



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS V
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)
MESTRADO EM HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL**

ALEÍ DOS SANTOS LIMA

***SARAVÁ PRA QUEM É DE SARAVÁ:
A UMBANDA DO SERTÃO SISALEIRO DA BAHIA (1985-2016)***

**SANTO ANTÔNIO DE JESUS
2016**

ALEÍ DOS SANTOS LIMA

***SARAVÁ PRA QUEM É DE SARAVÁ:*
A UMBANDA DO SERTÃO SISALEIRO DA BAHIA (1985-2016)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* – Mestrado em História Regional e Local - do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus V*, como requisito final para obtenção do título de Mestra em História.

Área de Concentração: História Regional e Local.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Edinelia Maria Oliveira Souza.

**SANTO ANTÔNIO DE JESUS
2016**

FICHA CATALOGRÁFICA
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNEB

Lima, Aleí dos Santos

Saravá pra quem é de Saravá: a umbanda do sertão sisaleiro da Bahia (1985-2016) / Aleí Lima dos Santos. – Santo Antônio de Jesus, 2017.

165f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ednélia Maria Oliveira Souza.

Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus V.

Contém referências e anexos.

1. Religião. 2. Umbanda - sincretismo. 3. Sertão Baiano. 3. I. Souza, Ednélia Maria Oliveira. II. Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas.

CDD: 981

ALEÍ DOS SANTOS LIMA

**SARAVÁ PRA QUEM É DE SARAVÁ:
A UMBANDA DO SERTÃO SISALEIRO DA BAHIA (1985-2016)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* – Mestrado em História Regional e Local - do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus V*, como requisito final para obtenção do título de Mestra em História.
Área de Concentração: História Regional.

Santo Antônio de Jesus, ____/____/____.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Edinélia Maria O. Souza (Orientadora)
Universidade do Estado da Bahia - UNEB

Prof. ° Dr.° Luis Nicolau Parés (Examinador)
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. ° Dr.° Wilson Roberto De Mattos (Examinador)
Universidade do Estado da Bahia - UNEB

**SANTO ANTÔNIO DE JESUS
2016**

À Flor e Aline (mainha e irmã), minhas referências de
resistência feminina cotidiana.
Alberto Dantas, painho, o *cabra* sertanejo do meu coração.
Ao vaqueiro mais *inocente* do sertão: Carlos Alberto, meu
irmão, nossa criança.

AGRADECIMENTOS

Foi árido, porém necessário migrar do estimado sertão sisaleiro em direção ao recôncavo baiano para experimentar os muitos sabores e dessabores do campo acadêmico em terras mais férteis academicamente. Foi difícil alterar o cardápio e substituir a carne de bode e carneiro por outros ingredientes culinários; afastar-me das minhas famílias – consanguínea e de amigos. Para sobrepujar essas apetitosas lembranças gastronômicas e afetivas, associadas a tantas outras dificuldades tão mais acres eu contei com o apoio de muitos companheiros de histórias durante a graduação, no decorrer do mestrado e na vida: Aline Lee, Lucas Aguiar, Ynessa do Vale, Patrícia Santana e Daniela Lumi que me presenteou *lindamente* com Ayumi Watanabe, minha afilhada afro-nipônica.

Sou muito grata aos sertanejos conterrâneos de Retirolândia, personagens centrais deste estudo, por colaborarem e de tal modo possibilitarem que a umbanda experimentada no *nosso* sertão fosse objeto de pesquisa no Programa de Pós Graduação em História Regional e Local (PPGHIS). Obrigada *Mainha* que assim como tantas outras mulheres na história da Bahia transgrediu regras, estabeleceu relações e estratégias de sobrevivência ante as dificuldades econômicas, sociais e machistas. *Mainha* é uma dessas mulheres que lavando, engomando, zelando da casa e dos filhos de outros, soube educar os seus com humildade e sabedoria. Ao almejar que suas duas meninas não experimentassem do árduo cotidiano dos trabalhos domésticos, não cogitava que um dia se orgulharia de ter uma filha Mestre em História e a outra, Doutora em Geografia. Muito embora, saibamos que do lugar social que viemos estes títulos não têm tamanha importância, todavia registro o quanto o acesso à educação *transformou completamente* a vida de toda nossa família. Por isso, é grande minha identidade com a UNEB, aqui aprendi a ocupar espaços, lutar e persistir politicamente.

Agradeço as correções e sugestões do Prof.º Ms.º Denílson Lessa na ante admissão e a Prof.ª Ms.ª Cristiane Batista no pós aprovação no PPGHIS; Lucila Cerqueira pelos laços construídos no transcorrer do mestrado e Thyane Santos, minha monitora de transcrição voluntária. Meus sinceros agradecimentos à doutoranda em Antropologia Mariana Mendes pela simplicidade com que me presenteastes com valiosas fontes e a Prof.ª Ms.ª Iara Nancy pelas orientações acerca do Comitê de Ética em Pesquisas. Agradeço a Prof.ª Dr.ª Edinélia Maria O. Souza pela cooperação e pareceres; Expresso meu reconhecimento ao Prof.º Dr.º Nicolau Parés e ao

Prof.º Dr.º Wilson Mattos pelas críticas e assertivas sugestões durante a Banca de Qualificação. Obrigada Prof.ª Dr.ª Sara Oliveira pela prestabilidade diante de muitas agonias. Ane e Helder, membros da Secretaria Acadêmica do PPGHIS, agradeço pela amabilidade e solicitude constante. Obrigada meninas da Biblioteca Prof.º Raimundo Nonato: Marta Alves e Adriana Sampaio; e aos funcionários da Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEB) pela atenção que me dispensaram nos complexos momentos de pesquisas bibliográficas e documentais, respectivamente.

Por fim, assinalo a importância e agradeço a concessão do subsídio concedido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), indispensável para que esta pesquisa prosperasse.

Agradeço imensamente a todos e como saúdam alguns umbandistas: *saravá!**

* Trata-se de uma saudação ordinária em alguns terreiros umbandistas, correspondente “ao *Salve* e ao *Ave* dos católicos”. VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977, p. 61.

*Ah, meu sertão véio sofrêdo!
Terrazinha pesada da gota! (...)
Quando chove lá, chove prá derreter tudo. (...)
E quando não chove é mais pior meu chefe!
É o verão brabo!
Torrando tudo, lascando,
acabando com o que era verde!
(...)
Quero falar
Do meu sertão
Meu sertãozinho
Desprezado como o que
Peço a atenção
De toda gente
Prá minha terra
Terra do meu bem querer*

Sertão Sofredor (Luiz Gonzaga)

RESUMO E ABSTRACT

RESUMO: Este trabalho busca investigar a existência da prática religiosa em torno da umbanda nos sertões da Bahia, mais precisamente, na cidade de Retirolândia, situada no Território do Sisal, entre os anos de 1985 e 2016, a partir da história do Centro de Boiadeiro e dos Terreiros de Oxóssi e Iemanjá com base nas trajetórias de vida de seus fieis, visando problematizar relações sociais, práticas curativas, conflitos e possíveis diálogos com os rituais do candomblé. A umbanda é uma religião sincrética, formada a partir das influências africanas, indígenas, católica e kardecista, contudo, a umbanda não é uma religião estática que possui uma doutrina ou identidade religiosa fechada. Na Bahia é possível encontrar terreiros umbandistas que dialogam e compartilham de rituais do candomblé e de outras manifestações afro-brasileiras, tanto no litoral como no sertão. Busca-se traçar um mapeamento das congregações religiosas do Território do Sisal e evidenciar o quanto os terreiros de umbanda predominam nestes limites. Trata-se de um estudo que considera as manifestações religiosas dos sertanejos, mas que se direciona concomitantemente ao litoral para refletir acerca da desvalorização do sincretismo presente na umbanda frente ao processo de afirmação do “mito da pureza nagô”. Para tanto se recorre a uma esparsa documentação: as fontes orais, aos documentos produzidos pelo legislativo e entidade federativa dos cultos afro-brasileiros; dados estatísticos do IBGE, produção memorialista local e aos jornais *A Tarde*, *Diário de Notícias*, *Jornal da Bahia* e *Tribuna da Bahia* entrecruzados com um significativo referencial teórico.

PALAVRAS-CHAVE: UMBANDA; SINCRETISMO; SERTÃO; TRAJETÓRIA; MAPEAMENTO RELIGIOSO.

ABSTRACT: This work seeks to investigate the existence of the religious practice around the umbanda in the sertões of Bahia, more precisely, in the city of Retirolândia, located in the Territory of Sisal, between the years of 1985 and 2016, from the history of the Center of Boiadeiro and the Termas de Oxóssi and Iemanjá based on the life trajectories of their faithful, aiming to problematize social relations, healing practices, conflicts and possible dialogues with candomblé rituals. Umbanda is a syncretic religion, formed from the African, Indian, Catholic and Kardecist influences, however, umbanda is not a static religion that has a closed doctrine or religious identity. In Bahia it is possible to find Umbrian terrariums that dialogue and share rituals of candomblé and other Afro-Brazilian manifestations, both on the coast and in the backlands. It seeks to map the religious congregations of the Sisal Territory and to show how much the umbanda terreiros predominate in these limits. It is a study that considers the religious manifestations of the sertanejos, but that is directed concomitantly to the coast to reflect on the devaluation of the syncretism present in the umbanda in front of the process of affirmation of the "myth of the Nagô purity". For that, we use a scattered documentation: the oral sources, the documents produced by the legislature and federative entity of Afro-Brazilian cults; IBGE statistical data, local memorialist production and the newspapers *A Tarde*, *Diário de Notícias*, *Jornal da Bahia* and *Tribuna da Bahia* intersected with a significant theoretical reference.

KEYWORDS: UMBANDA; SYNCRETISM; SERTÃO; TRAJECTORY; RELIGIOUS MAPPING.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Localização Território do Sisal	14
Figura 2: Genealogia religiosa da família Silva	56
Figura 3: Terreiros do Território do Sisal registrados na FUCABASE	102
Figura 4: Percentual de umbandistas e candomblecistas dos municípios baianos	108
Figura 5: Mário Bernardo ou Mário <i>Exê Obá Kawo</i>	115
Figura 6: Umbandistas festejam Iemanjá na Pituba	123

LISTA DE TABELAS E GRÁFICO

Tabela 1: Demografia populacional de Retirolândia por “cor ou raça”	20
Tabela 2: População retirolandense por religião (década 1980)	90
Tabela 3: População retirolandense por religião (década 1991)	93
Tabela 4: População retirolandense por religião (década 2000)	94
Tabela 5: População retirolandense por religião (década 2010)	98
Tabela 6: Distribuição dos terreiros do Território do Sisal registrados na FUCABASE	104

Gráfico 1: Proporcionalidade dos terreiros registrados na FUCABASE	105
---	-----

LISTA DE SIGLAS

ACM – Antônio Carlos Magalhães

ACMR – Arquivo da Câmara Municipal de Vereadores de Retirolândia

AFCR – Arquivo do Fórum da Comarca de Retirolândia

AFUCABASE – Arquivo da Federação de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros de Serrinha

BAHIATURSA - Empresa de Turismo da Bahia S.A.

BPEB – Biblioteca Pública do Estado da Bahia

CBCAB – Confederação Baiana do Culto Afro-Brasileiro

CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

FEBACAB – Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro

FENACAB – Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro

FUCABASE – Federação de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros de Serrinha

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas

MNU – Movimento Negro Unificado

SEPROMI – Secretaria de Promoção de Igualdade Racial

UEUB – União Espírita da Umbanda do Brasil

UNEB – Universidade do Estado da Bahia

UUB – União de Umbanda da Bahia

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
CAPITULO I: A UMBANDA DO SERTÃO SISALEIRO DA BAHIA: TRAJETÓRIAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS	31
I. Um retrato da umbanda <i>do</i> Terreiro de Oxóssi	32
II. A trajetória religiosa da família Silva	46
III. Sertanejos entre a cura no terreiro e o <i>homem do anel</i> : práticas e condenações	57
CAPITULO II: MAPEAMENTO RELIGIOSO DO <i>SER-TÃO</i> SISALEIRO: OUTRAS TRAMAS, IGREJAS E TERREIROS	71
I. Os caminhos religiosos de Janaína Novaes: outrora <i>mãe</i> do Terreiro de Iemanjá	72
II. Entre a Igreja e o Terreiro: atualização do mapa religioso local	86
III. Cartografia dos terreiros do Território do Sisal	99
CAPITULO III: DO SERTÃO AO LITORAL: UM POUCO DA HISTÓRIA DA UMBANDA EM SALVADOR	111
I. Mário de Xangô: as estratégias de um babalorixá da umbanda na Bahia	112
II. A Umbanda <i>sincretica</i> e o Candomblé <i>puro</i> : embates e conflitos	126
III. O <i>mito fundador</i> da umbanda nos primeiros anos da República	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
FONTES	152
REFERÊNCIAS	156
ANEXOS	165

APRESENTAÇÃO

Muitos dos contemporâneos dos meus progenitores conheceram, recorreram ou, ao menos, ouviram falar de Zezinho *Curador*, se não o primeiro, um dos mais famosos curandeiros da cidade de Retirolândia. Não o conheci pessoalmente, mas a sua perícia como oficiante da cura foi experimentada por entes do meu núcleo familiar. Nos anos iniciais da década de 1980, minha irmã primogênita, ainda infante, foi acometida de uma infecção intestinal e meus pais buscaram demandar a cura por intermédio do senhor Zezinho. No período citado, Retirolândia era ainda uma cidade jovem, carente de profissionais médicos acadêmicos, mas a importância deste *curador* ultrapassou a instalação de unidades hospitalares e a chegada dos médicos à cidade. No entanto, mesmo apreciando a notoriedade desse personagem na localidade referida, não sabia – como muitos ainda não sabem – que se tratava do sacerdote do Centro de Boiadeiro, registrado na Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB). De igual modo, muitos desconhecem – ou afirmam desconhecer – o fato de uma das suas filhas biológicas ter dado continuidade a trajetória religiosa da família, liderando na contemporaneidade um centro umbandista em terras do sertão sisaleiro da Bahia: o Terreiro de Oxóssi.

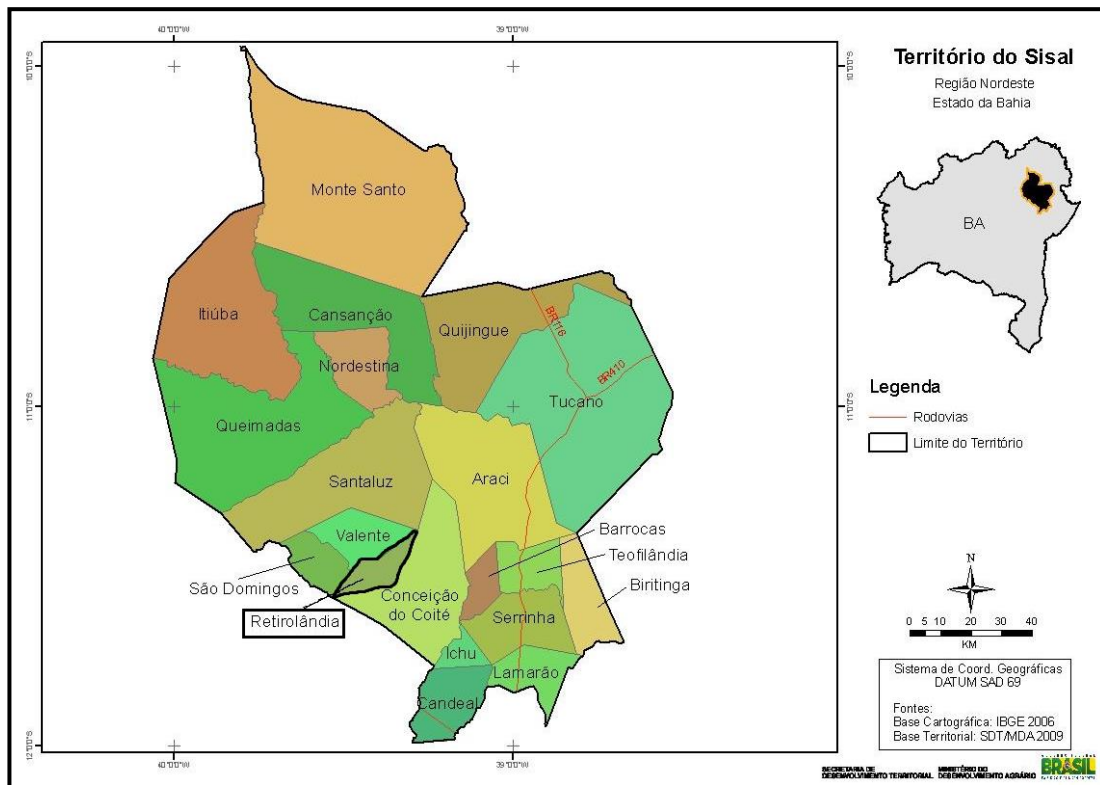
Foi necessário desviar de muitos cactos que decoram os roçados do semiárido para assim conseguir adentrar no discreto cotidiano religioso dos crentes que frequentam terreiros em Retirolândia. Por não ser fiel de nenhuma religião de ascendência africana e conseqüentemente desconhecer na prática dos fundamentos destas religiões tornou minha pesquisa um pouco mais complexa, todavia considero que o fato de ser conterrânea facilitou meu acesso ao terreiro e sua comunidade religiosa. Foi possível visitar o Terreiro de Oxóssi em cinco diferentes oportunidades e essas visitas aguçaram minha curiosidade histórica e me conduziram a melhor investigar a presença e as peculiaridades da umbanda experimentada no *meu* sertão. Ao enfatizar *meu* sertão, ressalto que sou sertaneja de Retirolândia, pois o sertão é diverso e “está em toda parte”.¹ Filha de caminhoneiro, guardo em minhas memórias as várias viagens que *Painho* fazia ao “sertão”.² Essa ideia de “sertão” estava sempre

¹ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p.24.

² O “sertão” estaria mais distante, em cidades como Irecê, Canarana e Cafarnaum, a cerca de aproximadamente 390 km de Retirolândia, mas todas assim como Retirolândia estão inseridas no semiárido do Nordeste brasileiro, outrora denominadas “Polígono das Secas”.

associada a um lugar mais distante, mais ao norte, apesar da *nossa* cidade estar localizada no denominado Território do Sisal,³ região geograficamente situada no nordeste do Estado da Bahia, conforme apresentado na Figura 1.

Figura 1 – Localização Território do Sisal:



FONTE: Sistema de Informações Territoriais, 2016.

Ao nos direcionarmos ao semiárido da Bahia é preciso antes mencionar a complexidade da sociedade baiana e seus discursos, muitas vezes, de estereotipia do sertanejo/interiorano em relação ao litorâneo adjetivando o sertão enquanto “atrasado”, lugar “das vidas secas” e dos falares *arrastados* em relação ao litoral “desenvolvido” partindo do princípio de que o Sertão assim como a região Nordeste é resultado de uma construção imagética de “dizibilidade” e

³ A Bahia possui 26 unidades territoriais, dentre as quais o denominado Território do Sisal que, por sua vez, abarca 20 municípios. O território recebeu esta terminologia em função da rede produtiva em torno do sisal, cultura inserida na região no final da década de 1930, como “solução agrícola (...) projetada para minorar as dificuldades dessa área”. O sisal ou *agave sisalana* é planta semi-xerófila e sua fibra pode ser beneficiada atendendo a múltiplos usos, da fabricação de biofertilizantes e esteroides à ração animal; de cordas a papel, dentre outros. LIMA, Aline dos Santos. *O PETI em Retiroândia-BA: implicações e impasses (1997-2007)*. Dissertação (Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2008. p. 33.

“invisibilidade” que está presente em toda parte desse imenso país e em lugar nenhum, pois a cristalização de estereótipos trata-se de uma “invenção”.⁴ O estudo regional se configura como meio de demonstrar o que é próprio, particular, de uma determinada região inserindo-a em uma realidade mais extensa. Deste modo, ao voltarmos nossos olhares aos planos regional e local, procuramos “desocultar” o sertão através do estudo de terreiros interligado às experiências religiosas dos líderes e respectivos filhos de fé em busca da cura material e espiritual. Apresento à minúscula Retirolândia como palco de análise desse estudo, “sem deixar de articular suas ações no âmago das conjunturas mais amplas para que assim se possa escrutinar as percepções desses sujeitos com o mundo que o circunda e sobre o qual ele faz a sua leitura de maneira surpreendentemente particular”.⁵

Quando nos referimos às populações sertanejas queremos evidenciar que os sertões – para além de um espaço geográfico e uma construção social – não está atrelado ao retrocesso e percalços das secas periódicas. Seus sertanejos não experimentam apenas a longa espera da chuva para *fazer* água⁶ nos açudes, trajados com indumentárias de couro. É necessário superar essas concepções reducionistas do homem e da mulher sertaneja. Os sertões são plurais e suas formas de vivenciar a religiosidade que é a temática que interessa a esta dissertação ganham características peculiares. Da minha biografia familiar registro uma manifestação singular tantas vezes narrada por *vô* João. É sobre a fé a São Lourenço. Mas não se trata do santo católico nascido na Espanha, mas sim de um personagem que foi encontrado morto, com o corpo intacto e coberto por abelhas, dias após o seu óbito. A sua história ganhou notoriedade e devoção na comunidade de Brejinho de São Lourenço⁷ e áreas circunvizinhas. O local onde o “santo” Lourenço foi sepultado ganhou uma espaçosa capela e transformou-se em uma “casa de milagres”. Muitos devotos peregrinam até sua capela para fazerem pedidos, depositarem *ex-voto* – como meu *vô* João – e participarem dos seus festejos realizados no mês de agosto. Uma expressão de fé envolta de elementos que poderíamos caracterizar como uma manifestação do catolicismo “popular” na medida em que os fieis de São Lourenço reinterpretam e criam práticas religiosas carregadas de significados e valores culturais.

⁴ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. São Paulo: Cortez, 2003.

⁵ CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. Entre o local e o regional: trajetórias e tendências da história social no Brasil. In: OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos; REIS, Izabel Cristina Ferreira dos (Orgs.). *História Regional e Local: Discussões e Práticas*. Salvador: Quarteto, 2010. p. 91.

⁶ Expressão comum em Retirolândia para referir-se ao acúmulo de águas apesadas pós-período chuvoso.

⁷ Trata-se de uma comunidade rural que pertence ao município de Sento Sé, no Território Sertão do São Francisco, distante cerca de 540 km de Retirolândia.

A historiadora Carmélia Miranda investigou as experiências e trajetórias das famílias da comunidade negra de Tijuáçu, localizada no município de Senhor do Bonfim,⁸ reconhecida nos anos 2000 como comunidade remanescente quilombola. Seus moradores, netos e bisnetos de africanos herdaram muitas práticas e costumes dos seus antepassados, como a devoção secular a São Benedito homenageado nos meses de novembro com festa e procissões. Os festejos em torno desse santo ressoam as marcas de um viver rural e de uma herança africana que altera a dinâmica desta comunidade durante os dias do seu festejo. Entretanto, no Quilombo de Tijuáçu, os cultos de genealogia africana como o candomblé ou a umbanda “inexistem”, pelo menos nos discursos dos seus personagens. Entretanto, a autora afirma que os cultos afroreligiosos existem e muitos quilombolas de Tijuáçu participam destes em terreiros ou casas de culto instaladas nos arredores da comunidade, mas de forma bastante “discreta” ou “escondida”. Carmélia Miranda não problematiza essa questão, mas entende que “essa tradição religiosa ainda sofre represálias em Tijuáçu, tanto que seus cultos e adeptos são mantidos escondidos. Como a comunidade vive um momento de resgate e valorização da sua cultura, certamente os cultos afros deverão aparecer sem temência”.⁹

Os caminhos do sagrado no sertão entrecruzam áreas urbanas, rurais, margens de rios e sua caatinga. Interage com as práticas indígenas como o complexo ritual da Jurema, mais precisamente o Toré, experimentado pelos povos Kiriris de Banzaê.¹⁰ Trata-se de um ritual religioso indígena onde os encantos ou encantados (entidades sobrenaturais vivas já que são elementos da natureza) “enramam” (se manifestam) para aconselhar, cuidar da saúde e manutenção da força da comunidade. É durante essa cerimônia que acontece a ingestão da jurema ou vinho da jurema, necessário para as entidades “enramarem”. Ao estudar o tronco da Jurema dos Kiriris, Marco Tromboni ressaltou o quanto os elementos das práticas indígenas “são comuns a uma variedade de ritos disseminados entre a população nordestina em geral – sobretudo no meio rural, mas não só –, onde se encontram associados a elementos de outras

⁸ Localizado no Território Piemonte Norte do Itapicuru. Distante de Retirolândia cerca de 180 km.

⁹ MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. *Vestígios recuperados: experiências da comunidade negra rural de Tijuáçu-Ba*. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. p. 165.

¹⁰ Distante cerca de 200 km de Retirolândia, cidade localizada no Território Semiárido Nordeste II.

formas religiosas mais familiares como o Candomblé, a Umbanda, ou o que se tem chamado de Catimbó”.¹¹

Dinâmica são também as práticas dos *Pejis* de Jacobina. *Peji*, nessa ocasião, não se refere precisamente ao altar dos terreiros, *peji* era um termo prosaico na outrora *cidade do ouro*, até anos finais da década de 1970, para se referir as variadas práticas religiosas sincréticas relacionadas ao universo afro-brasileiro, ao catolicismo popular e as crenças indígenas, principalmente nas áreas rurais de Jacobina, em contraponto as práticas mais urbanas definidas como candomblé “propriamente dito”. Nesse sentido, o termo *peji* ainda podia qualificar as práticas de “curandeirismo, zeladores de santo e até Umbanda”.¹² Esse candomblé “propriamente dito” somente teria “chegado” a cidade de Jacobina após presença do representante da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB): o babalorixá Joel Sebastião. Segundo narrativas do mesmo, o candomblé estaria fundamentado no culto aos orixás e nos preceitos iniciáticos, ritualística não usual nos *Pejis* de Jacobina até o seu estabelecimento na cidade, muito embora os estudos de Mariza Rodrigues sobre essas manifestações religiosas nos demonstre que “em termos de práticas e crenças, os ditos Candomblés compartilham uma pluralidade de elementos com os ditos *Pejis*, sua distinção discursiva parece orientada, (...) a estabelecer hierarquias de poder e autoridade religiosa”.¹³

Na região da Chapada Diamantina, destacamos as cidades de Andaraí, Lençóis e Palmeiras como zonas do Jarê, um candomblé de caboclo dos sertões, tradicionalmente ligado ao universo mágico e mítico dos garimpos e as práticas de cura a base de ervas, raízes e folhas. No jarê o mestre é o responsável pela arte curativa partindo do entendimento de que a doença é um “encanto” e sua cura depende da extração desta força; os rituais do seu culto são organizados em linhagens, com manifestações dos caboclos de frente (orixás) e os encantados indígenas. Entretanto, essa religião da Chapada Diamantina decorrente do amálgama das práticas culturais das populações negras, indígenas e europeias pelos sertões das Larvas, nas

¹¹ NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994. p.09.

¹² RODRIGUES, Mariza do Carmo. *Religião e identidade no sertão baiano: o candomblé em Jacobina/Ba*. (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014. p. 40.

¹³ *Ibid.*, p. 95.

últimas décadas, tem sofrido influências de outras manifestações religiosas, em especial a umbanda, fato que tem resultado em adaptações e transformações dos seus rituais festivos.¹⁴

Na cidade de Feira de Santana apelidada por Rui Barbosa de *Princesa do Sertão*, destacamos a força e a perseguição aos candomblés. Esta e quaisquer outras práticas religiosas relacionadas aos saberes afroancestrais foram veementemente perseguidas até pelos menos a década de 1970, em especial os especialistas curandeiros, vulgarmente adjetivados de “adeptos da mandinga” pelas matérias jornalísticas. As repressões policiais não resguardaram tampouco as crianças, como aconteceu com a pequena Jardelina, recém-iniciada no candomblé a qual foi surpreendida e apreendida ao passar às portas da delegacia vestindo “trajes de festa” de candomblé. O periódico *Folha do Norte*, no final da década de 1960, publicou um mapeamento dos terreiros da zona urbana de Feira de Santana. Foram relacionados 28 terreiros caracterizados como casas de candomblé. Entretanto, ao analisar esta fonte documental, Josivaldo Pires atentou para o fato de que na cartografia apresentada pelo jornal aparecem dois terreiros, tais qual a Tenda Pai Jurema e a Tenda de Ogum de Ronda, que seriam casas de umbanda e não candomblé, conforme apresentado na matéria jornalística.

Indícios de que a umbanda já era experimentada em Feira de Santana, na segunda metade do século XX, embora pouco percebida ou, neste caso, generalizada como candomblé. Segundo nos esclarece esse autor, poucas são as fontes encontradas que registram a experiência da umbanda na cidade de Feira de Santana e “as poucas referências não dão visibilidade, como acontece com o candomblé, mas registram ocorrências das práticas umbandistas neste universo feirense”.¹⁵ Conseguimos localizar outra fonte que reverbera a experiência umbandista em terras da *Princesa do Sertão*. Matérias publicadas no Jornal *A Tarde* informam que em meados da década de 1970 pelo menos dois terreiros de umbanda de Feira de Santana: a Tenda São João Batista, dirigida pela *ialorixá* Maria de Nazaré e o Terreiro Ogum Nagô gerido por Braulino de Ogum, presidente da Federação de Umbanda de Feira, já participavam de cerimônias e festejos umbandistas em Salvador. Inclusive, o senhor Braulino de Ogum manteve constante contato com Mário *Exê Obá Kawo*, considerado o “fundador” da

¹⁴ SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê – uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: UEFS, 1998. p. 95.

¹⁵ OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. “*Adeptos da mandinga*”: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010. p.95.

umbanda na Bahia pelos periódicos da época.¹⁶ Contudo, a Tenda São João Batista e o Terreiro Ogun Nagô não aparecem no levantamento do periódico *Folha do Norte*, talvez trate de espaços que foram abertos após a publicação da reportagem, poderiam ser também desconhecidos pela imprensa ou podem ter se recusado a colaborar com a pesquisa.

Entre São Lourenço, São Benedito, Toré, *Peji*, Jarê, Candomblé, Umbanda ou negação das práticas afroreligiosas, outras tantas formas de experimentar a religiosidade sertaneja podem ser percebidas, ainda, nas missas de vaqueiros, nas lapinhas natalinas, nos reisados, nas *caretas* do final do período quaresmal, na crença do “feitiço” para justificar a não captura de um animal em uma *pega* de boi pelos vaqueiros do sertão de Irecê.¹⁷ São muitas as expressões religiosas de genealogia indígena, africana, católica, sincrética, nos sertões da Bahia. Falando do semiárido, mais precisamente de Retirolândia as manifestações religiosas também possuem suas distinções.

Retirolândia até o ano de 1962¹⁸ era apenas um arraial denominado Retiro pertencente à Conceição de Coité, outrora Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité. Esta Freguesia estava localizada entre as antigas rotas das boiadas da Bahia colonial, a “Estrada Real do Gado, a qual, partindo de Cachoeira, atravessava o atual território do município de Feira de Santana, Conceição do Coité, e de lá, bifurcando em direção a Jacobina e Juazeiro”.¹⁹ Uma Freguesia sertaneja que servia de importante ponto de transações comerciais de gados, cereais como a farinha de mandioca e cativos. Hoje, esta ancestralidade negra permanece *viva* nas práticas, nas crenças e costumes das populações rurais e citadina de Conceição do Coité, com destaque para o Quilombo do Maracujá, primeira comunidade quilombola reconhecida do Território do Sisal (2014); e municípios surgidos a partir dessa antiga Freguesia, caso de Retirolândia.

A povoação de Retiro, ao romper com os elos de vila pertencente à Conceição do Coité, lentamente, alterou sua dinâmica, expandiu suas residências, seu comércio, substituiu o sistema de iluminação e o tráfego intenso de carroças e muares. Às luzes da cidade,

¹⁶ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 01 de fevereiro de 1979, pág. 03.

¹⁷ REIS, Alécio Gama dos. *O que farpa o boi farpa o homem: das memórias campo dos vaqueiros do sertão de Irecê (1943 – 1985)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2012. pp. 140-141.

¹⁸ Retirolândia foi elevada a condição de cidade através da Lei 1.752 de 27 de julho de 1962. RIOS, Iara Nancy Araújo. *Nossa Senhora da Conceição do Coité: poder e política no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003. p.23.

¹⁹ REIS, 2012, pp. 59-60.

Retirolândia ganhou outras feições, ao tempo em que a sua paisagem urbana alterou-se, muito embora aspectos rurais possam ser percebíveis na área citadina até a atualidade, como também ocorre em outras cidades sertanejas. Pós-emancipada a cidade passou a carregar nas nomenclaturas de seus povoados e fazendas nomes ordinários do vocabulário afro-brasileiro como *Gameleira*, *Mucambo* e *Mulungu*, herdados dos homens e mulheres subjugados a escravidão nos arredores do antigo Sertão dos Tocós. No campo das relações culturais também são notórios os costumes e práticas legadas das populações negras e indígenas, especialmente no que diz respeito à arte curativa e as práticas religiosas.

O memorialista Enézio de Deus registrou a existência de grupos de reisados, sambas de roda e chula; a atuação dos rezadores e rezadoras, “somente para exemplificar (pois são muitos – alguns já falecidos, outros, entre nós), pode-se citar (...) D. Lô, D. Alexandrina, D. Maria (...), seu Geraldo, seu Paulo Santiago, seu Firmino, (...) seu Saturnino”.²⁰ O memorialista salienta, ainda, que em Retirolândia, “houve pessoas como Sr. Zuquinha e Dona Zorilda (...) considerados, pela população, como curandeiros (...) além deles, pode-se mencionar Dona Júlia (...) e Dona Ilda – essa, mais notória, por residir na sede do município”,²¹ personagens que interessa a trama histórica desta dissertação. Entendemos que toda essa dinâmica cultural e religiosa está diretamente relacionada à composição demográfica étnico-racial da cidade de Retirolândia, a qual na contemporaneidade possui pouco mais de 12.000 habitantes. Deste indicador a grande maioria são autodeclarados não brancos, conforme podemos verificar na Tabela 1.

Tabela 1 – Demografia populacional de Retirolândia por “cor ou raça”:

Década	População Total	Parda	Branca	Preta	Amarela	Indígena*	Sem Declarar
1980	10.402	61,13%	32,46%	5,43%	-	-	0,97%
1991	11.300	65,33%	31,91%	2,70%	0,04%	-	-
2000	10.891	57,38%	32,68%	8,51%	0,1%	0,09%	1,21%
2010	12.055	57,84%	30,75%	10,24%	1,16%	-	-

FONTE: IBGE. Censo Demográfico de 1980 a 2010.

* Em 1980, o Censos Demográfico não incluía o tipo classificatório indígena. A inclusão dessa categoria só aconteceu a partir do Censo de 1991, quando o mesmo passou a classificar por “cor ou raça”.

²⁰ SILVA JÚNIOR, Enézio de Deus. *Retirolândia: Memória e Vida*. Curitiba. Editora Juruá, 2007, p.103.

²¹ *Ibid.*, p. 100.

A demografia histórica apresentada anteriormente corrobora que a população retirolandense é composta predominantemente por não brancos, formada na sua maioria por “pardos” e “pretos”, perfazendo uma média geral de 68% da população. A tabela da demografia populacional apresentada traz também outros dados relacionados à “cor ou raça” dos grupos “amarelos” e “indígenas”, mas, neste momento, tratamos apenas dos três maiores grupos classificatórios: pardos, brancos e pretos, respectivamente. Importante sinalizar que a partir do censo da década de 1980, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) passou a utilizar para os “mestiços somente um termo (pardo)”.²² No entanto, a categoria “‘pardo’ seria um vocábulo típico de ‘negociação racial’ já no início do século XIX”.²³ Em consonância com o sociólogo Rafael Osório,

o que interessa, onde vige o preconceito de marca, é a carga de traços nos indivíduos do que se imagina, em cada local, ser a aparência do negro. Pardos têm menos traços, mas estes existem, pois se não fosse assim não seriam pardos, e sim brancos; e é a presença desses traços que os elegerá vítimas potenciais de discriminação.²⁴

No Brasil, é notório o chamado “preconceito de marca”. Nessa conjuntura, a escala cromática e o aditivo dos traços ou fenótipos negros interferem diretamente nos casos de discriminação racial, muito embora a variante condição socioeconômica, educacional e/ou política possa atenuar essas marcas. Partindo desta perspectiva de análise, a autodeclaração na categoria “preta” implica se aproximar do extremo das gradações de cor e, conseqüentemente, estar mais suscetível aos casos de discriminação e preconceito racial, situação que pode justificar o fato de na década de 1980, apenas 5,43% da população de Retirolândia tenha se declarado “preta”, percentual que decresceu para 2,70% em 1991. Uma redução de 2,73%. Por outro lado, neste mesmo interstício temporal, o contingente de “pardos” alcançou um acréscimo de 4,2%. Entre “branco”, “preto”, “pardo” e tantos outros vocábulos cromáticos²⁵ corriqueiros no país e não contemplados pelos Censos do IBGE, compreendemos que “alguém só pode ter cor

²² SANSONE, Lívio, Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda, *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 165-187, 1996. p. 171.

²³ SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v. 32, p. 115-137, 2005a. p. 127.

²⁴ OSÓRIO, Rafael Guerreiro. O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE”. In: BERNARDINO, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.). *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004. p.114.

²⁵ Em levantamento da década de 1970, os brasileiros se autoidentificaram com pelo menos 136 cores diferentes. SCHWARCZ, Lilia Mortiz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2001. pp.68-70.

e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas tem cor apenas no interior de ideologias raciais”,²⁶ caso do Brasil.

Como já foi analisada por outros pesquisadores, a amostragem do censo demográfico brasileiro dos anos 2000, quando comparada ao censo da década anterior, evidenciou “que houve uma redução do percentual de pessoas que se autodeclararam ‘pardas’ e um aumento nos percentuais de pessoas que se declaram em outras categorias de cor/raça, principalmente na categoria ‘preta’”,²⁷ fato igualmente percebido nos resultados dos últimos censos em Retirolândia. Enquanto na década de 1991, 65,33% da população se autodeclarou “parda”, nos anos 2000 esse percentual decresceu para 57,38%, perfazendo uma redução de 7,95%. Notamos um aumento da proporção das pessoas autodeclaradas “pretas”: em 1991 apenas 2,70% se declararam “pretos”; em 2000 esse grupo passou a representar 8,51% da população e em 2010, derradeiro censo do IBGE, essa categoria já representava 10,24% dos homens e mulheres retirolandenses. Consequentemente, em 2010, o percentual da população autodeclarada “branca” diminuiu 1,93% em comparação as amostragens anteriores. Essa foi a menor percentagem de autoatribuição na categoria “branca”.

Esta crescente mudança na forma de identificação racial em Retirolândia e no Brasil, de maneira geral, está inserida em um amplo contexto de movimentos de lutas nacionais e internacionais favoráveis à afirmação de direitos, ao reconhecimento das desigualdades sociais relacionadas à questão étnica-racial e a promoção de políticas públicas de combate às desigualdades e ao racismo. Nessa conjuntura o Movimento Negro Unificado (MNU) desempenhou ações de destaque a partir do discurso do multiculturalismo em prol da vinculação das populações negras à comunidade nacional que implicou “mais tarde, na reivindicação de políticas corretivas, compensatórias ou afirmativas”.²⁸ Dessa forma, os resultados dos censos a partir da última década do século XX podem ser “interpretado como

²⁶ GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo; Editora 34, 1999. p. 47.

²⁷ BEJARANO, Juan Pablo Estupiñán. *Qual é sua raça ou grupo étnico? Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010. p.60.

²⁸ GUIMARÃES, 1999, p. 228.

produto de um processo de maior reconhecimento étnico da negritude que levou a um melhor delineamento na autoclassificação das pessoas em grupos étnico-raciais”.²⁹

Ao tomarmos como base a predominância das populações não brancas na cidade sertaneja de Retiroândia é possível traçarmos um perfil étnico-racial da sua demografia populacional. Ao agregarmos as categorias “parda” e “preta”, partimos do entendimento de que 68% dos homens e mulheres da cidade sob análise apresentam ascendência negra. A compilação “de pretos e pardos e sua designação como negros se justifica duplamente. Estatisticamente, pela uniformidade de características socioeconômicas dos dois grupos. Teoricamente, pelo fato de que as discriminações (...) sofridas por ambos os grupos são da mesma natureza”,³⁰ segundo sinaliza Rafael Osório. “Negros”, “pardos” e “morenos”: a quase totalidade das fontes orais analisadas nesta pesquisa se autodeclararam como não brancos. Com este retrato étnico-racial, conseguimos relacionar algumas crenças experimentadas em Retiroândia no campo das práticas religiosas e curativas como sendo de genealogias africanas, caso dos terreiros registrados como umbanda.

Umbanda é uma terminologia banto, “a palavra existe em *kimbundu* e *umbundu*, significando a ‘arte de curar, adivinhar e induzir os espíritos a agir para o bem ou para o mal’”.³¹ Com base na lista bibliográfica arrolada nesta pesquisa, a referência mais recuada na temporalidade histórica que menciona a palavra “umbanda” é datada do ano de 1848, e se refere a uma associação de escravos revoltosos chamada “umbanda”, em Vassouras, província do Rio de Janeiro. Essa associação de “umbanda” do século XIX, segundo Robert Slenes,

possivelmente era com certos espíritos locais ou espíritos maiores da natureza das tradições da África Central. Sua reinterpretação posterior, nos termos das religiões da África Ocidental, teria acontecido depois, com o influxo ao Rio de africanos dessa origem e de seus descendentes vindos do Nordeste.³²

No Brasil contemporâneo, a palavra umbanda identifica uma religião. Religião sincrética formada a partir da mistura de influências africanas, indígenas e europeias (kardecismo e catolicismo). Seu culto é fundamentado nas figuras do caboclo e do preto-velho; “no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas

²⁹ BEJARANO, 2010, p. 61.

³⁰ OSÓRIO, 2004, p.24.

³¹ SLENES, Robert W. *Malungu, ngoma vem: África coberta e descoberta do Brasil*. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1991-1992. p. 64.

³² *Ibid.*, p. 64.

divindades”.³³ Suas entidades são agrupadas em sete linhas que são direcionadas por um orixá que teoricamente não se manifesta, pois os orixás na umbanda perdem suas características míticas e se transformam em “essências sagradas”. Em relação ao processo de formação da umbanda, conforme assegurou o historiador baiano João Reis, “talvez possamos falar de sincretismo, ou pelo menos de hibridismo”.³⁴ Embora sincretismo seja um conceito polêmico, alvo de muitos debates por conta de sua identificação com a dominação colonial e considerado “maldito” por muitos pesquisadores e seguidores das religiões de matriz africana não podemos em se tratando de manifestações religiosas nos exirmos de recorreremos ao mesmo.

Comumente o sincretismo é associado como sendo uma característica peculiar do catolicismo denominado “popular” e das religiões afro-brasileiras, no entanto, “o sincretismo está presente tanto na umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião”,³⁵ partindo da perspectiva de que não existe prática religiosa essencialmente “pura”. Ao analisar este tema, assim se expressou o antropólogo Sérgio Ferretti:

Para evitar mal-entendidos e confusões, é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo 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.³⁶

Separação; junção, fusão ou mistura; paralelismo ou justaposição; convergência ou adaptação são alguns dos usos e sentidos aplicados ao conceito de sincretismo. Essas quatro dimensões tanto podem ocorrer em um mesmo espaço religioso quanto em rituais específicos. Dentre essas variantes, destacamos o empenho da palavra sincretismo conjugada a termos que expressam sentido antagônico, a exemplo de sincretismo *versus* separação muito utilizado,

³³ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 69.

³⁴ REIS, João José. Religiosidade, rebelião e identidade afro-baiana. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 255-260, 2001. pp. 257.

³⁵ FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p.114.

³⁶ FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. 2.ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013. pp.99-100.

sobretudo quando se faz referência à construção do discurso de “pureza” do candomblé nagô na Bahia *versus* a desvalorização das formas mais sincréticas da religiosidade afro-brasileira, especialmente a umbanda, construída simbolicamente como *a* religião brasileira tendo em vista a mistura das tradições católica, kardecista, indígena e africana pensadas a partir da ideia de “evolução” espiritual. Contudo, “verificamos também que tradição e sincretismo têm limites ambíguos, e que o sincretismo, portanto, está presente mesmo nos grupos afro-brasileiros mais tradicionais”,³⁷ conforme nos esclarece Sérgio Ferretti.

