tradicional torna-se tarefa difícil. Dona Nina disse uma vez: “aqui é difícil, pois o que tem mais é Umbanda”.

A terceira festa a qual participei foi à festa do caboclo Grapiúna, entidade que Nina recebe e que mais uma vez indica uma devoção para além dos orixás, com presença dos mesmos caboclos e entidades espirituais cultuados nos Pejís. Nesse dia Nina se vestiu com uma roupa branca e azul Royal, com penacho nas mesmas cores.

⁵⁹ Xirê é a ordem como são cantadas as cantigas para as divindades afro-brasileiras, que se inicia com Exu e termina com Oxalá (CASTRO, 2001, p.353).

A partir de toda essa evidência, volto a confirmar a relativa continuidade, na prática, entre Candomblé e Peji, a despeito dos discursos sustentados por aqueles atores que pretendem e reivindicam certa distinção que lhes conferem certa autoridade religiosa. Fora isso, no contexto de uma cidade pequena como Jacobina, o mais notável é a coexistência plural de práticas oficiadas por especialistas religiosos que se declaram ou são declarados pais e mães de santo, zeladores, curandeiros, feiticeiros, umbandistas, espíritas ou rezadores, todos compartilhando crenças sobre o poder dos encantados e a possibilidade destes se manifestarem nos corpos dos seus adeptos. É precisamente esse sistema comum de crenças relativas ao poder do mundo invisível que permite a comunicação e a possibilidade de articular e negociar a diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como propósito apresentar e analisar as práticas religiosas afro-brasileiras no sertão da Bahia. Para tanto procuro demonstrar que essas práticas religiosas têm uma historicidade e relacioná-las com o contexto da história da cidade de Jacobina fez parte da primeira etapa dessa escritura. Também estabelecer as reminiscências históricas da presença da religiosidade afro-brasileira no município de Jacobina, pontuando o caráter das permanências históricas. Identifico, porém, uma distinção e um corte histórico estabelecidos pelo povo de santo da cidade, entre as práticas historicamente constituídas (especialmente nos ambientes mais rurais) em contraste com uma prática mais urbana e de constituição histórica mais recente definido como Candomblé propriamente dito.

O ponto de partida esteve referendado naquilo que as pesquisas de campo indicaram. Ao identificar afirmações identitárias por parte dos dois Terreiros, o Ilê Axé Cassulandê e o Ilê Axé Odôia, como casas de candomblés ketu-angola, além de se apresentarem como representantes de uma prática religiosa diferente na cidade de Jacobina. Esse corte se estrutura na cidade a partir dos anos de 1970 tem claras vinculações com a entidade representativa dos cultos afro-brasileiros na Bahia, a FENACAB, me levou a inferir que houve um processo de institucionalização das práticas religiosas afro-brasileiros na cidade.

A dicotomia Pejís/Candomblé, estabelecidas enquanto categorias de análise nesta dissertação tiveram como paradigma os modelos interpretativos empreendidos nas últimas décadas do século XX por estudiosos das religiões afro-brasileiras, os quais se posicionam como críticos a um modelo de Candomblé nagô e puro. Como por exemplo, o trabalho de Beatriz Góis Dantas (1988), no qual faz uma vasta discussão a respeito da construção da “pureza nagô”. Também foi de suma importância o trabalho de Sérgio Ferretti (1995) sobre o conceito de sincretismo. Essas duas categorias pureza/sincretismo referendaram a análise dos discursos dos meus interlocutores ao estabelecerem a distinção entre Peji e Candomblé.

Tento situar o contexto de chegada e institucionalização do Candomblé em Jacobina dentro de um movimento mais amplo, que se relaciona com o fenômeno da re-africanização das religiões afro-brasileiras, tendo no Candomblé baiano sua expressão maior. Tive como referência os trabalhos de Reginaldo Prandi (1991) e Vagner Gonçalves da Silva (1995). Procuro estabelecer uma raiz histórica no processo de apropriação das categorias êmicas de *pureza* por parte dos autores clássicos da etnografia do Candomblé baiano (Nina Rodrigues,

Arthur Ramos, Edison Carneiro etc.) e o significado disso na construção de uma hegemonia ketu-nagô.

O foco da abordagem desse trabalho foram os depoimentos orais e as observações que também tiveram um papel importante nas análises feitas. A metodologia se constituiu fundamentalmente em cruzar depoimentos orais, com as minhas observações e os aportes teóricos que emprestaram as categorias de análise acima descritas.

Considero que os pontos positivos desse trabalho foram contribuir para a ampliação dos estudos das religiões afro-brasileiros no interior Bahia e inserir Jacobina como um campo fértil para realização de pesquisas nesta área. Como diz Vagner Gonçalves da Silva (1995, p. 288). “se o candomblé sempre esteve localizado nas cidades, devemos lembrar que ele não o fez nem o faz da mesma forma em todas elas. São inserções diferenciadas em contextos históricos e espaços diferentes”.

Sabe-se que já existe uma farta produção sobre o Candomblé de modo geral, porém estudos sobre essas religiões em cidades do interior especialmente na região sertaneja são ainda bastantes incipientes. Este estudo tem um caráter bastante significativo para os conhecimentos acerca do interior baiano, onde ainda existem enormes lacunas, sobretudo sobre práticas religiosas afro-brasileiras que ainda continuam invisibilizadas por uma boa parcela da sociedade jacobinense.

Considero que os pontos mais delicados e frágeis deste trabalho dizem respeito a seu caráter etnográfico, apesar de todos os esforços empreendidos para obter uma maior inserção no campo religioso. O fato de ter uma formação em História dificultou um olhar mais apurado e a realização de uma descrição mais densa, especialmente no último capítulo, onde seria necessário fazer uma etnografia mais acurada dos terreiros. Também o fato de não poder fazer gravações das principais entrevistas feitas com Joel Sebastião reduziu o material transcrito para efeito de análise.