É muito pertinente ressaltar que a umbanda não é uma religião estática que possui uma doutrina ou identidade religiosa monolítica. Na Bahia, é possível encontrar terreiros umbandistas *entrecruzados* com os rituais dos candomblés, tanto no litoral como no sertão. Em Salvador, o Centro de Umbanda Casa de Lua Cheia, localizado no Bairro da Federação, em funcionamento desde o ano de 1968 sob a condução espiritual de Seu Bispo, é autodeclarado casa umbandista mesmo guardando assentamentos de orixás do candomblé keto.³⁸ Às margens do Rio São Francisco, nas cidades de Juazeiro e Paulo Afonso também é possível localizar terreiros que fundamentam as suas cerimônias nos rituais destas duas religiões concomitantemente. Jaguarari, município localizado no centro-norte do estado, distante de Retirolândia pouco mais de duzentos quilômetros, é outra pequena cidade do sertão que “sem muitas conexões com outros contextos, (...) essas tradições apresentam características bem particulares, diferentes de outros espaços”,³⁹ entrelaçadas com costumes ligados às populações negras, indígenas e ciganas locais. Uma dessas particularidades na visão de Juracy Marques “sem muitas conexões com outros contextos” é o espaço religioso de umbanda denominado “aldeia” em Jaguarari: trata-se da Aldeia de Oxalá e Nanã, de mãe Rosa, a qual define que sua “aldeia” é de umbanda.⁴⁰ Neste caso a palavra “aldeia” não tem sentido de terreiro ou centro, a expressão é empregada para representar as contribuições das crenças indígenas.

Em consonância com o antropólogo Juracy Marques, “são múltiplas as definições e os sentidos atribuídos ao Candomblé e a Umbanda em nosso país como são infinitos os sentidos

³⁷ FERRETTI, Sérgio Figueiredo, 2013, p. 252.

³⁸ MOURA, Mariana Mendes de. *Umbanda em Salvador (Ba): memórias e narrativas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. pp. 107-108.

³⁹ MARQUES, Juracy (Org.). *Candomblé e Umbanda no Sertão: cartografia social dos terreiros de Jaguarari*. Paulo Afonso: Gráfica Fonte Viva, 2010. p.16.

⁴⁰ *Ibid.*, pp.50-53.

experimentados pelos sujeitos que vivenciam essas religiões de fortes relações com a história do povo negro”, mais especialmente nos sertões, “no Semiárido brasileiro essas realidades ganham contornos bem particulares”.⁴¹ A umbanda estudada neste texto dissertativo considera estas peculiaridades dos sertões baianos. Falamos da umbanda em Retiroândia a partir das práticas que foram experimentadas pelo extinto Terreiro de Iemanjá e pelo Terreiro de Oxóssi, este um terreiro que possui uma identidade reservada e dialoga com outras tradições: o candomblé, mesmo que de maneira disfarçada ou desconhecida. Esta umbanda se apresenta de modo bastante diverso da umbanda praticada em outras partes do Brasil, como o Rio de Janeiro (cenário que seria berço dessa religião) e Salvador (tida como palco elementar da umbanda na Bahia).

Adentar a caatinga e analisar as trajetórias religiosas de JD da Silva, Mariana Silva, Janaína Novaes e de outras sertanejas e sertanejos, pobres, negros, católicos e filhos de fé na umbanda, em especial a experiência de líderes carismáticas que desempenharam/desempenham papéis cruciais na formação social, cultural, religiosa, além de terem sido indispensáveis no cuidado a saúde de muitos, só é possível devido à expansão dos campos de estudo na historiografia pós anos 1980, no Brasil. Entendemos as diversas manifestações, crenças, expressões e práticas religiosas como relacionadas ao campo da História Cultural, tal como definida por Roger Chartier, a qual “tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos”.⁴² É nessa perspectiva que pretendemos alinhar detalhes da vida desses líderes a outras personagens ligadas ou não aos seus terreiros, compreender o funcionamento dos seus centros sagrados, a sua identidade e o trânsito religioso, a recorrência em demandar a cura no terreiro aliada, em alguns casos, ao saber médico institucionalizado, usando a história oral enquanto método e prática do campo de conhecimento histórico embasado na consistência teórica, pois “na área teórica, a história oral é capaz apenas de *suscitar*, jamais de *solucionar*, questões; formula as perguntas, porém não pode oferecer as respostas”.⁴³

⁴¹ MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim (Org.). *Candomblé e Umbanda no Sertão*: cartografia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA. Paulo Afonso: Editora da SABEH, 2015. p.33.

⁴² CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editorial, 1992. pp. 16-17.

⁴³ AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta Morais (Org.). *Usos e abusos da história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000, p. 16.

Por conseguinte, percebemos que a história oral tem suas particularidades, suas diferenças⁴⁴ e os historiadores orais não podem se furtar de prezar pela ética e pelas normas de compromisso e comportamento legais para garantir o respeito e a proteção dos seus entrevistados.⁴⁵ Nessa perspectiva, informamos que o projeto de pesquisa que resultou neste trabalho dissertativo foi submetido à análise do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado da Bahia (CEP/UNEB) e aprovado sob número CAAE 60472016.0.0000.0057. Assim sendo, esta pesquisa segue os Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos, conforme Resolução nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (Ver Termo de Consentimento Livre e Esclarecido nos Anexos). Em conformidade com os preceitos do CEP para garantir o sigilo que assegurasse a privacidade dos colaboradores desta pesquisa substituímos suas alcunhas por pseudônimos em respeito à preservação das suas identidades. Optamos por utilizar abreviação dos nomes próprios apenas nos casos que fazem referência à experiência ou trajetória de personagens retirolandenses falecidos citados nas entrevistas e fontes documentais.

Experimentar, rememorar, esquecer, constituem elementos imprescindíveis à memória humana e dentre esses exercícios, o ato de esquecer “não é apenas desejável: é inevitável”,⁴⁶ pois tendemos a submergir grande parte dos acontecimentos registrados cotidianamente, mesmo aqueles fatos que tiveram significância no momento em que ocorreram, ainda assim, recordamos muito mais do que o necessário. Ao revisitarmos o passado, utilizando a memória, convém considerar que as lembranças são fluentemente inconstantes, ou seja, “quando recordamos, ampliamos determinados acontecimentos e então os reinterpretemos à luz da experiência subsequente e da necessidade presente”.⁴⁷ Quando Janaína Novaes, por exemplo, narrou sua trajetória, suas dificuldades em aceitar o desenvolvimento da mediunidade, as amarguras sofridas ante a administração do seu terreiro e sua recente conversão a igreja pentecostal redesenhou suas experiências, transformou em muitos momentos, “o passado vivido naquilo que posteriormente” pensou “que ele deveria ter sido, eliminando cenas indesejáveis e privilegiando as desejáveis”.⁴⁸

⁴⁴ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral de diferente. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev./1997a. pp.25-39.

⁴⁵ PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 15, p. 13-49, abr./1997b. pp.16-17.

⁴⁶ LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 17, p. 63-201, nov./1998. p.96.

⁴⁷ *Ibid.*, p.97.

⁴⁸ *Ibid.*, p.98.

Ao conhecermos o passado através das memórias dos sertanejos e sertanejas de Retirolândia, personagens centrais dessa dissertação, estamos cientes de que as lembranças não possuem consenso cronológico. A memória reorganiza as experiências baseada em várias interfaces temporais, “dependendo do conteúdo e do contexto, o passado converte-se no presente a qualquer tempo, sejam um instante ou uma eternidade atrás. (...) O caráter do passado depende de como – e de quando – é conscientemente apreendido”.⁴⁹ Além disso, no exercício da rememoração as imagens do passado são redesenhadas conforme os sentimentos e as relações de forças que estamos experimentando no momento presente sejam estas forças sociais, políticas e/ou culturais. Cabe-nos sinalizar que o conceito de identidade muitas vezes empregado no desenrolar desta dissertação aproxima-se do entendimento de Stuart Hall, o qual percebe a questão da identidade como conceito complexo que envolve múltiplos fatores, correlacionados ao pertencimento das culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e nacionais. Esse autor nos oferece fundamentos para a compreensão da identidade em torno dos personagens ligados ou não as manifestações religiosas afro-brasileiras no sertão e no litoral, inseridas em um constante processo de transformações sociais e culturais, condicionantes da forma como o sujeito se vê e se narra.⁵⁰

Os marcos cronológicos deste texto dissertativo abrangem os anos de 1985 quando da federalização do Centro de Boiadeiro, supostamente o primeiro terreiro legalizado na cidade de Retirolândia e se estende até o ano de 2016. Justifica-se a escolha desse limite temporal o levantamento cartográfico dos terreiros do Território do Sisal na contemporaneidade, necessário para ajudar a descortinar e evidenciar a predominância dos terreiros de umbanda no semiárido. No entanto, essas demarcações são pouco rígidas, tanto do ponto de vista temporal quanto espacial, pois recuamos um pouco no tempo histórico e nos afastamos geograficamente do sertão para historicizar a umbanda.

Inóspito ou quase *desértico*. É assim que percebemos o campo do conhecimento histórico em relação à umbanda na Bahia, pois não encontramos nenhuma produção historiográfica baiana que estudasse esse tema. Os estudos acerca da prática religiosa dos umbandistas são escassos quando comparados à crescente demanda em torno dos candomblés. Localizamos outras referências que são produções regionais, mas de outros campos do conhecimento – Música,

⁴⁹ LOWENTHAL, David, 1998, p.75.

⁵⁰ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. São Paulo: DP&A, 2011.

Cultura e Sociedade, Ciências Ambientais e Antropologia, respectivamente.⁵¹ Nesse sentido, a perspectiva que orienta essa dissertação tem a sua justificativa acadêmica baseada no intento de contribuir com o aumento do conhecimento acerca das práticas umbandistas na Bahia, mais precisamente no semiárido, considerando as particularidades da umbanda praticada pelos sertanejos de Retirolândia.

No que tange a metodologia, destacamos a história oral enquanto método de pesquisa sempre entrecruzada com outras fontes históricas, como os documentos produzidos pela Câmara Municipal de Vereadores, pela Federação de Umbanda e do Culto Afro-Brasileiro de Serrinha (FUCABASE), dados estatísticos do IBGE, além da produção memorialista local. Infelizmente, a pequena cidade de Retirolândia não possui fontes jornalísticas e, por outro lado, não conseguimos localizar registros de boletins de ocorrência ou possíveis processos judiciais que envolvesse o tema em questão. Apesar de termos tido acesso a fonte imagética produzida pelo ou nos terreiros pesquisados, estas fotografias estão ausentes no texto, pois não obtivemos autorização para publicá-las. Falamos do semiárido, mas saímos dos seus contornos em direção ao litoral para compreendermos como e quando a umbanda ganha visibilidade na Bahia e para tanto foi imprescindível recorreremos às matérias jornalísticas dos jornais *A Tarde*, *Diário de Notícias*, *Jornal da Bahia* e *Tribuna da Bahia*.

A Umbanda do sertão sisaleiro da Bahia: trajetórias e práticas religiosas é o título do primeiro capítulo deste texto dissertativo que está organizado em três partes: inicialmente, tratamos das peculiaridades da prática umbandista vivida no Terreiro de Oxóssi, situado no Território do Sisal, tomando como referência a trajetória religiosa da família Silva. Em *Mapeamento religioso do ser-tão sisaleiro: outras tramas, igrejas e terreiros*, fazemos uma atualização do mapa religioso de Retirolândia a partir da trajetória de Janaína Novaes, ex-mãe

⁵¹ BORGES, Mackely Ribeiro. *Gira de escravos: a música dos exus e pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara*. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006; MARQUES, Juracy (Org.). *Candomblé e Umbanda no Sertão: cartografia social dos terreiros de Paulo Afonso*. Paulo Afonso: Gráfica Fonte Viva, 2009; MARQUES, Juracy (Org.). *Candomblé e Umbanda no Sertão: cartografia social dos terreiros de Jaguarari*. Paulo Afonso: Gráfica Fonte Viva, 2010; ROHDE, Bruno Faria. *A Umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010; MEIRA, Célio Silva. *Plantas do axé e sua fundamentação religiosa: um estudo de caso no terreiro de Umbanda “Caboclo Boiadeiro” (Fazenda Buraco do Boi – Poções/ Bahia)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Itapetinga, 2013; MOURA, Mariana Mendes de. *Umbanda em Salvador (Ba): memórias e narrativas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013; MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim (Org.). *Candomblé e Umbanda no Sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA*. Paulo Afonso: Editora da SABEH, 2015.

do Terreiro de Iemanjá presentemente convertida a uma religião pentecostal. Neste capítulo ainda é apresentada uma sucinta cartografia dos terreiros do Território do Sisal registrados na FUCABASE. No último capítulo, intitulado *Do sertão ao litoral: um pouco da história da Umbanda em Salvador* problematizamos as ações de um *babalorixá* carioca apresentado nas matérias jornalísticas como o responsável pela “chegada” desta religião na Bahia; evidenciando os conflitos decorrentes do crescimento e visibilidade da umbanda *sincrética* em terras do candomblé *puro*. Concluimos o texto dissertativo ponderando acerca da invenção do *mito fundador* da umbanda.

CAPÍTULO I:

A UMBANDA DO SERTÃO SISALEIRO DA BAHIA: TRAJETÓRIAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS

O senhor tolere, isto é sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucúia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucúia vem dos montões do oeste. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá - fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O *gerais* corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões...O sertão está em toda parte.⁵²

Aos antigos caminhos das boiadas da Bahia Colonial, aos *Sertões*. Vamos adentar nesse espaço de configurações tão complexas que à medida que “está em toda parte”, como corrobora Guimarães Rosa, não é percebido, tolerado. Estar longínquo, no “fim de rumo”. Mas “o senhor faça o que queira ou o que não queira – o senhor toda-a-vida não pode tirar os pés: que há-de estar sempre em cima do sertão”.⁵³ É esse o *nosso* sertão, encontrado em todos os lugares. No entanto, geograficamente, estamos saindo dos arrabaldes do litoral para entre os roçados do sempre verdoso sisal e das perenes flores e frutos dos mandacarus⁵⁴ para investigarmos as práticas religiosas em terras areno-argilosas de Retirolândia, ambiente *favorável* para os caboclos se estabelecerem. Identificado ao “índio mestiço de branco com índio” e ao “homem do sertão, de hábitos rurais e de pele queimada pelo sol”,⁵⁵ afeiçoado às intempéries do sertão, os caboclos, “donos da terra”, também fizeram do semiárido sua

⁵² ROSA, 2001, p.24.

⁵³ *Ibid.*, p. 548.

⁵⁴ Cacto típico das áridas caatingas. Serve de alimento para animais e tem grande valor terapêutico.

⁵⁵ SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995. p.53.

morada sagrada no Centro de Boiadeiro e no Terreiro de Oxóssi, ambos sob vibração do orixá Oxóssi, o dono das *macaias*.⁵⁶

I. Um retrato da umbanda do Terreiro de Oxóssi

É entre os roçados de sisal que ao longo do ano realçam a cinzenta vegetação catingueira com seu verde altivo que está localizada a Fazenda Lameiro Redondo, endereço do Terreiro de Oxóssi, na cidade de Retirolândia. O altar do centro de Oxóssi, núcleo da força e da identidade que conduz qualquer terreiro é decorado com flores, uma reprodução de Jesus quando menino, uma imagem da Virgem Maria e de outros tantos santos católicos. Nas paredes, quadros emoldurados de São Jorge e contas coloridas. Em uma das extremidades do salão, o *cantinho* dos Pretos-Velhos acomodados sobre uma bancada de madeira. Do lado oposto, ao chão, o ponto reservado as forças das águas: a fonte de Iemanjá, adornada com flores. Perto dali, algumas imagens representando os caboclos brasileiros.

A porteira da Lameiro Redondo está sempre aberta para assistir aqueles que padecem de problemas físicos, espirituais ou carentes apenas de uma orientação, mas, quinzenalmente, nas noites de segunda-feira, a residência da família Silva deixa de ser particular e abre suas portas ao público e ao universo sagrado umbandista. Entre os rústicos assentos de concreto que circundam o salão do terreiro permanece, ao centro, uma mesa forrada com toalha branca,⁵⁷ ornada com flores, vasos transparentes contendo água⁵⁸ e velas. É envolta dessa mesa, chamada de “mesa branca”, que as “correntes de oração” acontecem. A “corrente” ou “solene” trata-se de uma etapa importante do trabalho que envolve sanar desventuras e infortúnios de caráter físico e/ou espiritual, não sendo necessário oferecer uma “solene” com constância. Recomenda-se que pelo menos uma vez ao ano faça-se um “trabalho”, uma “limpeza” ou uma “solene” para evitar “que o que num presta não lhe jogue na tentação”.

⁵⁶ Refere-se às matas e também as folhas sagradas.

⁵⁷ Conforme o historiador Artur Isaia, a presença da mesa em torno da qual acontecem as manifestações é influência kardecista. ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Revista Anos 90*, Porto Alegre, v. 7, n. 11, p. 97-120, jul./ 1999. p.109.

⁵⁸ O copo ou o vaso contendo água seria herança do espiritismo. Através da água se refletem os fluidos. CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Salvador: Civilização Brasileira, 2008. p. 142.

Uma “corrente” transcorre entre aproximadamente breves trinta minutos e quando não é oferecida por alguém que tenha requerido algum tipo de ajuda, realiza-se a “solene da casa”.⁵⁹

A partir do mês de setembro, a dinâmica do terreiro é alterada, pois é o maior período das ofertas de carurus para festejar e agradecer as entidades da casa. Muitos também recorrem ordinariamente à casa de Oxóssi para demandarem a intervenção das “rondas” do “guia que responsa”,⁶⁰ principalmente quando a demanda é *devolver* ou *fazer* aparecer algum bode, carneiro ou qualquer tipo de criação ou bem perdido. Mariana Silva somente “responsa” após jogar os búzios. Mariana Silva, 68 anos, autodeclarada “parda”, mãe de quatro filhos, católica e auxiliar técnica de enfermagem aposentada é a condutora espiritual do Terreiro de Oxóssi, nosso palco de análise, tramas e práticas religiosas. É a partir deste espaço que pretendemos investigar as peculiaridades em torno da umbanda experimentada em Retirolândia enfatizando as características dos seus rituais e práticas priorizando a trajetória religiosa da família Silva.

Classificamos o Terreiro de Oxóssi como sendo um espaço sagrado do universo umbandista, mesmo estando este envolto de diálogos com os rituais do candomblé, tendo como base os discursos dos seus personagens, em especial da sua líder espiritual, Mariana Silva, e da sua respectiva ajudante mediúnica: Laura Santos, 49 anos, autodeclarada “negra”, mãe de quatro filhos, gari. De maneira geral, a identificação “umbanda” não é uma prioridade destas personagens e tampouco dos seus crentes, mas recorre-se a esse discurso principalmente quando pretendem demonstrar um pretense afastamento do candomblé e das rechaças pejorativas de “macumbeira”, “candomblezeira” e acusações de práticas de “feitiçaria”. Nesse sentido, compreendemos as narrativas como construções sociais que dão significados a experiências e seus discursos e, portanto, não podem ser considerados sem ponderar o contexto sócio-histórico. Deste modo, poderíamos questionar: o Terreiro de Oxóssi não se trata de um terreiro de candomblé que optou por *disfarçar* sua identidade religiosa ao ser registrado como umbanda? Não podemos anular essa possibilidade, mas no contexto local pertencer ou frequentar um terreiro, independente da sua filiação, é estar associado ao candomblé.

Corroboramos as fontes orais com os dados coletados na FUCABASE, em Serrinha, os quais atestam que o Terreiro de Oxóssi foi registrado em meados de 2001, na categoria umbanda,

⁵⁹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015

⁶⁰ Responso ou responsório são orações para entidades ou guias para encontrar coisas perdidas, neste caso.

mas esse Centro não é o único de Retirolândia registrado como casa umbandista. O Terreiro de Iemanjá, sob condução espiritual de Janaína Novaes foi registrado anteriormente, ainda em 1992, mas como este terreiro foi fechado em 2013, optamos por problematizar as práticas religiosas do Terreiro de Oxóssi. A umbanda *do* Terreiro de Oxóssi tem uma identidade complexa. Na prática se aproxima de muitos rituais do candomblé; na teoria, constrói seus distanciamentos, talvez uma forma de legitimação e aceitação social, pois, as manifestações religiosas afro-brasileiras na sertaneja Retirolândia são indivisíveis e invisíveis. Seus fieis, no geral, não costumam admitir publicamente a vivência no terreiro, sendo mais corriqueiro assumir a pertença ao universo católico.

Assumir a pertença à ancestralidade religiosa africana torna-se uma demanda complicada. Retirolândia como muitas outras cidades sertanejas teve uma formação cultural muito influenciada pelo catolicismo, há indícios que carecem de maiores averiguações de que a antiga Fazenda Retiro servia de extensão eclesiástica, onde o núcleo cristão de Conceição do Coité reunia-se em recantos de orações. Não queremos dizer que esse pedaço do sertão não experimentou os pesares da escravidão e não recebeu as contribuições das populações africanas, mas, quando comparado ao contingente de populações negras aportadas em Salvador e seus arredores, notamos que no litoral e recôncavo as religiões africanas são experimentadas de modo mais intenso – mesmo diante da intolerância explícita ou dissimulada – quando comparada aos cultos afro-brasileiros nos sertões. Em Retirolândia, essas manifestações religiosas são tidas como práticas *distantes*, corriqueiras nos arredores da capital ou quando visíveis são sempre praticadas no terreiro do *outro*.

Queremos atentar para a questão da negação e/ou desvalorização da ancestralidade religiosa africana, demanda que está estreitamente relacionada à construção do racismo e seus desdobramentos para fundamentar as diferenças particulares, sociais e culturais segundo a endodeterminação, isto é, a “naturalização” de atitudes e valores considerados inferiores. Neste caso, a superioridade étnica atribuída ao branco e seu mundo tem em seu contraponto a negação das *coisas de negro*, das crenças ancestrais, da não afirmação das identidades religiosas africanas. Em conformidade com Antônio Sérgio Guimarães, a ideia de raça persiste em fundamentar “as práticas de discriminação, e têm na ‘cor’ (...) a marca e o tropo principais”.⁶¹ Deste modo, se autodeclarar candomblecista, umbandista ou pertencente a

⁶¹ GUIMARÃES, 1999, p. 71.

quaisquer outras manifestações religiosas de genealogia africana é estar passível a adjetivação negativa, a discriminação. A ocultação da identidade religiosa se configura como uma medida autoprotetiva, portanto, o recurso utilizado para buscar amenizar os casos de repressão e intolerância.

Fora dos limites geográficos da Bahia, contudo ainda no Nordeste, mais precisamente no Maranhão, nas últimas décadas do século XX, muitos pajés e curadores da Pajelança se filiaram a federações de umbanda, muito provavelmente porque na umbanda podem ser identificados como sacerdotes de uma religião brasileira, “além da cura e da pajelança terem vários pontos em comum com a umbanda”:⁶² como o contato com entidades manifestadas durante sessões públicas ou privadas; a ação individual dos curadores e pajés voltados para a cura de doenças e o uso da defumação. Essa interação da Umbanda com outras manifestações religiosas como a Pajelança, o Candomblé, a Jurema e o Jarê em terreiros nordestinos e sertanejos, conforme a literatura analisada nesta dissertação é uma constante.

A ausência de uma doutrina fechada na umbanda associada à diversidade das práticas culturais e religiosas herdadas das populações negras e indígenas no Brasil setentrional favorece as (re) construções da identidade umbandista no nordeste, na Bahia, no sertão, no semiárido sisaleiro, nosso cenário de análises. A Jurema, também denominada Catimbó no Recife, equivalente a Pajelança do Maranhão, “envolve como padrão a ingestão da bebida feita com partes da jurema, o uso ritual do tabaco, o transe de possessão por seres encantados, além da crença em um mundo espiritual onde as entidades residem”⁶³ (juremá). A jurema é árvore símbolo e essência dessa prática mágico-religiosa de ascendência indígena. Na contemporaneidade, a prática “mágico-curandeirística” da jurema tanto tem influenciado muitos terreiros de umbanda nordestinos como tem assimilado entidades da umbanda em seus cultos, caso dos pretos-velhos. Uma recente cartografia social dos terreiros de candomblé e umbanda das cidades de Juazeiro (BA) e Petrolina (PE) atesta a influência do culto dos juremeiros e do candomblé, especialmente do candomblé angola, na umbanda experimentada nestas cidades sertanejas. E as causas são muitas: migrações e iniciações no culto da jurema, iniciação no candomblé e posterior aproximação na umbanda, ancestrais na jurema, formação

⁶² FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis-MA, v. 8 n. 16, 2011. p. 04.

⁶³ BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. “O Catimbó-Jurema do Recife”. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 162.

na umbanda *cruzada* com candomblé, dentre outros ensejos. Mais precisamente em relação à jurema e a umbanda, o antropólogo Luiz Assunção assegura que

(...) a umbanda assimila as práticas religiosas populares, reelaborando-as, ao mesmo tempo que ela também é reelaborada, e construindo um fazer religioso que procura legitimar e tornar hegemônica a prática umbandista. Por outro lado, a existência de elementos simbólicos indígenas como característicos do culto da jurema aponta para a possibilidade de construção de uma identidade sertaneja e nordestina, marcando não apenas o culto da jurema, mas, principalmente, dando uma forma específica à umbanda praticada na região Nordeste.⁶⁴

São dessas formas específicas de *fazer* a umbanda no nordeste que estamos tratando. Ao abordarmos mais especificamente o território sisaleiro da Bahia nos referimos a *uma* umbanda que difere da umbanda defendida no Rio de Janeiro, construída a partir da figura de Zélio de Moraes, o “pai” da umbanda, tomando como referência o *mito fundador* da umbanda nos primeiros tempos da República. É uma prática umbandista um tanto díspar daquela propagandeada pelos jornais e canais radiofônicos em Salvador entre as décadas de 1970 e 1990 por Mário de Xangô, apresentado como o “instituidor” da religião umbanda na Bahia. A dinâmica nordestina favorece a reformulação do espaço religioso umbandista “tradicional”. O Terreiro de Oxóssi dispõe de um altar com imagens de santos católicos e representatividades também de caboclos e preto-velhos espalhados pelo seu salão; pratica as “sessões” ou “correntes de orações”, seus trabalhos estão embasados no serviço interpessoal, na consulta e na benevolência; por outro lado, “despacha Exu”, exercita o “jogo dos búzios”, “bate tambor” e “oferta caruru”, características ordinárias do candomblé, porém sem obstaculizar e deixar de se identificar como casa de umbanda. Essa intercomunicação de crenças e práticas do candomblé na umbanda do Terreiro do Oxóssi permite mensuramos o quanto as manifestações religiosas no nordeste e seus sertões são dinâmicas.

Em dias de “solene”, os ritos propiciatórios no Terreiro de Oxóssi começam cedo, antes mesmo da abertura da porteira à rede de fieis e curiosos. Sob os últimos raios do sol, Mariana Silva faz sua obrigação de “despachar a porta”, isto é, despachar exu, o guardião da porta de entrada da casa, o dono das encruzilhadas, pois levando em consideração a mitologia dos orixás exu ganha o privilégio de comer primeiro, antes mesmo de fazer oferendas aos outros

⁶⁴ ASSUNÇÃO, Luis. Os mestres da Jurema: culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 183.

orixás. Sabe-se, conforme assegura Reginaldo Prandi, que “exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele orixás e humanos não podem se comunicar”.⁶⁵ Farofa de azeite-de-dendê e cachaça é ofertada diante da cancela de acesso a Fazenda Lameiro Redondo, no ponto exato de chegada e saída do trânsito religioso para impedir que “as forças negativas que vem acompanhando” as pessoas invadam o espaço sagrado trazendo diversos infortúnios, pois, na concepção da ajudante mediúcnica Laura Santos, exu “é um guia (...) pago pra fazer maldade (...) mais se você quiser que ele não faça maldade, ele não vai fazer maldade”.⁶⁶ É sabido que exu não rejeita um pedido tanto para o bem quanto para o mal, a favor de quem lhe doa uma oferenda. Partindo dessa perspectiva, as áreas de entrada e saída, as partes marginais de um terreiro, segundo Yvonne Maggie, não são “vistas apenas como elementos perigosos que necessitam de cuidados especiais” são “vistas como poderosas”, sendo assim, “são perigosas justamente porque são poderosas”.⁶⁷

Em sua narrativa, Laura Santos continuou a explicar que “o exu, a pombagira, essas coisas é quem trabalha do lado da magia negra, mais quem é da umbanda não trabalha com ele”, mas é necessário antes de cada “solene”, “despachar pela porta, pela porta da frente” como faz Mariana Silva para que exu e “todos esses guias do mal” deixem a entrada do terreiro “livre” e busquem “procurar o meio deles”. Mariana Silva sempre recomenda que os seus fiéis e a sua assistente usar vestimentas em tons de branco, pois “branco representa paz” ou verde, cor associada à Oxóssi. Os frequentadores podem até usar vermelho, se for somente uma peça, mas é proibido o uso de preto e vermelho associado porque são tons da “roupa da gira, chamada pombagira”, entidades da “esquerda” da umbanda. As cores vibrantes, o vermelho e o preto, recusados por Mariana Silva seriam características comuns nas giras de exu nas casas da umbanda *cruzada* ou *trançada* com o candomblé, mas essa aproximação, a princípio, é negada pela liderança do Terreiro de Oxóssi.

Conforme desponta discurso de Laura Santos, ao informar que o referido terreiro é adepto da “linha branca, chamada umbanda, Mariana Silva é da umbanda, ela (...) não faz feitiço, não

⁶⁵ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 20.

⁶⁶ Entrevista com Laura Santos. Retirolândia-Ba. Realizada em: 01 jun. 2015.

⁶⁷ MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p.115.

ensina a fazer feitiço, trabalha só com oração”,⁶⁸ temos então a definição da umbanda praticada no Terreiro de Oxóssi. A fala produzida por Laura Santos, tem um significado compartilhado pela liderança do Terreiro de Oxóssi. Em nenhuma das entrevistas realizadas durante o período gestacional deste trabalho dissertativo foi admitido ou reconhecido a aproximação com rituais do candomblé, mesmo “despachando exu” com farofa e cachaça, prática não usual na “umbanda branca”. A denominada “umbanda branca” se assemelha a prática religiosa difundida no I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro, na década de 1940, cuja intenção foi “desafricanizar” a umbanda ao negar as origens e influências negras em favor da adoção da doutrina kardecista. Em seus rituais são vedados os sacrifícios, as oferendas e segundo Ordep Serra, “há casos em que mesmo os defumadores são dispensados, assim como os atabaques, os charutos, as *guias* coloridas”.⁶⁹ O Terreiro de Oxóssi possui, portanto uma identidade pouco análoga à umbanda “linha branca” praticada em outros *cantos* do Brasil.

A terminologia “umbanda” apareceu com intensidade nas entrevistas quando o objetivo das narradoras foi afastar-se do diálogo com o candomblé. Mariana Silva veementemente afirmou que seu terreiro “é umbanda, é mesa branca não é candomblé, não. Eu bato tambor, mas não é candomblé. Aqui tudo é branco”. Discurso que desperta nossa atenção. Ao afirmar que “bate” tambor, Mariana Silva deixa transparecer ter conhecimento de que o tambor e seus toques possuem papel importante na invocação dos orixás do candomblé. Mesmo assim, Mariana Silva assegura que o seu terreiro “não é candomblé”. Na visão de Edison Carneiro, os atabaques são elementos essenciais nos cerimoniais do candomblé, pois “sem atabaque, a festa perde 90 por cento do seu valor, pois esse instrumento é considerado o meio de que servem os humanos para as suas comunicações e para as suas invocações aos orixás”.⁷⁰

No Terreiro de Oxóssi, os sons dos tambores e dos pandeiros podem ser escutados nos dias de “evento de caruru”, conforme explicou o lavrador Beto Lopes, 44 anos, autodeclarado “moreno”, pai de quatro filhos, católico, um dos ajudantes do terreiro na função de “tocador”. Segundo Beto Lopes, “só quem bate (o tambor) é homem. Mais no caso da solene, quem bate

⁶⁸ Entrevista com Laura Santos. Retirolândia-Ba. Realizada em: 01 jun. 2015.

⁶⁹ SERRA, Ordep. No Caminho de Aruanda: A Umbanda Candanga Revisitada. *Revista Afro-Ásia*, n. 25-26, p. 215-256, 2001. pp.221-222.

⁷⁰ CARNEIRO, 2008, p.92.

é só (...) seu Paulo”,⁷¹ ou seja, nas noites ordinárias de “solene” apenas seu Paulo é o “tocador” do instrumento utilizado que é o pandeiro, mas durante os carurus Beto Lopes também “bate” o tambor.

Durante as cerimônias de oferenda dos carurus os fiéis e frequentadores flutuantes têm a oportunidade de poder ficar “brincando no terreiro”, segundo nos elucidou Mariana Silva: “eu faço samba, o pessoal brinca, dança, as mulheres invocam, invocam mesmo, aquelas que (...) não são invocadas com espírito, com guia bom, eu não deixo no terreiro, aí brinca ali, uma hora, duas horas (...)”.⁷² Essa afirmativa nos conduziu a relacionarmos o verbo “brincar” utilizado pela entrevistada às “brincadeiras” dos Kiriris nas noites do Toré, quando os índios dançam e cantam ao ritmo de chocalhos denominados maracás. Conforme análise de Marco Tromboni Nascimento, a “brincadeira” dos Kiriris “aponta para uma ideia de ‘religioso’ algo diversa da concepção cristã ocidental, sobretudo a erudita, que, em geral, associa a ideia de religiosidade a uma atitude de circunspeção e seriedade solene”. É prosaico entre os diversos grupos indígenas nordestinos a ideia de que “diversão e sagrado não implicam em contradição”,⁷³ como ainda destaca o mesmo autor.

Reportamo-nos aos Kiriris para esclarecer que o vocábulo “brincar” enunciado por uma das nossas fontes orais, não se trata de uma terminologia comum no universo umbandista, contudo, no meio sertanejo, mais precisamente, na umbanda do Terreiro de Oxóssi, ela é recursiva. Muito além de necessário ser admitir o sincretismo entre as práticas ameríndias, africanas, espíritas e católicas no processo de formação da umbanda, faz-se imprescindível reconhecer as peculiaridades das práticas religiosas no nordeste brasileiro. Sobre essa questão, Marco Tromboni concluiu que o “complexo ritual da jurema” a partir do Toré dos Kiriris pode ser percebido

como uma espécie de mosaico de variações rituais em torno de alguns elementos recorrentes, remetidos, por irônico que possa parecer, a um núcleo histórico original de práticas indígenas, elementos já agora difusos e ressignificados, no meio mais amplo da religiosidade nordestina, por um secular processo de trocas e transformações culturais (...). Mosaico esse cujos limites externos, na verdade uma fronteira fluida, estariam em comunicação com outras “tradições” religiosas, como o candomblé, a umbanda, o espiritismo e o catolicismo popular, que, por sua vez, não apenas seriam influenciadas

⁷¹ Entrevista com Beto Lopes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 fev. 2016.

⁷² Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015

⁷³ NASCIMENTO, 1994, p.166.

pelos elementos básicos caracterizadores do *complexo*, como sobre o mesmo exerceriam profunda influência, conformando um conjunto de variações locais, matizadas em função de idiosincrasias históricas também locais.⁷⁴

Acerca dessa comunicação entre diferentes práticas e crenças religiosas no Nordeste, não restritas a jurema e ao toré dos povos kiriris de Banzê ou ao jarê da Chapada Diamantina, voltamos a relacionar a umbanda experimentada em Retirolândia com práticas do candomblé. A moça de 31 anos, Dalila Soares, autodeclarada “negra”, católica, técnica de enfermagem, é uma das muitas fieis que usa as extensões do Terreiro de Oxóssi para “dar caruru”, obrigação que cumpre há cerca de “uns quatro, cinco anos”.⁷⁵ A experiência dessa personagem indica que na umbanda praticada na “Casa de Mariana, filha de Zezinho *Curador*”, como muitos se referem a esse espaço sagrado, *santo menino come sal*, pois o mês de setembro, mês de Cosme e Damião, é o período de maior oferta de caruru no terreiro. Essa prática é contrária às afirmações do propagandista máximo da umbanda em terras da Bahia entre as décadas de 1970 e 1990: Mário *Exê Obá Kawo*. Segundo Mário *Exê Obá Kawo* “santo menino não come sal”, pois se alimenta de “doces”. Em uma das muitas entrevistas concedidas ao *Diário de Notícias*, o *babalorixá* carioca explicou que “o caruru não é um ritual da umbanda”, pois na umbanda “não usamos sal”.⁷⁶ Notamos que as tentativas de individualizar a umbanda do candomblé na Bahia não alcançaram todos os terreiros, caso do Terreiro de Oxóssi, em Retirolândia.

Essa complexidade das manifestações religiosas no sertão baiano não se restringe à pequena Retirolândia. A tentativa de afastar os campos religiosos de genealogia afro-brasileira está presente em outras extensões sertanejas. Em Jacobina, as práticas mais individualizadas, as quais se fundamentam essencialmente no desenvolvimento do dom – curandeiros, umbandistas, zeladores, espíritas ou rezadores – são todos genericamente adjetivados de *Pejis*. Uma forma de separar as supracitadas práticas do candomblé. Todavia, no cotidiano religioso há uma “relativa continuidade” entre candomblé e *peji*. Mariza Rodrigues analisando as práticas religiosas afro-brasileiras em Jacobina demonstrou que “o campo religioso o qual compõe o município de Jacobina incluindo Pejis, curandeiros, zeladores, umbandistas, bem

⁷⁴ NASCIMENTO, 1994, p.309.

⁷⁵ Dalila Soares. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 14 mar. 2016.

⁷⁶ BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 28 de setembro de 1974, pág.02.

como os elementos distintivos que os opõem aos terreiros considerados como – candomblé, é bastante complexo e controverso”.⁷⁷

Em Jacobina, por outro lado, é possível encontrar terreiros qualificados como “centros de umbanda”, porém associadas como candomblé pelo representante local da FENACAB, o *babalorixá* Joel Sebastião Xavier. Na cidade de Jaguarari, localizada no semiárido, assim como Jacobina e Retirolândia, o Terreiro de Oxalá liderado por Maria Angélica Dias é classificado como umbanda, identidade religiosa que não inviabiliza o uso dos tambores e os rituais de matança.⁷⁸ Em relação à matança, Mariana Silva assegura que não mata “bicho nenhum”, não faz “matança e no candomblé você sabe que tem que fazer tudo isso”.⁷⁹ Essa identidade é partilhada mais uma vez por Laura Santos. Ela assegura que “o candomblé trabalha com isso tudo: mata, oferenda, oferece, mata um animal pra oferecer o sangue”, mas na sua concepção o que mais diferencia a umbanda do candomblé é o fato de que no candomblé, ao fazer um caruru tem sempre “uns pratinhos de caruru nos pés do santo”, e na umbanda “não bota isso por que sabe que não vai comer”.⁸⁰ Com base no rol das fontes orais analisadas, consideramos que a umbanda do terreiro de Mariana Silva dialoga com outros campos religiosos, mas não é necessariamente um terreiro de *axé*,⁸¹ pois concluímos que não se pratica os rituais de sacrifícios ou matanças e não se cumpre o ritual de iniciação.

Entendemos que a linha de interposição entre a umbanda e o candomblé é muito tênue apesar de muitos fieis e sacerdotes umbandistas rejeitarem essa aproximação. É ordinário tratar a umbanda e o candomblé enquanto religiões sinônimas como também ocorre em terreiros de outras cidades sertanejas como em Juazeiro e Paulo Afonso,⁸² mas faz-se necessário retificar esse equívoco interpretativo. Ambas trazem na sua história religiosa o legado das mulheres e dos homens negros vindos do continente africano. Têm simbologias muito delicadas com os elementos da natureza. Baseiam-se na oralidade, através da vivência e da experiência. Em seus rituais ocorrem às incorporações, mas há suas particularidades. No candomblé, o rito de

⁷⁷ RODRIGUES, 2014, p.49.

⁷⁸ MARQUES, 2010, p.173.

⁷⁹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015

⁸⁰ Entrevista com Laura Santos. Retirolândia-Ba. Realizada em: 01 jun. 2015.

⁸¹ O *axé* (*àse* em nagô) é a força que move os terreiros de candomblés, a qual só pode ser adquirida pela “introjeção ou pelo contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos”. São três os elementos portadores do *axé*: os sangues vermelho, preto e branco que podem ser provenientes do reino animal, vegetal ou mineral. SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia*. 14. ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2012. pp.40-54.

⁸² MARQUES, 2010; MARQUES, 2009.

iniciação é lento e dispendioso, baseado no princípio da senioridade. Valorizam-se os anos de feitura no santo.

A estrutura familiar das casas de *axé* é marcada pelas relações entre pais, mães e filhos de santo formando assim a chamada “família parcial religiosa”. Com o processo dos ritos de iniciação, a família biológica cede espaço à hierarquia e organização da família de santo que tem seus princípios fundamentados no respeito à autoridade do pai ou mãe de santo do terreiro, na deferência a senioridade e na experiência da solidariedade. A filiação nos grupos de candomblé respeita também a descendência no santo e suas estratificações: os irmãos de barco⁸³ (grupo de noviços reclusos ao mesmo tempo); irmãos de santo (filhos do mesmo terreiro) e ainda os irmãos de esteira (neófitos que partilharam a mesma esteira durante a liturgia da iniciação). Em todas essas etapas, o princípio da senioridade é sempre levado em consideração, “os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo (...) são laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificações e sanções; de tensões e atritos”.⁸⁴

Deste modo, é necessário sinalizar que ao traçar um paralelo das relações intergrupais envolvendo os crentes da umbanda e fieis dos candomblés, observamos a ausência do parentesco da família de santo no cotidiano umbandista assim como observado no Terreiro de Oxóssi. A umbanda se afasta dos laços religiosos baseados no modelo da genealogia do santo resultante dos processos iniciáticos, não são considerados a hierarquização e ordem etária na religião. Logo, a “ausência de um (...) ritual de iniciação coloca o fiel num outro nível de relacionamento com autoridade do terreiro (...) podemos dizer que os umbandistas são irmãos entre si, da mesma maneira que os católicos afirmam serem irmãos no seio da Igreja”,⁸⁵ conforme pondera Renato Ortiz. Na umbanda, mesmo existindo terreiros onde se pratica o desenvolvimento mediúnico, com o mesmo interstício temporal dos terreiros de candomblé, esse não é um preceito essencial. Em relação à comunicação com as entidades espirituais na umbanda esse diálogo é direto, envolve “consulentes e as divindades que dão ‘passes’ e

⁸³ A expressão “irmãos de barco” remete às relações estabelecidas entre os grupos de escravizados embarcados no mesmo tumbeiro quando da escravidão transatlântica. Nesse sentido, os irmãos de travessia ao estabelecerem laços de parentescos ficavam impossibilitados de se relacionarem sexualmente, assim como acontece com os “irmãos de esteira”, iniciados no mesmo grupo. PARÉS, Luís Nicolau. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto dos voduns no Benim e no candomblé baiano. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 120.

⁸⁴ LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003. p. 161.

⁸⁵ ORTIZ, 1999, p. 190.

receitam trabalhos”. No caso do candomblé, segundo Vagner Gonçalves, predomina o exercício do oráculo realizado pelos sacerdotes do terreiro “sem necessidade do transe, que recomenda ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente”.⁸⁶

Muitas palavras ordinárias no vocabulário da umbanda como madrinha e/ou mãe de santo são recusadas na enciclopédia ritualística do centro dirigido por Mariana Silva, é apenas “Mariana, não tem essa de chamar de madrinha”.⁸⁷ Sobre essa questão, Laura Santos, sua ajudante na “mesa”, acrescentou que ninguém na comunidade religiosa do terreiro “chama ela de mãe”.⁸⁸ Essa rejeição a adjetivação de mãe de santo pode ser interpretada como uma tentativa de distanciamento e até mesmo desconhecimento do candomblé e demais religiões afro-brasileiras, afinal ser mãe de santo em uma pequena cidade sertaneja, historicamente católica e com grande ascensão das igrejas pentecostais e neopentecostais nas últimas décadas, é proporcionar a construção das identidades de “macumbeira” e “feiticeira”. As representações podem ser notadas pelos discursos e pelas práticas diferenciadas, e conforme atenta Roger Chartier, as representações não são neutras, devem ser entendidas enquanto construções históricas, envoltas de estratégias, disputas, celeumas, relações de lutas e de poderes, nesse sentido, “as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam.”⁸⁹

Explica-se então a recusa à terminologia mãe de santo, por exemplo. Mesmo assim, muitos dos fieis e frequentadores do Terreiro de Oxóssi reconhecem a importância do papel maternal – no sentido do cuidar, do direcionar a comunidade religiosa – desempenhado por Mariana Silva. É o caso de Laura Santos ao refletir sobre uma futura ausência de sua líder espiritual, questiona-se: “o que é que a gente vai fazer sem mãe? A gente se considera órfão”.⁹⁰ Mesmo Mariana Silva recusando ser qualificada como mãe de santo ou madrinha, não podemos deixar de considerar a construção da família espiritual e da maternidade simbólica exercida pelas sacerdotisas das religiões afro-brasileiras. Nesse caso, a sacerdotisa é a interlocutora da vontade das entidades e guias, ela é a responsável por cuidar, ensinar, maternar as entidades e

⁸⁶ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005b. p.127.

⁸⁷ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

⁸⁸ Entrevista com Laura Santos. Retirolândia-Ba. Realizada em: 01 jun. 2015.

⁸⁹ CHARTIER, 1992, p. 17.

⁹⁰ Entrevista com Laura Santos. Retirolândia-Ba. Realizada em: 01 jun. 2015.

por fazer a mediação entre estes e a comunidade religiosa, além de ensinar o seu grupo a viver e conviver na religião.

Com base nas entrevistas realizadas é possível afirmar que muitos dos assíduos fiéis do Terreiro de Oxóssi, residem nos arrabaldes das cercas de sisal que delimitam a Fazenda Lameiro Redondo. São mulheres e homens de baixo poder aquisitivo, no geral, “negros” e “pardos”, em conformidade com as autodeclarações das fontes orais, que recorrem ao terreiro em busca de soluções para os diversos tipos de moléstias e querelas cotidianas, mas esse espaço sagrado é também uma referência nessa localidade periférica possuindo um caráter de agregação comunitária. O terreiro é um espaço de liberdade, reunião e apoio. No entanto, não queremos afirmar que os fieis, consulentes e curiosos que rotineiramente buscam o terreiro referido são apenas pertencentes a grupos de baixo poder aquisitivo e não brancos, pois membros da pequena elite local também são frequentadores do centro, principalmente quando se trata de demandar a cura. Porém, fazem isso com discrição, caso de empresários, farmacêuticos, donos de açougues, profissionais liberais, por exemplo. Tentamos buscar estas fontes orais, mas não obtivemos sucesso. O terreiro mencionado além de um lugar sacro, baseado no conhecimento ancestral, prestes a atender as diversas angústias dos seus consulentes é ainda um ambiente de confraternização, da comida farta, da descontração depois de mais uma noite de “solene”. É quando acontece uma espécie de socialização dos alimentos ofertados, como mingau de milho verde, doces e pães. A gastronomia do terreiro é sempre associada ao gosto da entidade homenageada. Neste ponto, notamos mais outra prática influenciada diretamente do candomblé.

A umbanda é uma religião bastante versátil no que diz respeito aos seus rituais e deste modo, os elementos que a constituem podem variar a cada região deste imenso país, a cada cidade, como Retirolândia e/ou a cada terreiro, pois a umbanda não possui uma identidade religiosa estática ou fechada, ela está em constante processo de ressignificações e autorredefinições.⁹¹

⁹¹ Para muitos autores, as entidades trabalhadas na umbanda representam muito símbolos da brasilidade e dos movimentos da sociedade brasileira. O crescimento, em São Paulo, por exemplo, da Linha do Oriente a qual apresenta guias japoneses e da entidade Baiano, representam, por sua vez, as levas de imigrantes asiáticos e migrantes nordestinos a São Paulo. O Baiano representa o Brasil mestiço e seu culto tem se destacado nos últimos anos. Tem ainda o Boiadeiro, caboclo associado ao trabalhador rural, dentre muitas outras entidades. CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Caboclos e Preto-Velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. pp.281-303; SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. pp.304-317.

Nesse sentido, conforme atesta Patrícia Birman, “as umbandas (...) são ricas em variações doutrinárias e seus participantes são exímios mestres em invar, em assimilar influências, em compor rituais”⁹² apesar de, em meados do século passado, muitos líderes e teóricos umbandistas terem organizado congressos, fomentado o surgimento de entidades federativas e incentivado a disseminação de produções literárias com a finalidade de tentar estabelecer uma doutrina e uma norma para disciplinar espiritualmente todas as práticas de umbanda. As tentativas de padronização ritualística e doutrinária, em parte, fracassaram e essa descentralização que a umbanda experimenta permite afirmarmos que essa religião se estabelece na legitimação e independência de cada terreiro, pois seus líderes espirituais dispõem de absoluta autonomia e não estão subjugados religiosamente a um poder centralizado como acontece em outras religiões. Seus condutores espirituais são os responsáveis pela composição ritual de cada terreiro que pode ser modificada conforme preferências e concepções particulares; possuem licitude para adaptar, agregar ou recusar qualquer elemento em sua prática ritualística. O que foi registrado até aqui demonstra com clareza a complexidade do *todo* umbandista para caracterizar as diversas formas de experimentar o cotidiano da umbanda no Brasil, isso sem ampliar o foco de análise para as formas de viver a umbanda para além das fronteiras geopolíticas pré-estabelecidas em nível de Brasil.⁹³

Concluimos que a umbanda praticada no Terreiro de Oxóssi é apenas *uma* das muitas umbandas nordestina, baiana e sertaneja, não sendo esta uma moldura que conjectura a identidade da umbanda no Brasil, mas sim uma fotografia que representa sua contínua capacidade de adaptação, transformação e inovação. Embora o Terreiro de Oxóssi integre elementos do universo do candomblé, entendemos que se trata de um terreiro umbandista, tomando como referência às narrativas das entrevistadas comparadas as análises de autores como o antropólogo Juracy Marques quando assevera que são infinitos os sentidos experimentados pelos adeptos do candomblé, da umbanda e de quaisquer outras religiões de

⁹² BIRMAN, Patrícia. *O Que é Umbanda?* São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos). p.80.

⁹³ PORDEUS JÚNIOR, Ismael. Espaço, tempo e memória na Umbanda luso-afro-brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. pp.49-67.

ascendência negra, mas particularmente “no Semiárido brasileiro essas realidades ganham contornos bem particulares”,⁹⁴ caso da umbanda *do* Terreiro de Oxóssi.

II. A trajetória religiosa da família Silva

Foi nas terras da antiga Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, importante ponto de apoio para viajantes e pasto de gados em direção as minas de Jacobina, fundada em 1855, outrora um significativo mercado de transações comerciais de escravos no sertão dos Tocós,⁹⁵ que nasceu em 1917, JD da Silva ou simplesmente Seu Zezinho, personagem que posteriormente viria a ser um dos mais distintos curandeiros do município de Retirolândia. Desde menino a mãe de JD da Silva notou o quanto seu filho tinha “algo diferente” relacionado a intensas vibrações espirituais. Ao pressentir uma situação de perigo “ele chorava, ele se assustava na cama”, pois “ele adivinhava também. Além da força espiritual que o encarnou desde o nascimento, ele também chorou na barriga da mãe”,⁹⁶ sinais de que poderia ser um bom adivinho, mas delongou tempo até que JD da Silva desenvolvesse sua mediunidade.

Essa Freguesia era composta por inúmeras fazendas, documentos eclesiásticos da época registram um quantitativo de “oitenta e nove declarações com um total de oitenta e quatro proprietários”,⁹⁷ mas o número poderia ser maior considerando os casos de negligência no cumprimento da lei. Entre essas propriedades destacamos a Fazenda Retiro a qual viria se elevar a categoria de um pequeno arraial impulsionado pelas tramas comerciais desenvolvidas embaixo de uma frondosa árvore comum no nordeste: a cajazeira. Sob o abrigo das suas ramas esparsas, “tropeiros, ciganos, cidadãos de outros municípios e residentes em locais próximos comercializavam”⁹⁸ produtos diversos protegidos do sol cáldo que aquece os dias no semiárido baiano. Supomos que foi durante esse processo de arrastado alargamento comercial que JD da Silva migrou da localidade de Juazeirinho para o povoado de Retiro,

⁹⁴ MARQUES & NOVAIS, 2015, p.33.

⁹⁵ RIOS, 2003.

⁹⁶ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

⁹⁷ RIOS, 2003, p.49.

⁹⁸ SILVA JÚNIOR, 2007, p. 26.

juntamente com uma das suas irmãs. Foi nesses limites geográficos pertencentes à Freguesia do Coité⁹⁹ que JD da Silva conheceu e casou-se com JB da Silva, com quem teve dez filhos, o primogênito e sua primeira menina, Mariana Silva, nasceram ainda nos anos finais da década de 1940.¹⁰⁰

A família Silva foi aumentando. Os filhos foram crescendo, ficando “bem grandinho” e aqueles sintomas da sensibilidade mediúnica de JD da Silva persistiam. Segundo Mariana, “ele invocava. Aquela voz pegava ele, dominava ele, ele não sabia o que falava” e se alguém próximo estivesse acometido de alguma moléstia ou “sentindo” indisposições, ele “passava remédio” e orientava as personagens a se cuidarem, tomarem a medicação recomendada “porque se não, mais tarde” poderia desenvolver “uma doença pior. Ele passava remédio assim do nada e aí o pessoal começava a fazer e se sentia bem. Naquilo foi começando (...), chegando gente”, mas JD da Silva continuava a recusar o desenvolvimento da sua espiritualidade, “quando o povo falava” que “aquela voz (dos guias) falou, ele”¹⁰¹ resignava a acreditar.

Concomitantemente JD da Silva padecia das consequências de um acidente de alta complexidade com fogo ocorrido quando ainda era uma criança. As sequelas das queimaduras espalhadas pelo corpo, principalmente nos membros inferiores, lhe abrasou até a velhice. Antes de Retiro conseguir sua emancipação política e administrativa, os enfermos da localidade contavam com o exercício das práticas de cura exercida provavelmente por officiantes locais ou em caso de pequenos procedimentos podiam recorrer a um boticário morador dos arrabaldes da Fazenda Valente,¹⁰² ou no lombo de animais se dirigirem a sede do município Conceição do Coité e a depender da situação econômica, o adoentado poderia tentar chegar a Salvador através do trem que partia da Estação Ferroviária de Salgadália.¹⁰³ Em relação à saúde de JD da Silva foi um parente próximo que resolveu se empenhar pela

⁹⁹ A Freguesia foi elevada à cidade pelo Decreto-Lei nº 10.724 de 30 de Maio de 1938. RIOS, 2003, p.22.

¹⁰⁰ O casamento oficializado no Fórum foi realizado anos depois, em 1967, após Retirolândia emancipar-se política e administrativamente de Conceição do Coité. Afirmamos que o casal teve dez filhos a partir dessa documentação, mas segundo Mariana Silva, seus pais tiveram doze filhos. Provavelmente, os outros dois vieram após a proclamação do casório. AF CR. Livro de Matrimônio, nº 03, pag. 87, termo 225. AF CR. Livro de Matrimônio, nº 03, pag. 87, termo 225.

¹⁰¹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹⁰² Além da Fazenda Retiro que se tornou cidade, a antiga freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité permitiu a formação de outro município a partir de uma outra fazenda. O município de Valente foi criado através da Lei 1.016, de 12 de Agosto de 1958. RIOS, 2003, p.23.

¹⁰³ SILVA JÚNIOR, 2007, p. 57.

restituição da sua cura buscando as práticas de curas alternativas. Muito provavelmente se tratasse de um conhecedor da ancestralidade espiritual familiar de JD da Silva. Mariana Silva, sua segunda filha, rememorou essa difícil fase na vida de seu pai:

ele muito doente, muito doente mesmo. Essa perna que ele queimou... ele sofreu muito. Com isso (...) meu tio saía pelo mundo atrás de curador pra ver se dava jeito porque médico era difícil há quarenta anos atrás. (...) meu tio – que era cunhado dele – saía pelo mundo, ia pra Cachoeira, pra esses lugar, onde sabia que tinha curador ia procurar remédio pra ele. Aí os curador dizia pra meu tio que ele tinha uma força que já nasceu, encarnou nele no dia que ele nasceu que ele tinha que trabalhar pra atender gente, pra dar remédio, ele tinha que ser um curador, sempre dizia a ele, mas ele não aceitava. (...) Mas isso já vinha de troncos que o tio dele trabalhava, o avô dele já trabalhava.¹⁰⁴

A sensibilidade mediúnica já estava presente na família de JD da Silva desde largos anos, “vinha de troncos”. Até onde foi possível identificar nesta pesquisa suas possíveis raízes tem por nome Antônio, irmão da sua avó paterna: MG da Silva ou seu avô CR da Silva que também “trabalhava” na espiritualidade. Como são contemporâneos não conseguimos identificar se os dois desenvolveram a mediunidade concomitantemente ou se um ajudava o outro nos serviços sobrenaturais. De todo modo, o diálogo intra-religioso da família Silva era ancestral e JD da Silva herdou dos seus ascendentes, por isso que “ele tinha que trabalhar pra atender gente, pra dar remédio, ele tinha que ser um curador”. Foi em uma dessas consultas, supostamente em Cachoeira, que um pai de santo ou curador informou que sua doença era espiritual sendo necessário aceitar a sua missão e trabalhar praticando a caridade, ajudando a curar os males do corpo e da alma de outros necessitados e “encurtando a história” os filhos foram crescendo, e “daí a pouco ele começou aceitando. Ou ele aceitava ou ele morria”,¹⁰⁵ conforme rememorou Mariana Silva. Apesar das incontáveis ocasiões de resistência às obrigações e doações ao sacerdócio, JD da Silva convenceu-se da sua capacidade espiritual e começou a “trabalhar”, a indicar beberagens, remédios à base de ervas, limpezas de corpo.

Com o interstício dos dias, a notoriedade de Seu Zezinho como é conhecido na cidade, ganhou outros contornos. Sua fama de bom curador começou a circular pelas localidades circunvizinhas. Ele era “muito bom” adivinho. “Se fosse chegar uma pessoa de qualquer

¹⁰⁴ Entrevista com Mariana Silva. Retiroândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹⁰⁵ Entrevista com Mariana Silva. Retiroândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

lugar” na noite anterior “ele falava”. Os filhos, como rememorou Mariana Silva, o ouviam dizer: “amanhã, vem uma pessoa aqui assim, tá sentindo isso e isso, e quando chegava no outro dia era certinho. Ele falava, ai ele passava remédio, se fosse o caso, se fosse pessoas doentes. Ele ajudou a curar muita gente” principalmente dos achaques da mente. Nesses casos, o enfermo “tinha que ficar meses e meses aqui dentro de casa, ele só fazia ir rezando, (...) passando banho, ele não judiava ninguém, ele não batia ninguém”. Pela sua acuidade espiritual, Seu Zezinho foi bastante gratificado, recebia constantes presentes como “bezerra”, “carneiro”, gestos de agradecimento após seus clientes alcançarem a cura. Com os presentes a vida da família Silva começou a prosperar, o genitor comprou “um terreno na rua, deu cada filho um chão de casa, comprou uma fazenda em Queimadas¹⁰⁶ de 350 tarefas de terra, ele tinha suas 80 cabeças de gado na roça, ele ficou bem de vida mesmo”. Todavia, na concepção de sua filha, Zezinho *Curador* “não tinha ambição com nada, ele era uma pessoa que fazia muita caridade, quando chegava uma pessoa, que ele atendia pessoas que não tinha dinheiro para comprar remédio ou pagar consulta, ele dava dinheiro pra comprar remédio, ele não recebia a consulta” esse não era seu interesse maior, “ele não ligava pra isso não, ele (...) tinha o jeitinho dele de viver” e ajudar os enfermos e ele cumpriu a sua missão “até o dia que Deus levou ele”.¹⁰⁷

À medida que as demandas dos fiéis e clientes aumentavam JD da Silva “foi conseguindo condições e construiu” sua residência em um espaço mais amplo, nas áreas da então Fazenda Lameiro Redondo, onde ergueu seu terreiro em um espaço anexo, integrado a sua morada: o Centro de Boiadeiro. O sagrado estava dentro de casa. Nesse tipo de terreiro/unidades residenciais “não existe uma separação entre espaço sagrado e profano, e sim uma invasão do sagrado na vida cotidiana”.¹⁰⁸ O Centro de Boiadeiro foi registrado na categoria “gira de caboclo”, na FEBACAB, em Salvador, no ano de 1985.

O Centro de Seu Zezinho traz na sua alcunha a representação de uma variante sertaneja do caboclo e a figura dos caboclos tanto faz parte dos candomblés angola como do universo da umbanda. No entanto, não podemos afirmar que se tratava de um terreiro de candomblé angola, de um terreiro de umbanda ou “casa de cura” apenas. Uma possibilidade seria

¹⁰⁶ Cidade próxima a Retirolândia. Para melhor localização geográfica ver Figura I, na página 13.

¹⁰⁷ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹⁰⁸ PORDEUS JÚNIOR, 2006, p.55.

recorreremos à mãe de santo de Seu Zezinho, a senhora Clotildes,¹⁰⁹ mas esta não se encontra mais neste plano terrestre e não foi possível buscar outras fontes para investigarmos a trajetória religiosa da mesma e averiguarmos se esta era uma liderança de terreiro de candomblé, umbanda ou umbanda *trançada* com candomblé, práticas religiosas que podem ter influenciado a formação do Centro de Boiadeiro.

Uma possibilidade de análise histórica que nos atrai é considerarmos o fato de Clotildes, a mãe de santo orientadora de JD da Silva, ter sido uma associada da FEBACAB, ocorrência que teria influenciado a escolha de JD da Silva em também se legalizar junto a FEBACAB ao invés da FUCABASE, fundada em Serrinha, cidade próxima de Retirolândia, na década de 1970. O alvará de funcionamento do Centro de Boiadeiro junto a FEBACAB foi datado no ano de 1985. Trabalhamos com essa data porque foi o único documento encontrado do Centro de Boiadeiro, mas consideramos que o exercício da fé e das práticas de cura nos caboclos e demais guias já era praticado por JD da Silva há bastante tempo. De todo modo, as fontes indicam que o Centro de Boiadeiro foi o primeiro terreiro legalizado a se estabelecer em Retirolândia.

O guia espiritual do curandeiro Zezinho era Oxóssi, “mas ele tinha uma aldeia, segundo a mãe de santo dele (...) ele tinha mais de setenta e dois orixás e todos eles baixava nele”.¹¹⁰ Nesse sentido, o desenvolvimento mediúnico de JD da Silva era bastante elevado e ao intermediar a cura de muitos sertanejos, aliado a sua interação carismática tornou-se um personagem revestido de respeitabilidade social. Pierre Bourdieu entende o carisma como sendo o capital religioso por excelência dos agentes religiosos, os conhecedores dos ritos, práticas e contatos com as entidades sagradas.¹¹¹ Assim, os sacerdotes ou condutores espirituais se tornam detentores do poder religioso e simbólico, características que por si só marcam sua distinção diante da comunidade.

Cada terreiro é uma unidade independente e sua consolidação está diretamente associada a capacidade pessoal e empreendedora do seu agente sacerdotal. Conforme Prandi, “como ocorre em todo o segmento afro-brasileiro (...) o sucesso do líder religioso, e por conseguinte da sua religião ou modalidade religiosa, depende da sua capacidade de atrair devotos e

¹⁰⁹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹¹⁰ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹¹¹ BOURDIEU, Pierre. Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, pp. 79 -98.

clientes e gerar renda necessária à expansão daquela denominação”.¹¹² E as fontes orais e documentais nos atestam que *Zezinho Curador* era possuidor desses atributos, tanto que além de reconhecimento pessoal, ganhou condecoração pública.

O reconhecimento da comunidade retirolandense tantas vezes assistida por Seu Zezinho não tardou a acontecer. A promulgação da Lei número 04 do ano de 1987, aprovada na Câmara de Vereadores de Retiroândia, denominou “oficialmente de Rua JD da Silva, à Rua já existente no Bairro Retiro Velho”.¹¹³ A comunidade local conhecedora do carisma e dos trabalhos a favor da saúde do corpo e da mente desenvolvidos pelo *curador* Zezinho, associou a rua de *chão batido* onde estava localizado aquele terreno que JD da Silva havia adquirido na área urbana e compartilhado com cada um dos seus filhos para que estes edificassem as suas residências, de “Rua de Zezinho”. Essa via também era uma das estradas que ligavam à área urbana a área rural onde estava situada a Fazenda Lameiro Redondo e o Centro de Boiadeiro.

A promulgação dessa norma nos instiga a avaliar a significância do personagem JD da Silva na cidade de Retiroândia da década de 1980 quando a pequena cidade ainda trazia muitas características de quando era apenas um distrito pertencente à Conceição do Coité. As ruas até então eram estabelecidas em áreas particulares como a Fazenda Pocinho, Fazenda Cajazeiras e Fazenda Miguel Passarinho. Tais logradouros somente tiveram suas nomenclaturas alteradas no ano de 1980, quando passaram a ser denominadas com nomes de personagens de destaque no cenário político e econômico local. A velha Fazenda Pocinho recebeu a denominação de Rua Vereador Pedro Pinheiro de Oliveira; a Fazenda Cajazeiras homenageou em sua alcunha o Vereador Bento Eloy de Araújo e a Fazenda Miguel Passarinho passou a ser chamada de Rua Marcelino Francisco dos Santos.¹¹⁴ Ao analisarmos o perfil social de duas destas personalidades locais notamos que além de edil, o senhor Pedro Pinheiro foi um importante empresário no ramo do beneficiamento do sisal.¹¹⁵ Da sua rudimentar fábrica eram produzidas bolsas, cordas e tapetes que eram comercializados até fora da Bahia.¹¹⁶ Bento Eloy foi outro comerciante da sisalicultura e “um dos primeiros a adquirir automóvel para utilização em

¹¹² PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez., 2004. p. 233.

¹¹³ ACMR. Lei nº 04/87. 13 de out. de 1987.

¹¹⁴ ACMR. Lei nº 06/80, 26 de abr. de 1980;

¹¹⁵ Com a intervenção do Estado, a partir das ações de Landulfo Alves (1938/1942), muitos produtores do sisal prosperaram. Políticas de estímulo à cultura do sisal como prêmios em dinheiro e em equipamentos para beneficiar a fibra da planta, “acabaram fortalecendo a elite regional que se consolidou enquanto grupo dominante”. LIMA, 2008, p. 35.

¹¹⁶ SILVA JÚNIOR, 2007, p. 65.

Retiro”,¹¹⁷ apesar de manter residência em Conceição do Coité; quando Retiro tornou-se distrito, Bento Eloy foi um dos primeiros vereadores a representar os interesses do povoado junto a Câmara Municipal na sede.¹¹⁸

A aprovação da lei que homenageou o *curador* JD da Silva transgrediu a prática de imortalizar em logradouros e placas nomes de personagens pertencentes a determinado grupo social e econômico. O projeto dessa lei não foi encontrado nos arquivos pesquisados, mas teve como autoria o vereador Edivaldo Clementino da Silva, servidor do legislativo municipal entre os anos de 1982 e 1988. Edivaldo Clementino narrou que Seu Zezinho “salvou muitas vidas, principalmente de crianças” tendo em vista que “naquele tempo, a dificuldade de médico era grande”, havia “poucos médicos na região”, então, as “pessoas que tinha fé frequentava” muito a casa de Zezinho *Curador* em busca da restituição da saúde. Quando se “tem fé” e “toma um chá” ou “alguém faz uma reza”, como Seu Zezinho fazia, “coincidência ou não consegue” alcançar a cura.

O ex-vereador Edivaldo Clementino assegura que JD da Silva “era o médico da região” e por conta da sua notoriedade a “indicação” da proposta de nomeação da rua foi aceita na Câmara de Vereadores. Mas, antes do Executivo Municipal mandar “colocar placa nominativa no início da Rua além das placas com numerais nas casas já existentes na rua citada”,¹¹⁹ ordinariamente, a população local já se referia a essa via como “Rua de Zezinho”.¹²⁰ De todo modo, a denominação oficial de um bem público com a alcunha de um “curandeiro” ainda em atividade,¹²¹ no final da década de 1980, nos instiga a pensar que JD da Silva era um personagem carismático e seus trabalhos em prol da saúde dos sertanejos retirolandenses foram reconhecidos pelos poderes Legislativo e Executivo de Retirolândia. Poucos anos depois desse reconhecimento pela Câmara Municipal da cidade, em setembro de 1993, JD da Silva se despediu do *àiyé*,¹²² ou seja, do plano terrestre. Com seu falecimento, o Centro de

¹¹⁷ SILVA JÚNIOR, 2007, p. 62.

¹¹⁸ Ibid., 2007, p. 35.

¹¹⁹ ACMR. Lei nº 04/87. 13 de out. de 1987.

¹²⁰ Entrevista com Edivaldo Clementino da Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 14 mar. 2016.

¹²¹ No ano de 1990, a Câmara Municipal de Vereadores de Retirolândia, promulgou a Lei Orgânica Municipal. Nesta, consta em seu Título VII, Artigo 182, que o “Município não poderá dar nome de pessoas vivas a bens e serviços públicos de qualquer natureza”. ACMR. Lei Orgânica Municipal de Retirolândia, 04 de abr. de 1990, p. 68.

¹²² Apesar de se tratar de um termo nagô, recorremos a este para nos referimos unicamente à concepção de mundo habitado pelos humanos, independente da cosmogonia dos povos nagôs. SANTOS, 2012, pp.55-75.

Boiadeiro ficou fechado por três anos, “foi mesmo que ter enterrado um mundo de gente, a casa acabou”,¹²³ segundo narrativa de Mariana.

Mariana é uma dos dez filhos de Zezinho Silva e em muitas ocasiões escutou a mãe de santo de seu pai dizer que quando Zezinho morresse um filho assumiria a assistência do terreiro, pois como a sensibilidade mediúnica na família Silva “era uma coisa que já vinha de troncos (...) não podia ser acabado”. No pós-morte de JD da Silva, muitos filhos de fé começaram a adoecer. Durante três anos o Centro de Boiadeiro ficou fechado, sendo aberto somente para limpeza e orações católicas, como o ofício, rezado semanalmente. Passado esse interstício, Mariana buscou orientações quanto à situação do antigo centro junto à mãe de santo do seu genitor, a senhora Clotildes.

No Centro de Boiadeiro, a sucessão seguiu a linhagem familiar biológica. Mariana Silva já “invocava”, “recebia” os guias espirituais, mas “não fazia nada”, nenhum trabalho, pois “tinha que obedecer” ao seu pai, “ele que trabalhava”.¹²⁴ Foi entre a infância e a adolescência que Mariana Silva apresentou os primeiros sinais de ligação espiritual com seus guias. Ela “via as coisas no sonho” e “conversava também com os mortos”. Certo dia, Mariana Silva começou a sentir agouros de desordens mentais, ficou “com mente fraca, problemas de loucura”. Em uma dessas crises ficou dias “no mato, escondida, não tinha vontade de vê ninguém”. Quando seu pai a encontrou tratou logo de indicar um banho de descarrego, seguido de rezas e “aquela agonia” em “sua cabeça” passou temporariamente. Posteriormente, a segunda filha de JD da Silva também passou a ser “orientada pela mestra” de seu pai. Mariana nos esclareceu que a mestra não “trabalhou” em sua cabeça apenas a orientou no sentido de que ela “tinha uma força pra trabalhar, agora respeitava” a força de seu pai, mas assegurou que “quando Deus levasse meu pai, minha força ia começar a desenvolver e foi isso que aconteceu”.¹²⁵ Ao referir-se a Clotildes como “mestra”, Mariana Silva utiliza vocábulo comum para denominar os chefes dos cultos da Jurema. Os “mestres” também podem se referir aos espíritos curadores de descendentes de escravizados ou mestiços especialistas das ervas e artes curativas que pós-

¹²³ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹²⁴ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹²⁵ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

morte teriam “encantado”.¹²⁶ Como já afirmando anteriormente não foi possível averiguar as práticas religiosas da sacerdotisa Clotildes.

Nesse trajeto, Mariana Silva não encontrou apoio em seu cônjuge. Conforme seu relato, o marido “não acreditava” nessas “coisas” de mediunidade, “meu pai cuidava, minha mãe, eu, e ele sabia que eu recebia, mas ele não aceitava. Ele chegou até a dizer pra mim que eu ia escolher ou essa linha que eu tinha, essa linha que eu queria seguir ou ele. Eu disse: deixa que o destino escolhe por nos dois”. E a escolha foi feita, Mariana Silva não teve como conciliar a relação conjugal com suas práticas religiosas e terminou por substituir o enlace matrimonial com o pai dos seus filhos pela aliança espiritual que a unia aos seus guias. Depois disso, “nunca mais quis saber de homem”. Inclusive, seu “guia é homem e não gosta de homem”, talvez tenha sido essa a causa da sua “separação”¹²⁷ matrimonial. Certamente, não se tratou de uma decisão simplificada. A determinação de Mariana Silva rompeu com modelos comportamentais e condutas dominantes, além de conjecturar o quanto a trajetória da liderança religiosa permitiu a mesma ocupar posições e espaços que refletiram de maneira significativa nas suas decisões pessoais, religiosas e sociais.

Passado o período de recusa inicial, Mariana Silva começou a “aceitar” o desenvolvimento da sua mediunidade e “levantou o salão” no ano de 1996, portanto, três anos após o falecimento do seu pai. Para o ritual de transição, “a mestre” Clotildes, veio “retirar tudo que era dele (refere-se a Seu Zezinho) de dentro de casa” e “descarregar nas águas” para que sua filha sucessora pudesse proceder a “mudança”.¹²⁸ Como o Centro de Boiadeiro era registrado em Salvador, na FEBACAB, desde 1985, Mariana Silva continuou a pagar as licenças junto a esta entidade “ainda muitos anos em nome” do seu pai até resolver “transferir” o terreiro para seu “nome”.¹²⁹ Então, Mariana Silva resolveu encerrar a legalidade do Centro de Boiadeiro e, em meados do ano 2001, abriu o seu próprio com o nome de Terreiro de Oxóssi, registrado na FUCABASE, em Serrinha. Considerando a linha sucessória do Centro de Boiadeiro e a abertura do Terreiro de Oxóssi, Mariana Silva tem quase duas décadas de trabalhos nas sincréticas práticas religiosas afro-brasileira.

¹²⁶ BRANDÃO & RIOS, 2004, p. 162.

¹²⁷ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹²⁸ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2016.

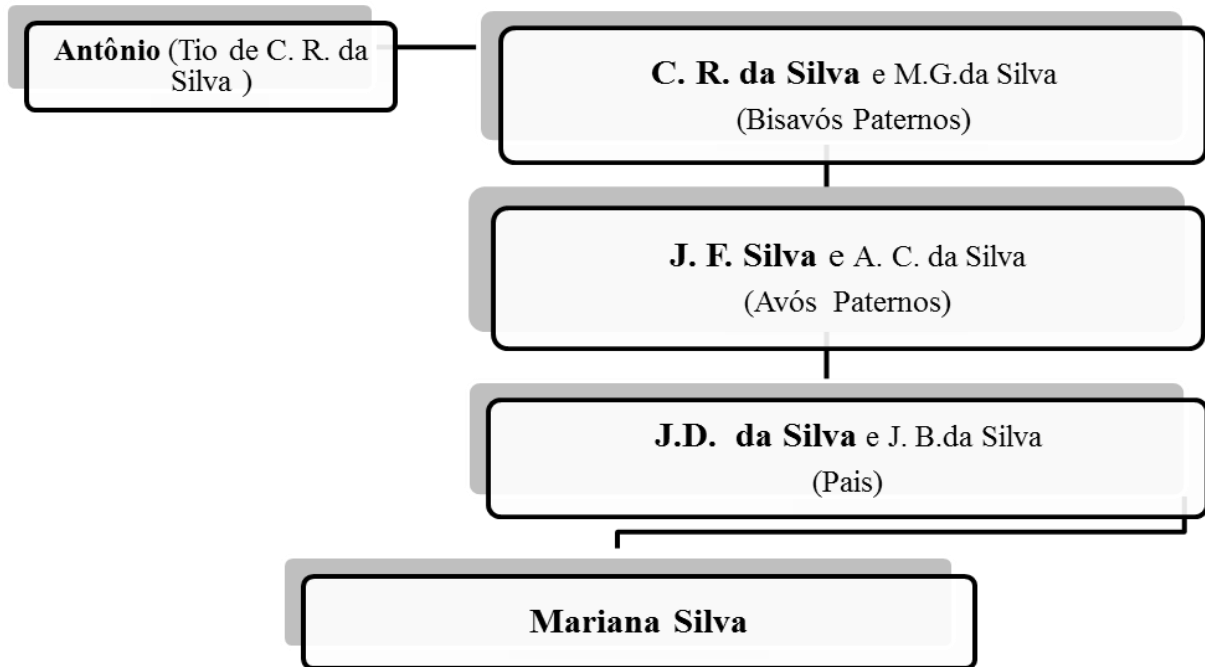
¹²⁹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2016.

A ascendência na espiritualidade de Mariana Silva segue a linhagem paterna. Não sabemos ao certo se iniciou com seu bisavô CR da Silva ou com o seu tio-bisavô, o senhor Antônio. Segundo Mariana Silva, tanto seu bisavô quanto o irmão do seu bisavô trabalhavam na espiritualidade. De todo modo, é pertinente atentarmos para o fato de que os tios e bisavós de Mariana Silva viveram nos sertões dos Tocós durante o século XIX, portanto, estavam inseridos no contexto do sistema escravista. Pode ser que algum deles, ambos ou alguém próximo tenha experimentado as agruras da escravidão ou, pelo menos, sentido as consequências dessa conjuntura ao viver nos arrabaldes de quaisquer umas das antigas fazendas escravistas da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité.¹³⁰ Nessas circunstâncias históricas, podemos supor que esses personagens estabeleceram relações sobrenaturais para livrarem-se das amarguras da escravidão, dos afazeres cotidianos e dos maus espíritos, talvez mantendo suas práticas religiosas como estratégias de sobrevivência e possibilidades de lutas por espaços de liberdade e cidadania no pós-abolição.

Pelo histórico da mediunidade da família Silva narrado por Mariana Silva, conseguimos chegar ao esquema genealógico representado na Figura 2. É pertinente informar que nesse gráfico da estrutura familiar, CR da Silva e o senhor Antônio estão representados como se assim fossem os primeiros personagens a se comprometerem com as entidades espirituais na família Silva.

¹³⁰ RIOS, 2003; SOUZA, Edimária Lima Oliveira. *Martinha: a história de uma ex-escravizada no sertão de Coité (1870-1933)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2015.

Figura 2 – Genealogia religiosa da família Silva



FONTE: AFCR. Livro de Matrimônio, nº 03, pag. 87, termo 22.

ELABORAÇÃO: Aleí dos Santos Lima

JF Silva, avô paterno de Mariana Silva, foi a figura da segunda geração da família Silva a herdar os dons sobrenaturais. JD da Silva, bastante conhecido pela alcunha de Zezinho *Curador*, deu continuidade à trajetória religiosa dos seus antecedentes ajudando a curar moléstias do corpo e da alma dos sertanejos de Retirolândia no século XX. Seu Zezinho é o pai biológico de Mariana Silva, sua sucessora no Centro de Boiadeiro. Mariana Silva é a personagem da quarta geração da família Silva que se coloca a serviço da prática da arte curativa e das manifestações religiosas de ascendência africana.

Entretanto, sua obrigação tem tempo estabelecido para findar. O “dono” da sua “cabeça”, o “senhor Oxóssi”,¹³¹ já sinalizou que ao completar 75 anos de história de vida e consequentemente 27 anos de liderança religiosa, Mariana Silva poderá “suspender tudo”,

¹³¹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2016.

todos os atendimentos e obrigações, assim como aconteceu com a condutora espiritual do Terreiro de Iemanjá, no qual Janaína Novaes encerrou as atividades no ano de 2013, tendo em vista que “pra tudo tem o tempo”,¹³² conforme concluiu Mariana Silva. Tempo de começar a sentir as ligações com os guias espirituais e de recusar o seu desenvolvimento mediúnico; tempo de ajudar a conter as aflições cotidianas e a curar enfermidades físicas e espirituais de outros; tempo de *arriar* os trabalhos e esperar nas “forças” dos caboclos, dos orixás e na “autoridade familiar”¹³³ dos pretos-velhos que a personagem da quinta geração da família Silva continue a servir na prática religiosa pelos sertões sisaleiros da Bahia, no desenrolar do século XXI.

III. Sertanejos entre a cura no terreiro e o *homem do anel*: práticas e condenações

Umbanda é casa de Caboclo (...), onde tem espírito, onde o povo consulta, faz consulta, chama curador, (...) mas curador certo é Deus, mas a fé cura também. (...) Às vezes, a gente vai até primeiro nele, sabe por quê? Porque se não for coisa dele dar o chá e sarar, ele orienta logo: vá pro médico (...), procure o homem do anel enquanto é cedo. (...) Comigo já aconteceu assim, parir, (...) fiquei morrendo e vivendo, aí ele disse: pode tirar a mulher pro homem do anel, que a doença da mulher não é espiritual, a doença da mulher é pro homem do anel (...).¹³⁴

Foi assim que Maria de Sá, 65 anos, autodeclarada “preta”, lavradora e católica, rememorou as amarguras sofridas diante de um problema de saúde quando de uma das suas sete gestações. Maria de Sá estava “*pejada*, mulher *pejada* é mulher grávida”¹³⁵ quando em uma “solene” no Centro de Boiadeiro, liderado por Seu Zezinho, foi advertido que uma mulher poderia ter complicações pré ou pós-parto, portanto, deveria cuidar-se e, nesse caso, seu problema de saúde não estava associado ao sobrenatural, explicação religiosa ou resultado de

¹³² Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹³³ CONCONE, 2004, pp.281-303.

¹³⁴ Entrevista com Maria de Sá. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 fev. 2016.

¹³⁵ Entrevista com Maria de Sá. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 fev. 2016.

feitiço, era ocorrência para a medicina institucionalizada, ou seja, para o “homem do anel” (relativo ao médico).

Situando a construção do conceito da doença na longa duração, ainda no Brasil do século XIX, a enfermidade não era consubstanciada aos fatores biofisiológicos por todos. As diferentes medicinas tinham concepções e práticas terapêuticas divergentes. As populações negras, em especial, interpretavam a eclosão das moléstias como resultantes de várias possibilidades sendo decorrentes do “sortilégio mágico (...), violação de uma tradição, por erro ritual, ou pelo descumprimento de deveres para com os deuses”.¹³⁶ Ao partir da perspectiva de que a doença é construída histórica e culturalmente, “crer na doença como resultado de feitiço sugere que sua cura deveria passar por rituais necessários para quebrar o encantamento. Nesse sentido, as doenças não apresentavam apenas incômodos fisiológicos, mas também lhes foram atribuídas dimensões sobrenaturais”.¹³⁷ A narrativa de Maria de Sá é contemporânea e nos ajuda a refletir sobre as concepções em relação à procedência das moléstias e a escolha do tratamento destas nas diferentes “medicinas”.

O depoimento dessa mulher sertaneja, negra e trabalhadora rural, ilustra as permanências na crença de que a enfermidade pode ser associada ao mundo espiritual além de demonstrar o quanto às práticas alternativas de cura são ordinariamente apeladas antes, durante ou após tentar alcançar a cura através do saber médico científico. Nesse sentido, “aquí as práticas alternativas de cura são entendidas como práticas tradicionais de saúde podendo ser, também, paralelas, simultâneas de medicina”.¹³⁸ No entanto, neste caso, podemos supor que tais artes curativas não eram tão alternativas assim, tendo em vista a escassez da medicina oficial na jovem cidade do final da década de 1970, sendo necessário, em muitas ocasiões, o deslocamento dos adoentados para serem assistidos em cidades circunvizinhas, uma vez que, o Hospital Municipal só viria a ser inaugurado em janeiro de 1976.¹³⁹ Até então, os moradores

¹³⁶ CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.136.

¹³⁷ SACRAMENTO, Adriana de Jesus. *Artes e práticas curativas em Caetité - BA (1897-1940)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2012. p. 114

¹³⁸ SANTOS, Denílson Lessa. *Nas encruzilhadas da cura: crenças, saberes e diferentes práticas curativas – Santo Antônio de Jesus- Recôncavo Sul – Bahia (1940-1980)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. p.14.

¹³⁹ As obras do hospital iniciaram no ano de 1973 e a inauguração aconteceu em 1976 na administração do Prefeito Adelídio Martins dos Santos. Quando dessa inauguração a unidade hospitalar foi batizada com o nome de Hospital Santo Antônio, em homenagem ao padroeiro da cidade. No ano de 1996, o hospital foi ampliado,

das áreas rurais e da pequena área citadina contavam apenas com um posto de atendimento uma vez que “o programa de interiorização de saúde e saneamento”¹⁴⁰ demorou a estender-se aos povoados do município, conforme atestado na documentação consultada no Arquivo da Câmara Municipal de Vereadores de Retirolândia. Essa unidade de atendimento fazia apenas consultas, “não tinha atendimento de urgência, não tinha internamentos, partos só veio ter com a inauguração do hospital”,¹⁴¹ conforme descrito por um dos primeiros médicos a atender na cidade, Antônio Mauro.

As memórias de Maria de Sá são desse tempo em que Retirolândia “não tinha médico”. O hospital da cidade “não é tão velho” mesmo assim quando da inauguração em meados da década de 1970 não dispunha de médicos plantonistas diuturnamente. Nesse contexto, recorrer às folhas, raízes, efusões, caboclos e preto-velhos pode parecer um meio de cura quase obrigatório diante dos poucos serviços oferecidos na unidade de saúde, todavia, para além disso, percebemos o quanto tais práticas terapêuticas estão culturalmente “vivas”¹⁴² e ainda são bastante requisitadas considerando a temporalidade priorizada neste estudo (1985-2016). Muitos, independente da condição social, buscam a medicina daquele que possui o “anel de doutor”, mas persistem em demandar a cura na medicina dos terreiros da cidade.

O médico Antônio Mauro, 71 anos, após receber o seu “anel de doutor”, na década de 1970, na capital, logo começou a trabalhar nas cidades sertanejas de Riachão do Jacuípe, Conceição do Coité e Retirolândia, respectivamente.¹⁴³ Antônio Mauro narrou que quando chegou ao sertão sisaleiro deparou-se com muitos personagens que acreditavam “muito em pessoas assim idosas (que) (...) não usavam os medicamentos éticos, só ervas, rezas”. O Dr.º Mauro chegou a Retirolândia poucos anos antes da inauguração do hospital e com base nas suas vivências pode confrontar a notoriedade que os curandeiros e rezadores de Retirolândia tinham nessa época bem como no presente, conforme revela no seguinte discurso:

reformado e rebatizado com o nome de Hospital Municipal de Retirolândia no governo de Adevaldo Martins dos Santos. ACMR. Lei nº 047/96. 31 de out. de 1996; Lei nº 049/96. 11 de dez. de 1996

¹⁴⁰ Encontramos as leis que autorizaram o Executivo Municipal de Retirolândia a doar terrenos a Secretaria de Saúde para a construção dos primeiros postos médicos nos povoados de Mandapólis e Jibóia, em 1980 e 1981. ACMR. Lei nº 04/80, 26 de abr. de 1980; Lei nº 10/81, 13 de out. de 1981.

¹⁴¹ Entrevista com Antônio Mauro. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 mar. 2016.

¹⁴² BÂ, Amadou Hampaté. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord). *História Geral da África*. Volume 1. Metodologia e pré história da África. São Paulo: Ática, 1982.

¹⁴³ São cidades circunvizinhas. Para melhor localização geográfica ver Figura 1, na página 13.

Realmente, quando no início das minhas atividades [médicas em Retirolândia], a gente realmente encontrava esse tipo de procedimento visto que médico no interior era bastante difícil. (...)

Comparando 30 ou 40 anos atrás pelo motivo da falta, da dificuldade do médico nos municípios do interior, era mais forte [a busca pelas práticas alternativas de cura]. Hoje, a gente ainda ouve falar na casa de fulano, na casa de cicrano, tem fulano em tal lugar que reza. (...) Então isso nunca terminou e eu tenho pra mim, eu acho, que por mais evolução que tenha terão pessoas que tenha aquela pessoa que acredita, que tem aquela vontade de conhecer e principalmente quando digamos assim, não consegue êxito na medicina, através de medicamentos certos, então vem sempre aquela escapatória de procurar um rezador, um curador, que isso eu acho que é mundial, isso existe em quase todos os lugares, claro que norte, nordeste é muito mais forte, devido a própria educação do povo, (...) a civilização do povo, ainda a gente ver falar. Eu mesmo de vez em quando vejo, fulano foi na casa do curador tal, lá foi feito algum trabalho, teve sucesso, isso eu acho que nunca vai deixar de existir.¹⁴⁴

O discurso do médico Antônio Mauro assevera o quanto a busca pela recuperação da saúde por intermédio das orientações recebidas em um terreiro ou pelos diferentes agentes curativos persistem em plena “evolução” do século XXI. Todavia, apesar deste tipo de tratamento não ser uma prática cultural isolada, na concepção do médico, são costumes mais comuns no “norte, nordeste”, talvez por conta da “própria educação do povo” ou, sutilmente, queria se referir à falta da “civilização do povo”? Talvez Antônio Mauro coadune com a ideia de que ao ser “civilizado” no sentido da instrução intelectual se aceite apenas a medicina científica como única detentora do conhecimento médico. Antônio Mauro reconhece a força das permanências culturais ao dizer que sempre “terão pessoas” que acreditem nas orações, nos chás e beberagens, mas não acordamos quando assegura que se trata de personagens desesperançados, que não obtiveram “êxito na medicina” e percebem as artes curativas como a “escapatória” final. Conforme aponta as evidências dos documentos orais analisados nessa dissertação são muitos os que preferem buscar a cura unicamente no terreiro e tantos outros que escolhem congregar os procedimentos prescritos pelo “homem do anel” associado à confiança das consultas aos caboclos e preto-velhos.