Porém, acredito que esse trabalho abre um campo de possibilidades para o aprofundamento dos estudos sobre as práticas religiosas afro-brasileiras em Jacobina, especialmente no levantamento feito do número de casas e terreiros especialmente saindo do âmbito mais urbano.

Por fim o que não foi possível ser feito, em função do formato e do tempo exigido na realização de uma dissertação de mestrado, fica a lacuna e as indicações para futuras pesquisas. Como por exemplo, investigar outros discursos, outros olhares sobre o universo religioso no município de Jacobina e seu entorno, especialmente sobre os curandeiros, zeladores de santo e umbandistas que aparecem em nosso mapeamento e identificação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Capítulos de História Colonial: 1500-1800. 6 ed. Revisado, anotado e prefaciado por José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. 3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1982.
- AZEVEDO, Paulo Ormindo de. “Jacobina e a Chapada Diamantina” in: BRANDÃO, Maria de Azevedo e CARDOSO, Suzana Alice Marcelino (Orgs.). *Jacobina: passado e futuro*. Jacobina: ACIJA, 1993.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Enio Matheus Guazelli & Cia. Ltda., 1985.
- _____, *O Candomblé da Bahia: Rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATISTA, Ricardo dos Santos. *Lues Venerea e as Roseiras Decaídas: biopoder e convenções de gênero e sexualidade em Jacobina-BA (1930-1960)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010. p. 24.
- BRAZAEL, Brian, *Blood, Money and fame: Nagô Magic in the Bahia Backlands*. Tese de doutorado defendida na Universidade de Chicago, 2007. Inédito.
- CALAINHO, Daniela Bueno. “Jambacousses e Gonzambes: Feiticeiros Negros em Portugal”. *Afro-Ásia*, Salvador, 25-26 p. 141-176, 2001.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- CAROSO, Carlos e BACELAR, Jefferson. *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA2010.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks, 2001.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. “Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo”. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

- COSTA, Afonso. *Minha Terra: Jacobina de Antanho e de Agora*. Texto apresentado no V Congresso Brasileiro de Geografia / Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1916.
- _____. *200 anos depois (a então vila de Jacobina)*. In: Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. N.º 48, 1923.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís:
- FARIAS, Sara Oliveira. *Enredos e Tramas nas Minas de Ouro de Jacobina*. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2008.
- FONSECA, Antonio Ângelo Martins da. *Poder, Crise Regional e Novas Estratégias de Desenvolvimento: o caso de Jacobina/Bahia*. Dissertação de Mestrado defendida pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, 1995, inédito.
- HERMANN, Jaqueline. “História Religiões e Religiosidades”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. (orgs.) *Domínios da História ensaios de teoria e metodologia*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Campus 1997.
- JESUS, Zeneide Rios de. *Eldorado sertanejo: garimpos e garimpeiros nas serras de Jacobina (1930-1940)*. Dissertação de Mestrado, Salvador: UFBA, 2005.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- LEMOS, Doracy. *Jacobina Sua história e sua gente, Jacobina, Grafimort Editora, 1995*.
- LIMA, Vivaldo da Costa. “O Candomblé da Bahia na década de trinta”. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa (Org.) *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos: De 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 39-73.
- _____. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- MOTT, Luiz Roberto de Barros. “Quatro mandingueiros de Jacobina na Inquisição de Lisboa” in. *Afro - Ásia*, Salvador, nº 16, 1995.
- LODY, Raul. “Notas”. In: CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- OLIVEIRA, Valter Gomes de. *Revelando a Cidade: Imagens da modernidade no olhar fotográfico de Osmar Micucci (Jacobina 1955-1963)*. Dissertação de Mestrado, Salvador: UFBA, 2007.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2006.

_____. “O processo de nagôização no Candomblé baiano”. In: Gabriela dos Reis Sampaio; Evergton Sales Souza; Lígia Bellini (Org.). *Formas de Crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador: Corrupio/EDUFBA, 2006, p. 299-330.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____.(org.) *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres , Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. “Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização”. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: Etnografia Religiosa e Psicanálise*. Recife: FUNDAJ, Editora Masangana, 1988. Série Abolição Vol. XVI.

_____, *O folclore negro do Brasil: Demopsicologia e Psicanálise*. São Paulo, WMF/Martins Fontes, [1935] 2007 (Raízes).

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas: Rio de Janeiro, 2010.

SANSI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno” In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2008, V. 51 N° 1.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo Baiano*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, BA: Sarah Letras, 1995.

_____. “Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX”. In SANSONE, Lívio e SANTOS, Jocélio Teles dos (orgs). *Ritmos em Trânsito: Sócio-Antropologia da Música Baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador/BA: Programa À Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997.

_____. (coord.) *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: UFBA/ Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

_____. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Salvador, Edufba, 2005.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. *Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)*. Dissertação de Mestrado

defendida pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. 2011 inédito.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. Tese de Doutorado defendida pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008. Inédito.

_____. *Sons, danças e ritmos: A Micareta em Jacobina-BA (1920-1950)*. Dissertação de Mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001. Inédito.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1995.

SOGBOSI, Hyppollite Brice. *Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêjes no Brasil: Bahia e Maranhão*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro –UFRJ- 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrôpole*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995

_____. “Reafricanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas”. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

THOMPSON, P. “História Oral e contemporaneidade”. In *História Oral*, 5, 2002, p.17.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. 6 ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1956.

VERGER, Pierre Fatumbi. *ORIXÁS. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. *Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX*. Tese de Doutorado defendida em pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.