O médico Antônio Mauro que já ocupou a função de diretor do Hospital de Retirolândia também conheceu *Zezinho Curador* e chegou a frequentar a

¹⁴⁴ Entrevista com Antônio Mauro. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 mar. 2016.

residência dele, onde ele trabalhava (no Centro de Boiadeiro) e realmente como não tinha costume com esse tipo de procedimento, principalmente no setor da saúde, apenas eu aceitei, considere, levei em conta que ele trabalhava mais no sentido de orientar, de buscar através do conselho e usava também, medicamentos, medicamentos caseiros, basicamente de ervas, que, diga-se de passagem não fazia mal a ninguém. Então foi um prazer até enorme conhecê-lo e virarmos amigos, inclusive trabalhei com a filha dele, Mariana. Hoje, ela é aposentada no hospital (...) e não tive nenhum abalo, não tive nada relacionado, por conta da pessoa que era Seu Zezinho, uma pessoa muito agradável, muito educada e tentava da maneira dele amenizar quem procurava ele.¹⁴⁵

Trata-se de um integrante da medicina acadêmica reconhecendo a importância de um agente das práticas alternativas de cura que buscava “através do conselho”, dar indicações de “medicamentos caseiros” e aliviar as dores daqueles que recorriam ao Centro de Boiadeiro. Por outro lado, a existência da “amizade” entre o “doutor” e o “curador”, na pequena Retirolândia, também poderia configurar uma estratégia do médico frente ao reconhecimento local a esse agente do sagrado que não sabemos ao certo se líder de uma “casa de cura”, de um terreiro de umbanda, candomblé, ou umbanda miscigenada com candomblé. Antônio Mauro ainda nos informou que chegou a trabalhar no hospital ao lado de Mariana Silva quando esta desempenhava funções de auxiliar de enfermagem. Sobre a questão de Mariana Silva ser uma oficiante da cura, o médico Mauro sinalizou que tem “sabido que Mariana realmente deu continuidade, provavelmente ela adquiriu por ser filha” do *curador* Zezinho. O médico reconhece que ela

juntou, hoje, a parte médica propriamente dita por ter trabalhado não só aqui como em outros locais [refere-se ao Hospital de Conceição do Coité] e aquela parte educativa, a parte do conselho, a parte que usa medicamentos de ervas e nunca houve problema, eu pelo menos nunca soube que ela tivesse prejudicado ou o que ela faz trouxesse algum malefício pra quem busca seus conselhos.¹⁴⁶

Não notamos nesse discurso nenhuma relação conflituosa envolvendo o saber médico acadêmico e as práticas alternativas de cura. Não é nossa pretensão isentar as tramas e celeumas entre as diferentes medicinas e seus respectivos agentes, porém, isso não implica

¹⁴⁵ Entrevista com Antônio Mauro. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 mar. 2016.

¹⁴⁶ Entrevista com Antônio Mauro. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 mar. 2016.

dizer que não pode haver casos de deferência e proximidade entre os diversos oficiantes e profissionais da cura. Para se chegar aos diagnósticos das enfermidades é preciso perícia e, nesse caso, Mariana Silva seria hábil em reconhecer essas questões, uma vez que, como se interpreta na fala do médico Antônio Mauro, ela “juntou” a sua experiência “médica propriamente dita por ter trabalhado” em hospitais com a “parte” que o médico classifica como “educativa”, com indicação de “conselho” e dos “medicamentos de ervas”. No entanto, consideramos a precedência do *saber-fazer*, da sabedoria adquirida por interferência da intimidade com o sobrenatural porque, conforme Mariana Silva, “se eu tenho o meu dom não foi eu que quis, não foi eu que chamei”, eu “fui pro hospital, comecei a trabalhar” porque “meu dom é trabalhar com gente” por isso ajudava os enfermos tanto na unidade hospitalar quanto no terreiro. Mariana Silva experimenta o poder e o prestígio do “código do santo”,¹⁴⁷ ou seja, é detentora do conhecimento espiritual adquirido através do “dom”.

Na umbanda e assim como ocorre em outras religiões afro-brasileiras, o “dom para encontrar e incorporar espíritos” e o conhecimento adquirido ao longo da vida religiosa é tão imprescindível quanto à iniciação ritual dos candomblés. Nesse sentido, em conformidade com Roger Sansi, “não podemos simplesmente dizer que a iniciação se impõe ao dom, mas o facto é que eles estão mutuamente implicados”. É através do exercício da mediunidade e da “inspiração dos médiuns, que estabelecem através do seu ‘dom’ um contacto directo com os espíritos”.¹⁴⁸ É assim que percebemos o valor do “dom” tantas vezes mencionado nas entrevistas por Mariana Silva. O dom para curar e livrar os aflitos consulentes que buscam resgatar a saúde material e espiritual.

Maria de Sá acompanhou boa parte do funcionamento do Centro de Boiadeiro e atualmente é fiel assídua do Terreiro de Oxóssi. Quando do óbito de Seu Zezinho e encerramento oficial do Centro de Boiadeiro, Maria de Sá começou a acompanhar as “sessões” do Terreiro de Oxóssi, sob liderança religiosa da filha legítima deste, Mariana. Em entrevista, Maria de Sá assegurou que “a filha vai no mesmo caminho, o pai faltou e a filha ficou. E trabalha do mesmo jeito”¹⁴⁹ que o seu genitor.

¹⁴⁷ MAGGIE, 2001.

¹⁴⁸ SANZI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Revista Análise Social*, v. XLIV, p. 139-160, 2009. p. 142.

¹⁴⁹ Entrevista com Maria de Sá. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 fev. 2016.

É no Terreiro de Oxóssi que atualmente Maria de Sá busca solução para muitas enfermidades pessoais ou extensivas aos seus familiares, como no caso do seu esposo, Valdo de Sá, que vinha padecendo de uma “quentura na urina”, provocada provavelmente pela decorrência de “um esquentamento de sela”. Valdo de Sá andava a cavalo quando ao descer do mesmo “deixou a capa da sela no sol” e ao voltar a se acomodar no dorso do animal, “a capa da sela tava quente aí pegou o esquentamento de sela”. Tratava-se de sintomas, a princípio, de infecção urinária. Para agenciar a solução dessa “quentura na urina” foi escolhido exclusivamente as artes curativas do vasto receituário de Mariana Silva, por intermédio do Preto-Velho e da sua “sua aldeia” de caboclos, como Oxóssi, Ogum de Ronda, Tupinambá, Sultão das Matas, Boiadeiro e cabocla Juremera. Em relação à “quentura” sentida por Valdo, os guias indicaram a utilização do “mandacaruzinho-de-três-quinas”, cacto extremamente comum na caatinga, bastante conhecido pelo seu valor terapêutico nos casos de afecções renais e urinária. Administrado sob forma de chá ou beberagens cruas. O remédio foi “esse”, o esposo de Maria de Sá “sarou, tomando folha de pau”.¹⁵⁰

Tomando como referência as preferências curativas da família Sá, percebemos que houve situação em que os guias espirituais encaminharam à senhora *pejada* para o atendimento médico acadêmico; noutra momento, no caso do seu consorte, foi escolhido unicamente o cuidado medical a partir das orientações recebidas no terreiro. Ao tratarmos das práticas alternativas de cura antes, após ou concomitantemente às perícias do “homem do anel” não pretendemos deslegitimar ou preterir saberes curativos, pois “do ponto de vista cultural, trata-se de práticas diferentes nas artes de curar, portanto práticas alternativas de cura”,¹⁵¹ conforme asseverou Denílson Lessa em estudo acerca das práticas e agentes curativos no recôncavo baiano. Nessas circunstâncias, cabe asseverar que o médico não detém o monopólio do conhecimento medicinal. Mas, é fato “que médiuns e mães-de-santo se consideram portadores de uma sabedoria divina, de um dom capaz de igualar e até mesmo ultrapassar o médico na arte de curar”,¹⁵² a depender das causas patogênicas ou sobrenaturais. O *olho gordo*, a ação da feitiçaria que pode desencadear “desordens” de caráter psíquico e social e a mediunidade não desenvolvida, favorece o aparecimento de fenômenos mórbidos que apenas o fundamento nas expressões religiosas, neste caso, consegue sanar.

¹⁵⁰ Entrevista com Maria de Sá. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 fev. 2016.

¹⁵¹ SANTOS, 2004, p.78.

¹⁵² MONTERO, Paula. *Da doença a desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. p.96.

Todavia, ser condutora de um terreiro, “bater” tambor, ofertar “carurus”, “jogar búzios”, agenciar a cura por intermédio de entidades e guias espirituais em uma cidade pequena, atualmente perfazendo uma população de pouco mais de 12.000 habitantes, conforme dados demográficos do IBGE, onde as relações sociais e seus processos de equilíbrios e tensões são compartilhados de maneira mais próxima, a vigilância, os mexericos, as fofocas, dão conta de reproduzir imagens muitas vezes depreciativas para aqueles que fogem aos “padrões” pré-estabelecidos. No que diz respeito à religião, sobretudo aquelas que estão relacionadas aos cultos afro-brasileiros, seus líderes são repreendidos e comumente adjetivados de “feiticeiros” e “macumbeiros” tanto por seguidores católicos como por evangélicos. Essa experiência depreciativa foi revelada em uma das entrevistas por Mariana Silva quando afirmou que “o povo me chama de macumbeira, de feiticeira, a gente não gosta. Dá uma dor medonha (...) desde quando você tem a sua consciência que você não acende uma luz pra fazer o mal a ninguém, só fazer o bem então você não é uma feiticeira”.¹⁵³

Apesar de não corroborar com a construção da figura negativa em torno dos agentes curativos das religiões negras associados a “feitiçaria”, faz-se necessário situar historicamente essa visão constitutiva do feiticeiro, ao mesmo tempo temido e procurado, “na sua qualidade de confidente dos deuses, depositário dos segredos da alta magia e interprete das revelações fatídicas, o feiticeiro exerce sobre os crentes uma tirania espiritual quase discricionária”.¹⁵⁴ A significância da feitiçaria e “a crença inabalável nos processos de encantação ou magia, o prestígio extraordinário do feitiço *coisa-feita* ou *gri-gri*”¹⁵⁵ foi compartilhada por africanos e indivíduos de confortável condição social que constantemente beiravam as portas dos terreiros de candomblés em busca de soluções para diversas demandas desde os tempos da Colônia. Foi com tamanhas habilidades e “perícia no preparo de feitiços sexuais e afrodisíacos que deu tanto prestígio a escravos macumbeiros junto a senhores brancos já velhos e gastos”,¹⁵⁶ mas não somente de sortilégios sexuais viveram escravos feiticeiros e os seus senhores. Muitos destes negros mandingueiros “amansaram” indômitos senhores e senhoras. Muitas foram as ocorrências de resistências à escravidão baseadas nas práticas mágicas.

¹⁵³ Entrevista com Mariana Silva. Retiroândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

¹⁵⁴ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Animismo Fetichista dos negros Baianos*. Salvador: P555, Teatro XVIII, 2005. pp. 59-60.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 2005, p. 41.

¹⁵⁶ FREYRE. Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 45. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. pp. 378-381.

O processo de construção da figura do feitiçeiro atravessou temporalidades históricas: Brasil colonial, imperial e republicano. Muitos dos personagens adjetivados como tal tornaram-se celebridades tão famosas à “época em que viveu que seu nome se tornou um sinônimo de feitiçeiro, permanecendo lembrado por muitos anos”,¹⁵⁷ caso do legendário Juca Rosa, um dos mais importantes feitiçeiros do Rio de Janeiro quando da promulgação da Lei do Ventre Livre.¹⁵⁸ Em Cachoeira, de outro momento histórico, pós-República, quando dos primeiros anos do século XX, a imprensa teve grande importância na construção do discurso de intolerância imputada aos agentes alternativos das práticas curativas. A mesma “fez convergir diferentes olhares sobre a feitiçaria, difundiu e vulgarizou uma singular retórica do fetiche, relacionando-o especificamente as ‘heranças africanas’”.¹⁵⁹

Entre as décadas finais do século XX e até o momento presente, tem-se verificado no Brasil uma intensificação do ataque promovido pelas igrejas pentecostais contra as religiões afro-brasileiras, com destaque para a vertente dos neopentecostais. São algumas das consequências dessa “batalha espiritual” considerada exageradamente por alguns como uma “guerra santa” do “bem” contra o “mal”, qual seja, as divindades do panteão afro-brasileiro: agressões físicas e verbais a fieis dos cultos afro-brasileiros, tentativas de invasão e “limpeza” de centros e terreiros, ataques desrespeitosos a símbolos religiosos em canais televisivos e radiofônicos, a publicação de periódicos relacionando os orixás, caboclos e guias com o “diabo”. E nesse âmbito, o pai de santo, a mãe de santo ou qualquer outra liderança de terreiro é frequentemente acusado de trabalhar na “feitiçaria ou macumbaria”.¹⁶⁰

Em Retirolândia, a intolerância religiosa aos adeptos e líderes religiosos afro-brasileiros está centrada nas acusações pejorativas de “feitiçaria” e “macumbaria”. Conforme Laura Santos, nos arredores da Fazenda Lameiro Redondo, situada próxima à localidade chamada Retiro Velho, uma referência à antiga fazenda que deu origem a cidade, os moradores ficam a

¹⁵⁷ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do Feitiçeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. p. 11.

¹⁵⁸ Essa lei data de setembro de 1871 e garantiu uma série de direitos aos escravizados, como a liberdade aos ingênuos, à criação de um Fundo de Emancipação, o reconhecimento do direito do escravo constituir pecúlio, a proibição da separação dos cônjuges e dos seus filhos menores de 12 anos, dentre outras importantes conquistas com vistas à emancipação. Ver: CARNEIRO, Édison. A lei do Ventre-livre. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, p. 13-25, abr./1980.

¹⁵⁹ SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. EDUFBA: Salvador, 2009. p. 93.

¹⁶⁰ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

observar o trânsito dos transeuntes e transportes que seguem em direção ao Terreiro de Oxóssi, principalmente, os “evangélicos” que não tardam a comentar: “já vão pra casa de macumbeiro, já vão fazer maldade”. Os evangélicos “só chamam a gente de macumbeiro”. E o segmento evangélico tem crescido em escala progressiva na cidade. Na década de 1980, conforme dados do IBGE, os grupos pentecostais em Retirolândia representavam apenas 3,27% da população e em um interstício de três décadas, eles passaram a representar 19,46%. Em linhas progressivas, esse segmento cresceu 16,19%, inclusive a condutora espiritual do antigo Terreiro de Iemanjá, Janaína Novaes converteu-se recentemente a uma igreja pentecostal.

Laura Santos afirma saber da existência dos discursos preconceituosos e de estereotipia contra os fieis dos cultos afro-brasileiros na cidade, no entanto, muitas vezes, essas arengas são “acobertadas”. Conforme Laura Santos “ninguém nunca chegou assim pra mim, pra me chamar de feiticeira, de macumbeira, não, ninguém”. Em consonância com Denílson Lessa, percebemos que assim como “as tradições e os costumes são transmitidos de uma geração a outra, também os preconceitos, os medos e os estereótipos sobre uma determinada prática ou hábito cultural são, igualmente, transferidos para o imaginário coletivo”¹⁶¹. Para tentar afastar-se dos diversos tipos de repressão os sertanejos e sertanejas de Retirolândia que frequentam o Terreiro de Oxóssi compartilham do preceito ético de deixar “tudo entre si, naquela questão de não levar o nome de macumbeiro”,¹⁶² isto implica dizer que não há uma ampla publicização dos nomes dos seus fieis frequentadores ou clientes, tampouco divulgação da agenda de carurus, “solenes” e dias festivos nos meios de comunicação da cidade.

Empreender a análise do discurso significa tentar entender e explicar como se constrói o sentido dos seus enunciados e como essas narrativas se articulam com o contexto sociocultural em que foi produzido. Contudo, para entender as narrativas é necessária a análise desses dois elementos concomitantemente. Com base nessas ponderações notamos que comumente quanto mais afastado do litoral e adjacências, acresce os silêncios em relação à prática dos cultos de origem afro-brasileira, seja por negação, ocultação, rejeição, preconceito ou talvez menor número de adeptos assumidos quando comparados à proporcionalidade dos seguidores das matrizes religiosas africanas em Salvador, recôncavo e baixo sul. Conforme já

¹⁶¹ SANTOS, 2004, p.108.

¹⁶² Entrevista com Laura Santos. Retirolândia-Ba. Realizada em: 01 jun. 2015.

sinalizado, Carmélia Miranda, ao estudar a comunidade quilombola de Tijuáçu, notou que seus moradores não assumem a pertença aos cultos de genealogia africana.

Ao adentrarmos nos sertões, em especial, no Território do Sisal, é perceptível o quanto os sertanejos, em geral, se identificam pouco “com o estilo de vida litorâneo: a culinária, a economia marítima e as festividades religiosas, as manifestações culturais não tem o mesmo significado, pois são diferentes as lógicas, as noções de tempo e de espaço e certos valores de convivência”,¹⁶³ conforme atentado por Claudia Vasconcelos ao problematizar o lugar da “sertanidade” na formação da identidade baiana. Entretanto, não é nossa pretensão construir uma barreira cultural entre as áreas marítimas e semiáridas apenas evidenciar que quando comparamos uma cidade sertaneja com uma litorânea, percebamos que em Retirolândia, neste caso, certas expressões como as manifestações religiosas católicas contando com a expressividade e rituais do povo de santo, como a Lavagem do Senhor do Bonfim em Salvador e as festas da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira não conta muito na constituição do imaginário social dos seus habitantes. Nesse sentido, o fato de saber “manipular as técnicas do santo”,¹⁶⁴ conduzir um terreiro, assistir adoentados do corpo e do espírito é se aproximar dos rótulos depreciativos que acompanham historicamente às práticas dos africanos e seus descendentes desde os tempos da Colônia quando a prática da “feitiçaria” era associada aos que se desviavam do padrão hegemônico católico.

Mariana Silva que é autodeclarada “católica”, de certa forma se apropria desse discurso e o reproduz ao asseverar que o “feiticeiro” é *o outro*, a

feiticeira é aquele que ganha, que zela de exu e ganha e mata como eu já fui em casas levar pessoas assim. O cara vai lá, mata no pé de exu, sangra o galo vivo, isso aqui é pra você fazer isso e isso e vê o resultado porque ele mata, dá sangue, dá tudo, esse é o feiticeiro que zela das coisas ruim (...). Meu pai também nunca fez isso, essas coisas, mas eu guento (...) muito dessas coisas, me chamam de macumbeira.¹⁶⁵

¹⁶³ VASCONCELOS, Cláudia Pereira. *Ser-Tão Baiano: o lugar da sertanidade na configuração da identidade da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. p.23.

¹⁶⁴ MAGGIE, 2001.

¹⁶⁵ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

Nessa perspectiva, a qualificação de “feiticeira”, na visão de Mariana Silva, cabe àqueles que “zelam” exus, praticam sacrifícios de animais e recebem *ogojó*¹⁶⁶ por suas práticas. A fala da entrevistada faz referência às obrigações votivas dirigidas aos orixás nos terreiros de candomblés. O ritual do sacrifício é um elo de comunicação do *àiyé* com o *órun*.¹⁶⁷ Contraditoriamente, a líder do terreiro ao declarar não comungar dos rituais que ela chama de “feitiçaria” ou “macumbaria”, afirma já ter frequentado terreiros zeladores de exus para acompanhar terceiros. Importante asseverar que nenhuma comunidade religiosa se define como “casa de feitiçaria”, assim como seus líderes não se rotulam publicamente de “feiticeiros” visto que essa identificação condenaria suas próprias práticas. Nesse sentido, a “feitiçaria”, a “macumbaria” existe, mas se não é algo desconhecido é praticado pelo *outro*, muitas vezes pelo concorrente ou desafeto. Para Laura Santos, ajudante do Terreiro de Oxóssi, “o macumbeiro é aquele que tá lá tomando seu marido, fazendo macumba, lhe furando o olho, fazendo você perder o emprego, esse aí que é um macumbeiro” e essas práticas não coadunam com as posturas do terreiro gerido por Mariana Silva a qual, conforme complementou Laura Santos: “trabalha com a linha branca, chamada umbanda, (...), ela não faz essas maldade, não faz feitiço, não ensina a fazer feitiço, trabalha só com oração. (...) Ela não mata nada, ela não trabalha com sangue”.¹⁶⁸ O discurso de Laura Santos também aponta para quem melhor se adequaria nesse rótulo estereotipado: *o outro*, do *outro* terreiro, da outra *linha* que não a “linha branca, chamada umbanda” experimentada no Terreiro de Oxóssi.

A filha de Seu Zezinho narrou que é bastante procurada para solucionar casos de malfazejos a desafetos, amarrações amorosas, principalmente para enlaçar *perna de calça*.¹⁶⁹ Contou ser comum casos de sujeitos que anseiam a separação do cônjuge ou a sedução de algum amante afastado ir tentar buscar solução nos “trabalhos de amor”.¹⁷⁰ Contudo, Mariana Silva afirma não trabalhar na “maldade”, isto é, não recorre “as coisas ruins” que ela adjetiva de “linha preta”, conforme demonstrado no seguinte discurso: há quem diga que “eu deveria aceitar

¹⁶⁶ Sinônimo de dinheiro, termo usado pelos guias do Terreiro de Oxóssi.

¹⁶⁷ O *outro* mundo que seria habitado pelas entidades sobrenaturais. SANTOS, 2012, p. 56.

¹⁶⁸ Entrevista com Laura Santos. Retirolândia-Ba. Realizada em: 01 jun. 2015.

¹⁶⁹ Sinônimo de homem - marido, namorado, companheiro - termo usado pelos guias do Terreiro de Oxóssi.

¹⁷⁰ Incluiu-se como “trabalhos de amor” a “arrasta”, para trazer a pessoa amada para perto fisicamente; a “amarração” abarca o emocional, faz com que a pessoa desejada se apaixone por quem solicitou o trabalho; a “união” para enlaçar casais desunidos; a “capação” ou “dominação” para que a pessoa amada não se sinta atraído por terceiros e a “separação” que visa separar casais e “tomar” seus parceiros. CHAVES, Kelson Gérson Oliveira. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010. pp.87-88.

trabalhar com coisa ruim, na linha preta (...) que as pessoas que trabalha na mesa branca tem que trabalhar nas duas linhas, tem que fazer o bem, tem que fazer o mal, eu digo não, não aceito de jeito nenhum”.¹⁷¹ Em consonância com Renato Ortiz compreende-se que a distinção cromática das cores da magia - “branca” *versus* “negra” - não passa de uma construção simbólica e ideológica que reflete valores “de uma determinada moral que quer se diferenciar de outra a qualquer preço”. Para esse autor, no cotidiano não se encontra

terreiro especializado exclusivamente no ramo maléfico da magia negra, o que existe são certas tendas que, realizando trabalhos de caridade, desenvolvem ao mesmo tempo atividades conotadas como demoníacas. A distinção entre bem e mal aparece desta forma como imponente para caracterizar um terreiro (...).¹⁷²

No discurso da liderança do Terreiro de Oxóssi as “cores da magia” são “brancas”, inclusive trabalhar na “linha preta” seria servir a “coisa ruim”. Fica ressaltada nessa narrativa uma dicotomia cromática que situa a “linha branca” (do bem) como contraposta à “linha preta” (do mal). Analisando-a sob a perspectiva das teorias sobre racismo no Brasil conseguimos perceber sinais da ideologia do “branqueamento” que imputa aos valores do “branco” *status* de superioridade ao passo que nega ou esconde as características consideradas não nobres das populações negras. Conforme assegura Lilia Schwarcz, “a mestiçagem e a aposta no branqueamento da população geraram um racismo *à brasileira*, que percebe antes colorações do que raças, que admite a discriminação (...) impõe a desigualdade nas condições de vida mas é assimilacionista no plano da cultura”.¹⁷³ Não foi por acaso que Mariana Silva relacionou “as coisas ruins” com a denominação de “linha preta”. Atentemos para o fato de que Mariana Silva se autodeclarou “parda” nas entrevistas ao invés de “preta”, porém, vale lembrar que coadunamos com o entendimento de Rafael Osório o qual considera que os “pardos” possuem características fenotípicas dos “pretos” e se assim não fosse seriam “brancos” e não “pardos”.¹⁷⁴

Com base nas fontes orais concluímos que o cuidado com a saúde por intermédio dos agentes alternativos da cura em Retirolândia ultrapassa temporalidades históricas e concepções da

¹⁷¹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 04 mai. 2015.

¹⁷² ORTIZ, 1999, p. 145.

¹⁷³ SCHWARCZ, 2001, p.36.

¹⁷⁴ OSÓRIO, 2004, p.114.

medicina acadêmica. Ao contrário da afirmativa do médico Antônio Mauro de que os adoentados “na maioria das vezes, procuram fora, se afastam um pouco da medicina por não ter conseguido êxito nos tratamentos éticos”,¹⁷⁵ foi possível identificar que muitos sertanejos cuidam da saúde física e espiritual no Terreiro de Oxóssi em circunstâncias distintas, podendo seguir apenas as orientações da líder espiritual ou a partir desta buscarem os tratamentos oferecidos pelo “homem do anel”. Entretanto, as práticas ritualísticas e curativas do universo afro-brasileiro em Retirolândia são carregadas de condenações, visões pejorativas e estereotipadas.

¹⁷⁵ Entrevista com Antônio Mauro. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 mar. 2016.

CAPÍTULO II:

MAPEAMENTO RELIGIOSO DO *SER-TÃO* SISALEIRO: OUTRAS TRAMAS, IGREJAS E TERREIROS

27 de setembro festas e flores no salão
Iansã, Iemanjá, dona (Janaína) mandou chamar
Iansã, Iemanjá, dona (Janaína) mandou chamar
Caruru é dos Cosminhos, São Cosme, São Damião
Iansã, Iemanjá, dona (Janaína) mandou chamar (...)
Ela serve os meninos, samba já vai começar (...)
No compasso tão gostoso, no batuque do tambor
Toda gente do Retiro agradece seu amor
Proteção, fé e esperança no Pocinho edificou
Olorum que traz a força, *ialorixá* curou(...)
Salve dona (Janaína), *eparrêi* (...)
Salve a mãe que ampara, ave livre eu sou
De dourado e branco ela me chamou
Mãos de fé e encanto luz de puro amor (...).

Os trechos acima são fragmentos da composição “Mandou Chamar”, de autoria do compositor e memorialista Enézio de Deus em homenagem a Janaína Novaes, condutora espiritual do Terreiro de Iemanjá, outrora localizado na denominada “Rua do Pocinho”, próximo do centro da cidade de Retirolândia. Poder-se-ia concluir que essa canção que “salva dona (Janaína), *eparrêi*” refira-se a uma mãe de santo de algum terreiro de candomblé. Todavia, trata de uma personagem que liderou um terreiro registrado como centro de umbanda, mas assim como o Terreio de Oxóssi envolto de peculiaridades, do “batuque do tambor”, do “caruru dos Cosminhos” servidos a sete meninos antes do “samba começar”.

Nesse capítulo, estudaremos a trajetória religiosa de Janaína Novaes, essa personagem que após dirigir um terreiro por vinte e um anos assumiu nova identidade religiosa ao converter-se a uma igreja pentecostal. A partir da sua experiência, traçaremos uma revisão do mapa religioso local, considerando a possibilidade da existência das práticas religiosas de matriz africana no sertão do Território do Sisal, contrariando muitas perspectivas de análises que negam esta possibilidade.

I. Os caminhos religiosos de Janaína Novaes: outrora *mãe* do Terreiro de Iemanjá

(...) adoecia uma pessoa, a minha mãe ia visitar e eu ia com ela. Então lá eu tinha que ensinar um chá pra aquela pessoa, se eu não ensinasse, eu não voltava bem (...). Comecei a rezar com 10 anos de idade. (...) Depois, com muito lutar, as pessoas pedir pra eu aceitar, pra eu cuidar do que eu tinha, que era um dom que Deus me deu, aí eu continuei a trabalhar. Jogar búzio, (...), tratar de louco (...). Eu tinha fé em meus orixás também, mas a fé maior era em Deus. (...) Eu só trabalhava em linha branca. (...) Dava meu caruru, uma festa muito decente, com orações. (...). Sangue? Nada de sangue pelo meio. O sangue que aparava das galinhas que matava pro caruru era todo jogado fora, nem oferecia a nada porque tem gente que oferece aquelas coisas pra escravo (...). E nesse meio tempo, Jesus me ajudou, me deu a força, eu tinha muita fé em meus orixás (...). Então, quando tava perto de eu parar eles pediram que nos oitenta anos era pra eu me libertar e eu me libertei nos 80 anos mas ajudei muita gente. De criança que eu tinha aquela fé que o que eu tocasse Deus me dava o direito de eu deixar são mas não era com escravo. Eu não gostava de escravo, eu não aceitava. Foi tanto que agora pra eu encerrar eu levei as imagens, coloquei tudo no rio de Santo Antônio e não senti nada porque eu já tava libertada. (...) Ai depois eu fui pras águas e me batizei.¹⁷⁶

A narrativa de Janaína Novaes nos oferece um panorama de sua trajetória religiosa. Ela traça uma linha do tempo tomando como referências a fase do despertar da sua espiritualidade, na infância, perpassando pela etapa de encerramento das suas obrigações com seus guias espirituais e posterior conversão em religião pentecostal, na senilidade. Janaína Novaes, autodeclarada “morena”, 84 anos, viúva, mãe de dez filhos, começou a desenvolver e aprimorar seu lado espiritual, com seus dons e suas rezas ainda criança quando começou a livrar corpos e espíritos das mais diversas doenças indicando chás, beberagens e banhos para aqueles que buscavam a cura ou alívio de problemas do corpo e do espírito nas áreas dos arredores de Retiro. Com o passar dos anos, Janaína Novaes, por vezes, tentou negar suas faculdades espirituais e mediúnicas momentos que sempre vinham procedidos de alguma enfermidade ou moleza no corpo. Com ajuda da senhora Memézia, mãe espiritual moradora de cidade próxima, Janaína Novaes foi cuidada e orientada a iniciar seus “trabalhos” espirituais abrindo seu próprio espaço de práticas religiosas.

¹⁷⁶ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 17 fev. 2014.

O lugar escolhido para estabelecer residência era bem sugestivo, localizado à beira de um grande tanque, adornado com grandes caldeirões¹⁷⁷ em volta de pedras que na escala geológica datam de milhões de anos.¹⁷⁸ Janaína Novaes abriu o Terreiro de Iemanjá, extensivo às dependências da sua residência. A licença de funcionamento foi emitida pela FUCABASE, em 31 de dezembro de 1992. Todavia, antes da regulamentação junto a essa entidade federativa, Janaína Novaes já desenvolvia o seu “dom”, mas com a carteirinha da Federação em mãos, ela passou a se deslocar para atender em outras cidades como Coronel João Sá, Monte Santo, Salvador, Senhor do Bonfim, Pindobaçu e Carnaíba, dentre outros.

Os trechos do discurso de Janaína Novaes transcritos na página anterior em muitos momentos se aproxima da narrativa de Mariana Silva, líder do Terreiro de Oxóssi, sobretudo quando a matéria é se afastar das práticas ritualísticas do candomblé e se aproximar da afirmativa da manutenção de um terreiro “linha branca”. É muito importante que observemos as maneiras como as personagens constroem suas vidas, buscando compreender o significado das suas práticas religiosas de ascendência negra, em uma pequena cidade sertaneja que, no geral, não percebe tais manifestações ou prefere não visibilizá-las. É interessante considerarmos seus modos de perceber o passado e o presente e as relações sociais imbricadas nas formas de significar as suas manifestações religiosas. Janaína Novaes quando colaborou com nossa pesquisa, já não era mais uma sacerdotisa das religiões afro-brasileiras. Ela já tinha ido “pras águas”, ou seja, alterado seu perfil religioso de “mãe de terreiro” a tão-somente fiel da Igreja Assembleia de Deus Vida em Cristo, a qual se converteu meses depois de completar oitenta anos, marco da liberação dada por seus guias.

Entendemos que a oralidade é uma valiosa fonte para os estudos históricos tendo em vista se tratar de um instrumento de formulação de referências identitárias e de construção da memória social. Todavia, para narrar a micro biografia religiosa de Janaína Novaes, além de recorreremos aos fragmentos e seletividade da sua memória pós-conversão, recorreremos as suas memórias registradas quando ainda era “mãe de terreiro” na produção memorialista de Enézio de Deus, autor da única obra que versa sobre a história de Retirolândia, por considerar que toda versão dos fatos vividos, escritos ou orais, carece ser confrontada. Salientamos que

¹⁷⁷ Poços naturais de formação rochosa que serviam como pontos de captação de águas, em tempos de chuva. Infelizmente, com o crescimento urbano esse patrimônio foi se perdendo.
FAVA, Antônio Roberto. Grupo identifica rochas de 3 bilhões de anos. *Jornal da Unicamp*, Campinas, Ano XVI, n. 178, p. 10, 24 a 30 de jun./ 2002. p. 10.

também problematizaremos discursos da senhora Novaes proferidos há pouco mais de dois anos, logo após a sua conversão na Igreja Assembleia de Deus Vida em Cristo. Portanto, transitaremos por narrativas registradas em diferentes momentos da sua trajetória.

A narração antecedente que apresenta um resumo dos caminhos religiosos de Janaína Novaes foi gravada em 2014, pouco tempo depois do seu ingresso na Igreja Assembleia de Deus Vida em Cristo. Nesta, ao falar sobre o longo interstício temporal em que desempenhou funções de liderança religiosa, Janaína Novaes afirmou que o Terreiro de Iemanjá era “linha branca”, trabalhava com práticas de cura, orações, obrigações de caruru, não era uma casa com “estrutura de candomblé”, o sangue não era oferecido aos “escravos”, aliás, esse termo foi bastante repetido por Janaína para se referir aos exus e ao mesmo tempo enfatizar seu suposto distanciamento destes e das pombagiras - entidades que se dedicam aos trabalhos de conteúdo amoroso, sexual, financeiro, feitura ou desmancho de feitiços, dentre outras demandas cotidianas. Renato Ortiz afirma não coadunar com essa visão metafórica que confere superioridade às entidades “evoluídas” em relação aos exus, “os escravos”, mas destaca que o “simbolismo umbandista representaria assim as relações entre senhor e escravo (...) enquanto os espíritos de luz representam a ordem social, os exus, entregues a si mesmos, podem ameaçar a ordem existente”.¹⁷⁹ Nesse sentido, os exus devem obediência às entidades superiores dentro da hierarquia religiosa. Na fala da ex-líder do Terreiro de Iemanjá o emprego da expressão “escravos” está relacionada a essa simbologia e tentativa de demonstrar seu afastamento das “desordens” e manifestações causadas pelas entidades “inferiores”.

Quanto as suas obrigações, Janaína Novaes memorou que oferecia caruru anualmente para Cosme e Damião e presenteava Santa Bárbara, mas com “nada de sangue pelo meio” tendo em vista que “o sangue é vida, não pode comer sangue e nessa outra linha eles bebe, ele dá sangue pra beber” e ainda acrescenta “eu não dava, não alimentava escravo. Vou dar alimentação a exu pra vir fazer infelicidade? Não. Na minha casa não”. Pode-se perceber em seus depoimentos, certo cuidado com a enunciação da palavra candomblé, sempre tentando afastar-se até mesmo da pronúncia do termo, preferindo referir-se a essa religião como “linha” ou “outra linha”. De maneira enfática Janaína Novaes afirmou que “era uma mãe de terreiro porque a mãe de terreiro trabalha, cuida de louco, reza, dá sua obrigação. O povo chama é mãe de santo, não! Eu sou mãe de terreiro. Eu tenho, eu dou, eu tenho origem no meu

¹⁷⁹ ORTIZ, 1999, p.143.

terreiro”.¹⁸⁰ É muito pertinente atentarmos para o fato de que esse discurso foi proferido pela personagem quando a mesma tinha poucos meses de convertida a Assembleia de Deus Vida em Cristo, isso implica atestar que em outra entrevista, concedida dois anos depois da concessão desta, Janaína Novaes foi aproximando a sua narrativa ao viés do discurso pentecostal.

Por meio de depoimento anterior a este, concedido por Janaína Novaes ao escritor Enézio de Deus, há mais de uma década, quando a mesma ainda liderava o Terreiro de Iemanjá, podemos transitar entre discursos proferidos em diferentes ocasiões e através destes conferir uma relativa simultaneidade ou disparidade na produção dos discursos de Janaína Novaes pós-abandono das manifestações afro-brasileiras e recente conversão a uma religião evangélica. Ao compararmos algumas dessas falas de Janaína Novaes quanto à ritualística do seu terreiro, percebemos que a sua narrativa não divergiu, ao menos neste aspecto. Conforme Enézio de Deus, Janaína Novaes não se considerava “mãe ou filha de santo”, ela explicou ao memorialista que sua

linha de trabalho é toda branca. Eu não aceito aquela outra (linha). A gente tem que chamar por Deus e ter a fé. Eu creio muito em Deus, eu vou a Igreja (Católica), vou a missa...Então, eu não quero misturar as coisas. A gente tem que trabalhar e saber o que é que está fazendo para não prejudicar o próximo e nem a si próprio primeiro.¹⁸¹

Essa fala também se correlaciona com a identificação que a outrora “mãe de terreiro” nos afirmou ter tido com o catolicismo, ela reassegura que “ia pra igreja, pra missa” e comungava de sacramentos, como a “hóstia”. Talvez essa preferência pelos elementos cristãos fosse uma vertente que facilitava a aceitação e a circulação social na pequena cidade historicamente católica, mas não implica afirmar que Janaína Novaes ao se identificar como católica praticante notasse a Igreja Católica e o Terreiro de Iemanjá como espaços religiosos opostos, pelo contrário, entendemos que as pertenças duplas afrouxam o cruzamento de suas práticas. Não é novidade a histórica identificação dos adeptos das religiões afro-brasileiras com o catolicismo.¹⁸²

¹⁸⁰ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 17 fev. 2014.

¹⁸¹ Entrevista com Janaína Novaes *apud* SILVA JÚNIOR, 2007, p. 102.

¹⁸² PRANDI, 2004, p. 227.

Janaína Novaes narrou que comungava dos sacramentos católicos porque “não trabalhava com linha perigosa”. Árdua imputação aos rituais do candomblé ou aos seus orixás como exu, transfigurado no diabo pela mentalidade cristã ocidental ou ainda as entidades consideradas “de esquerda” da umbanda, exus e pombagiras, espíritos de homens e mulheres de conduta questionável, figuras “do mal”. Todavia, ressalta-se mais uma vez que convencionalmente nenhum terreiro ou nenhuma liderança dos cultos afroreligiosos declaram trabalhar para “o mal” e no caso dos Terreiros de Iemanjá e Oxóssi situados em Retirolândia, nenhuma das suas lideranças admitiu agenciar a vontade de seus clientes e fieis recorrendo às práticas mágicas ou a invocação de exu, pelo contrário, seus discursos defendem a manutenção de uma manifestação religiosa *do bem e para o bem* a favor da caridade.

Mesmo afirmando não trabalhar com o candomblé, Janaína Novaes da antiga casa de Iemanjá, assim como Mariana Silva do Terreiro de Oxóssi, lia o futuro dos seus fieis e clientes por meio do jogo dos búzios. Ao tratar dos candomblés da Bahia, Edison Carneiro, explicou que o sacerdote do candomblé pode “olhar com o Ifá” jogando os búzios aleatoriamente sobre o chão, após “uma série de rezas mágicas” ou utilizando uma pequena esteira, “chamada esteira de Ifé, que, colocada no chão, responde, sem nenhum auxílio exterior, as suas perguntas. Movendo-se para um lado, diz que sim. Movendo-se para o outro, diz que não”.¹⁸³ Então não seria esta uma casa de candomblé? Ou um centro de umbanda *mesclado* com candomblé?

O jogo de búzios não era o único elemento do universo do candomblé que Janaína Novaes recorria no seu cotidiano religioso. Ela nos informou que tocava seu “timbal em qualquer lugar”, pois tinha licença então “podia bater, dar caruru com samba”, mais especificamente, tocar o samba de roda com seu grupo de “tamborista” (tocadores) e “filhas de santo” as quais a acompanhavam no momento de “fazer a gira”. Mais recentemente, ao rememorar um desses momentos, Janaína Novaes contou que matou “três frangos branco, duas franga branca e três frango caboclo e fizemos a roda de samba e cantei, fiz abertura (...) era muito bonita a festa”,¹⁸⁴ mas fez questão de esclarecer que:

em minha festa, na festa que fazia, ninguém bebia. Eu não aceitava bebida, eu não aceitava aquelas pessoas, entrar na roda da festa, de camiseta preta aquelas alcinhas vermelha, não! Porque aqui a gente tem que segurar a barra, por causa daquele troço, neh? Porque ela

¹⁸³ CARNEIRO, 2008, pp. 129-130.

¹⁸⁴ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 17 fev. 2014.

baixa, nesse povo que veste essas coisas, nesses dias, fora não, mais dentro de uma festa dessa, estão tudo furioso, então a gente tem que ter cautela, não pode ter bebida na festa e nem ter todo tipo de roupa escandalosa.¹⁸⁵

Janaína Novaes todo começo de mês oferecia flores comestíveis a Omulu:¹⁸⁶ eram as pipocas que serviam para “abrir e clarear” os caminhos e proteger de enfermidades. Em dias desse ritual, Janaína Novaes levantava cedo, banhava-se com folhas para sua “defesa”, perfumava-se com alfazema e procurava se vestir com uma das suas imponentes vestes brancas para dar início as suas obrigações junto com suas filhas-de-santo. No centro do salão terreiro, estendia uma toalha branca e despejava uma significativa quantidade de pipoca e, com acuidade, polvilhava açúcar e coco ralado. Ela nos explicou que “o açúcar era pra ajudar Iemanjá”. A pipoca era “pro pessoal comer antes da festa começar. Quando terminava de despachar aquela pipoca pra todo mundo aí agora a gente ia cantar pra levantar e fazer a festa”.¹⁸⁷ Era momento da “gira de samba” começar.

O memorialista Enézio de Deus assistiu e registrou um desses momentos da “gira de samba”. Conforme esse autor, na organização da gira, “cujo compasso Dona (Janaína Novaes) não somente comanda. Ela ora toca timbal, ora dança com quem entra na roda com este fim, ora recebe (conforme muitos atestam) entidades infantis, incorporando-lhes – representações espirituais que, no Candomblé, seriam logo identificadas como ‘Erês’”.¹⁸⁸ Característica religiosa complexa, pois seriam nas giras que as entidades “de esquerda” seriam reverenciadas. Inclusive, o termo “gira” seria uma referência às entidades exu e pombagira.¹⁸⁹ Na concepção de Janaína Novaes, esses denominados “escravos” são representados nas “estátuas escondidas” nas dependências dos terreiros, numa referência as casas de culto afro-brasileiro que “a exemplo da África, (...) Exu tem sua morada especial, uma casinha colocada próxima ao portão principal do terreiro, funcionando como guardião”,¹⁹⁰ segundo Jaime Sodré. Exu é astucioso, trata-se de um orixá de múltiplos e contraditórios aspectos que passou a ser configurado similar ao diabo dos católicos, assumindo característica associada à

¹⁸⁵ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 de ago. 2016

¹⁸⁶ Omolu é o deus da varíola, das doenças da pele, também e principalmente o *onixegum* ou *nixegum* médico, curandeiro, médico dos orixás no dizer dos candomblés da Bahia.

¹⁸⁷ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 17 fev. 2014.

¹⁸⁸ SILVA JÚNIOR, 2007, p. 102.

¹⁸⁹ BORGES, 2006.

¹⁹⁰ SODRÉ, Jaime. EXU: a forma e a função. *Revista VeraCidade*, Ano IV, n. 5, out., 2009. p.09.

maldade, exclusivamente. A presença do imaginário demoníaco cristão (dicotômico entre o bem e o mal), herdado da nossa colonização em bases católicas contribuiu em alterações das representações plásticas das entidades sagradas das religiões afro-brasileiras e de exu, em especial.

Como já sinalizado anteriormente, a denominada umbanda “linha branca” dispensa o uso dos instrumentos musicais como o tambor. As músicas são acompanhadas somente por palmas, mas tanto no Terreiro de Oxóssi quanto no Terreiro de Iemanjá, os instrumentos parecem ser elementos essenciais, principalmente, em dias de carurus. Pode ser que estes terreiros sertanejos sirvam como demonstração da capacidade da umbanda de se adaptar aos contextos locais, além de evidenciar a autonomia dispensada a cada terreiro ao escolher sua ritualística. Mesmo radiografando similaridades com o candomblé angola e de caboclo, as personagens centrais dos Terreiros de Oxóssi e Iemanjá, declararam-se trabalhar na “linha branca”. Mariana Silva asseverou que o terreiro de Janaína Novaes “era mesa branca”, assim como o seu. Além disso, havia uma relação entre a casa de Oxóssi e o centro de Iemanjá, “quando vinha uma pessoa aqui que eu não podia atender eu mandava pra casa dela (de Janaína Novaes) e se ela não tivesse (como atender) ela dizia vá pra casa de Mariana Silva. (...) E hoje os filhos de santo dela que era filhos de santo procura a minha casa”.¹⁹¹

As narrativas são experiências intercedidas pelo lugar de convívio, pelas condições sociais, políticas e religiosas, sendo assim, é possível que a mãe do Terreiro de Iemanjá tivesse conhecimento de que suas práticas dialogassem de alguma forma com rituais do candomblé por isso fizesse tanta questão de se afastar do rótulo, na sua visão, estereotipado de pertença ao candomblé. Janaína Novaes “não gostava” quando diziam que ela era do “candomblé, que candomblé é aquele do azeite e eu não sou do azeite, sou da linha branca, só cuidava só, se era pra dar uma oferenda na mesa dos orixás eu só botava mel, água, flores”. Por outra perspectiva, ao tratar dessa prática cultural e religiosa de Retirolândia, Enézio de Deus asseverou que as rezas, os sambas, os carurus, as orações, ou seja, os rituais e práticas que acontecem nos locais de culto em Retirolândia são “de natureza sincrética, evidenciando influências muito variadas. Mas tanto o Candomblé (...) como a Umbanda (...) compõem as

¹⁹¹ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015

principais bases predominantes no labor diário dos que são conhecidos como curandeiros e curandeiras populares”.¹⁹²

Iemanjá, Ogum de Ronda, Boiadeiro, Sultão das Matas, Cabocla Kaísa, Preto Velho, Nossa Senhora, São Jorge, Cosme e Damião era algumas das entidades, caboclos e santos que estavam representadas no altar ou nas paredes do quartinho reservado as consultas no Terreiro de Iemanjá. E foram eles, seus guias, que sinalizaram que Janaína Novaes poderia encerrar sua missão e parar de “trabalhar” ao comemorar seu octogenário. Janaína Novaes completou oitenta anos, em janeiro de 2012, quando também celebrou o fim das suas obrigações religiosas como sinalizado anteriormente por seus guias, mas manteve seu terreiro aberto realizando alguns poucos trabalhos, tendo em vista o avançar da sua idade. Foram, somente junto à certificação da FUCABASE, vinte e um anos de trabalhos espirituais no terreiro. Poucos depois de celebrar seu octogenário, a senhora Novaes, em abril de 2013, escolheu ser evangélica. Como uma mãe de terreiro que trabalhou ajudando tantos a cuidar da saúde corpórea e espiritual por intermédio dos guias, caboclos e orixás se converteu a uma religião pentecostal tão rapidamente?

Ao pesquisar o trânsito religioso de adeptos do candomblé e da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte para igrejas pentecostais e neopentecostais em Cachoeira, no recôncavo da Bahia, Lizandra Santana percebeu o quanto tem sido recorrente a migração dos seguidores das religiões afro-brasileiras para as denominações evangélicas, com destaque para a predominância de mulheres nessas novas filiações por motivos relacionados a questões conjugais, familiares ou decepção com a religião afro-brasileira.¹⁹³ No caso da conversão de Janaína Novaes, com base nas entrevistas, concluímos que a sua nova filiação religiosa foi impulsionada pelo processo de proselitismo dentro do recôncito doméstico, visto que seis dos seus dez filhos estão evangélicos. Paralelo a esse intento, cabe sinalizar a recusa de uma das suas filhas biológicas e não evangélica em suceder sua mãe na liderança do terreiro.

A evangelização da família foi um fator fundamental para adesão de Janaína Novaes a denominação protestante. O pastor da igreja que a mesma se converteu fazia visitas na sua casa, “orava”, mas a decisão foi tomada no dia do aniversário de um dos seus filhos, quando a

¹⁹² SILVA JÚNIOR, 2007, p. 100.

¹⁹³ SILVA Lizandra Santana da. *Do axé à aleluia: transformações do campo religioso cachoeirano (1980-2007)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.

mesma o acompanhou a um culto na cidade de Camaçari, “aí eu fui e senti, ele [refere-se ao pastor] falou pra quem quisesse se converter arribasse a mão, agradecesse a Deus, aí eu arribei, mais ainda tinha as coisas dentro de casa”, pois “ainda não tinha fechado” [o terreiro]. Quando regressou a Retirolândia, o pastor da Igreja Assembleia de Deus Vida em Cristo foi até a sua residência e segundo palavras de Janaína Novaes: “acabei de me firmar mesmo, em Cristo”. Passado apenas três meses de conversão a mesma “desceu as águas” e nesse intervalo retirou os símbolos do terreiro de sua casa

hoje eu não tenho nada, até um retalho de pano que eu achar que foi das roupas que eu fazia eu joga fora. Joguei mesa, joguei tudo, (...) não quero nada que pertenceu a eles, por que a gente tem que fazer parte das coisas de Deus e isso aí não faz parte não, a gente sente que faz. Ah, eu trabalho em linha branca e não sei o que, não (...) tá errado sempre. Então a gente tem que fazer as vontades a Cristo, que Deus que nos dar tudo que precisamos.¹⁹⁴

Foi reconstruindo uma nova identidade resultante de uma escolha religiosa que Janaína Novaes passou a se aproximar dos seus agora “iguais”, isto é, os “irmãos” da Igreja Assembleia de Deus Vida em Cristo, ao passo que começou a se distanciar dos “outros”, quais sejam, filhos de santo, adeptos e clientes. Todavia, o afastamento não se limitou a comunidade religiosa do Terreiro de Iemanjá, os símbolos que representavam a outrora pertença da senhora Novaes com as manifestações sincréticas do universo afro-brasileiro foram desfeitas. Algumas vestes mais “chique”, segundo rememorou Janaína Novaes, como as saias foram doadas “pra casa de Mariana”. Seu último contato com as imagens dos caboclos, santos e orixás foi quando as colocou “numas caixas de papelão” e as levou para “arriar no berço do rio”. Entregou tudo “a Deus e as águas” do Rio Santo Antônio, em São Domingos, município próximo a Retirolândia, até “a licença e o registro da casa” foi depositada “no berço das águas”, quando pós-convertida, resolveu encerrar, de fato, as atividades do Terreiro de Iemanjá. Inclusive um dos seus novos “irmãos” se dispôs a “entrar e quebrar tudo”, todos os símbolos e elementos do seu antigo espaço religioso, condição recusada por Janaína que informou ter dito que “no dia de tirar eu não preciso de ninguém pra quebrar, eu mesmo tiro, com minhas mãos, se eu botei eu posso tirar” não quero

¹⁹⁴ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 de ago. de 2016

“ninguém de fora quebrando tudo, não. Não é assim, eu sei recomendar e botar pra água”.¹⁹⁵
Atitude que pode ser interpretada como respeito ou receio aos seus antigos guias?

Em sua narrativa, Janaína Novaes informou que ao depositar os símbolos afro-brasileiros no rio sabia que estava “libertada”, pois tinha cumprido sua obrigação depois de ajudar “muita gente” desde quando era apenas uma criança, “então me libertei porque você sabe isso é força, a gente recebe muita força, dia de chegar três, dois doido aqui, dois, três e eu cuidar desse pessoal e não deixar um tocar no outro, não é fácil não” e com o avançar da idade ficava ainda mais complexo. Ao traçar uma linha do tempo da sua trajetória na religiosidade afro-brasileira, Janaína calcula que se passaram “setenta anos nessa luta”, considerando que começou “a rezar gente e ensinar chá (...) com dez anos de idade” e o octogenário marcou o encerramento das suas obrigações com os caboclos e guias do Terreiro de Iemanjá e o começo de uma nova fase: evangélica.

Libertar foi um verbo muito presente nos recentes discursos da entrevistada. Essa “libertação” está associada às obrigações junto às entidades do panteão afro-brasileiro. No universo evangélico, a palavra “libertação” também pode ser entendida como a expulsão dos demônios na luta desenfreada contra o diabo, mas não tão somente por este segmento religioso, pois

transformar os deuses das religiões adversárias em demônios constitui antiquíssima prática na história o cristianismo (...) crenças, rituais, deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pela esmagadora maioria dos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica.¹⁹⁶

A história do movimento pentecostal, no Brasil, pode ser dividida em três fases. A primeira, quando do surgimento das primeiras fundações religiosas no país tendo a Igreja Congregação Cristã no Brasil, em São Paulo, na primeira década do século XX como a primeira a se estabelecer em território nacional, seguida da Assembleia de Deus, em Belém. Essas igrejas são categorizadas por alguns estudiosos como “tradicionais” ou “clássicas”, tais denominações as distinguem das outras vertentes evangélicas renovadas ou carismáticas do pós anos sessenta deste mesmo século.¹⁹⁷ O segundo momento é marcado pela fase de

¹⁹⁵ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 de ago. de 2016

¹⁹⁶ MARIANO, 2010, p. 111.

¹⁹⁷ Ibid., 2010, p. 24.

expansão destas igrejas, muitas vezes, denominadas “igrejas da cura”, as quais apostaram no proselitismo e conversão “em massa” ao preservar a doutrina dos dons carismáticos (dentre os quais, o dom da cura e da glossolalia – falar em línguas), do sectarismo e ascetismo, entre as décadas de 1950 e 1960. Por fim, o terceiro momento, marcado pelo pentecostalismo. Iniciado nos anos de 1970, essa fase é marcada por algumas alterações nos perfis destas igrejas que passaram a ser identificadas como neopentecostais, tais como o abrandamento do ascetismo, a ênfase na teologia da prosperidade, na propaganda religiosa, no aporte e investimento em setores de comunicação em prol do proselitismo e “centralidade da teologia da batalha espiritual”, especialmente contra as religiões afro-brasileiras.¹⁹⁸

Em Retirolândia, a Assembleia de Deus foi a primeira igreja evangélica a se estabelecer nos anos de 1970, seguida, respectivamente, pela chegada da Primeira Igreja Batista (1981), Congregação Cristã do Brasil (1982), Evangelho Quadrangular (1982) e Deus é Amor (1987). Dentre outras denominações mais recentes destaca-se a Avivamento Bíblico (1997), Batista Sião (1998), Comunidade Evangélica de Retirolândia, conhecida como “Igreja dos Artistas” (2003) e a Assembleia de Deus Vida em Cristo fundada em outubro de 2010 pelo pastor Acássio Araújo Barbosa e a Missionária Josi Araújo, sua esposa. Essa Igreja é vinculada e compartilha das regras e práticas doutrinárias das demais Assembleias de Deus e é ligada a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Nos primeiros quinze dias pós-fundação a igreja contava com cerca de apenas trinta pessoas, passados seis anos de estabelecida já são cerca de 120 fieis, dentre estes, a ex-mãe de terreiro Janaína Novaes.

Mais do que investigar as manifestações afro-brasileiras e as maneiras de fazer e vivenciar essa umbanda do sertão de Retirolândia trata-se também de compreender a construção dos discursos analisando o momento em que estes são enunciados, mediado pela trama familiar, social e cultural, e aqui sinalizamos que entendemos a religião como um elemento da cultura. É tendo em vista esta carga de representações que percebemos como a fala de Janaína Novaes vai ganhando outros contornos à medida que a mesma vai se apropriando do discurso protestante, muito especialmente no desenrolar da segunda entrevista, a qual ocorreu dois anos após a mesma colaborar pela primeira vez com esta pesquisa. Nessa oportunidade, percebemos que a ex-mãe de terreiro passou a interpretar com mais veemência sua antiga

¹⁹⁸ SILVA, Vagner Gonçalves. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 150-175, set./nov., 2005a. p. 152.

experiência religiosa com base nos valores do grupo religioso da qual se tornou parte, conforme revela no relato em que disse “hoje minha história mudou, minha história, hoje, é outra”. Essa afirmativa nos leva a concordar com as análises de Reginaldo Prandi, quando diz que

a religião aproxima os iguais e os distancia dos outros, agrega e imprime identidade, como faz a cultura. Mas como se trata de uma escolha e não mais de um atributo herdado, o outro do qual ele se afasta pode ser sua própria família ou indivíduos que naturalmente lhe seriam próximos. Em vez de atuar como amálgama social, a religião nesse caso estaria atuando como solvente de relações sociais tradicionalmente básicas, dissolvendo antigas pertencas e linhagens (...).¹⁹⁹

Cabe lembrar que a função de liderança atribuída à senhora Novaes era de extrema importância na manutenção do Terreiro de Iemanjá. Vivaldo da Costa ao tratar das relações intergrupais nos candomblés da Bahia sinalizou que a personagem que exerce o papel de liderança em um terreiro detém a autoridade sobre os membros do grupo, dos quais recebe respeito absoluto.²⁰⁰ Nesse sentido, a entrevistada tinha prestígio e respeitabilidade junto a sua comunidade religiosa, como sacerdotisa e agente de cura. Antes, “mãe de terreiro”, agora mais uma fiel da Igreja Assembleia de Deus Vida em Cristo, muito embora, a conversão de Janaína Novaes, deva ter significado muito para essa comunidade religiosa, afinal, ela detinha poderes simbólico e religioso. Era uma especialista na gerência das práticas relacionadas ao sagrado. Tratava-se de uma mulher com mais de setenta anos atuando em nome dos guias, caboclos e orixás e para uma igreja pentecostal de recente estabelecimento na cidade, essa conversão provavelmente muito significou. Foi o que ficou evidenciado quando Janaína Novaes se referiu ao tratamento dispensado a ela pela membresia da Igreja Assembleia de Deus Vida em Cristo: “eu sou zelada na igreja parecendo uma criança (...) então eu me sinto muito feliz, tenho exemplos pra dar”, lembrando o dia do seu testemunho Janaína Novaes acrescentou que “teve gente que chorou de alegria” visto que “eu renasci”.²⁰¹

O discurso do “renascimento” pós-conversão parece ser ordinário entre os movimentos pentecostais. Sueli Ribeiro ao estudar a experiência religiosa de mulheres pentecostais da

¹⁹⁹ PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 155-172, 2008. p.159.

²⁰⁰ LIMA, 2003, p. 60.

²⁰¹ Entrevista com Janaína Novaes. Retiroândia-Ba. Realizada em: 16 de ago. de 2016

Igreja Pentecostal Deus é Amor, de um bairro específico de Salvador, assegurou que esse “renascer” tem a ver com transformação de vida, sintetizada em pureza, integridade, felicidade, ser divino prontamente afastado do “mal” e das tentações do “diabo”. Essas são características que marcam o nascimento do neófito pentecostal uma vez que “a conversão é, em sentido metafórico, o nascer de uma nova criatura; com a conversão morre um corpo (...) para que nasça um novo”.²⁰² Podemos perceber a reprodução do discurso do nascimento dessa “nova criatura” nas falas de Janaína Novaes, agora, distante dos símbolos, até dos “retalhos de pano” das roupas que usava, da “mesa” transformada em altar onde depositava imagens de santos, caboclos e orixás; das divindades afro-brasileiras, do terreiro e da liderança religiosa, tornando-se uma mulher “renovada”, uma “crente” exemplar dentro da Assembleia de Deus Vida em Cristo.

Quando questionada acerca da sua popularidade enquanto “mãe de terreiro”, Janaína Novaes afirmou que ainda hoje as pessoas buscam ajuda na sua casa, mas ela afirma que quando algum antigo cliente “tiver uma necessidade eu oro, agora rezar, não” apesar de que, na sua concepção:

Eu nunca cuidei daqueles troços de demônio, né? Eu não zelava aquilo, eu confiava em Deus. Eu cuidava de louco, muitas vezes chegava louco aqui algemado, eu cuidava, voltavam são. Mais mesmo assim, hoje, eu acho que aquilo tava arriscando muito minha vida (...). Você sabe lá o que é você topar um louco, um homem lá de setenta quilos, oitenta e você desatar ele algemado e levar pra dentro de casa, botar ele são? É difícil. Mais pra mim não era difícil não, eu curvava meu joelho, embora que eu tava errada, que a gente não pode curvar em frente a imagem, mais eu confiava em Deus. (...) Eu penso que aquilo foi um ato muito bobo. Em umas partes eu fiz muita caridade, ou pro lado errado ou certo, eu gostava muito, não tinha hora da noite pra eu não levantar, pra cuidar de um que chegasse aqui (...) por isso que eu digo, eu arrependo porque não era uma obra de Deus, mas fiz muita caridade naquela época.²⁰³

Muitas vezes conseguimos perceber pontos de contradições nas falas da entrevistada. Foi recorrente a desqualificação das práticas religiosas anteriores ligadas a “linha branca”, sempre se distanciando das entidades exu e pombagira chamados de “troços de demônio”. Ao mesmo tempo a personagem demonstra reconhecer a força do seu antigo “dom” ao dizer que estava

²⁰² SOUZA, Sueli Ribeiro Mota. *Cura e Terapia: experiência religiosa de mulheres pentecostais*. Salvador: EDUNEB, 2012. p. 50.

²⁰³ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 de ago. de 2016

“errada”, que seus atos eram “bobos”, mas “gostava muito” de praticar a “caridade” e alcançar a “cura”. Considerando a sua idade avançada e sua força física, a senhora Novaes atesta que para ela cuidar de pessoas de maior vigor físico, apresentando distúrbios/perturbações mentais e/ou espirituais a ponto de serem conduzidos ao seu terreiro “algemado”, “não era difícil não”.

Aqueles “troços de demônio” que a entrevistada assevera não ter zelado são os deuses dos cultos afro-brasileiros personificados em hostes satânicas por católicos e evangélicos. Segundo Ricardo Mariano, na contemporaneidade, é entre os grupos pentecostais, principalmente aqueles compostos por personagens em condição de pobreza e pouca escolaridade, “que o pentecostalismo, de todas as vertentes, vai se instalando com seus mitos, crenças e práticas rituais notavelmente mágicos. Pastores e fieis enxergam a ação divina e demoníaca nos acontecimentos mais insignificantes do cotidiano. Para eles não há acaso” e assim a guerra contra o diabo e seus demônios “firma-se agora como uma das mais destacadas e eficazes promessas dos neopentecostais”,²⁰⁴ tendo na Igreja Universal do Reino de Deus, fundada por um ex-umbandista, no Estado do Rio de Janeiro, uma das principais protagonistas do combate aos adeptos e divindades dos cultos de genealogia africana, inclusive se apropriando de símbolos análogos aos encontrados nas religiões afro-brasileiras: demônios são identificados a entidades tal como nos terreiros, retiradas de encostos e de males supostamente causados pela “feitiçaria” e despachos de “macumba”, por exemplo, são *desamarrados* em cultos de libertação.

É pensando sob a ótica pentecostal que, agora, Janaína Novaes tenta evangelizar e “libertar” lideranças religiosas de outros terreiros da cidade. Janaína Novaes diz interceder a “Deus pelas pessoas que frequenta” ou que zelam dos terreiros para que tenham o “entendimento” como ela teve para que “um dia” cheguem “a realidade” e joguem “tudo isso fora” e busquem “uma igreja”.²⁰⁵ Na análise das suas narrativas pode-se notar que são reveladoras de dimensões do processo de envolvimento com sua nova comunidade religiosa e uma constante afirmação de reconstrução de vida e de identidade. Tomamos os caminhos religiosos de senhora Novaes como ponto para analisarmos o crescimento das comunidades evangélicas no Território de Sisal, mais especificamente, em Retirolândia, nas últimas três décadas. Os

²⁰⁴ MARIANO, 2010, p. 110.

²⁰⁵ Entrevista com Janaína Novaes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 de ago. de 2016

evangélicos tem se mantido em linha de crescimento ao passo que os autodeclarados adeptos dos cultos afro-brasileiros começaram a decair até *desapareceram* completamente dos dados estatísticos levantados pelo IBGE.

II. Entre a Igreja e o Terreiro: atualização do mapa religioso local

O memorialista Enézio Silva Júnior conta que “Retirolândia é um município cristão. Desde a sua formação”,²⁰⁶ com destaque para uma personagem responsável pela construção de sua primeira capela e pela introdução da devoção a Santo Antônio: Valdemira Madureira. Quando ainda era um povoado pertencente à Conceição do Coité, Valdemira Madureira que era casada com o comerciante de estivas, secos e molhados, Antônio Militão Rodrigues, estabeleceu residência no entorno da cajazeira, árvore ponto de transações comerciais no pequeno lugarejo, à época. A Senhora Madureira todos os meses de junho improvisava um altar em frente a sua residência “coberto de palmas de pindoba e outros materiais”, dedicado a Santo Antônio. Era nesta espécie de oratório que a citada senhora reverenciava o seu santo de devoção, antes da edificação do singelo templo no povoado de Retiro, “eis, (...) a prática de fé que, com o passar do tempo, sedimentar-se-ia na tradição – hoje consubstanciada no Trezenário de Antônio.”²⁰⁷ Segundo as fontes orais utilizadas pelo memorialista referido anteriormente, foi na década de 1940, que Valdemira Madureira, juntamente com seu consorte começou a angariar fundos em prol da construção da primeira capela do povoado que viria ser inaugurada em meados desta mesma década. O sino foi doado, anos depois, pelo político Lauro de Freitas, quando da campanha ao governo estadual tendo como concorrente Juracy Magalhães, no início da década de 1950. Nos anos seguintes, reformas e ampliações foram empreendidas e a capela foi ganhando outras feições arquitetônicas como torres, abóbodas internas, salão paroquial; hoje, ela é a sede da Igreja Matriz da Paróquia Santo Antônio de Pádua.

²⁰⁶SILVA JÚNIOR, 2007, p.155

²⁰⁷ Ibid., p. 29.

Valdemira Madureira era “oriunda de berço muito católico”, de família que gozava de muito prestígio, “família essa que já era, por si mesma, voltada na fé a Santo Antônio, donde se pode afirmar que a devoção de D. Milu era de berço e veio com ela para Retiro”.²⁰⁸ Valdemira Madureira ou apenas dona Milu, era filha do Padre Marculino Madureira que atuou na Paróquia de Conceição do Coité entre os anos de 1869 a 1933. Foi ele o responsável pela construção do cemitério com a capela, pela ampliação da igreja matriz e por realizar sacramentos instigantes, como o batismo de um dos cinco filhos da escrava Martinha, personagem negra que foi concubina do seu senhor Manoel Cedraz por quase duas décadas; o Padre Marculino foi também o religioso responsável por oficializar esta união matrimonial, na Igreja da Matriz de Conceição do Coité, um ano após o fim do sistema escravista. O casal Cedraz conviveu junto por quase quarenta e dois anos.²⁰⁹ Além de funções religiosas, o pai de Valdemira Madureira desempenhou papéis políticos em Coité. O Padre Marculino Madureira foi um dos primeiros Intendentes Municipais de Coité, “falecendo em 09 de Março de 1933 com mais de cem anos de idade”.²¹⁰

Sabe-se que antes da filha do Padre Marculino Madureira mudar-se para o povoado de Retiro com seu esposo, uma família local conhecida como “Família dos Mala” era devota de São Roque e organizava encontros anuais de grupos católicos em Retiro mas quando da construção da capela foi a devoção, o prestígio econômico e social da senhora Milu que prevaleceu. São Roque foi substituído por Santo Antônio, mas seria Retirolândia, de fato, um município cristão desde a sua constituição? Considerando a diversidade étnica-cultural da sociedade retirolandense, será que outras devoções, como as práticas negras também não foram silenciadas ou substituídas? A marginalização das culturas ditas “inferiores”, a exemplo das culturas negras e indígenas, está vinculada a um processo histórico de negação e exclusão que perdura há anos na Bahia, no Brasil. Conforme o histórico demográfico do IBGE, a população retirolandense é composta predominantemente por não brancos, formada na sua maioria por “pardos” e “pretos”, mas suas crenças não teriam contribuído na formação religiosa do antigo arraial de Retiro e pós-emancipação da cidade? Será que os espaços de vivências do sagrado se resumiam a capela dedicada a Santo Antônio ou ao cruzeiro erguido

²⁰⁸ SILVA JÚNIOR, 2007, p.31.

²⁰⁹ SOUZA, 2015.

²¹⁰ RIOS, 2003, p.69.

pela “Família dos Mala” para dedicar orações a São Roque? Não haveria locais de cultos, terreiros ou personagens ligados às práticas religiosas sincréticas no sertão retirolandense?

O memorialista Enézio de Deus sinalizou a atuação dos rezadores e rezadoras, citou nomes de personagens como as senhoras Lô, Alexandrina, Maria; os senhores Geraldo, Paulo Santiago, Firmino, Saturnino; Zezinho e Zorilda, “considerados, pela população, como curandeiros, além deles, pode-se mencionar Dona Júlia (...) e Dona Ilda”.²¹¹ Janaína Novaes, 84 anos, autodeclarada “morena”, mãe de dez filhos, liderou o Terreiro de Iemanjá por mais de vinte anos e, diferente do Centro de Boiadeiro e do Terreiro de Oxóssi, o Terreiro de Iemanjá estava situado nos limites da área urbana da cidade, mas foi a devoção católica de Dona Milú, filha do eclesiástico Marculino Madureira que ganhou destaque na obra *Retirolândia: memória e vida*.

A pequena vila de Retiro conseguiu emancipação política e administrativa no ano de 1962, e no início da década de 1970, estreou como cidade palco de investigações do Censo Demográfico. Nessa oportunidade, o IBGE considerava em suas investigações apenas as religiões Católica Romana, Evangélica e Espírita. Todas as outras práticas religiosas eram agrupadas na classificação “outras religiões”. Nessa amostragem, que se trata do levantamento primário realizado em Retirolândia pós-emancipada, sua população era de 9.019 habitantes, sendo que 98,83% desse quantitativo se autodeclarou católico romano. Supomos que até este momento, a capela construída por intermédio de Valdemira Madureira era bastante movimentada, considerando o fluxo da população autodeclarada católica, além da recém-cidade não dispor de outros templos *oficiais* e diferentes locais de sociabilidade. Os evangélicos figuravam entre acanhados 1,08% e os espíritas eram 0,04% da população. Outros 0,03 % informaram que não eram adeptos de qualquer religião. É facilmente perceptível a ausência, particularmente, das religiões de genealogia afro-brasileira, pois até o Censo Demográfico de 1970, as religiões mestiças não eram consideradas, no entanto, é necessário ressaltar, mais uma vez, as práticas culturais legadas das populações negras, especialmente no que diz respeito à arte curativa e as práticas religiosas existentes em

²¹¹ SILVA JÚNIOR, 2007, pp.100-103.

Retirolândia mesmo antes dos apontamentos censitários. Nesta amostragem, a categoria “outras religiões” não foi referida por nenhum dos entrevistados.²¹²

Na década de 1980, o IBGE alterou suas classificações quanto à religião e passou a apurar também registros de “seita, culto ou ramo de religião professada”, questão que abarcava grupos religiosos antes ausentes nos seus levantamentos como o Candomblé e a Umbanda agora agrupados na classificação “Espírita Afro-brasileira”. Além desses, o IBGE passou a dividir as religiões protestantes em dois grandes grupos: pentecostal e tradicional, subdivididos, por sua vez, em inúmeras denominações. Foi em meados da década de 1980 que o Centro de Boiadeiro, em Retirolândia, foi oficialmente aberto e registrado na FEBACAB por *Zezinho Curador*, mas por limitação das fontes não podemos informar se este terreiro era uma casa de candomblé, de umbanda, umbanda *mesclado* com candomblé, ou apenas um “centro de cura”. Conforme afirmado no capítulo antecedente este personagem foi um especialista religioso com perícia reconhecida na cidade, que recebia ordinariamente no seu terreiro fiéis e clientes acometidos de males no corpo e na alma, além de se tratar de um curador carismático.

Defendemos a ideia de que os crentes do Centro de Boiadeiro e adeptos das práticas e crenças mestiças herdadas das tramas históricas envolvendo negros e índios também nos sertões da Bahia, não estão totalmente representados na amostragem disponibilizada pelo Censo de 1980, quando os autodeclarados fiéis das religiões afro-brasileiras em Retirolândia correspondiam a apenas 0,04% da população. É bastante prudente ponderarmos um pouco acerca dos critérios de análises do Censo à época. Esta foi a primeira apuração censitária que passou a reservar uma classificação específica para agrupar as manifestações religiosas afro-brasileiras. Por conta disso, talvez, muitos não estivessem devidamente esclarecidos quanto à questão ou preferiram omitir as suas crenças sincréticas ao viver em um lugarejo aparentemente católico.

Por outro viés, até então, o Censo não contemplava o caráter do múltiplo pertencimento religioso e a pergunta acerca da identidade religiosa requeria uma resposta unilateral acerca da crença do entrevistado. No entanto, muitos eram os homens e mulheres que experimentavam (e experimentam) mais de uma prática religiosa, comungavam da dupla pertença religiosa no

²¹² IBGE, Censo demográfico: Bahia. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Volume 1, Tomo XIII, nº 15. Rio de Janeiro: IBGE, 1970, pp.192-193.

seu cotidiano, fato que não era considerado pelo levantamento. Possivelmente, no momento de responder ao censo muitos se autodeclaravam católicos, mesmo experimentando crenças afro-brasileiras ou frequentando as casas de curandeiros, rezadores e/ou terreiros de umbanda ou candomblé no seu cotidiano. O levantamento exposto na Tabela 2 reflete melhor estes números.

Tabela 2 – População retirolandense por religião (década 1980):

Religião	População	Porcentagem
Católica Romana	10.015	96,27%
Evangélica Pentecostal	264	2,53%
Evangélica Tradicional	77	0,74%
Espírita Afro-Brasileira	05	0,04%
Sem Religião	05	0,04%
Sem Declaração	36	0,34%
Total	10.402	(100%)

FONTE: IBGE, Censo Demográfico, 1980.

ELABORAÇÃO: Aleí dos Santos Lima.

Conforme os dados demográficos por identidade religiosa em Retirolândia da década de 1980, os católicos persistiam como a grande maioria, representavam 96,27% da população, mas os grupos evangélicos, agrupando pentecostais e tradicionais, perfazendo junto um percentual de 3,27%, começaram a caminhar em números progressivos, registrando um aumento de 2,19% quando comparados ao censo na década de 1970. Esse percentual de crescimento muito provavelmente foi consequência das fundações das primeiras igrejas evangélicas na localidade, sendo a Assembleia de Deus a elementar, na década de 1970, seguida, respectivamente, pela Primeira Igreja Batista, Congregação Cristã do Brasil, Evangelho Quadrangular e Deus é Amor, no decorrer da década de 1980. O mercado religioso estava ficando concorrido em Retirolândia e a capela dedicada a Antônio, o santo, estava perdendo sua hegemonia, ou, aparente primazia para outras religiões na disputa por fieis e espaço.

No Censo seguinte, datado de 1991, a Umbanda e o Candomblé enquadrados como práticas religiosas sinônimas no grupo das religiões mediúnicas registraram um decréscimo de adeptos, ao menos na amostragem do IBGE. Se na década de 1980 o povo de santo e umbandistas correspondiam a 0,04% da população; na amostragem da década de 1991, meros 0,01% dos retirolandenses assumiram essa identidade religiosa. Ao analisar estes apontadores

por outra perspectiva, notamos que quando o recenseamento dos anos 90 do século XX foi realizado, o Centro de Boiadeiro já tinha seis anos de existência e a Câmara de Vereadores de Retiro Velho já tinha homenageado o seu líder religioso com a promulgação da Lei número 04/1987, que denominou “oficialmente de Rua JD da Silva” a *Rua de Zezinho* “já existente no Bairro Retiro Velho”.²¹³ Fato curioso, pois baseado no rol das fontes orais consultadas para a concretização deste texto dissertativo o terreiro de Zezinho era bastante frequentado e requisitado, mas seus crentes provavelmente, na grande maioria, continuaram a se identificar com a religião católica (90,67%). Diante de um processo histórico de perseguição e marginalização e preconceito em relação aos cultos afro-brasileiros, não deveria ser muito confortável (e ainda não é) em uma cidade de pouco mais de doze mil moradores assumir ser seguidor de uma religião afro-brasileira, por outro lado, é muito comum aos fieis dos terreiros a identificação com o catolicismo.

Janaína Novaes, ex-mãe do Terreiro de Iemanjá, Mariana Silva, líder do Terreiro de Oxóssi e Laura Santos, uma das três ajudantes mediúnicas desta casa, se autodeclararam católicas e praticantes. Uma pretensa identidade híbrida, como supomos que encontraríamos quando da fase gestacional desta pesquisa, não foi enfatizada por nenhuma das entrevistadas, mas as consequências da experiência religiosa entre a igreja e o terreiro sim. Mariana Silva revisitou as suas memórias e narrou que certa feita, uma pessoa buscou o pároco local para fazer uma denúncia contra a sua participação no grupo do Sagrado Coração de Jesus do Apostolado da Oração devido ao fato dela “não” ser católica e sim “candomblezeira”. Ao tomar conhecimento dessa contenda, Mariana Silva resolveu renunciar a sua participação no grupo de mulheres católicas e devolveu a “fita”, símbolo de pertença ao Sagrado Coração de Jesus, mesmo assim continuou a professar a sua fé na Igreja Católica: “sou católica, graças a Deus, eu assisto missa, a gente faz celebração na nossa igreja, na nossa comunidade de Retiro Velho”, além de cumprir obrigações decorrentes de uma promessa indo anualmente a missa de Nossa Senhora das Candeias, na região metropolitana de Salvador. Todavia, Mariana Silva acrescentou que percebe os olhares adversos quando participa de rituais católicos. Como “o olho não tem domínio” ela diz já ter presenciado “pessoas até tocando em outro ali ó apontando pra mim (...) ou dizendo assim aquela é a Mariana”, a “candomblezeira”,²¹⁴ esta

²¹³ ACMR. Lei nº 04/87. 13 de out. de 1987.

²¹⁴ Entrevista com Mariana Silva. Retiro Velho-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

expressão é uma entre tantas outras recheadas de intenções pejorativas para referir-se a seguidores ou líderes religiosos das religiões afro-brasileiras.

Mariana Silva tenta deixar evidente sua filiação religiosa católica ao passo que reconhece que devido ao seu dom “tem pessoas aqui que nem me olha”, mas acrescenta que “de repente, eu tenho esse dom que Deus me deu de ajudar e tem pessoas que eu sei que vive dentro da igreja e não sabe fazer uma caridade a ninguém”.²¹⁵ As narrativas da entrevistada nos leva a acordar que “conviver e experimentar duas ou mais formas de práticas religiosas, implicaria (não necessariamente para todos os casos) em mais adiante (re)elaborar outros significados religiosos a partir da junção ou diferenciação de uma cultura em relação a outra”.²¹⁶ O dom mediúnico de Mariana Silva é usado para praticar benevolências, diferente da posição de muitos que se autodeclaram cristãos e “não sabe fazer uma caridade”. A caridade está presente tanto no discurso umbandista quanto católico.

Como sugerido em estudos recentes que discutiram acerca das artes curativas e do impasse dos seus agentes com o catolicismo no recôncavo sul , essa vivência religiosa da líder do Terreiro de Oxóssi indica que a mesma “poderia buscar entre a fé ao culto do caboclo e às missas da Igreja respostas que poderiam convergir para uma nova síntese a partir de práticas diferentes”²¹⁷ mas, por conta disso, é juramentada cotidianamente por aqueles que “nem a olham” e muito provavelmente por aqueles também católicos que discretamente buscam o Terreiro de Oxóssi para dar venturas ou demandar a cura. *Ser* católica praticante e ao mesmo tempo crer, sentir e viver a *sua* umbanda cotidianamente no recôndito doméstico reflete o quanto uma experiência religiosa complementa a outra ou quanto a devoção católica de Mariana Silva coexiste com a força dos caboclos e suas *macaias*, no fortalecimento da sua fé.

Foi no início dos anos de 1990 que o Terreiro de Iemanjá foi registrado na FUCABASE, todavia, mesmo antes dessa certificação, Janaína Novaes já desempenhava papéis de liderança religiosa, sua sensibilidade mediúnica despertou cedo, ainda menina, conforme a mesma relatou em entrevista. Janaína Novaes trabalhou cerca de “setenta anos”. Deste modo, oficialmente, Retirolândia possuía pelo menos dois terreiros em funcionamento, entretanto, estatisticamente, esses terreiros não tinham frequentadores. A década de 1990 principiou uma

²¹⁵ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 16 fev. 2015.

²¹⁶ SANTOS, 2004, pp.115-116.

²¹⁷ Ibid., p.116.

tendência de declínio dos seguidores das crenças afro-brasileiras em Retirolândia, como evidenciado na Tabela 3.

Tabela 3 – População retirolandense por religião* (década 1991):

Religião	População	Porcentagem
Católica Romana	10.246	90,67%
Evangélica Pentecostal	836	7,39%
Evangélica Tradicional	100	0,88%
Candomblé e Umbanda	02	0,01%
Espírita	03	0,02%
Sem Religião	113	1%
Total	11.300	(100%)

* O IBGE passou a tratar as religiões protestantes como evangélicas dentro do grupo Cristã Reformada, subdividido, por sua vez, em Evangélica Tradicional (Adventista, Batista, Presbiteriana, etc.) e Evangélica Pentecostal (Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Deus é Amor, etc.).

FONTE: IBGE, Censo Demográfico, 1991.

ELABORAÇÃO: Aleí dos Santos Lima.

Com base nos dados demográficos ilustrado na tabela anterior, na década de 1991, a Igreja Católica teve uma significativa redução de 5,6% do número de seguidores, quando comparado ao percentual de católicos da década de 1980. Em outra perspectiva, percebemos o aumento dos que se declararam “sem religião”. Em uma década eles saltaram do percentual de 0,04% para 1% dos retirolandenses. Retirolândia ainda recebeu no transcorrer dos anos de 1990, pelo menos mais duas igrejas evangélicas: a Avivamento Bíblico e a Batista Sião e, por sua vez, o número de evangélicos continuou em escala progressiva.

No Censo de 1991, eles já representavam 8,27% da população local, perfazendo uma média de 5% de crescimento do número de fiéis em apenas uma década. No censo subsequente, dos anos 2000, 12,73% dos homens e mulheres da sertaneja Retirolândia se autoidentificaram como evangélicos, com destaque para os evangélicos pentecostais que passaram a representar 11,6% dos habitantes, segundo as classificações demonstradas na Tabela 4.

Tabela 4 – População retirolandense por religião (década 2000):

Religião	População	Porcentagem
Católica Romana	8.039	73,81%
Evangélica Pentecostal	1.264	11,6%
Evangélica Tradicional	124	1,13%
Candomblé e Umbanda	---	---
Espírita	05	0,04%
Sem Religião	1452	13,33%
Sem declarar/Não determinada	08	0,07%
Total	10.892 ²¹⁸	(100%)

FONTE: IBGE, Censo Demográfico 2000.

ELABORAÇÃO: Alei dos Santos Lima.

Os dados do Censo Demográfico 2000 são provocantes, pois registraram mudanças expressivas na composição religiosa da população de Retirolândia. No interstício de dez anos, os autodeclarados “sem religião” cresceram 12,33%. De 1% na década de 1991, estes passaram a representar 13,33% da população residente em Retirolândia. Algo que também desperta interesse são os percentuais de autodeclarados católicos. No primeiro Censo pós-emancipação da cidade, na década de 1970, 98,83% da população era identificada enquanto católica romana. Passados três décadas, os católicos eram 73,81%, uma contração de significantes 25,02%, embora este segmento permanecesse majoritário em número de crentes, a Igreja Católica Apostólica Romana continuou decrescendo. Todavia, são os dados das religiões afro-brasileiras que mais nos inquieta.

O movimento regressivo das crenças negras e mestiças entre os habitantes de Retirolândia chegou ao seu ponto máximo de negação. Em linha de decréscimo, na década de 1980, os fieis do candomblé e da umbanda representavam 0,04% dos retirolandenses; no Censo subsequente, eles despencaram para meros 0,01%; ao chegar aos anos 2000, os devotos das religiões afro-brasileiras *desapareceram* das informações censitárias. Nenhuma personagem residente nas áreas rurais e urbana se autoidentificou como seguidora da umbanda ou do candomblé, todavia, isso não implica afirmar que não existiam adeptos do candomblé, da umbanda ou de qualquer outra manifestação religiosa herdada do processo histórico de formação cultural e religiosa de Retirolândia. Atentemos, ainda, para o fato que pós-morte de

²¹⁸ Segundo dados absolutos do Censo 2000, Retirolândia possuía 10.891 habitantes, mas quando contabilizamos a população a partir da identidade religiosa, estes dados não fecham em 10.891 e sim em 10.892 habitantes.

Zeinho Curador, sua filha legítima, Mariana Silva, assumiu a liderança do Centro de Boiadeiro e posteriormente, em 2001, fundou o Terreiro de Oxóssi. Além deste, Janaína Novaes estava trabalhando no Terreiro de Iemanjá desde o ano de 1992. Entendemos que muitos eram os homens e mulheres que frequentavam estes terreiros, ocasionalmente ou não, mas que não se declaravam umbandistas ou candomblecistas, e sim católicos, como corroborado pelas fontes orais utilizadas neste texto dissertativo.

Ao analisar os números do Censo 2000, em escala macro de observação, o recenseamento atestou que apenas 0,3% da população brasileira se autodeclarou pertencente a uma das religiões afro-brasileiras. Sobre essa questão, Reginaldo Prandi asseverou que:

quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecer números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram (...), quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social.

(...) Até recentemente, essas religiões eram proibidas e, por isso, duramente perseguidas por órgãos oficiais. Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros, independentemente de religião.²¹⁹

Tendo em vista essas circunstâncias históricas citadas por Reginaldo Prandi é possível compreender os motivos da omissão da identidade religiosa afro-brasileira em Retirolândia, no restante da Bahia e no Brasil. É nessa perspectiva que muitos pesquisadores consideram os dados acerca das religiões levantados pelo IBGE como superficiais, pois a expressão da liberdade religiosa no nosso país não significou tolerância religiosa, sobretudo aos seguidores das religiões afro-brasileiras. Esse mesmo autor ainda afirma que o declínio do contingente dos seguidores das religiões afro-brasileiras pode estar associado à expansão do mercado religioso nacional. Tanto o candomblé quanto a umbanda são religiões autossuficientes, ou seja, seus terreiros são unidades autônomas, formados geralmente por pequenos grupos, centrados na figura de um pai/mãe de santo ou líder espiritual. Diferente das religiões evangélicas, mais especialmente das igrejas neopentecostais (dentre as mais influentes no

²¹⁹ PRANDI, 2004, p.225.

segmento das neopentecostais, citamos a Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e Internacional da Graça de Deus), os terreiros são espaços sagrados domésticos e não funcionam diuturnamente com pastores treinados a despejarem um discurso imediatista e de prosperidade, não existe uma organização empresarial que dispõe de canais eletrônicos de comunicação e estratégias de mercado, sendo prosaico os terreiros fecharem após o falecimento da sua liderança seja por celeumas de sucessão ou desinteresse/rejeição familiar pela continuidade da linhagem religiosa, como ocorrido no Terreiro de Iemanjá. No Brasil, em um interstício de duas décadas, de 1980 a 2000,

mudou muito forma como a religião é oferecida pelos mais bem-sucedidos grupos religiosos. São mudanças a que o candomblé e a umbanda não estão afeitos. Não são capazes de se massificar, mesmo porque a vida religiosa de um afro-brasileiro se pauta principalmente pelo desempenho de papéis sacerdotais dentro de um grupo de características eminentemente familiares.²²⁰

Nesse sentido, tanto a umbanda quanto o candomblé tem tido um crescimento modesto ou declinante além de serem segmentos religiosos ameaçados pelo avanço vertiginoso das igrejas pentecostais e neopentecostais, as quais demonizam seus orixás e guias espirituais e lhes *arrebata* muitos seguidores, convertendo-os,²²¹ caso de Janaína Novaes, ex-líder do Terreiro de Iemanjá. Em Retirolândia, a negativa da prática da umbanda, do candomblé ou qualquer outra manifestação religiosa de ascendência afro-brasileira persiste. No diagnóstico do último Censo Demográfico, década de 2010, mais uma vez, nenhum retirolandense se autodeclarou fiel destas religiões, entretanto, notamos que 0,38% afirmaram se identificar com o grupo classificatório de religião “não determinada e múltiplo pertencimento religioso”. Seriam estes católicos e paralelamente praticantes da umbanda ou do candomblé? Ou poderiam ser apenas seguidores das manifestações religiosas afro-brasileiras sem necessariamente estarem ligados a uma religião?

Entendemos que as supressões da amostragem oficial do IBGE não podem subestimar as circunstâncias históricas que motivaram o duplo pertencimento religioso dos adeptos das religiões afro-brasileiras ao universo do catolicismo, visto como experiências religiosas

²²⁰ PRANDI, 2004, p. 230.

²²¹ PRANDI, 2008, p. 166.

complementares mas, conforme as fontes orais arroladas nesta pesquisa, quando se trata de pertença religiosa mesmo aqueles que são frequentadores dos terreiros se autodeclararam católicos. Nesse sentido, o cotidiano e a identificação religiosa de Maria Pinto, 55 anos, mãe de três filhos e católica; Beto Lopes, autodeclarado “moreno”, 44 anos, pai de quatro filhos, lavrador e católico, ilustram tantos outros sertanejos e sertanejas de Retirolândia que vivenciam a religiosidade em torno do altar católico e do altar umbandista, não como práticas distintas, mas conjunta. Esses dois personagens se autodeclararam católicas,²²² mas praticam a umbanda *do* Terreiro de Oxóssi no seu dia-a-dia, quando querem se livrar dos embaraços da vida e dos achaques da saúde, assim como “estar num duplo espaço de crenças foi uma prática adotada por muitos africanos e seus descendentes na África e na diáspora. Para muitos desses sujeitos a fé cristã serviu/serve como um sistema de crenças paralelo, contribuindo para complementar a vida religiosa”.²²³

Em outra perspectiva, negar ou *esconder* a pertença a um terreiro de umbanda ou de candomblé pode significar, em muitos casos, uma forma de resistência diante dos episódios de intolerância religiosa e dos casos de repressão às religiões afro-brasileiras, sobretudo no sertão retirolandenses, onde é corriqueiro seus sertanejos relacionaram as manifestações afro-brasileiras como exclusivas do litoral e recôncavo; quando tais práticas são percebidas, ora são adjetivas com terminologias de cunho depreciativo.

Considerando o histórico demográfico e religioso apresentados, fica confirmada a tendência de decréscimo do segmento católico na sertaneja Retirolândia. Os autodeclarados fiéis da Igreja Romana os quais chegaram a perfazer 98,83% da população na década de 1970, quando do primeiro programa de recenseamento na cidade, representam, agora, conforme dados estatísticos do ultimo Censo, 70,23%, perfazendo uma redução de 28.6% de seguidores. Analisemos melhor estas cifras na Tabela 5.

²²² Entrevista com Maria Pinto. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 fev. 2016. Entrevista com Beto Lopes. Retirolândia-Ba. Realizada em: 15 fev. 2016.

²²³ NASCIMENTO, Manuela Santana. *A lei deles é uma, a do povo é outra: experiências e impasses com o catolicismo vivido por rezadores em Santo Antônio de Jesus-BA (1940-1970)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2012. p. 85.

Tabela 5 - População retirolandense por religião (década 2010):

Religião	População	Porcentagem
Católica Romana	8.467	70,23%
Evangélica Pentecostal	1.889	15,66
Evangélica Tradicional	413	3,42
Candomblé e Umbanda	---	---
Espírita	07	0,05
Sem Religião	1185	9,82
Outras*	47	0,38
Não determinada/Múltiplo Pertencimento	47	0,38
	12.055	(100%)

*Enquadramos nesta categoria as religiões evangélicas não determinadas e outras igrejas evangélicas: Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e Testemunhas de Jeová.

FONTE: IBGE, Censo Demográfico 2010.

ELABORAÇÃO: Alei dos Santos Lima.

É possível comparar os números da população de Retirolândia por identificação religiosa em escala macro de observação. Em nível de Brasil, “os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil (...). A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária”.²²⁴ Podemos comprovar essa afirmativa ao adotar como base os dados de Retirolândia, onde os evangélicos pentecostais passaram a reunir 15,66% e os tradicionais 3,42% da população. Ao somarmos estes dígitos com a percentagem das “outras” religiões evangélicas (0,38%), o segmento evangélico representa 19,46% da população local.

Ao concluir estas análises censitárias que de certa forma redesenham o mapa religioso de Retirolândia, reafirmamos com base nas fontes orais colaboradoras desta pesquisa que existe seguidores dos cultos afro-brasileiros na referida cidade sertaneja, mesmo não afirmando essa pertença diante das estatísticas do IBGE. Acreditamos que o proselitismo empenhado pela comunidade evangélica influenciou ou contribuiu para o fechamento do Terreiro de Iemanjá, mas resta ainda investigar se a linha de decréscimo do número de adeptos das religiões de ascendência afro-brasileira tem relações com a proporção inversa do número de evangélicos.

²²⁴ IBGE, Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010, p. 90.

III. Cartografia dos terreiros do Território do Sisal

Final do ano 1992. Cidade de Serrinha. Sede da Federação de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros. Foi nesse ano que Janaína Novaes registrou o Terreiro de Iemanjá na FUCABASE. Quase uma década depois foi a vez de Mariana Silva registrar o Terreiro de Oxóssi após encerrar a legalidade do Centro de Boiadeiro, registrado na FEBACAB desde o ano de 1985 e liderado pela mesma após a morte de Zezinho *Curador*, seu pai biológico. No entanto, a FUCABASE já estava estabelecida em terras sertanejas desde outubro do ano de 1976. Foi neste ano que os primeiros “defensores dos terreiros de Candomblé”²²⁵ chegaram ao Território do Sisal. Poucos meses depois foi “acordado” que essa “Delegacia Regional” deveria ser “filiada” a “Federação Baiana de Salvador”:²²⁶ a FEBACAB. Essa entidade federativa era a única responsável pela certificação e legalidade das comunidades religiosas de ascendência afro-brasileira na capital até a fundação da União de Umbanda da Bahia em meados da década de 1970, episódio que acirrou os ânimos dos especialistas religiosos em Salvador, motivando conflitos entre os sacerdotes da umbanda e do candomblé. Sobretudo os líderes religiosos dos terreiros considerados mais “tradicionalistas” ante o crescimento e visibilidade da umbanda, religião que seria “misturada” em contraposição ao candomblé “puro”.

A Federação Baiana foi estabelecida em Salvador ainda no ano de 1946 e posteriormente requalificada com a designação Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB). “Delegacia”, “delegados” e/ou “defensores” eram designações usuais neste contexto, e estava associada ao caráter de controle e supervisão dos terreiros pelas federações, função antes exercida pelos organismos policiais, tendo em vista que a umbanda, o candomblé e tantas outras religiões afro-brasileiras permaneceram sob a mira da Delegacia de Jogos e Costumes até 1976 quando o Governador Roberto Santos (1975-1979) assinou a liberação dos alvarás de funcionamento dos terreiros. Para além de desempenhar funções de controle e gerência dos espaços sagrados dos cultos afro-brasileiros, as entidades federativas serviam como meio de

²²⁵ AFUCABASE. Livro de Atas, 17 de Outubro de 1976, pp. 18-19.

²²⁶ AFUCABASE. Livro de Atas, 01 de Junho de 1977, pp. 24-25.

proteção, pois mesmo tendo o Estado isentado estes os cultos do aval da jurisdição policial, as perseguições e os conflitos religiosos persistiam e ainda persistem.

A década de 1970 marcou a “cruzada antissincretismo” em mais uma fase do processo de “nagoização” do candomblé baiano, “coincidindo com um novo momento de reconhecimento social do Candomblé” alcançado através da promoção de atividades acadêmicas com especialistas de países africanos em cursos de língua ioruba e cultura afro-brasileira em intercâmbios organizados pela Universidade Federal da Bahia, posteriormente se estendendo a universidades do Rio de Janeiro e São Paulo; da fundação de uma associação de estudos da cultura negra pela antropóloga Juana Elbein e seu consorte, o sacerdote Deoscóredes Maximiliano dos Santos. Tal entidade foi uma das responsáveis pela coordenação da Primeira Conferência Internacional da Tradição e Cultura Negra dos Orixás, ocorrida na Nigéria, com participação de líderes religiosos da África e diáspora africana; além do papel do MNU no fortalecimento político da cultura negra. Foi nessa conjuntura que

a formação de uma identidade racial negra de natureza étnica encontrou no Candomblé uma rica fonte de referentes culturais e de ícones dignificados, condizentes com a unidade necessária para atingir os objetivos políticos de adquirir poder e igualdade social.²²⁷

Esse momento de consideração social do candomblé e reafirmação da ideia de uma “pureza religiosa africana” impulsionou a FEBACAB a avançar na sua política de interiorização e seus “delegados” não tardaram a adentar os sertões da Bahia. A incursão de personagens ligados a FEBACAB pelo interior estava diretamente relacionada aos movimentos de reafrikanização e antissincretismo das religiões afro-brasileiras “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”.²²⁸

Em Jacobina, esse processo de expansão da FEBACAB foi empreendido pelo *babalorixá* Joel Sebastião Xavier. Esse “delegado” da FEBACAB passou a atuar em terras jacobinenses com o objetivo de regularizar os espaços de cultos afro-brasileiros em Jacobina e áreas

²²⁷ PARÉS, Luis Nicolau. O processo de ‘nagoização’ no Candomblé baiano. In: SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOUZA, Evergton Sales; BELLINI, Lúgia (Org.). *Formas de Crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador: EDUFBA: Corrupio, 2006. p. 325.

²²⁸ RODRIGUES, 2014, p.79.

circunvizinhas. Em Serrinha, a FUCABASE foi fundada em outubro de 1976 e em junho de 1977, Félix Francisco Nascimento Santos foi eleito o primeiro Delegado Regional para representar a FEBACAB. Em ata, ele deixou registrado o quanto “a Federação Bahiana Iluminou os caminhos para fundação da Federação Serrinhense”.²²⁹ Contudo, a atuação e “iluminação” da FEBACAB nas terras sertanejas poderia ter suas pretensões baseadas no intento de controlar a concorrência das práticas religiosas consideradas como *menos* africanas e mais mestiças como a umbanda. Não foi possível investigar o desenrolar das ações da FEBACAB em Serrinha por intermédio da FUCABASE devido às adversidades que muitas vezes fazem as pesquisas históricas seguirem em outras direções.

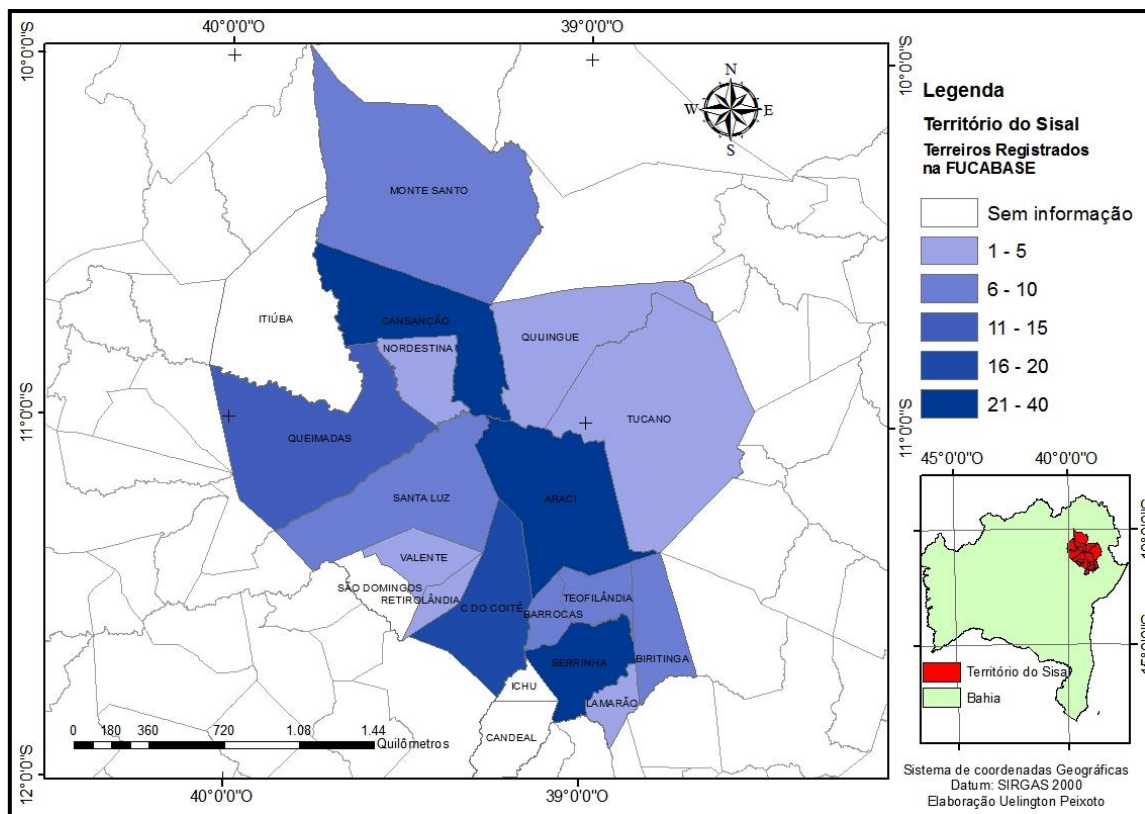
Pretendíamos traçar uma cartografia dos terreiros do Território do Sisal desde a instalação da FUCABASE até a presente década, no entanto, diante das limitações do arquivo da entidade essa ideia teve que ser contida. A FUCABASE experimenta outras noções de temporalidade histórica. A maioria dos seus registros é feito a punho, em cadernos, ou quando se trata de preenchimento de carteiras e alvarás, usa-se a encanecida máquina datilográfica. Alguns documentos são mantidos em um quatinho fechado que não tivemos acesso e outros, considerados mais importantes, são armazenados na residência do atual presidente, Pedro Napomoceno da Silva, 70 anos, líder do Centro de Caboclo Preto Velho e há dezenove anos na condição de Presidente da FUCABASE. Deste modo, os dados apresentados avante dizem respeito ao ano em andamento.

Na contemporaneidade, a FUCABASE ainda permanece certificando e assistindo os terreiros do Território do Sisal e para além destes limites também. São 301 terreiros registrados (Ver Distribuição geral dos terreiros registrados na FUCABASE no Anexo C). Desse quantitativo 56,29% estão situados no Território do Sisal, dentre estes o Terreiro de Oxóssi, em Retirolândia, o percentual remanescente de 43,71% são espaços religiosos localizados geograficamente em outras regiões do Estado. Contudo, priorizamos exclusivamente os terreiros estabelecidos no Território do Sisal, conforme Figura 3. Através desta, podemos notar que 16 dos 20 municípios que compõem o território de identidade da sisalicultura possuem comunidades afroreligiosas. Apenas quatro municípios não possuem ou não tem nenhum terreiro registrado na FUCABASE: trata-se das cidades de Itiúba, São Domingos, Ichú e Candeal, situação que não implica afirmar que os cultos afro-brasileiros estejam

²²⁹ AFUCABASE. Livro de Atas, 25 de Julho de 1978, p.35.

ausentes nestas localidades, apenas não se tem registros destes na entidade federativa da cidade de Serrinha.

Figura 3 – Terreiros do Território do Sisal registrados na FUCABASE:



FONTE: AFUCABASE.
 ELABORAÇÃO: Uelington Peixoto.

Com base na cartografia acima podemos traçar um panorama da geografia religiosa afro-brasileira no semiárido da Bahia. Lamarão, Valente, Tucano, Retirolândia, Quijingue e Nordestina são as cidades que têm entre uma e cinco comunidades religiosas registradas na FUCABASE. Teofilândia, Santa Luz, Monte Santo, Barrocas e Biritinga, são as cidades que apresentam entre seis e sete terreiros registrados na Federação Serrinhense. Queimadas e Conceição do Coité contêm, respectivamente, quatorze e dezessete terreiros. O quantitativo acresce significativamente quando contabilizamos os números das cidades de Cansanção, com vinte e um terreiros, Araci com trinta e três e, por fim, a cidade sede da FUCABASE, Serrinha, com quarenta terreiros regularizados.

No mapeamento inventariado nessa pesquisa a partir das fontes disponibilizadas pela FUCABASE, a umbanda nos sertões da Bahia ganha números significativos. Priorizando as dezesseis cidades identificadas como pertencentes a um mesmo território de identidade devido à rede produtiva em torno do sisal, catalogamos o registro de 169 terreiros registrados na FUCABASE como casas de candomblé angola, *keto*, *ijexá* e umbanda.

Ao tomarmos esse algarismo como referencial, asseguramos que entre os terreiros destas dezesseis cidades sertanejas predominam os centros de umbanda. Ao refletir quantitativamente, a umbanda perfaz um total de 81,17% dos terreiros registrados na FUCABASE. Seguido do candomblé angola, categoria em que 15,88% das comunidades religiosas estão cadastradas, acompanhado dos terreiros de candomblé *keto* com 2,35% e *ijexá* com timidamente 0,58%. Uma radiografia muito díspar dos raios X dos terreiros de Salvador, do recôncavo e do baixo sul. Mapeamentos contemporâneos dos terreiros dessas diferentes regiões da Bahia concluíram que as casas de candomblés são maioria na cidade de Salvador (98,3%); no recôncavo, o candomblé está presente em 60,1% das comunidades religiosas arroladas e, no baixo sul, novamente prevaleceu os terreiros de candomblés. Eles abarcam 57% das congregações religiosas do Território do Baixo sul.

A predominância dos terreiros de umbanda no Território do Sisal pode estar relacionada a ocultação da identidade religiosa, como efeito da refração dos casos de intolerância e preconceito racial que relaciona as manifestações religiosas de ascendência africana como “inferiores” e/ou *coisas de negro*. Como já afirmado anteriormente viver a experiência religiosa afro-brasileira nos sertões não tem as mesmas dimensões do litoral, recôncavo e baixo sul. Nessa perspectiva, identificar-se a umbanda pode ser uma forma de abrandar a herança negra e conseqüente discriminação religiosa em alguns casos, mas essa visão não pode ser extensiva a todos os terreiros das dezesseis cidades mencionadas, pois em Retirolândia, por exemplo, toda expressão religiosa negra é interpretada como *coisas de candomblé*.

Deste modo, é possível que a umbanda experimentada no sertão sisaleiro, seja esta uma umbanda *linha branca*, *trançada* ou *cruzada* com candomblé, com caboclo, com

quimbanda,²³⁰ com jurema ou qualquer outra prática religiosa predomine nos limites sertanejos. Sinalizamos, contudo, que a assertiva da negação ou ocultação da identidade religiosa não deve ser tomada como uma generalização. Nossa pretensão é analisar apenas os números dos terreiros de umbanda nas cercanias do sisal, não atentando em questionar as práticas religiosas de cada casa ou de cada especialista religioso. A leitura da Tabela 6 nos permite melhor analisar o perfil genérico dos terreiros registrados na FUCABASE.

Tabela 6 – Distribuição dos terreiros do Território do Sisal registrados na FUCABASE:

Cidade	Candomblé Angola	Ijexá	Keto	Umbanda	Total
Araci	05	-	-	28	33
Barrocas	-	-	-	06	06
Biringa	-	-	01	06	07
Cansanção	02	01	-	18	21
Conceição do Coité	01	-	-	16	17
Lamarão	-	-	-	01	01
Monte Santo	01	-	-	06	07
Nordestina	-	-	-	04	04
Queimadas	-	-	-	14	14
Quijingue	01	-	-	-	01
Retirolândia	-	-	-	01	01
Santa Luz	01	-	-	05	06
Serrinha	13	-	03	24	40
Teofilândia	03	-	-	04	07
Tucano	-	-	-	02	02
Valente	-	-	-	02	02
	(27)	(01)	(04)	(137)	169

FONTE: AFUCABASE. Pastas de Filiações.

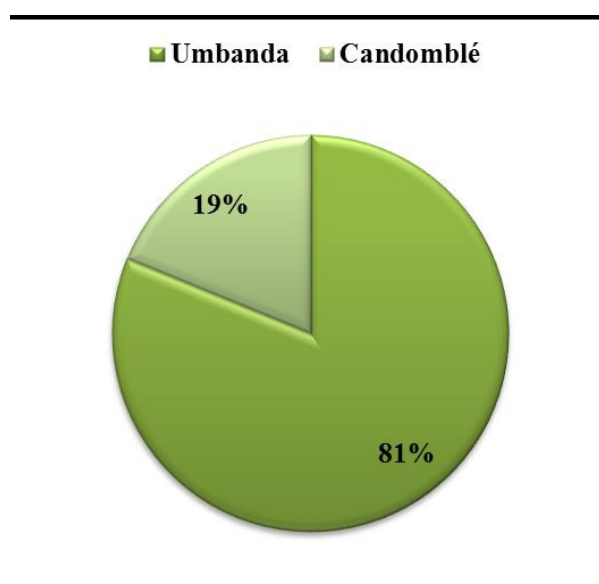
ELABORAÇÃO: Aleí dos Santos Lima.

Barrocas, Lamarão, Nordestina, Queimadas, Tucano, Valente e Retirolândia são cidades que possuem apenas congregações religiosas umbandistas registradas na FUCABASE, por outro viés, Quijingue é a única do Território do Sisal que não possui nenhum centro de umbanda, apenas uma casa de candomblé angola. Dentre as cidades que lideram em números de

²³⁰ O universo umbandista segue uma perspectiva dualista: direita e esquerda, bem e mal, umbanda e quimbanda. Nesse sentido, as entidades menos evoluídas, os exus e aqueles que o servem são da “esquerda” da umbanda. Muitas vezes usa-se o termo “quimbandeiro” como sinônimo de “macumbeiro”. SERRA, Ordep. 2001, p.223.

terreiros, Araci e Cansanção, respectivamente, se destacam também na proporção de centros umbandistas, 85% dos seus terreiros são centros de umbanda. Nesta mesma dimensão estão os terreiros de Santa Luz, Monte Santo, Biringinga e Conceição do Coité. Em Serrinha e Teofilândia a umbanda está presente em 60% dos terreiros. Com base nestes apontadores podemos concluir que a umbanda está presente na maioria dos terreiros do Território do Sisal. No geral, temos uma média de quatro terreiros de umbanda para cada terreiro de candomblé alistado na FUCABASE, nas dimensões do Território do Sisal. Em valores percentuais, os centros de umbanda representam 81% enquanto as comunidades de candomblé, vinculando as casas de candomblé angola, *keto* e *ijexá*, representam juntas 19% das instituições religiosas do Território do Sisal. Esses dados são melhores demonstrados no Gráfico 1.

Gráfico 1 – Proporcionalidade dos terreiros registrados na FUCABASE:



FONTE: AFUCABASE.
ELABORAÇÃO: Aleí dos Santos Lima.

Ao comparar os resultados do gráfico acima com a cartografia dos espaços de religiões de matrizes africana em Salvador e nas regiões do recôncavo e do baixo sul, percebemos o quanto a culminância destes dígitos são distintas. Nestas regiões mais próximas do mar, o percentual de centros de umbanda é bastante limitado quando comparados à predominância

quantitativa das casas de candomblé, conforme asseverado por mapeamentos recentes. Em Salvador foram arrolados em uma pesquisa inicialmente 1.410 terreiros e deste quantitativo, 1.164 foram cadastrados de fato, e alguns dados finais desse levantamento desperta algumas inquietações: 98,3% dos espaços de religião de matriz africana alistados na capital se identificam com diferentes nações, dentre elas, *keto*, angola, *keto angola*, *jêje*, *ijexá*, *alaketu*, seguidos da nação *keto jêje* e outras variantes. Deste modo, o percentual remanescente equivalente a 1,7% representam os centros autodeclarados pertencentes à umbanda. Em valores reais esse estudo localizou apenas 20 terreiros umbandistas, diante do absoluto 1.164.

231

Nos limites do recôncavo foram identificados 420 terreiros que experimentam em seu cotidiano a religiosidade afro-brasileira. Deste número, 34,1% foram autodeclarados terreiros de candomblé pertencentes à nação *keto*, seguida da nação angola representadas com o percentual de 26% dos terreiros relacionados. A umbanda aparece em seguida com o quantitativo de 15,4% dos espaços religiosos de matriz afro-brasileira. Os dados desse estudo ainda demonstram a plasticidade do universo umbandista ao identificar a umbanda com diferentes classificações: umbanda *linha branca*, umbanda *axé*, umbanda com africano, umbanda com angola, com congo, com caboclo, com candomblé, com *keto nagô*; umbanda e angola, umbanda e quimbanda; umbanda na jurema e, por fim, umbanda/ribanda, juntas perfazendo 3% dos terreiros alistados.²³²

Em relação à geografia religiosa afro-brasileira, no Território Baixo Sul foram identificados 116 terreiros e assim como indicado no mapeamento da capital e do recôncavo, prevaleceu os terreiros de candomblés, somando o percentual de 57%. Em relação às casas de umbanda, notamos um expressivo quantitativo: 43%. Dessa percentualidade, 30,4% dos terreiros se identificam enquanto “umbanda mesa branca”, mais ligada aos princípios kardecistas; outros 3,5% se declararam pertencentes à umbanda, mas acrescentaram a nação *keto*, angola ou *ijexá* ao se identificarem. Ainda registramos um número pequeno de terreiros identificados como “umbanda com angola” e “umbanda com *keto*”.²³³

²³¹ SANTOS, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: CEAO-UFBA, 2008.

²³² SECRETARIA DE PROMOÇÃO DE IGUALDADE RACIAL. *Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Recôncavo*. Salvador: SEPRMI, 2012a. pp. 11-12.

²³³ SECRETARIA DE PROMOÇÃO DE IGUALDADE RACIAL. *Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Baixo sul* Salvador: SEPRMI, 2012b.

Os mapeamentos das congregações religiosas do recôncavo e do baixo sul foram promovidos pela Secretaria de Promoção de Igualdade Racial (SEPROMI); o mapeamento dos terreiros de Salvador foi coordenado pelo então diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Jocélio Teles. Todas estas pesquisas foram desenvolvidas presentemente, no século XXI. Estes estudos, contudo, se concentraram nos arredores do litoral, não se voltaram para os sertões da Bahia. Contudo, conseguimos encontrar cartografias sociais dos terreiros de candomblé e umbanda de três cidades da Bacia do São Francisco: Jaguarari, Juazeiro e Paulo Afonso, coordenadas pelo antropólogo Juracy Marques com o apoio da UNEB. Cabe informar que estes levantamentos não se preocuparam em apresentar seus resultados em expressões numéricas, mas priorizaram as trajetórias de alguns homens e mulheres que vivenciam a religiosidade afro-brasileira no seu cotidiano como forma de demonstrar o quanto as tradições de genealogia africana sincretizadas com crenças e práticas indígenas estão vivas no semiárido.

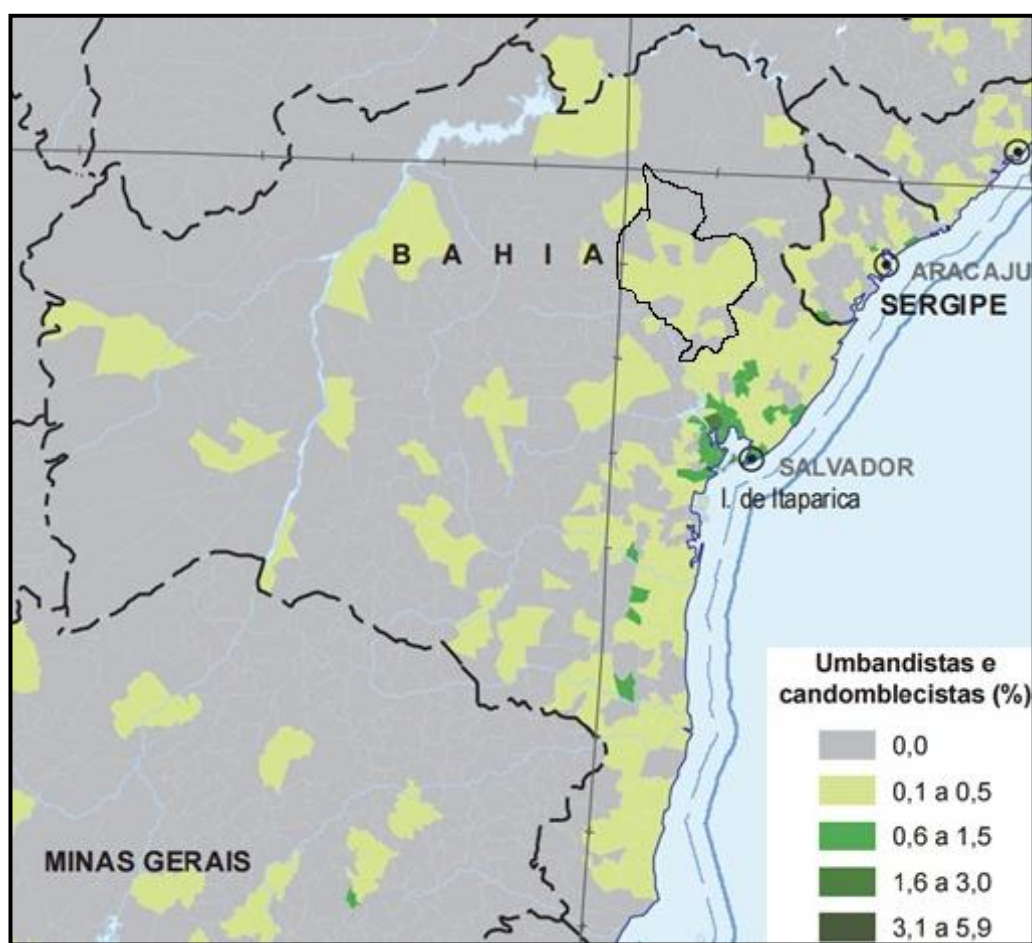
Devido a questões metodológicas optamos por somar os resultados dessas cartografias sociais dos terreiros sertanejos de Jaguarari, Paulo Afonso e Juazeiro, perfazendo um total de 24 micro biografias religiosas (respectivamente, 11, 8 e 5). Entre as narrativas dos homens e mulheres de Jaguarari, pudemos identificar que 72,72% dos entrevistados afirmaram serem líderes de centros de umbanda, o remanescente refere-se aqueles que se autodeclararam liderança de “aldeia”, candomblé, candomblé *com* umbanda ou zelador de “mesa branca”, sem identificação com o candomblé ou com a umbanda. Em Paulo Afonso, cidade que foi arquitetada a partir das barragens e da hidrelétrica, 75% dos entrevistados contaram que são adeptos do candomblé e 25% da umbanda. Chamo atenção para o fato de que essas narrativas fazem parte de um projeto mais amplo da Cartografia dos Povos e Comunidades Tradicionais da Bacia do São Francisco. Em Paulo Afonso, por exemplo, esse projeto identificou “quase 40 terreiros/casas de candomblé e umbanda (...) organizados a partir de grupos vindos de outros lugares, a exemplo de Aracajú e Salvador”,²³⁴ mas apenas foram selecionadas oito histórias para serem publicadas.

Na cartografia social dos terreiros de Juazeiro todas as trajetórias religiosas estão ligadas ao candomblé. Porém, de acordo com a Associação Espírita e de Cultos Afro-Brasileiro de Petrolina (PE) e Juazeiro (BA) “são mais de 400 terreiros envolvendo Candomblé, Umbanda,

²³⁴ MARQUES, 2009.

tendas, casas brancas, casas de sessão, centros espíritas de orientação umbandista, mesas brancas, casas de orações, entre outras”,²³⁵ apenas nestas duas cidades do Vale do Rio São Francisco, considerando que este dígito faz referência também à cidade de Petrolina, no estado vizinho de Pernambuco. Voltemos à região produtora dos fios e cordas a partir do beneficiamento da fibra do sisal, pois outros dados nos instigam. Na Figura 4 destacamos os limites do Território do Sisal contornados na cor preta.

Figura 4 – Percentual de umbandistas e candomblecistas dos municípios baianos:



FONTE: IBGE, Censo Demográfico 2010.

²³⁵ MARQUES & NOVAIS, 2015, 19.

Das dezesseis cidades do Território do Sisal ²³⁶ que possuem terreiros de umbanda ou candomblé angola, *keto* e *ijexá* cadastrados na FUCABSE, oito delas – Monte Santo, Nordestina, Quijingue, Teofilândia, Barrocas, Lamarão, Biritinga e Valente – assim como Retirolândia não possuem nenhum adepto autodeclarado seguidor dos cultos afro-brasileiros, segundo informações do Censo Demográfico 2010. Em Tucano, Cansanção, Queimadas, Santa Luz, Araci, Conceição do Coité e Serrinha, apenas 0,1% a 0,5% da sua população se identifica com as manifestações afroreligiosas. Lembremos que somente em Serrinha existem 40 terreiros, em Araci 33, em Cansanção 21 e em Conceição do Coité são 17 terreiros registrados na FUCABASE. As quatro cidades do Território do Sisal que não possuem nenhum terreiro seja de umbanda ou candomblé registrado na FUCABASE – Itiúba, São Domingos, Ichú e Candeal – também aparecem no cartograma disponibilizado pelo IBGE como cidades que não possuem nenhum seguidor das religiões de ascendência negra.

Conforme demonstrado na representação da página anterior, a maior concentração de autodeclarados umbandistas e candomblecistas no Estado da Bahia estão geograficamente localizadas em municípios próximos ou nos arredores do litoral, com proporções que podem variar entre 0,6% a 5,9% da população local. A proporção de seguidores dos cultos afro-brasileiros despensa para entre 0,1% a 0,5% à medida que estas cidades se distanciam das cercanias da capital e recôncavo, conforme já sinalizado anteriormente. Todavia, na quase totalidade das extensões interioranas da Bahia, não existe oficialmente fieis dos terreiros de umbanda e candomblé.

Somos convencidas a assegurar que os números de terreiros existentes no Território do Sisal englobando terreiros de umbanda e candomblé não significam visibilidade. Apenas na FUCABASE são 301 terreiros certificados, destes 169 ficam no mesmo território de identidade priorizado neste levantamento, sendo que 81% são terreiros de umbanda e o percentual restante (19%) são instituições religiosas do candomblé. Ou seja, nos limites do Território do Sisal os terreiros de umbanda são maioria significativa e essa cartografia se contrapõe a predominância dos terreiros de candomblé em Salvador e nas regiões do recôncavo e baixo sul. Todavia a umbanda experimentada em Retirolândia e no seu território de identidade ainda é *escondida* por muitos sertanejos assim como é desconhecida pelo

²³⁶ Em caso de dúvida quanto à localização das cidades e terreiros do Território do Sisal, rever mapa da página 101.

mundo acadêmico. Essa sucinta construção cartográfica dos terreiros sertanejos longe de esgotar as possibilidades de problematização e entendimento da predominância da umbanda nesses limites da Bahia, constitui-se em um instigante objeto de estudo que permanece à espera de outras contribuições.

CAPÍTULO III:

DO SERTÃO AO LITORAL: UM POUCO DA HISTÓRIA DA UMBANDA EM SALVADOR

Muita gente, principalmente no Sul do País, pensa que a única religião forte na Bahia é o Candomblé. Isso porque o Candomblé, tal como as religiões cristãs, tem grandes templos (os terreiros, como o *Gantois*) que aparecem aos olhos dos turistas. A Umbanda, entretanto, é uma religião que pode ser praticada nas casas, em pequenos altares nas salas ou nos quartos, nos quintais, e por isso, não aparece tanto. Contudo, qualquer estudioso, mesmo amador, descobre que a Umbanda está presente em grande escala na Bahia e, principalmente, em Salvador.²³⁷

“Nem só de Candomblé vive o espiritualismo na Bahia” foi o título dado à reportagem transcrita acima que foi publicada na primeira página da Seção Lazer & Informação do Jornal *A Tarde* daquele final de inverno, um domingo de setembro, ano de 1992. Transcorridos pouco mais de duas décadas da sua publicação “muita gente” não somente no sul do país, mas também na própria Bahia, permanece a pensar que a espiritualidade dos baianos contempla apenas o universo do candomblé ou agrupa todas as religiões afro-brasileiras e mestiças como a umbanda, ao sinônimo de candomblé. Isso é notório em Salvador²³⁸ e percebido com base nesta dissertação que os sertões também comungam dessa visão. Talvez como suponha a matéria jornalística, uma das explicações para isso seja o fato do candomblé possuir “grandes templos” e a umbanda ser uma religião ordinariamente praticada no recôndito do lar, “em pequenos altares nas salas ou nos quartos, nos quintais, e por isso, não aparece tanto”. Esse não “aparecer” implica várias interpretações e dentre estas, não podemos sobrepujar que ao longo da história muitas foram às ações repressivas as religiões afro-brasileiras as quais eram (e são) cotidianamente perseguidas por meios diversos.

A umbanda é *sim* experimentada na Bahia, mas essa religião não é vivenciada “em grande escala” apenas em Salvador. Somente no Território do Sisal, presentemente são 137 terreiros

²³⁷ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno Lazer & Informação, 20 de setembro de 1992, pág. 09.

²³⁸ MOURA, 2013.

de umbanda. Entretanto, muito antes da data da reportagem mencionada, baianos da capital assim como baianos dos seus interiores já experimentavam essa religião que une elementos do kardecismo aos “orixás, os caboclos e os santos católicos”.²³⁹ Na cidade de Vitória da Conquista, delimitada no outrora Sertão da Ressaca, a umbanda já fazia parte do cotidiano religioso dos conquistenses no início da década de 1960. Ali próximo, em Poções, o primeiro terreiro de umbanda data da década de 1950.²⁴⁰ Na sertaneja Feira de Santana da década de 1970 a umbanda já dispunha de entidade federativa assim como a cidade de Serrinha, no Território do Sisal. A Federação de Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros de Serrinha foi fundada em 1976.²⁴¹ Entretanto, depois de nos acalorarmos sob o sol exuberante que aquece o cotidiano religioso dos terreiros e dos personagens sertanejos de Retirolândia, recorte espacial desse estudo, faz-se necessário analisarmos as tramas históricas em torno da umbanda em outro espaço geográfico, sentindo a maresia refrescante de Salvador, mas sem nos afastarmos diretamente dos sertões, pois a umbanda na capital ganha notoriedade na imprensa com a colaboração dos umbandistas interioranos.

I. Mário de Xangô: as estratégias de um *babalorixá* da umbanda na Bahia

Mário Bernardo, Mário de Xangô ou ainda Mário *Exê Obá Kawo* era um carioca, *babalorixá* da umbanda de longa data, “desde os sete anos, tendo sido confirmado aos 14 anos” e ao alcançar os 20 anos “já era chefe de terreiro”.²⁴² Com mais de quatro décadas de liderança umbandista constava no currículo religioso de Mário de Xangô condecorações das “Assembleias Legislativas do Estado do Rio de Janeiro, na condição de conhecedor e grande divulgador do culto de Umbanda”.²⁴³ Provavelmente, tais qualidades na condição de um “fiel aos designios do culto”²⁴⁴ umbandista impulsionaram Mário de Xangô a “introduzir” “o culto

²³⁹ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno Lazer & Informação, 20 de setembro de 1992, pág. 09.

²⁴⁰ MEIRA, 2013.

²⁴¹ AFUCABASE. Livro de Atas, nº 01, 17 de outubro de 1976, pp.18-19.

²⁴² BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 19 de dezembro de 1977, pág.02.

²⁴³ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 25 de janeiro de 1978, pág. 14.

²⁴⁴ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 13 de dezembro de 1978, pág. 02.

de Umbanda na Bahia”,²⁴⁵ na cidade de Salvador, lugar para onde ele migrou na década de 70 do século XX. Mesmo não coadunando com esse rótulo de exclusivismo dado a Mário Bernardo que era apresentado nos periódicos como o responsável pela “chegada” da umbanda, informamos que recorreremos ao mesmo para construir a nossa narrativa, pois este era o modo como Mário de Xangô era apresentado nas matérias jornalísticas. Propomo-nos, neste capítulo, analisar a experiência religiosa em torno da umbanda na Capital da Bahia, a partir das notícias veiculadas nos jornais *A Tarde*, *Tribuna da Bahia*, *Jornal da Bahia* e *Diário de Notícias*, pós-chegada do personagem Mário *Exê Obá Kawo* a Salvador, problematizando as tensões de identidade religiosa envolvendo umbandistas e representantes do povo de santo diante do crescimento da umbanda “mestiça” em terras de Salvador, onde estava em curso o “processo de nagoização” e consequente afirmação da “pureza” do candomblé.

Quando Mário *Exê Obá Kawo* chegou a Salvador, em maio de 1973, o Estado da Bahia estava sendo governado por Antônio Carlos Magalhães, denominado ACM, (1971-1975). A Bahia desse momento tinha diferentes projetos de “modernização”. Foi no decorrer desta década que se implantou o Centro Industrial e o Porto de Aratu, o Complexo Petroquímico de Camaçari e o Centro Administrativo da Bahia; políticas e órgãos promotores do turismo foram consolidados. Alguns antigos casarões, sobrados e prédios do Centro Histórico da capital começaram a ganhar vivas cores e restauros estruturais, “em consonância com a sua constituição como espaço da memória fundamental de uma Salvador senhorial e originária”.²⁴⁶ A imagem do governo e, por consequente do seu governador ACM, o qual regressou a administração do Estado no ano de 1979 “era associada a um novo momento pelo qual passava a Bahia, desconstruindo o ‘enigma baiano’ e apresentando uma ‘Bahia nova’, mostrada sem pobreza, desigualdades sociais, conflitos e com um pé no desenvolvimento”.²⁴⁷

Foi nesse cenário de incremento em diferentes setores que Mário *Exê Obá Kawo* desembarcou em solo baiano. Ele pode ter escolhido o meio de transporte aéreo ou rodoviário, uma vez que a BR-116, denominada Rio-Bahia, tinha sido inaugurada há apenas uma década. Quanto ao

²⁴⁵ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 29 de abril de 1974, pág. 3.

²⁴⁶ PINHO, Osmundo de Araújo. Espaço, poder e relações raciais: caso do centro histórico de Salvador. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 257-274, 1998/1999. p.261.

²⁴⁷ CARVALHO, Anselmo Ferreira Machado. “*A Bahia constrói o seu futuro sem destruir seu passado*”: políticas culturais, turismo e baianidade na modernização da Bahia (1967-1983). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2013. p.108.

pretense plano de “inserir” a umbanda em Salvador, o *babalorixá* “encontrou um grupo de pretos velhos e caboclos praticando rituais da linha de Umbanda em sigilo e no mais completo abandono”.²⁴⁸ Fato que nos permite assegurar já existia culto aos preto-velhos e caboclos seja em casas privadas ou em terreiros, fostes estes classificados ou não como centros de umbanda. Muito embora, na declaração de Mário de Xangô ao *Diário de Notícias*, a palavra “umbanda” designe uma *linha* “no sentido da prática religiosa”, o termo “umbanda” foi muito versátil no decorrer do século XX, podendo referir-se a “uma nação” ou ainda caracterizar um “feiticeiro ou sacerdote”.²⁴⁹

Fazendo jus a sua reputação de divulgador da umbanda, “com o conhecimento e experiência que já possuía de outros estados, Rio de Janeiro e São Paulo”, Mário de Xangô “procurou levantar o ânimo dos pretos e caboclos, organizando forças visando a criação da União de Umbanda da Bahia”, um “centro onde o ritual de Umbanda predominará”.²⁵⁰ Isso em poucos meses de estadia, tempo suficiente para o umbandista nascido no Rio de Janeiro unir “forças e o conagraçamento dos poucos adeptos e dos verdadeiros umbandistas até hoje relegados ao esquecimento”.²⁵¹ Mas quem seriam esses “verdadeiros umbandistas”? Será que se referia aos líderes religiosos que não *misturavam*, na sua concepção, os rituais do candomblé com a prática umbandista ou aqueles que foram influenciados pela “intromissão do povo da Umbanda”,²⁵² conforme declarações do representante da Confederação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, à época? Estaria fazendo menção àqueles que zelavam dos caboclos e pretos velhos em recônditos domésticos sem a acomodação de um terreiro ou estava se referindo ao menos dois centros umbandistas – o Terreiro Gagá Umbanda Afuramã e o Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda – existentes em Salvador desde primeiras décadas do século XX, conforme as fontes documentais analisadas?

A fonte imagética precedente nos ajuda a conhecer as características fenotípicas de Mário Bernardo e a intercepção das fontes jornalísticas utilizadas nesta pesquisa nos permite traçar um sumário perfil da personalidade de Mário de Xangô enquanto um propagandista da umbanda e astuto articulador político no sentido de buscar ocupar espaços nos meios de comunicação no concorrido cenário religioso de Salvador, conforme Figura 5.

²⁴⁸ BPEB, Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 14 e 15 de abril de 1974, pág.02.

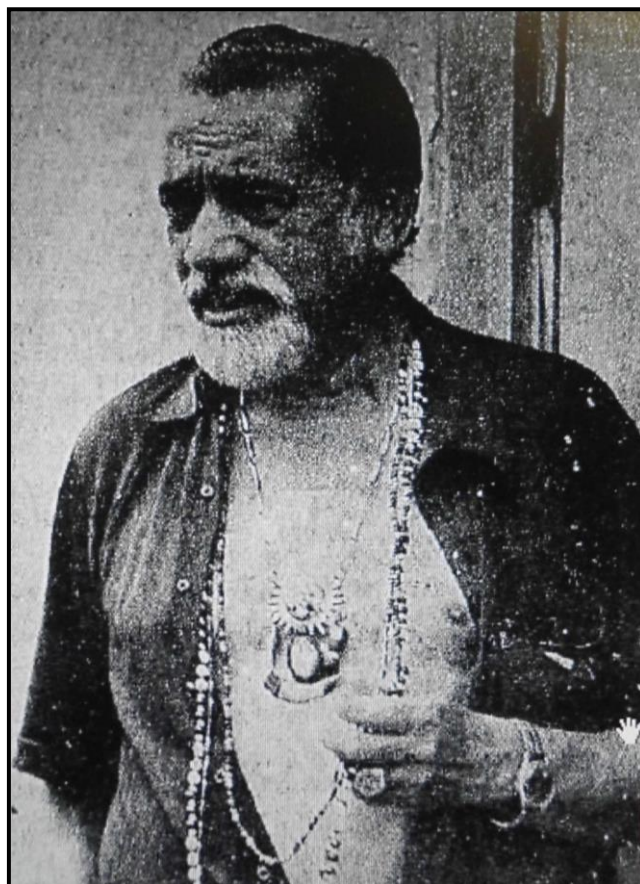
²⁴⁹ RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. pp. 97-98.

²⁵⁰ BPEB, Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 14 e 15 de abril de 1974, pág.02.

²⁵¹ BPEB, Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 14 e 15 de abril de 1974, pág.02.

²⁵² BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 22 de abril de 1974, pág. 3.

Figura 5 – Mário Bernardo ou Mário *Exê Obá Kawo*:



FONTE: BPEB, *A Tarde*.²⁵³

As fotografias são representações e podem nos revelar muitos detalhes da linguagem corporal. A postura adotada por Mário Bernardo ao ser retratado pelas lentes do fotógrafo do *A Tarde* com o “peito aberto” e o tronco alinhado nos transmite a ideia de um personagem que se apresenta de maneira expansiva, talvez com a finalidade de imprimir uma postura de líder. Nesse caso, a linguagem corporal se relaciona diretamente com o perfil empreendedor de Mário Bernardo na tentativa de ocupar espaços e concretizar seu projeto de gerenciar a umbanda em Salvador. Conforme matéria do *A Tarde*, seus projetos eram amplos e para tanto ele estabeleceu “contatos com os outros umbandistas que aqui trabalham, chegando à conclusão que o momento é da maior importância para a seita”.²⁵⁴

No geral, as matérias jornalísticas se referiam a umbanda e ao candomblé como “seitas”. Não temos dúvidas de que se tratando de fontes da imprensa “os discursos adquirem significados

²⁵³ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 31 de dezembro de 1978, pág. 03.

²⁵⁴ BPEB, *Jornal A Tarde*, 28 de janeiro de 1974, pág. 2.

de muitas formas” e a “ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo”²⁵⁵ refletem ideias, crenças e valores de determinados grupos sociais. Nesse sentido, o termo “seita” ordinariamente adotado pelos articulistas dos jornais pesquisados pode ser interpretado como recheado de sentido negativo ao refletirem uma tentativa de deslegitimar os cultos afro-brasileiros, mas é fato também que seus praticantes também reproduziam essa adjetivação, como percebido em alguns fragmentos de entrevistas dadas por Mário de Xangô, muito embora, “em termos sociológicos” seita refira-se “a um grupo fechado, rigoroso, exigente, asceta, virtuoso”,²⁵⁶ até a década de 1980 a expressão ainda era corriqueira nas pesquisas censitárias empenhadas pelo IBGE.

A apresentação de um calendário ritualístico explicando “os dias da semana, os dias do mês e as obrigações de cada ano (...) consagrado ritual de umbanda”;²⁵⁷ a criação da União de Umbanda da Bahia (UUB); a interação com terreiros e federações dos sertões, como Feira de Santana e Itaberaba; a promoção de bailes e homenagens, como a “Mãe preta de Umbanda”²⁵⁸ (Ver Anexo A); a manutenção de um programa radiofônico na Rádio Excelsior da Bahia, no qual Mário *Exê Obá Kawo* “dava conselhos aos ouvintes, tendo uma expressiva audiência”,²⁵⁹ a constante presença em matérias jornalísticas, cativando um espaço perene quando o assunto era antevisões, o que lhe permitiu ficar muito “mais conhecido pelas previsões que fazia todo final de ano sobre o que aconteceria no Brasil e no mundo no novo ano que começaria”,²⁶⁰ a apresentação dos preceitos da umbanda em recursivos eventos e conferências como a que teve como tema “Esta é a nossa Umbanda”,²⁶¹ serviu para Mário Bernardo estabelecer uma rede de contatos e conseqüentemente promover a umbanda, “mostrar ao público o que é a Umbanda e conscientizá-lo de que é religião”.²⁶² Essa afirmativa contrapõe a recorrência da palavra “seita” usada tanto pelos articulistas dos jornais quanto pelo próprio Mário *Exê Obá Kawo*, em outras ocasiões. Ao tratar umbanda como “religião” Mário de Xangô sugere evidenciar que a mesma tem fundamentos que a caracteriza como via espiritual e religiosa. Mais é

²⁵⁵ LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 140.

²⁵⁶ MARIANO, 2010, p.33.

²⁵⁷ BPEB, *Jornal A Tarde*, Jornal de Utilidades. Sessão Especial. 31 de agosto de 1974, pág. 15.

²⁵⁸ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 05 de maio de 1975, pág. 03.

²⁵⁹ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 19 de março de 1992, pág. 04.

²⁶⁰ A notícia mais antiga que encontramos sobre essas previsões data de 1976, no Diário de Notícias. BPEB, *Jornal Diário de Notícias*, 28 de dezembro de 1976, pág. 03.

²⁶¹ BPEB, *Jornal A Tarde*, Sessão Paineil. Jornal de Utilidades, 20 de abril de 1974, pág. 10.

²⁶² BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 05 de maio de 1975, pág. 03.

oportuno assegurar que Mário Bernardo coadunava com os ideais de homogeneização e padronização da umbanda a partir do molde da umbanda experimentada em terras carioca e em função disso começou a apresentar um calendário de obrigações, datas festivas e homenagens segundo o calendário dos umbandistas do Rio de Janeiro.

Em uma das primeiras conferências realizada com os “poucos” diretores e membros umbandistas de Salvador, no auditório da Coca-Cola, na Avenida Vasco da Gama, ficou confirmado, segundo matéria jornalística do *Diário de Notícias*, que depois deste evento seria “dado o passo inicial para a fundação da União de Umbanda da Bahia, onde espera inclusive contar com o apoio das autoridades governamentais a fim de que possam lhe dar todas as condições necessárias para a sobrevivência”²⁶³ legítima e social da umbanda. A entidade acabou sendo fundada no decorrer do ano de 1974, provavelmente, visando divulgar a umbanda para o maior número de filhos de fé, sacerdotes e terreiros possíveis; e consequentemente ampliar a inserção da umbanda junto à sociedade baiana e ao Estado. Em pouco mais de um ano, em uma das homenagens aos pretos-velhos, Mário de Xangô já recebia representantes da umbanda vindos de Feira de Santana.

Para isso o intercâmbio com as diferentes emissoras do ramo da comunicação – jornais, rádios e televisão – foram de extrema importância para que Mário de Xangô conseguisse alcançar seu objetivo de propagandar a umbanda na Bahia e se posicionar como o “fundador” da umbanda nestas terras. Ao mencionarmos o intercâmbio entre os filhos de fé da capital com representantes umbandistas de Feira de Santana, cidade *Portal do Sertão*, estamos evidenciando o poder político que o personagem Mário Bernardo dispunha. Sua articulação não se limitou aos umbandistas soteropolitanos; foi além, adentrou os sertões. Por outro viés, essa participação dos terreiros feirenses sugere pensarmos que a umbanda também já poderia estar se organizando em Feira de Santana, uma área geográfica que permite acesso a vários outros sertões, como o território sisaleiro. Mas não nos foi possível perceber a interferência desse *babalorixá* umbandista no ante ou pós-formação da FUCABASE, até onde foi possível apurar a federação serrinhense era consorte da FEBACAB e não da UUB.

O ano de 1974 foi agitado para Mário *Exê Obá Kawo*. Ele mostrou ao longo deste muita disposição para “arrumar” a umbanda baiana. Segundo registros do *Diário de Notícias*, a UUB daria início as suas atividades em um evento ocorrido entre os dias 26 a 30 de setembro.

²⁶³ BPEB, Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 16 de abril de 1974, pág.02.

Neste estariam reunidos representantes de terreiros dos estados da Guanabara, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, além de Brasília e do Norte e Nordeste, “num encontro denominado o I Congresso Norte Nordeste de Umbanda”.²⁶⁴ Com base nos periódicos *Diário de Notícias* e *A Tarde* podemos afirmar que a promoção do desse I Congresso de Umbanda não se realizou na data proposta inicialmente. Dois anos depois, o presidente da UUB ainda tentava operacionalizar o tão aspirado evento,²⁶⁵ porém, “devido a uma série de problemas de última hora”,²⁶⁶ querelas essas não especificadas, o encontro foi transferido para data posterior. Infelizmente, não encontramos nenhum outro registro que versasse sobre a concretização do evento mencionado.

Mário de Xangô se concentrou na logística para atrair e se manter nos holofotes da mídia, enquanto intitulado liderança *máxima* da umbanda em Salvador. Um dos seus artifícios foi promover “bailes de umbanda”, momentos que aproveitava a presença da imprensa para distribuir “diplomas a jornalistas por serviços prestados a causa umbandista”.²⁶⁷ Percebemos que o *babalorixá* tentava sempre se aproximar dos canais de comunicação ante as cerimônias religiosas aparelhadas pelo mesmo, seja com o envio de convites, folhetos explicativos ou atividades festivas, uma forma de publicitar a *sua* umbanda e também uma maneira de buscar aceitação diante da predominância das casas de candomblés na Bahia. Foi necessário, para tanto, tecer esse tipo de “relações com as instâncias do poder em Salvador em busca de legitimidade numa sociedade marcada pela maior presença de outra religião afro-brasileira”,²⁶⁸ conforme observado por Jocélio Teles ao problematizar as disputas simbólicas entre o povo de santo e umbandistas em Salvador, de meados da década de 1970.

O umbandista que viera dos terreiros do Rio de Janeiro era apresentado nos impressos jornalísticos como aquele “que trouxe para a Bahia a seita de Umbanda”.²⁶⁹ No entanto, é oportuno mensurar que essa é apenas uma das interpretações apresentadas para tratar da “chegada” da umbanda em terras baianas. Na concepção defendida por essa dissertação a umbanda já era praticada nos sertões, no litoral e outros interiores do estado há bastante tempo. Percebemos que nas primeiras décadas do século XX, a umbanda não era uma religião

²⁶⁴ BPEB, Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 02 e 03 de junho de 1974, p.02.

²⁶⁵ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 02. 17 de junho de 1976, p.12.

²⁶⁶ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 08 de setembro de 1976, pág.03.

²⁶⁷ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 01. 19 de agosto de 1974, pág. 04.

²⁶⁸ SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005b. p.140.

²⁶⁹ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 12 de maio de 1975p. 03.

desconhecida por muitos homens e mulheres da Bahia que desde largos anos recorriam aos caboclos, orixás e tantas outras entidades espirituais do complexo e plural universo religioso afro-brasileiro para afastarem a morfina, as moléstias e os espíritos obsessores.

Situado no Alto Pará, Rocinha 32, no Largo do Tanque, em Salvador, o Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda, comemorou em agosto de 1976, cinquenta e quatro anos de fundação. Neste dia, o pai de santo Miguel Arcanjo dos Santos celebrou com muita “festa e descida dos orixás” e aproveitou para refletir sobre sua trajetória na umbanda ao avaliar que nesse interstício de tempo “sua casa já fez caridade e benefícios a 1.475 pessoas”.²⁷⁰ Outro personagem que vivenciava a prática da umbanda muito antes da migração de Mário de Xangô para Salvador foi Coice de Burro, alcunha de Osvaldo Manoel da Silva, líder do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã. Os ritos fúnebres desse sacerdote ganharam as páginas jornalísticas. Coice de Burro foi descrito como um personagem que fez do culto à umbanda uma “religião”, sem “explorá-la”, há quase meio século, descrito como “um soldado vanguardeiro do culto afro-brasileiro”,²⁷¹ conforme exaltou o assessor da FEBACAB, Fernando Pedreira.

Seriam essas palavras proferidas no séquito uma mensagem para Mário de Xangô, um umbandista do Rio de Janeiro “explorando” o culto afro-brasileiro na Bahia? Será que a recusa da FEBACAB em reconhecer a UUB criada por Mário de Xangô tem alguma relação com o espaço que a umbanda estava alcançando nos meios impressos e outros canais de comunicação? São possibilidades de análise instigantes tendo em vista as celeumas envolvendo os representantes do povo de santo com o presidente da UUB como discutiremos adiante. O ritual fúnebre de Coice de Burro foi “bastante sério, com acompanhantes levando o caixão três passos à frente, três passos atrás, e entoando muitos cânticos de apelo aos orixás, para que lhe dê um bom lugar”. Uma multidão acompanhou o féretro, incluindo *babalorixás*, *ialorixás*, *ogãs*, filhas e filhos-de-santo de diferentes terreiros do interior e da capital, “foram necessários cinco ônibus além de carros particulares, para levar todos quantos queriam dar o último adeus a Osvaldo”.²⁷² Essas informações atestam que a umbanda em Salvador não

²⁷⁰ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 2, 31 de agosto de 1976, pág. 12.

²⁷¹ BPEB, *Jornal da Bahia*, 17 de junho de 1976, pág. 1.

²⁷² BPEB, *Jornal da Bahia*, 17 de junho de 1976, pág. 3.

possuía tão “poucos adeptos” e que os umbandistas não estavam tão “relegados ao esquecimento”,²⁷³ como disse em mais de uma ocasião Mário de Xangô.

Quando da abertura do terreiro do pai de santo Coice de Burro a umbanda estava se consolidando em outros estados do país como Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo e nesse período Coice de Burro manteve um constante trânsito entre as terras baianas e paulistas. Florentino Manoel da Silva, primeiro *ogã* do Terreiro Gagá, informou que durante muitos meses as cerimônias religiosas ficaram suspensas, pois Coice de Burro passou uma larga estadia em São Paulo, onde foi cumprir algumas “obrigações”.²⁷⁴ Ele tinha regressado recentemente dessa viagem quando da data do seu óbito. A umbanda pode ter chegado ou ter sido influenciada em Salvador por meio desse circuito: Salvador/São Paulo/Salvador, muito antes do estabelecimento de Mário de Xangô na Bahia, embora seja o nome deste que insistentemente persiste a aparecer nos jornais como “o fundador da Umbanda na Bahia”.²⁷⁵

Não podemos nos furtar de reconhecer que Mário de Xangô foi *o* personagem que *abriu os caminhos* para que a umbanda alcançasse os holofotes midiáticos além de “pioneiro em várias promoções no ritual umbandista na Bahia”.²⁷⁶ É inegável seu papel de articulador conforme corrobora as fontes analisadas até o presente momento. No entanto, é imprescindível interpretar esses “espaços em branco” em relação à umbanda nas edições jornalísticas de grande circulação na Bahia e essa omissão não deve ser confundida meramente com um “vazio”, pois os silêncios das fontes tem sua importância. Para a história existem também outros espaços em branco, representados pelos silêncios e murmúrios dos documentos orais; ausências, desgastes e supressões ordinárias nos documentos escritos.²⁷⁷ Podemos assegurar que a umbanda não estava nas laudas dos jornais, pelo menos com tamanha perenidade antes de Mário de Xangô, tampouco “não se tem conhecimento de que esses terreiros tivessem registro em alguma entidade ou órgão oficial”²⁷⁸ que lhes representassem antes da UUB. Mas, a umbanda fazia parte do cotidiano, no recôndito das casas particulares ou nos terreiros chefiados por homens e mulheres que professavam a sua fé nos guias e buscavam a cura mediante intervenção dos pretos-velhos e caboclos há bastante tempo. Esse reconhecimento é

²⁷³ BPEB, *Jornal Diário de Notícias*, Caderno 1, 14 e 15 de abril de 1974, pág.02.

²⁷⁴ BPEB, *Jornal da Bahia*, 17 de junho de 1976, pág. 1 *apud* MOURA, 2013. Essa reportagem não foi encontrada nos nossos levantamentos na BPEB.

²⁷⁵ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 24 de abril de 1981, pág. 03.

²⁷⁶ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 06 de junho de 1975, pág.03.

²⁷⁷ GINZBURG, Carlo. *Relações de força: História, retórica e prova*. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

²⁷⁸ MOURA, 2013, p. 46.

de grande valia “para a história da Umbanda, não apenas para a cidade de Salvador, penso que alcança uma abrangência ainda maior”,²⁷⁹ conforme concluiu Mariana Mendes ao tratar da antiguidade do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã e do Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda.

Através das páginas do *A Tarde* tomamos conhecimento da ocorrência do primeiro batizado umbandista na Bahia, pelo menos é o que a fonte nos permite afirmar, realizado nas águas da cachoeira do Parque São Bartolomeu, circunscrito entre o subúrbio ferroviário e a região do Bairro de Pirajá. Consta que a cerimônia reuniu centenas de pessoas, entre curiosos, filhos de fé, *babalorixás* e *ogãs*. Segundo o *A Tarde*, o sacerdote de Xangô informou que esse batizado foi “um fato inédito” e “é justamente por isso que pretendemos realizá-lo obedecendo a todos os proclames que requerem os princípios do ritual”. Mas, segundo a reportagem, nem tudo ocorreu conforme planejado inicialmente. Alguns jovens fizeram “uma intensa confusão ao som dos atabaques, agogôs e pandeiros, desvirtuando todos os preceitos exigidos pelas costumeiras cerimônias umbandistas da Bahia”.²⁸⁰

Diante disso, Mário Bernardo não perdeu a oportunidade de buscar ocupar espaços de poder ao explanar suas pretensões políticas de cuidar da conservação de parte do Parque de São Bartolomeu. O projeto da UUB tinha o apoio prévio da Superintendência de Parques e Jardins de Salvador, a ideia era buscar com intermédio desse órgão o aval da Prefeitura Municipal. Porém, a princípio, esse projeto não foi concretizado, pois em um interstício de menos de uma década da publicação do plano de Mário de Xangô, poucos filhos-de-santo e umbandistas se arriscavam a fazer suas homenagens nas águas do Oxumaré ou São Bartolomeu temendo sua própria segurança. As queixas de assaltos, violência e ausência de infraestrutura eram crescentes.²⁸¹ Até onde podemos identificar, as declarações de Mário *Exê Obá Kawo* não sensibilizaram o gabinete da administração municipal, pois já havia se passado nove anos quando da primeira nota referente à carência de políticas públicas no sentido de preservação, segurança e manutenção do Parque de São Bartolomeu.²⁸² Todavia, ele conseguiu movimentar a umbanda em Salvador, ou tentou ocupar espaços importantes no poder, teceu redes de

²⁷⁹ MOURA, 2013, p. 48.

²⁸⁰ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 06 de junho de 1975, pág.03.

²⁸¹ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 26 de agosto de 1991, pág.04.

²⁸² Somente no ano de 2001, o governo do Estado assinou o decreto nº 7.970 que criou a Área de Proteção Ambiental - APA Bacia do Cobre / São Bartolomeu nos Municípios de Salvador e Simões Filho. BAHIA. Diário Oficial do Estado da Bahia, 06 de junho de 2001.

contato com terreiros situados no interior, nesse sentido, “ele é portador de inúmeros méritos”.²⁸³

O dia 31 de dezembro é consagrado aos cultos nas praias pela passagem do ano e já era uma prática ritualística bastante ordinária no calendário da umbanda carioca, aliás, conforme Diana Brown, “a principal data da Umbanda no Rio”.²⁸⁴ Dia dedicado a Iemanjá. Durante dezessete anos, Mário de Xangô organizou essa festa na praia da Pituba, em Salvador, seguindo o que “acontece nas principais praias do Sul do País”. Conforme disse em uma entrevista, essa “é uma data que ficará na história da Bahia porque é a grande homenagem a senhora rainha do mar, Yemanjá na Ubanda, e que o calendário das festas populares fará constar dentro de mais algum tempo”.²⁸⁵ E por vários anos, o beira-mar da Pituba foi palco dessa obediência umbandista. No entanto, diferente do apoio logístico e operacional que as festas dos terreiros de candomblés constantemente recebiam “dos órgãos oficiais do turismo, bem, como das grandes empresas sempre presentes em festas públicas”,²⁸⁶ nos rituais da umbanda essas parcerias não aconteciam por mais que Mário *Exê Obá Kawo* articulasse meios para tanto. Mesmo assim, a homenagem à “senhora das águas” cresceu a cada ano. No final da década de 1970, a UUB previu o “comparecimento de mais de 20 mil pessoas”,²⁸⁷ contando inclusive com a costumeira presença de umbandistas vindos em grupos do interior do Estado. Caso da “grande caravana de Feira de Santana, encabeçada pelo presidente da Federação de Umbanda de Feira, o *babalorixá* Braulino de Ogum”, quando da realização da “volta de Iemanjá as águas”.²⁸⁸

Ao explicar sobre as homenagens a Iemanjá, o presidente da UUB informou que “se na data de 31 de dezembro nós trazemos Iemanjá das águas, é justo que na data de comemoração oficial da purificação das águas, o dia 2 de fevereiro, a Senhora dona das Águas se encontre em seu leito”.²⁸⁹ Após quatro anos consecutivos de “entrega” a Iemanjá, “os umbandistas apelidaram o local de Praia de Iemanjá” e o então presidente da UUB mais uma vez recorreu aos poderes governamentais, “encaminhou pedido ao prefeito Edvaldo Brito para que o

²⁸³ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 13 de dezembro de 1978, pág. 02.

²⁸⁴ Inclusive, no Rio de Janeiro, desde o ano de 1967, o dia 31 de dezembro “foi oficialmente proclamado feriado no Rio, ganhando o nome de Dia dos Umbandistas”. BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985. (Umbanda e Política). pp.37-38.

²⁸⁵ BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 21 de dezembro de 1974, pág. 02.

²⁸⁶ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 02 de fevereiro de 1992, pág. 03.

²⁸⁷ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 19 de dezembro de 1977, pág. 02.

²⁸⁸ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 25 de janeiro de 1978, pág. 14.

²⁸⁹ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 13 de dezembro de 1978, pág. 02.

nome” fosse “oficializado”.²⁹⁰ Edvaldo Brito geriu Salvador entre os anos de 1978 e 1979, no entanto, não encontramos mais notícias quanto a sua resposta ao pedido do *babalorixá* da umbanda, porém mais uma vez, registramos os intentos políticos de Mário Bernardo. Conseguimos localizar uma imagem que retrata a “entrega” a Iemanjá em fevereiro de 1979, como se pode observar na Figura 6.

Figura 6 – Umbandistas festejam Iemanjá na Pituba:



FONTE: BPEB, Jornal A Tarde.²⁹¹

Ao centro da fotografia percebemos um altar com imagens de Nossa Senhora perante uma avultada cruz encravada nas areias da praia da Pituba. Diante deste, a representação de Iemanjá com um ramalhete de flores brancas a mão, caracterizada na pessoa de Kátia Bispo dos Anjos posicionada ao lado do sacerdote de Xangô, trajando vestes brancas. Supomos que o outro personagem, à direita da jovem Kátia Bispo, trate do *babalorixá* Braulino do Terreiro Ogun Nagô, de Feira de Santana, o qual compareceu a este festejo juntamente com vários

²⁹⁰ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 28 de janeiro de 1979, pág. 03.

²⁹¹ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 01 de fevereiro de 1979, pág. 03.

adeptos do seu terreiro e da Tenda São João Batista, dirigida pela *ialorixá* Maria de Nazaré. Braulino de Ogun estava sempre presente nas atividades realizadas por Mário de Xangô.²⁹²

Em 1992, Mário Bernardo organizou a cerimônia de “entrega” a Iemanjá salvando “os três Xangôs – da Umbanda, da Angola e do Ketu – e a imprensa compartilhou do espaço do barco, sob as suas machadinhas colocadas na popa e na proa, além da espada de Iansã”.²⁹³ A homenagem aos orixás do candomblé nessa obediência desperta nossa atenção. Que umbanda é essa que salva três Xangôs? Xangô do candomblé angola e keto? Mário de Xangô passou anos tentando demonstrar que a umbanda era uma religião “autêntica” e diferente do candomblé, porque será que nesta ocasião estava salvando os xangôs dos candomblés? Seria uma estratégia para se aproximar dos representantes do candomblé ou agradar algum membro da imprensa que poderia ser adepto do candomblé, como alguns repórteres fotográficos do *A Tarde*?²⁹⁴ Mário de Xangô circulava entre as redações dos jornais e sabia que tinha que manter boas relações até mesmo para se manter em pauta.

O sacerdote Mário de Xangô andava meio enfermo, sua última “entrega” a rainha das águas salgadas aconteceu em 1992. Semanas após saudar Iemanjá, o *babalorixá* voltava a ser notícia no Jornal *A Tarde*, mas desta vez na sessão destinada a divulgar notas de falecimento. Mário Bernardo, 66 anos, faleceu em decorrência de complicações cardíacas em terras baianas, onde residiu por 33 anos. Por um período, morou na Cova da Onça (nos arredores do bairro de Nazaré), no subúrbio de Plataforma, mas quando da sua morte já havia escolhido a Ladeira do Abaeté 2, em Itapuã, como endereço residencial. Seu Terreiro *Illé* de Xangô ficava situado no bairro de Pau da Lima.²⁹⁵ Deixou dois filhos: Mário André de Oxóssi Santos Bernardo e Bárbara Camila dos Santos Bernardo.

²⁹² BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 01 de fevereiro de 1979, pág. 03.

²⁹³ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 02 de fevereiro de 1992, pág. 03.

²⁹⁴ Caso de três dos quatro fotógrafos que assinam a maioria dos registros catalogados pela pesquisadora Cleidiana Ramos. Para essa autora, destacavam-se Carlos Santana, fotógrafo-ogã do terreiro de Mãe Roxa; Louriel Barbosa, filho biológico da ialorixá Olga de Alaketo; e Reynivaldo Brito, apesar de autodeclarado ateu, mantinha proximidade com Mãe Menininha do Gantois e Mãe Olga de Alaketo. RAMOS, Cleidiana Patrícia Costa. *O Discurso da Luz - Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

²⁹⁵ Esta foi a única notícia encontrada no Jornal *A Tarde* que fez menção ao Terreiro *Illé* de Xangô, quando da ocasião da “obrigação” a Cosme e Damião, BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 28 de setembro de 1982, pág. 03. Outro registro foi encontrado no *Diário de Notícias*, quando da obrigação a Xangô. BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 29 e 30 de setembro de 1974, pág.02.

O funeral de Mário Bernardo, Mário de Xangô ou ainda Mário *Exê Obá Kawo*, apresentado nas notas jornalísticas como o “fundador” da umbanda na Bahia foi singelo (Ver Anexo B). A única homenagem registrada no séquito foi realizada por um “animador cultural” que “proferiu ‘*Unidade Vida e Morte*’ da seita oriental *Seicho-no-te*. Não houve, pelo menos publicamente, cerimônia própria do culto afro no Cemitério de Quintas”.²⁹⁶ Pode ser que Mário de Xangô não tenha obtido reconhecimento e recebido às homenagens fúnebres de outros membros dos cultos afro-brasileiros justamente por ser da umbanda e não do candomblé. Talvez, na década de 1990, o candomblé já tenha conseguido o reconhecimento social buscado há muito tempo, aliado ao processo de “purificação africana” dos candomblés nagôs e às ações dos movimentos de reafirmação e antissincretismo que valorizavam a tradição africana, em detrimento dos cultos percebidas como sincréticos, caso da umbanda. Provavelmente, essa foi a causa maior para Mário de Xangô ser discriminado junto a outros representantes dos cultos afro-brasileiros em Salvador.

O préstito contou com a presença das famílias de Mário de Xangô: a consanguínea, a família da fé umbandista e sua família de amigos. Contudo não foi possível registrar a presença dos “babalorixás e ialorixás das principais casas de culto afro da Bahia”, assim como o comparecimento dos dirigentes da FEBACAB, visto que a União de Umbanda da Bahia não era reconhecida pela FEBACAB. Também não há nenhuma referência quanto à presença de umbandistas chegados dos interiores do Estado, como Feira de Santana, como comumente acontecia nas festas em homenagens a Iemanjá, realizadas por Mário de Xangô. A última festa pública organizada pelo mesmo contou com a participação de “integrantes do terreiro de Itaberaba”²⁹⁷ também. Notamos que a umbanda em Salvador entre os anos que Mário de Xangô presidiu a UUB transitava em escala local e regional: Itaberaba-Feira de Santana-Salvador e através dessa rede a força política e astuciosa do *babalorixá* nascido no Rio de Janeiro pode ter alcançado de maneira direta a organização dos terreiros umbandistas de outros sertões da Bahia.

Em nível nacional foi escolhido um cenário histórico: o Rio de Janeiro; um personagem: Zélio Fernandino de Moraes e uma data: o 15 de novembro de 1908, para demarcar o *mito de fundação* da umbanda nos pós-república. Na Bahia, Mário de Xangô se sagrou como o

²⁹⁶ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 19 de março de 1992, pág. 04.

²⁹⁷ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 02 de fevereiro de 1992, pág. 03.

responsável por “introduzir” o culto de umbanda na Bahia, em meados da década de 70 do século XX. Este seria o marco do “nascimento” da umbanda em Salvador, ao menos nas versões das matérias jornalísticas analisadas até então. Contudo, não é possível rotulá-lo enquanto “pai” de uma religião que já era experimentada em Salvador mesmo que por “poucos” (ou não) terreiros estabelecidos. É imprescindível reconhecer que Mário Bernardo liderou “uma campanha no sentido de fortalecer o movimento umbandista”: ²⁹⁸ constituiu a União de Umbanda da Bahia, organizou festas e homenagens religiosas abraçando um calendário ritualístico; buscou se articular com terreiros da capital e do interior, conseguiu garantir um espaço perene nas páginas jornalísticas, manteve um programa na Rádio Excelsior da Bahia, porém a “circularidade” ²⁹⁹ no campo da cultura e da religião entre a Bahia e São Paulo, ou até mesmo entre a Bahia e o Rio de Janeiro pode ter contribuído com a prática religiosa da umbanda nas terras da Bahia muito antes da chegada do *babalorixá* carioca Mário *Exê Obá Kawo*.

II. A Umbanda *sincrética* e o Candomblé *puro*: embates e conflitos

O agrupamento umbandista pretende pentear nos “Terreiros” e, pouco a pouco, num trabalho previamente articulado, na Guanabara, de catequese, difundir suas práticas, no intuito de extinguir um culto mantido em Salvador, há mais de três séculos, impondo seus “princípios”, como vem ocorrendo em diversos Estados, inclusive no Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Pernambuco e São Paulo. (...). A Confederação almeja votos para que a prática do umbandismo carioca se mantenha no Rio de Janeiro e deixe a Bahia com o seu Candomblé, como ele é. ³⁰⁰

Era abril de 1974, o pai de santo Antônio Monteiro, um dos fundadores da recém-nascida Confederação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (CBCAB), criada após uma reunião promovida pelo Centro de Estudos Etnográficos da Bahia e pela FEBACAB, no *Ilê Iyá Nassô*,

²⁹⁸ BPEB, Jornal *A Tarde*, Jornal de Utilidades. Sessão Especial. 31 de agosto de 1974, pág. 15.

²⁹⁹ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

³⁰⁰ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 22 de abril de 1974, pág. 3.

(o Terreiro da Casa Branca, considerado o mais antigo em referência estrutural do país e a matriz da tradição nagô na Bahia) ;³⁰¹ estava demonstrando publicamente sua aversão “contra o movimento que se está esboçando nesta Capital, para efeito de criação, amanhã, dia 23, de um órgão representativo de Umbanda, seita que, em sua opinião resultará na desfiguração do verdadeiro Candomblé da Bahia”.³⁰² Esta recusa se referia ao projeto do *babalorixá* da umbanda Mário de Xangô que estava articulando a criação de uma entidade regional para congregar os umbandistas da Bahia: a União de Umbanda da Bahia.

Contrariamente, os terreiros de candomblés da *cidade de dois andares* (Salvador) reagiriam veementemente à ideia de “introduzir” o culto da umbanda na Bahia ideia resultante, conforme a versão jornalística, de um “trabalho previamente articulado, na Guanabara” de propagação e catequização das “suas práticas” as quais não seriam “puras” e sim, sincréticas com a intenção de “extinguir um culto” tradicional “mantido em Salvador, há mais de três séculos”. Antônio Monteiro certamente estava fazendo menção à “pureza” dos candomblés nagôs na Bahia. Nesse sentido, conforme escreveu o articulista do *Diário de Notícias*, a CBCAB ligada a FEBACAB tinha por finalidade “preservar a pureza das seitas negras, protegendo-as de qualquer tipo de influência que possam determinar sua desvirtualização”.³⁰³ Essa “desvirtualização” seria ocasionada pela umbanda, construída simbolicamente como a religião brasileira devido às influências católica, kardecista, indígena e africana, portanto não “pura” como o candomblé nagô, tido como modelo de tradição africana idealizada, referência esta que o povo de santo baiano ao demarcar seu tradicional espaço religioso encabeçaria uma luta para que a umbanda permanecesse em terras cariocas, onde teria “nascido”, segundo seu *mito* de origem, e deixasse a “Bahia com o seu Candomblé, como ele é”, ou seja, com sua “pureza africana”. Cabe acrescentar que o *Diário de Notícias* assim como os demais periódicos utilizados na construção deste texto são percebidos como resultados de produtos inseridos em um amplo contexto de construção das representações e identidades locais ao coadunar e reproduzir, muitas vezes, interesses, versões históricas, discursos e políticas institucionais e culturais.

³⁰¹ Muito embora não haja um consenso acerca da sua data de nascimento, indícios indicam que foi fundado no século XIX, por volta dos anos de 1830. Entretanto, esse terreiro pode não ter sido tão pioneiro assim, tendo em vista a procedência das congregações religiosas dos jejes e outros bantos. PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

³⁰² BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 19 de março de 1974, pág. 07.

³⁰³ BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 19 de março de 1974, pág. 07.

Para melhor entender esse embate entre a umbanda e o candomblé em Salvador a partir dos meados da década de 1970 é preciso situar a construção do “nagocentrismo”. Ainda no final do século XIX, nota-se a emergência de movimentos promotores das práticas rituais nagôs em detrimento e oposição da “corrupção crioula”, estágio que Nicolau Parés categorizou como sendo o primeiro do processo de “nagoização” do candomblé baiano. Movimento que teve em Raimundo Nina Rodrigues um dos seus principais expoentes, mas não o único a promover os grupos nagôs e minimizar as contribuições dos crioulos. Atentemos para o fato de que, nessa conjuntura, as práticas crioulas eram usualmente discriminadas. Nina Rodrigues se preocupou com a questão da miscigenação, não apenas em seus aspectos biológicos, mas também no que se refere às práticas culturais e a partir desse mote concentrou-se em estudar as religiões africanas na Bahia.

Para tanto, Nina Rodrigues escolheu o terreiro de *Gantois* como espaço fonte de pesquisas. Tanto a mãe de santo fundadora do *Gantois* – Tia Júlia, como sua filha Pulcheria – e outras lideranças de alguns poucos terreiros contemporâneos a este podem ter sido personagens carismáticas e suas práticas podem ter influenciado a fundação de outros terreiros no pós-abolição. Muitos destes sacerdotes nagôs alcançaram mais prestígio depois que receberam em seus terreiros visitas de sacerdotes africanos para prestarem obrigações ou após bancarem viagens imaginárias e transatlânticas de retorno à África,³⁰⁴ caso de Martiniano do Bonfim que segundo Edison Carneiro “podia passar horas inteiras a conversar em nagô, que conhecia não *de ouvido*, mas por tê-lo aprendido nas escolas dos missionários na Nigéria”.³⁰⁵ Deste modo, a primeira fase da construção da identidade africana nos candomblés nagôs deve ser percebida como resultado de uma variedade de fatores correlacionados os quais, na concepção de Nicolau Parés, “favoreceram a visibilidade e o prestígio de um reduzido número de casas de culto. (...) Esta idealização da África também se apresentava como uma alternativa e uma reação ao viés assimilacionista da cultura crioula”.³⁰⁶

O segundo momento desse processo é marcado pela consolidação da “pureza” africana como categoria analítica em contraposição a “mistura” cabocla. Na década de 1930, o candomblé ganhou reconhecimento social e consideração de intelectuais e artistas. Vivaldo da Costa

³⁰⁴ CASTILLO, Lisa Earl. Entre memória, mito e História: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.) *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 65-110.

³⁰⁵ CARNEIRO, 2008, p.128.

³⁰⁶ PARÉS, 2006, pp. 310-311.

Lima ao tratar do candomblé nos anos trinta, discorreu acerca do continuado prestígio do babalaô Martiniano do Bonfim e tratou da capacidade de liderança da *ialorixá* Aninha, do *Axé Opô Afonjá*. Quando da realização do 2º Congresso Afro-Brasileiro, em Salvador, em 1937, Martiniano foi o escolhido por Edison Carneiro – um dos organizadores do evento – para ser o Presidente de Honra. O *babalaô* também participou categoricamente da organização da União de Seitas Afro-Brasileiras, fundada após deliberações do 2º Congresso.³⁰⁷ A União de Seitas Afro-Brasileiras posteriormente culminaria na formação da FEBACAB. A atuação dos líderes religiosos nagôs dentro e fora dos terreiros despertaram o interesse de vários intelectuais brasileiros e estrangeiros que direcionaram suas pesquisas ao estudo do *Ilê Iyá Nassô*, do *Gantois* e do *Axé Opô Afonjá* e assim contribuíram para difundir a “imagem destas casas como a sobrevivência mais fiel da tradição africana no Brasil, em detrimento dos cultos de outras noções, percebidas como sincréticas”.³⁰⁸

A década de 1970 marcou o terceiro estágio desse processo de “purificação” africana. Esse momento foi muito influenciado pelos movimentos a favor dos direitos civis e políticos dos negros estadunidenses que de certa forma impulsionaram a formação dos movimentos negros no Brasil. Ao encampar lutas a favor da formação de uma identidade racial negra, as religiões de genealogia africana, mais precisamente o candomblé foi escolhido como guardião da fé ancestral, da “África mitificada”, “emblema da identidade” e do “orgulho negro”. Situação que mais uma vez promoveu os terreiros e sacerdotes nagôs e favoreceu os desdobramentos “afrocêntricos” que visavam à reafirmação e o antissincretismo das religiões afroamericanas, conforme assegurou Nicolau Parés.

Foi esse contexto histórico de mobilizações em prol da reafirmação e do antissincretismo que a umbanda tentou estabelecer seu espaço religioso em Salvador da década de 1970, situação que implicou em tensões de identidade religiosa envolvendo umbandistas e representantes do povo de santo. Na umbanda, o sincretismo com as práticas ameríndias, africanas, espíritas e católicas contraporia o “mito da pureza” dos terreiros nagôs tecido continuamente desde final do século XIX. Objetivamos problematizar esses embates e conflitos envolvendo representantes do candomblé “puro”, desejosos de reencontrar a “África mítica”; e o sacerdote carioca que era liderança da umbanda brasileira, religião de raízes

³⁰⁷ LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez., 2004. pp.201-221.

³⁰⁸ PARÉS, 2006, p. 319.

“sincréticas”, visando interpretar como o crescimento da umbanda influenciou a manutenção do discurso de afirmação da identidade negra nos candomblés de Salvador.

Como a umbanda seria o resultado assimilacionista do sincretismo, os terreiros de candomblé confederados encontraram nesse ponto um terreno propício para reafirmar o discurso imaginado da sua herança “puramente africana”. Nessa perspectiva, ao problematizar diferenças religiosas e culturais buscava-se reiterar o fortalecimento do candomblé “como um fenômeno exclusivamente baiano e, portanto, passível de ser defendido, mesmo que subliminarmente, por todos os baianos. É como se estivéssemos perante um fenômeno que reatualizava a formação de uma identidade regional”.³⁰⁹ Nessa perspectiva, Stuart Hall nos oferece fundamentos para perceber essa contenda religiosa como uma tentativa de afirmação e “fortalecimento de identidades locais”³¹⁰ que pôde ser percebida na reação defensiva dos representantes das famílias de santo de Salvador naquela conjuntura fortemente influenciada pelas ações dos movimentos negros e suas políticas de valorização dos símbolos associados a cultura negra, sobretudo o candomblé. Quando trata da construção das identidades nacionais, Stuart Hall assevera que a “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades”³¹¹ que são formadas e transformadas, pois as identidades não são intrínsecas a genética humana. Desse modo, o candomblé nagô foi associado categoricamente à identidade cultural baiana,³¹² a partir de um discurso reproduzido em demasia por diferentes setores e ativistas.

Foi diante do crescimento e visibilidade que a umbanda estava alcançando através dos jornais, rádio, conferências e homenagens resultantes das ações do político *babalorixá* Mário de Xangô que Antônio Monteiro, ligado a CBCAB e a FEBACAB estava preocupado. Esse intenso movimento umbandista estava muito bem expressado em diversas matérias publicadas nos jornais *A Tarde*, *Diário de Notícias* e *Tribuna da Bahia*. Sua inquietação estava fundamentada na aproximação que “aqui, entre nós, algumas casas menos esclarecidas já sofreram a influência e a intromissão do povo da Umbanda”, conforme o mesmo pontuou em visita a redação do *A Tarde*. Com devida cautela, Antônio Monteiro assegurou que “não se opõe a organização umbandista”. Mas, por outro lado, advertiu que “os pais e mães de santo,

³⁰⁹ SANTOS, 2005b, p.142.

³¹⁰ HALL, 2011, p. 85.

³¹¹ Ibid., DP&A, 2011, p. 49.

³¹² Sobre a construção da “baianidade” e o lugar (ou não) da “sertanidade” dentro dessa construção indenitária, ver: VASCONCELOS, 2007.

membros das diversas casas de culto fetichista, sociedades fechadas e confederadas” se mantivessem “alheios aos acontecimentos”.³¹³ Ele estava chamando atenção para às estratégias de Mário de Xangô que parece já ter conseguido se aproximar (ou pelo menos tentava) de lideranças do candomblé e/ou casas de cultos, qualificados pelo senhor Monteiro como líderes pouco “esclarecidos”. Manter-se “alheios aos acontecimentos” poderia estar se referindo precisamente a UUB, as constantes palestras, homenagens e eventos apresentados pelo *babalorixá* carioca via Rádio Excelsior, jornais e panfletos. Não esqueçamos que Mário de Xangô mostrava se sair muito bem na arte da propaganda ao estabelecer uma rede de relações que garantiu que a umbanda constantemente fosse noticiada em diferentes periódicos. Nessa conjuntura, os cultos negros confederados passaram a “repelir” a umbanda por considerar não ser possível um casamento estável entre essas duas práticas religiosas *distintas*, conforme revela o seguinte discurso de Antônio Monteiro:

A luta da Confederação tem sido constante, no propósito de preservar o culto, em suas características próprias. Assim, não deseja mesclar-se com o umbandismo, mesmo porque com este não se afinaria, ao menos, na Bahia, o Candomblé que nossos antepassados negros nos legaram e, até hoje, temos conseguido preservar. (...) Já nos basta o sincretismo afro-católico, que a catequese jesuítica nos deu (...).³¹⁴

A entidade estava empenhada em “preservar seu culto”, com “suas características próprias” recusando qualquer tipo de “mistura” que Antônio Monteiro adjetivou de “umbandismo”. Reproduzindo o discurso de afirmação do “nagôcentrismo”, Antônio Monteiro assegura que a umbanda “não se afinaria, ao menos, na Bahia” com “o Candomblé que nossos antepassados negros nos legaram”, pois seria o candomblé o detentor da herança original africana. A fala de Antônio Monteiro evidencia o fator de principal recusa ao crescimento da umbanda: seu sincretismo. Para ele bastava à imposição do “sincretismo afro-católico” resultante da “catequese jesuítica”. A recusa ao termo sincretismo é compartilhado por pesquisadores e participantes das religiões afro-brasileiras. Conforme observado por Sérgio Ferretti, a partir da década de 1980, observa-se o emprego do sincretismo com pares de oposição “como mistura *versus* pureza”, “como antagonico, ou oposto a uma determinada situação anterior, de

³¹³ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 22 de abril de 1974, pág. 3.

³¹⁴ BPEB, Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 22 de abril de 1974, pág. 3.

pureza, de separação”.³¹⁵ Foi pensando em reivindicar o reconhecimento do candomblé como religião desejosa de reencontrar a África imaginada, perdida com o processo sincrético “afro-católico”, que representantes de terreiros tradicionais de Salvador escreveram o “Manifesto Antissincretismo”. Este foi elaborado na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, realizada no ano de 1983 e assinado pelas *ialorixás* mais representativas do candomblé baiano, quais sejam: as sacerdotisas do *Gantois*, do *Axé Opô Afonjá*, do *Ilê Nasso Oká*, do *Zogodô Bogum Male Ki-Rundo* e da casa liderada por Olga de *Alaketo*. Juntas, elas reafirmaram a conservação da pureza religiosa africana e suas intenções de desvincular o candomblé do sincretismo e dos espetáculos “folclóricos” dizendo que o

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos (...) somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar diferenciar o que nos enriquece, nossa gente, nossa tradição e o que desgarrar dela, (...) reafirmamos nossa posição (...) a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade.³¹⁶

Esse processo de “dessincretização” tenta afastar veementemente as influências católicas e ameríndias dos terreiros de candomblé e, conseqüentemente a umbanda sincrética. Entretanto, é oportuno ponderar que mesmo sendo a ideia de pureza um “mito” há de se considerar a tradição preservada nesses terreiros e a valorização de costumes e valores dos seus antepassados, em conformidade com as análises de Sérgio Ferretti.³¹⁷ Em 1973, ano da chegada de Mário de Xangô à Bahia, o Presidente da União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos, localizada no Rio de Janeiro, mas com apoio de casas de candomblé também da Bahia, Manoel Quiroga, esteve em solo baiano conclamando os tradicionais terreiros a se posicionarem contra aqueles que não têm formação religiosa dentro do candomblé e se qualificam enquanto pai ou mãe de santo. Nessa oportunidade, trouxe notícias de como andava a umbanda carioca.

³¹⁵ FERRETTI, 2013, p.97.

³¹⁶ CONSORTE, Josideth 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*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p.89.

³¹⁷ FERRETTI, 2013, p.76.

Em um discurso evidente de negação, Manoel Quiroga alertou o povo de santo baiano quanto às “novidades” dos umbandistas do Rio de Janeiro ao “criaram uma mistura de candomblé com umbanda, deturpando o verdadeiro sentido da seita”.³¹⁸ Pode ser que sua visita tivesse diretamente relacionada à chegada de Mário de Xangô a Salvador. É possível que Manoel Quiroga já conhecesse o *babalorixá* carioca se não pessoalmente, por ouvir falar visto que Mário de Xangô era condecorado pela Assembleia Legislativa do Estado, “na condição de conhecedor e grande divulgador do culto de Umbanda”³¹⁹ e os dois eram lideranças religiosas naturais do Rio de Janeiro. Como salientado anteriormente tanto os articulistas dos periódicos quanto os praticantes da umbanda e do candomblé referiam-se aos cultos negros muitas vezes como “seitas”. Mesmo não concordando com seu uso para se referir as religiões afro-brasileiras, o termo aparece no desenrolar deste capítulo por se tratar de uma expressão presente na documentação coletada, situação que não nos isenta de rejeitá-la.

Mário *Exê Obá Kawo* diante dos embates com alguns representantes de terreiros de candomblé e, em especial, com a não recepção dispensada pelos candomblés confederados assegurou que *sua* “seita é completamente diferente de Candomblé. Sou de Umbanda e não vejo como descaracterizar o Candomblé baiano”,³²⁰ justificando que “o turismo e o folclore não conseguiram fazer da Ubanda o que conseguiram no candomblé. Em nós tudo é autêntico”.³²¹ Ácidas críticas. Mário Bernardo acusava o candomblé de ser conveniente com a “folclorização” de suas práticas. O *babalorixá* da umbanda investiu na construção de um discurso afrontoso, no qual a umbanda era apresentada como “autêntica” por não se tratar de uma “entidade para inglês ver”³²² e em diferentes oportunidades afirmou: “a umbanda não faz macumba para inglês ver”; “umbanda é coisa séria para gente séria”,³²³ enquanto o candomblé estaria por ele mesmo se “descaracterizando” em decorrência da “introdução maléfica do turismo”.³²⁴ Mário de Xangô como o astuto político que se apresentava nas reportagens concedidas, empenhado em concretizar o seu projeto de gerenciar a umbanda na Bahia a partir de Salvador, tratou de investir no contra discurso. A intenção era contra-

³¹⁸ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 12 de dezembro de 1973, pág. 02.

³¹⁹ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 25 de janeiro de 1978, pág. 14.

³²⁰ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 29 de abril de 1974, pág. 3.

³²¹ BPEB, *Jornal A Tarde*, 28 de janeiro de 1974, pág. 2.

³²² BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 14 e 15 de abril de 1974, pág.02.

³²³ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 31 de janeiro de 1978, pág. 03.

³²⁴ BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 14 e 15 de abril de 1974, pág.02.

argumentar, contra-atacar o candomblé e de certo modo seu discurso de “pureza” e “tradicionalismo”.

Para tanto Mário *Exê Obá Kawo* encontrou balizas para o seu argumento no contexto em que o “candomblé passou a ser uma ‘imagem-força’, sintetizando ‘todo o ser baiano, as raízes profundas da cultura e do povo da Bahia’”.³²⁵ Fomentado por ações e políticas em escala local e nacional o candomblé foi promovido pelas agências e órgãos de turismo, fato que contribuiu com a visão do candomblé como algo “folclórico”. Muito dessa estratégia de mercado foi fomentado pelo órgão oficial de agenciamento do turismo no Estado, a Bahiatursa, criado no ano de 1971, quando da primeira administração estadual de ACM. Essa empresa fazia parte de uma política de planejamento e estímulo turístico. Foi quando grandes empreendimentos hoteleiros foram construídos em Salvador: Salvador Praia Hotel, Oton Palace e o *Hilton*. O turismo de eventos também ganhou impulso com a construção do Centro de Convenções da Bahia concluído em 1979, na segunda administração de ACM (1979-1983). De início, o setor de serviços hoteleiros foi à preocupação básica da Bahiatursa, porém suas atribuições foram ganhando outros contornos e passou-se a promover outras ações mercadológicas como eventos nacionais, internacionais e edições de periódicos como a revista *Viverbahia*, convidando o turista/leitor a ser um visitante participativo, principalmente quando o seu itinerário contemplasse os elementos culturais e religiosos da Bahia, como as visitas aos terreiros de candomblés.³²⁶

Nesse sentido, o responsável, segundo os jornais arrolados nesta pesquisa, pela “introdução” da umbanda na Bahia justificava-se afirmando que a “Umbanda é neutra, não se promiscuando com coisas que não lhe interessam”, nesse sentido, o culto da umbanda na Bahia “não é uma descaracterização”, pois “vem sendo praticado na sua essência de caridade e no anonimato”,³²⁷ ou seja, tentou demonstrar que a umbanda não estava sendo conveniente com os interesses em promover o turismo a partir dos bens religiosos. Ao analisar essa fala de Mário Bernardo percebe-se que o mesmo recorre mais uma vez a manutenção do contradiscurso, colocando o candomblé nesse momento como culto “impuro” ou “obscuro”. Em várias oportunidades, o *babalorixá* utilizou a expressão “folclore” ou “folclórico” para tratar do candomblé, conforme asseverado na fala seguinte: “pela primeira vez, a Bahia teve

³²⁵ SANTOS, 2005b, p.133.

³²⁶ CARVALHO, 2013.

³²⁷ BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 5 e 6 de abril de 1974, pág.03.

uma apresentação em público de um ritual que não foi folclórico, com baixada de guias (orixás), inclusive com o cântico hino de Umbanda”,³²⁸ ao fazer um balanço do resultado da primeira homenagem aos pretos-velhos, organizada por ele. Temos de um lado, representantes do candomblé privilegiando a cultura nagô como herdeira da ancestralidade africana e, do outro, representante da umbanda, religião mestiça, tentando ocupar espaços no concorrido cenário religioso, restringindo os rituais do candomblé à condição de “folclore”. De todo modo, tanto os discursos do representante dos terreiros nagôs quanto o eleito representante da umbanda na Bahia, estão inseridos na dicotomia “pureza” *versus* “mistura”, resplandecendo tentativas de marcar ou delimitar espaços e buscar alcançar ou buscar manter legitimidade.

Notamos, deste modo, uma constante “luta de representação” e “identidade” entre fieis umbandistas e do candomblé. No que diz respeito a análise da memória social é necessário compreendemos que a mesma se estabelece como “um elemento do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”.³²⁹ Nesta perspectiva, é necessário pensar a construção da memória social a partir de sua inserção na luta das forças sociais pelo poder. A umbanda, que segundo a construção do seu “mito de origem” teria sido gerada no Rio de Janeiro, passou a representar um deslocamento das representações indentitárias na Bahia, à medida que Mário de Xangô ia conseguindo movimentar e promover sua religião.

Embora não tenhamos esmiuçado o termo “representação” anteriormente, deixamos evidente que esse conceito norteia muitos pontos de análise desse trabalho, como é o caso dos discursos em defesa do candomblé nagô como ideal de “pureza” ritual por seus seguidores e do candomblé apresentado como imagem representativa da Bahia por artistas e órgãos estatais; assim como se aplica esse mesmo conceito no contradiscurso do *babalorixá* carioca ao apresentar a umbanda como culto “autêntico” e o candomblé, por sua vez, “promiscuo”. Entendemos que as representações são produtos de estratégias, de interesses e manipulações e os discursos são de suma importância “para compreender os mecanismos pelos quais um

³²⁸ BPEB, *Diário de Notícias*, Caderno 1, 16 de maio de 1974, pág. 07.

³²⁹ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003. p. 469

grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio”.³³⁰

Diante de tantas desventuras colocando a umbanda e o candomblé de lados opostos, outra questão era comum aos dois cultos: suas práticas estavam sob a mira constante da Delegacia de Jogos e Costumes, responsável pela concessão dos alvarás de funcionamento dos seus terreiros. Em entrevista ao *Jornal da Bahia*, o presidente da FEBACAB Antônio Monteiro esclareceu que “somente na Bahia os ritos, para serem realizados, têm necessidade de uma licença fornecida pela Polícia, enquanto outros cultos, tais como protestantes, católicos, judeus, bahais, budistas, zenbudistas, etc. não a solicitam”.³³¹ O desrespeito à liberdade religiosa e o cumprimento da Constituição Federal não é uma questão nova no Brasil. O povo de santo, com o apoio de personalidades intelectuais, artistas e políticos articulados com o poder público começou a se mobilizar contra o julgo policial destinado aos cultos afro-brasileiros. Mas, ao tratar dessa questão, Jocélio Teles percebeu que é necessário relacionar também essa mobilização com a produção dos “discursos elaborados por lideranças intelectuais e religiosas dos candomblés face ao crescimento da umbanda na Bahia”.³³²

A dispensa da obrigatoriedade da autorização policial foi assinada pelo governador Roberto Santos (1975-1979), através do Decreto lei nº 25.095, em 15 de janeiro de 1976. Transcorridos dois anos dessa lei, a FEBACAB que já estava atuando na Bahia, mas antes restrita a filiar apenas os terreiros de candomblé passou a ampliar seu alcance e abranger todas as religiões afro-brasileiras, incluindo a umbanda. A FEBACAB não se limitou a capital. Seus delegados avançaram aos sertões baianos, chegaram a Jacobina e Serrinha e contribuíram com a organização da FUCABASE. Foi demonstrando seu poder e sua articulação política que a FEBACAB tomou para se a tarefa de assegurar legalmente todos os terreiros e assim sendo passou a “perseguir”, nas palavras do articulista do *Tribuna da Bahia*, “os praticantes da Umbanda na Bahia”. A reportagem narrou que a denúncia foi feita por Mário de Xangô, ele revelou que a “Umbanda, que é uma religião distinta do candomblé, está sendo obrigada a filiar seus terreiros à Federação para não serem considerados marginais”. Fica comprovado que passados quatro anos da fundação da UUB, essa referida entidade ainda não tinha alcançado o poder da FEBACAB, a qual não reconhecia a legitimidade da UUB ao aspirar

³³⁰ CHARTIER, 1992, p. 17.

³³¹ BPEB, *Jornal da Bahia*, 15 de janeiro de 1976, pág. 03.

³³² SANTOS, 2005b, p.139.

que os terreiros de umbanda fossem registrados nesta instituição e não na UUB. Situação que provavelmente limitou a atuação da UUB dentro e fora de Salvador. A matéria evidencia essa questão ao esclarecer que Mário Bernardo persiste se mobilizando a favor do “reconhecimento oficial da União de Umbanda da Bahia (...) para que possa ter sua representação oficial sem necessidade de submeter-se a outras seitas como o candomblé”. O presidente da UUB recorreu ao contradiscurso e posicionou-se qualificando a umbanda como “religião” e rotulando pejorativamente o candomblé de “seita”, de maneira enfática e acre ele afirmou: “a Umbanda é uma religião, enquanto o candomblé é uma seita fetichista”.³³³ Em relação ao termo “fetichismo” cabe asseverar que ele foi empregado por Nina Rodrigues para associar às práticas religiosas negras que atribuíam santidade a objetos e elementos da natureza³³⁴ e muitas práticas negras foram negadas pelos umbandistas quando do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, em outubro de 1941, cuja intenção foi “desafricanizar” a umbanda.

No último ano da década de 1970, uma das matérias do *A Tarde* trazia a notícia: “Ubanda e candomblé brigam na Sta. Bárbara”, no mercado da Baixa dos Sapateiros. A reportagem informou que “desavenças, que vem se acirrando de ano para ano, entre os adeptos do candomblé e da umbanda e que contribuíram para impedir que os umbandistas do ‘Centro Ogum Estrela’ ficassem sequer nas proximidades da Igreja do Carmo, onde foi celebrada a missa festiva”. Iansã, a *dona* da festa estaria descontente com as desavenças entre os fieis da umbanda e do candomblé e demonstrou seu desgosto com um “incêndio irrompido em Portão (...) no exato momento em que estes homenageavam a sua padroeira”. Ocorrência que causou “confusão”, adiantando “o término da homenagem” a Santa Bárbara. Algumas mães de santo, *equedes* e *ogans* interpretaram o incêndio como sendo “uma forma da santa protestar contra as brigas entre seus adoradores e contra o tumulto que se forma em torno de seu andor, provocada por pessoas estranhas a qualquer culto religioso”.³³⁵ Pelo que é possível notar as contendas entre a umbanda e o candomblé não ficaram restritas aos seus líderes representativos, alcançou seguidores diversos das duas religiões.

Os burburinhos envolvendo os umbandistas não se limitaram ao povo de santo, chegou a envolver até a Igreja Católica. O cardeal Brandão Vilela informou a imprensa baiana “que

³³³ BPEB, *Jornal Tribuna da Bahia*, 14 de fevereiro de 1978, pág. 05.

³³⁴ RODRIGUES, 2005.

³³⁵ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 12 de maio de 1979, pág. 03.

haveria um plano de outras seitas, inclusive da umbanda, para descaracterizar o sentido das festas religiosas da Bahia”. A umbanda parecia mesmo incomodar o cenário religioso baiano. Em resposta, Mário de Xangô convidou a imprensa e rebateu a referida acusação dizendo “não ser este o propósito da União de Umbanda na Bahia, nem de seus adeptos”. Não conseguimos identificar ao certo quais os motivos da repreensão do cardeal, mas podemos afirmar que não tem ligação direta com a tensão quando da homenagem a Santa Bárbara porque essas duas situações aconteceram datas/ano diferentes. Supomos que se trate da presença dos umbandistas nas atividades católicas no geral visto que Mário Bernardo escreveu um documento a imprensa esclarecendo que

os umbandistas sempre foram ligados à Igreja Católica, seguindo todos os seus preceitos e usando em todos os rituais as mesmas imagens conhecidas pelos católicos. (...) o altar existente na igreja pode ser encontrado na umbanda, apenas com outra denominação, ou seja, o gongá. (...) Não sendo tradição dos umbandistas a apresentação em festas de largo (...) que um ou outro terreiro pode se fazer presente, porém é sempre uma atividade espontânea, sem qualquer parecer da Casa Mater. Isso, no entanto não significa que haja qualquer intenção por parte dos umbandistas em descaracterizar os festejos religiosos.³³⁶

Neste mesmo texto endereçado à imprensa, Mário Bernardo não deixou passar a oportunidade de criticar o candomblé. E assim o fez ao descrever que:

o povo baiano tem presenciado um campo aberto às vedetes de cultos e seitas, que encostados a políticos vem tirando alguns proveitos individuais (...). O desejo de ser a vedete do dia, ou simplesmente de ter agradecimentos e boas amizades poderem ser (...) outros motivos que levam os políticos a fazer questão de se apresentarem ao lado de pais e mães-de-santo.³³⁷

Dois anos depois do falecimento de Mário de Xangô, em 1994, ainda encontramos registros que atestam essa tensão entre a umbanda e o candomblé na cidade de Salvador. As homenagens a Iemanjá que Mário Bernardo organizou por dezessete anos consecutivos, a beira-mar da Pituba, foi considerada uma afronta ao povo do candomblé. Uma matéria do *A Tarde*, intitulada “afrobaianidade” garantiu ser o 2 de fevereiro o dia da rainha das águas salgadas: “este é o seu dia. A despeito de vir tentando a umbanda, que, aliás, pouco ou nada

³³⁶ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 31 de janeiro de 1978, pág. 03.

³³⁷ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 31 de janeiro de 1978, pág. 03.

tem a ver com a Bahia, insistir em festejá-la na passagem do ano, na madrugada de 1º de janeiro”. Nesse sentido, o fato de a “grande” festa a Iemanjá ser realizada no dia 2 de fevereiro “é uma prova da força dessa mescla cultural gigante que caracteriza a Bahia”.³³⁸ Nota-se o quanto as identidades podem ser entendidas como representações em disputa e no caso em questão a identidade religiosa do povo de santo e também de católicos esteve em zona de tensão desde o crescimento da umbanda em Salvador. Entretanto, em conformidade com Sérgio Ferretti entendemos que o conceito de “pureza” religiosa trata-se de um mito,

mito que alguns adeptos procuram vivenciar no candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar. Este ideal de pureza é de fato mais um mito que influencia a realidade religiosa. No passado, foi acentuado por intelectuais e, apesar das críticas que recebe, retorna hoje no processo de reafirmação e de dessincretização.³³⁹

III. O *mito fundador* da umbanda nos primeiros anos da República

Não é primordial nesta pesquisa discutir a paternidade da umbanda, mas é necessário dizer que suas raízes sincréticas podem ser notadas nos rituais sacralizadas por muitos indígenas, negros e seus descendentes em terras da Bahia, das Minas Gerais, do Rio de Janeiro há largos anos como observou Renato Silveira ao asseverar que os calundus³⁴⁰ de origem banto já “misturavam tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que se convencionou chamar umbanda”.³⁴¹ Assim como também corroborou e indagou o antropólogo Luiz Mott “em que medida não seria mais acertado atribuir ao calundu-angola a

³³⁸ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 02 de maio de 1994, pág. 06.

³³⁹ FERRETTI, 2013, p.76.

³⁴⁰ Expressão recorrente para caracterizar as práticas religiosas africanas no Brasil até os oitocentos. Uma das documentações mais recuadas que mencionam o termo “candomblé” é do ano de 1807 e trata do negro angola Antônio, descrito como “presidente do terreiro dos candomblés”, um famoso sacerdote e escravo de um engenho produtivo nos arredores de São Francisco do Conde. Até então, os calundus eram carentes de espaços sagrados fixos e na prática suas cerimônias eram curtas e ocorriam nos interiores de casas abandonadas, notamos que “o título de ‘presidente’ sugere uma incipiente organização hierárquica de uma coletividade religiosa”, já dando sinais de uma maior complexidade organizacional extra doméstica aos candomblés. Ver: PARÉS, 2007, p. 126; REIS, João José. *Bahia de todas as Áfricas. A trajetória dos líderes e devotos do candomblé do século XIX*. FIGUEIREDO, Luciano (Org.). *Raízes Africanas*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. (Coleção Revista de História no Bolso: 6). pp.42-43.

³⁴¹ SILVEIRA, Renato. *Do calundu ao candomblé. Os rituais de fé africanos ganharam seu primeiro templo no início do século XIX*. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.). *Raízes Africanas*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. (Coleção Revista de História no Bolso: 6). p. 19.

matriz primordial dos rituais hoje denominados de umbanda (...) de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro?”.³⁴² A brasilianista Mary Karasch atentou para o fato de que a “religião dos escravos no Rio era originária essencialmente da África Central”, sobretudo banto, “e que as modernas religiões afro-cariocas, como a umbanda, são herdeiras diretas daquela tradição”.³⁴³

O candomblé de angola e de caboclo tem grande importância na origem da umbanda, conforme observou Jocélio Teles. Segundo esse autor podemos conjecturar que este culto pode ter sido uma das matrizes inspiradoras da umbanda “tanto pelo amálgama de influências ‘indígenas’, católicas e kardecistas, quanto pelo grau de nacionalismo que se nota na existência do Caboclo”.³⁴⁴ Os ritos das “santidades” dos indígenas de Jaguaripe, onde os “santos católicos que se tornaram índios” são considerados por Ronaldo Vainfas como os “percussores dos ‘caboclos’ da umbanda”.³⁴⁵ As crenças e práticas dos pajés e curadores da Pajelança experimentada no Maranhão possuem “vários pontos em comum com a umbanda”.³⁴⁶ como o uso do tabaco, as manifestações dos seres encantados e a crença em um mundo espiritual. Estes representam tantos outros ancestrais dos atuais chefes espirituais umbandistas. Nesse sentido, ao traçarmos esse recuo histórico das práticas religiosas no Brasil colonial e pós-emancipação acreditamos que ao misturar ingredientes do catolicismo com os cultos africanos e indígenas desde a época da colônia, acrescido da forte influência do espiritismo pós-Proclamação da República independente da localização espacial, homens e mulheres já plantavam “as raízes da Umbanda brasileira”,³⁴⁷ conforme Renato Silveira.

Em relação ao kardecismo é ainda indispensável notá-lo “como elemento igualmente essencial nesse processo, deixando de ver nele, sobretudo uma força extrínseca e reconhecendo-o como matriz para uma nova codificação religiosa”,³⁴⁸ conforme defende Emerson Guimbelli. O Kardecismo, doutrina filosófica e religiosa criada na França por Allan

³⁴² MOTT, Luiz. O Calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, 1994. p.10.

³⁴³ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 375.

³⁴⁴ SANTOS, 1995, p.10.

³⁴⁵ VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 20.

³⁴⁶ FERRETTI, 2011, p. 04.

³⁴⁷ SILVEIRA, Renato. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006. p. 227.

³⁴⁸ GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002. p.210.

Kardec (pseudônimo de León Hippolyte Dénizart Rivail), acredita na reencarnação e nos guias, espíritos “desencarnados” que tem a missão de auxiliar os homens e as mulheres a evoluírem espiritualmente através da prática da caridade e da fraternidade com o próximo.³⁴⁹

O movimento kardecista chegou ao Brasil em meados do século XIX, seduzindo inicialmente os grupos brancos, dos setores médios, mas também as populações negras e participantes dos terreiros de candomblé, posteriormente chamados de “macumba” sendo substituídos de modo recente, segundo Edson Carneiro, pelo termo “umbanda”.³⁵⁰

Entretanto na constituição do *mito fundador* da umbanda não houve espaços para as práticas negras e indígenas protagonizarem integralmente os seus papéis desempenhados no processo de formação desta religião afro-brasileira. O enredo da gênese umbandista escolheu um personagem, Zélio Fernandino de Moraes, um ano (1908) e o dia 15 do mês de novembro para marcar o seu nascimento. Essa narrativa conta que quando da comemoração dos dezenove anos da Proclamação da República do Brasil, o pai de Zélio Fernandino de Moraes cansado de assistir o seu filho de dezessete anos padecer de uma doença sem diagnóstico preciso emitido pelo saber médico institucionalizado, resolveu recorrer a uma sessão mediúnica na Federação Espírita de Niterói, no Estado do Rio de Janeiro. Nesta, o jovem Zélio de Moraes recebeu uma manifestação da entidade espiritual Caboclo das Sete Encruzilhadas e, simultaneamente, outros médiuns presentes no centro também incorporaram espíritos de caboclos e pretos-velhos. Logo, não encontrando a receptividade desejada, pois estes espíritos eram classificados pelos kardecistas como “atrasados” e “inferiores”, Zélio Moraes, ainda em manifestação mediúnica, assegurou que no dia seguinte abriria uma tenda que permitiria que os espíritos dos escravos e índios se manifestassem livremente para cumprirem a sua missão espiritual neste plano terrestre.

Deste modo, na noite posterior, na ocasião previamente anunciada, às vinte horas, a residência da família Moraes estava abarrotada de membros da Federação Espírita visitada anteriormente, os quais tinham sido repreendidos por aceitarem a presença das entidades anunciadas por Zélio de Moraes, conhecidos convidados e desconhecidos curiosos que aguardavam a confirmação (ou não) do anúncio proferido por Zélio. Pontualmente, o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou afirmando que naquela ocasião estava nascendo uma

³⁴⁹ SILVA, 2005b, pp.107-110.

³⁵⁰ CARNEIRO, 2008, p. 139.

religião: a umbanda “que seria a manifestação de espírito para a caridade”.³⁵¹ Sua primeira tenda foi organizada e cognominada com a alcunha de uma santa católica: Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.³⁵² Uma década após a abertura dessa tenda, no ano de 1918, o médium Zélio Moraes recebeu mais uma missão do seu guia: preparar novos médiuns para dirigirem outras sete casas umbandistas, as quais deveriam ser constituídas segundo as recomendações do Caboclo das Sete Encruzilhadas.³⁵³ É bastante pertinente sinalizar que tanto Zélio de Moraes quanto os demais líderes umbandistas responsáveis pela administração dessas novas tendas eram homens, pertenciam predominantemente a setores médios e quase todos eram brancos, nenhum era negro.³⁵⁴

Em 1939, a umbanda se institucionalizou. Zélio de Moraes também teria sido o responsável pela criação da União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), instalada no Rio de Janeiro. Transcorrido pouco mais de uma década, a umbanda já contava com uma rede extensa de centros e entidades federativas em diferentes regiões do país. Este se trata de um resumo bastante sucinto do *mito fundador* da umbanda nos primeiros tempos da República. Quando nos referimos à expressão *mito fundador* a entendemos a partir da concepção de Marilena Chauí quando afirma que o mito deve ser pensado como “*aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens. Novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo*”³⁵⁵ (grifos da autora).

E foi repetindo a história do *mito fundador* que o personagem Zélio de Moraes foi ganhando significância diante da construção da umbanda, principalmente e a partir dos terreiros da região sudeste. Escolha que reflete valores da época em que ele foi gestado. Tempo e contexto histórico de recusa ao espólio negro, ao universo afro-brasileiro. Conforme atesta Reginaldo Prandi até o final da década de 1950 a história das religiões afro-brasileiras foi marcada pela

³⁵¹ TRINDADE, Diamantino Fernandes. et al. *Os orixás na umbanda e no candomblé*. 2. ed. São Paulo: Madras, 2010. p. 35.

³⁵² A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade comemorou seus 108 anos de existência e continua em atividade sob a direção espiritual da neta do médium Zélio de Moraes: Lygia Cunha. Atualmente, a Tenda está localizada no município de Cachoeira de Macacu, região serrana do Rio de Janeiro.

³⁵³ OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Uma discussão teórica sobre as interpretações do mito fundador da Umbanda. *Revista de Estudos sobre Jesus Histórico e sua Recepção*, Rio de Janeiro, Ano VI, v. 11, p. 90-105, 2013. pp. 45-46.

³⁵⁴ BROWN, 1985, p. 11,

³⁵⁵ CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2001. p.09.

tentativa de apagar as “características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância européia, que é branca. Mas, no processo de branqueamento, muitas práticas rituais e concepções religiosas negras impuseram-se na sociedade branca.”³⁵⁶

A história afrorreligiosa no Brasil pode ser dividida em três diferentes períodos. Inicialmente, destaca-se o momento do sincretismo com o catolicismo durante o processo de formação dos Candomblés (Bahia), do Xangô (Pernambuco), do Tambor de Mina (Maranhão), dentre outras expressões religiosas; seguido da fase do “branqueamento” dos cultos negros com a Umbanda e por fim, a etapa da africanização que implicou na negação do sincretismo e transformação do candomblé em religião universal.³⁵⁷ Ao idealizar a formação da umbanda “branca” alguns elementos nacionais foram valorizados sob a ótica da “evolução”: os espíritos dos índios e pretos-velho. Estes seriam os antepassados africanos que após sofrerem com as agruras da escravidão foram purificados e elevados espiritualmente e desta forma podem retornar para prestar boas ações.³⁵⁸ Os caboclos representam “o indígena enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e no candomblé de caboclo. Porém, apresentam-se na umbanda como espíritos civilizados, doutrinados ou batizados, como dizem os umbandistas”.³⁵⁹ O enaltecimento das figuras nacionais (caboclo e preto-velho) favoreceu a identificação umbandista como religião *genuinamente* brasileira por miscigenar as tradições afro-ameríndias em contraposição ao candomblé, o xangô e o tambor de mina as quais seriam religiões negras. Na visão de Reginaldo Prandi logo após o surgimento da umbanda tratou-se

de “limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial, tomando por modelo o kardecismo, que expressava ideais e valores da nova sociedade capitalista e republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, a eliminação quase total do sacrifício de sangue. Manteve-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se um calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica. Entretanto, o centro do culto no seu dia-a-dia estará

³⁵⁶ PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jun. 1998, p.157.

³⁵⁷ PRANDI, Reginaldo. 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*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006, p.94.

³⁵⁸ KARASCH, 2000, p. 31.

³⁵⁹ SILVA, 2005b, p. 121.

ocupado pelos guias, caboclos, pretos velhos e mesmo os “maléficos” e interesseiros exus masculinos e femininos (...).³⁶⁰

Essa “limpeza” era necessária para moralizar a umbanda em uma religião “branca” ou “pura” isenta dos sacrifícios, a obrigatoriedade do retiro na camarinha,³⁶¹ distante da tradição oral, dos sons dos atabaques e espíritos “atrasados”. Nesse sentido, os intelectuais da umbanda foram responsáveis por racionalizarem as crenças e práticas dessa “nova” religião, aquela que seria a *legítima* religião brasileira ao buscar acanhar as porosidades da umbanda, dar um sentido de unidade a religião. A tentativa de definir uma doutrina e certa padronização para o exercício da umbanda “pura” foram disseminadas por alguns intelectuais da umbanda através de congressos, livros e panfletos. No entanto, ao tratarmos de qualquer produção escrita enquanto canal influenciador de práticas e comportamentos dados como legítimos por um grupo social é interessante considerar o quanto o ato de ler e interpretar está envolto de uma série de especificidades, deliberadas pelos aspectos sociais, “distanciamentos culturais” e pelas estruturas de poder, possibilita “que não se considerem totalmente eficazes e radicalmente aculturante os textos ou as palavras que pretendem moldar os pensamentos e as condutas”, assim sendo, “as práticas que deles se apoderam são sempre criadoras de usos ou de representações que não são de forma alguma redutíveis a vontade dos produtores de discursos e de normas”.³⁶²

Nessa perspectiva, entendemos que as produções teológicas da umbanda não foram lidas e compartilhadas por todos os fieis, líderes espirituais e afiliados das inúmeras federações que estavam surgindo em várias regiões do país e também em terras baianas. Até a contemporaneidade ainda não é possível afirmar que os terreiros de umbanda baseiam-se nas produções escritas tendo em vista fatores diversos como a pouca instrução intelectual e baixa condição social de muitos dos seus líderes espirituais. Em geral, os estudos destes se concentram na experiência diária, no desenvolvimento do seu “dom”, na comunicação e

³⁶⁰ PRANDI, Reginaldo. 1998, p.156.

³⁶¹ Nos candomblés, a “feitura do santo” requer desprendimento temporal, financeiro e pessoal. As iniciadas mudam temporariamente para o terreiro a fim de aperfeiçoarem seus conhecimentos sagrados e práticos. Neste, passam por cerimônias de purificação e limpeza de corpo. Esse processo antecede a entrada na “camarinha” onde são submetidas à depilação (atingindo, em geral, raspagem de cabelo, púbis e axilas), ficam restritas a aparição em público, a experimentarem relações sexuais e degustarem determinados alimentos. Esse é um interstício temporal que dura aproximadamente dezessete dias de completo retiro espiritual até a escolha da data do *oruncó* – momento em que os orixás devem dar o nome. CARNEIRO, 2008, pp.100-102.

³⁶² CHARTIER, 1992, p. 136.

cotidiano com as entidades, orixás, guias, caboclos e pretos-velhos, respondendo as necessidades imediatas da sua comunidade religiosa e demais participantes.

De fato, a figura de Zélio de Moraes não é conhecida por todos os condutores espirituais, pais/mães de santo e entidades federativas que experimentam a umbanda na sua cotidianidade, como é o caso da líder espiritual do Terreiro de Oxóssi, localizado na sertaneja cidade de Retirolândia, Mariana Silva.³⁶³ Pedro Napomoceno da Silva, há dezenove anos na condição de Presidente da FUCABASE, da qual o Terreiro de Oxóssi é associado, ao ser questionado acerca da possível importância de Zélio de Moraes no processo de construção da história da umbanda deixa transparecer total desconhecimento acerca do mesmo ao retrucar “como é o nome? (...) esse aí eu não conheço não”.³⁶⁴

Essa questão também pode ser percebida em outros espaços religiosos da Bahia. O Terreiro Ogum de Ronda Rei dos Astros, fundado no ano de 1956; o Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro, fundado na década de 1960 e Centro de Umbanda Casa de Lua Cheia em 1977, localizados na cidade de Salvador, foram cenários de um estudo contemporâneo que demonstrou que nem todos os seus pais de santo reconhecem a “paternidade” de Zélio de Moraes na gênese da umbanda. Conforme Mariana Moura, apenas o Centro de Umbanda Casa de Lua Cheia reconhece a centralidade do personagem Zélio de Moraes. Nos demais terreiros estudados pela autora, seus líderes afirmaram desconhecer a procedência da Tenda Nossa Senhora da Piedade e seu fundador.³⁶⁵

Nesse sentido, ainda são necessários muitos caminhos para se contar a história do nascimento dessa religião que tem herança africana, europeia (kardecista e católica) e ameríndia. Recentemente, Emerson Guimbelli sugeriu que a centralidade em torno do protagonismo de Zélio de Moraes no surgimento da umbanda trata-se de uma construção recente tanto nas produções acadêmicas quanto nas versões da intelectualidade umbandista, provavelmente são posteriores ao início da década de 1960,³⁶⁶ portanto, inserida na conjuntura histórica em que as religiões afro-brasileiras experimentavam ainda os reflexos do “branqueamento” refletido na formação da umbanda. Desta forma, esse mito além de ter construção recente omite as contribuições de outros fatores e agentes no processo de formação da umbanda que tem nas

³⁶³ Entrevista com Mariana Silva. Retirolândia-Ba. Realizada em: 04 mai. 2015.

³⁶⁴ Entrevista com Pedro Napomoceno da Silva. Serrinha-Ba. Realizada em: 03 jun. 2015.

³⁶⁵ MOURA, 2013, p. 42.

³⁶⁶ GIUMBELLI, 2002. p.194.

suas raízes fincadas nas crenças indígenas e africanas, para além da grande influência do kardecismo. É provável que na ânsia para alcançar uma identidade religiosa em consonância com os padrões de uma sociedade branca que recusava a herança negra, a literatura umbandista tenha dispersado um mito instituidor que, por conseguinte, afastava suas práticas dos diversos outros cultos afro-brasileiros. O dia 15 de Novembro considerado como data do nascimento da umbanda “coincide” com a data do alvorecer da Proclamação da República no Brasil. É uma data simbólica na construção da memória nacional. Diana Brown ao escrever sobre a história da umbanda questionou o papel atribuído a Zélio de Moraes ao afirmar que

não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes da Umbanda. A historiografia da umbanda é extremamente imprecisa sobre esse aspecto, e fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tampouco ganhou uma aceitação geral (...). De qualquer maneira ele é extremamente convincente no sentido de dar conta de como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu, combinando a realidade dos primeiros centros efetivos de Umbanda e o pessoal participante.³⁶⁷

Sendo assim, atribuir importância exclusiva a um personagem ou a um momento histórico específico nesse universo religioso tão complexo como o umbandista configuraria uma redução interpretativa injusta, limitadora. Além disso, cabe acrescentar que outros pesquisadores discordam quanto ao período de fundação das primeiras tendas umbandistas. Partem da perspectiva de que a religião foi organizada entre as décadas de 20 e 30 do século XX nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, coincidindo com a consolidação da sociedade urbano-industrial no Brasil.³⁶⁸ Para estes autores, Zélio de Moraes recebe atenção especial por ter sido o responsável pela abertura dos primeiros espaços sagrados do culto umbandista.

³⁶⁷ BROWN, 1985, p. 10.

³⁶⁸ Ibid, 1985, p. 9; PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX”. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 1, jan./jun., 1990, p.54; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 5 (1-2), 1993, p. 113; ORTIZ, 1999; SILVA, 2005b, p. 107.

Também não encontramos nenhuma menção ao nome de Zélio Fernandino e tampouco da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, aquela que seria a tenda “mãe” da umbanda no Brasil nos primeiros estudos que versam acerca da umbanda.³⁶⁹ Da mesma forma nota-se sua ausência nos anais do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, organizado pela UEUB.³⁷⁰ Outro mote que instiga questionamentos acerca desse protagonismo do Zélio de Moraes é o fato de que, segundo o *mito de fundação*, Zélio de Moraes foi o responsável também pela federalização da umbanda, mas “é curioso constatar o quão escassas e insignificantes são as referências a Zélio e a seu centro em registros que integram esse importante momento de institucionalização da umbanda”.³⁷¹ Todavia, o dia 15 de Novembro foi instituído oficialmente como sendo o “Dia Nacional da Umbanda”, conforme Lei número 12.644, sancionada pela Presidenta Dilma Rousseff, no ano de 2012.³⁷² E nesse momento percebemos o poder do discurso, da construção do mito não no sentido etimológico de narrativa lendária, mas na força do seu sentido antropológico “no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”.³⁷³

Na perspectiva freyreana aquilo que é genuinamente brasileiro é mestiço, resultado da mescla étnica e cultural entre europeus, indígenas e africanos. Gilberto Freyre foi um tanto contraditório em alguns aspectos, inconclusivo em outros, ausente no que diz respeito ao preconceito racial, todavia, no geral, Gilberto Freyre é uma instigante fonte de análise histórica. Freyre reconheceu as vantagens da miscigenação e assegurou uma identidade mestiça aos brasileiros, ainda no decurso da década de 1930.³⁷⁴ Nesse sentido, se a umbanda é legitimamente brasileira trata-se, pois de uma religião mestiça que não pode ser limitada a “invenção” de uma “tradição” restrita a uma identidade religiosa em consonância com os padrões de uma sociedade branca que recusava a herança negra.

³⁶⁹ Arthur Ramos um dos primeiros a tratar da umbanda, Roger Bastide e Edison Carneiro não fazem nenhuma referência a Zélio de Moraes. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; [1960 – 1ª. ed. francesa], 1973; RAMOS, 2001; CARNEIRO, 2008.

³⁷⁰ FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA: Anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

³⁷¹ GIUMBELLI, 2002. p.191.

³⁷² BRASIL. Lei Ordinária nº 12.644, de 16 de maio de 2012. Diário Oficial da União, Poder Legislativo, Brasília-DF, 17 de maio de 2012, Seção 1, p.01.

³⁷³ CHAUI, 2001, p.09.

³⁷⁴ FREYRE, 2001.

A expressão “invenção das tradições” referida anteriormente se aproxima do entendimento de Eric Hobsbawm. Explica o autor que as tradições podem ser inventadas em situações diversas. Pode ser parte inventada e parte desenvolvida em grupos fechados ou criada de modo informal. Também pode ser que as tradições sejam inventadas quando determinada sociedade está em processo de transformação e adequação de modelos sociais, forjando “novos” padrões ou conservando “velhos costumes tradicionais”. Nesse sentido, a invenção abarca tanto “as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado no tempo – às vezes coisa de poucos anos – e se estabeleceram com enorme rapidez”.³⁷⁵

A partir desta perspectiva, compreende-se que limitar a umbanda a pouco mais de um século é limitar as várias experiências religiosas das populações africanas, indígenas e povos europeus no Brasil antecedente ao ano de 1908 assim como soa com incoerência preterir as contribuições de qualquer uma deles. É, portanto, incongruente justificar um período, um cenário e um personagem como elemento fundador da umbanda no complexo cultural e religioso do Brasil, seja no Rio de Janeiro em torno de Zélio de Moraes, seja em Salvador, em face de Mário *Exê Obá Kawo*. Parte-se do entendimento de que o “mito do branqueamento” da umbanda sintetizado na tentativa de “purificar” elementos do candomblé presentes nesta religião foi uma construção assim como o discurso da “pureza” dos terreiros nagôs tecido continuamente desde final do século XIX. Mas neste caso a negação foi inversa. Era a umbanda renunciando ou pelo menos moralizando os elementos africanos e, por conseguinte aproximando-se dos elementos formadores da mestiçagem nacional. Foi buscando ganhar reconhecimento e legitimidade social na sociedade branca e elitista que a umbanda valorizou o índio e o caboclo e “inventou” um *mito fundador* pouco conhecido pelos participantes da umbanda e por pesquisadores baianos.

³⁷⁵ HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Tradução Terence RANGER. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 9.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho dissertativo se direcionou aos sertões do Território do Sisal e corroborou a existência das práticas afroreligiosas em Retirolândia, contrariando muitas perspectivas de análises que negavam esta possibilidade e o caráter da permanência histórica acerca das crenças religiosas negras nessa localidade. Nossas considerações provisórias são limitadas ao estudo de caso dos rituais e práticas do Terreiro de Oxóssi e do antigo Terreiro de Iemanjá, pois como altera Carlo Ginzburg, o historiador baseia-se em vestígios e fontes, elementos empíricos de que necessita para construir sua narrativa, mas estas não devem ser tomadas como *verdades absolutas*, mas uma verdade passível de alterações e revisões.³⁷⁶ Estudamos a existência de *uma* umbanda pouco análoga à denominada umbanda “tradicional”. Se os estudos do antropólogo Luiz Assunção³⁷⁷ e Juracy Marques³⁷⁸ atestaram que os sentidos atribuídos à umbanda e ao candomblé no nordeste e no semiárido brasileiro ganham contornos bem particulares, a umbanda *do* Terreiro de Oxóssi é um retrato do quanto essa expressão religiosa pode adaptar elementos e agregar rituais, como o jogo dos búzios, o despacho a exu, a oferta de carurus e o toque dos tambores dos terreiros de candomblé; associados com outros traços africanos, elementos católicos, indígenas e de sistematização kardecista que compõem a umbanda brasileira.

O modo de viver e experimentar as manifestações religiosas sincréticas nos sertões baianos está envolta de características díspares quando comparadas ao contexto sócio-histórico do litoral. Tratamos dos conflitos de identidade, da busca pela cura no terreiro concomitante aos saberes do “homem do anel”; da negação ou rejeição as manifestações religiosas ligadas ao universo afro-brasileiro. De trajetórias marcadas pelo “dom”, desenvolvimento da mediunidade e das novas escolhas religiosas. A partir da trajetória de uma ex-mãe de terreiro avaliamos a demografia histórica de Retirolândia e notamos que o mapa religioso local tem sido redesenhado nas últimas três décadas. Enquanto o número de católicos tem decrescido, os adeptos dos cultos afro-brasileiros despencaram a ponto de *desapareceram* dos dados estatísticos levantados pelo IBGE. Por outro lado, o contingente de evangélicos tem se

³⁷⁶ GINZBURG, 2002.

³⁷⁷ ASSUNÇÃO, 2004, p. 183.

³⁷⁸ MARQUES & NOVAIS, 2015.

mantido em linha inversamente proporcional de crescimento. Pode ser que o decréscimo do número de seguidores dos cultos negros tenha relações com a proporção inversa do número de evangélicos e essa questão ainda está à espera de outras problematizações.

A escolha do recorte temporal estendido até a década de 2010 permitiu esboçar uma cartografia contemporânea dos terreiros estabelecidos no Território do Sisal e registrados na FUCABASE. Através desse levantamento foi possível demonstrar que são os terreiros de umbanda que predominam nestes limites sertanejos. Mapeamento que resultou no esboço de um quadro que se contrapõe a predominância dos terreiros de candomblé em Salvador e nas regiões do Recôncavo e Baixo Sul. Essa cartografia dos terreiros sisaleiros pode suscitar muitos outros questionamentos: que umbanda é essa que predomina no sertão sisaleiro, será análoga as práticas do Terreiro de Oxóssi? São perguntas que surgiram ao sistematizar os dados da FUCABASE e que demandam análises mais detalhadas e não contempladas nesta pesquisa.

Tentamos situar o contexto da suposta chegada e institucionalização da umbanda em terras baianas, a partir de sua capital, no decorrer da década de 1970, através da trajetória do *babalorixá* carioca Mário *Exê Obá Kawo* apresentado nas fontes jornalísticas como o fundador da umbanda na Bahia. Concluímos que esse religioso foi figura política importante, um articulador e propagandista da umbanda, porém quando da sua chegada à Bahia, a umbanda não era uma prática desconhecida, os baianos já cultuavam caboclos e preto-velhos nos recônditos domésticos ou em terreiros prontamente estabelecidos. Ademais, através das ações políticas de Mário *Exê Obá Kawo* a mestiça umbanda alcançou visibilidade em Salvador, situação que gerou conflitos com o povo de santo decorrente dos movimentos de reafricanização e antissincretismo das religiões afro-brasileiras, tendo no candomblé nagô sua expressão de referência principal. É necessário conhecer ainda a função política da União de Umbanda da Bahia e se, de fato, em algum momento a UUB alcançou legitimidade.

A partir dessa linha investigativa, discutimos a “invenção” do *mito fundador* da umbanda centrado na figura do personagem Zélio de Moraes e do marco 15 de novembro de 1908. Notamos que a invenção desse discurso visou consolidar a umbanda enquanto religião Republicana de identidade mestiça com a finalidade de alcançar o direito à cidadania no contexto de “branqueamento” das religiões afro-brasileiras, mas a mestiçagem da umbanda

não é recente, remonta as populações indígenas e bantas escravizadas e seus descendentes desde a colônia, ao lado do espólio católico e valores kardecistas no pós-emancipação.

Inicialmente, ao apresentarmos esse texto dissertativo sinalizamos a ausência dos estudos baianos em torno da umbanda e classificamos essa carência no campo das produções historiográficas de *inóspita* ou quase *desértica*. Entretanto, cabe registrar que não pretendemos suprir esse espaço ou encerrar tal discussão, mas apenas suscitar e propor a ampliação dos estudos em torno deste assunto, possibilitando outras explorações acerca dos terreiros de umbanda, da trajetória e ritualística dos seus condutores espirituais, possíveis outros conflitos entre povo de santo e umbandistas, seja no sertão ou no litoral, pois, de modo geral, a umbanda na Bahia é pouco discutida, pouco estudada e pouco conhecida.

FONTES:

1. ARQUIVO DA CÂMARA MUNICIPAL DE VEREADORES DE RETIROLÂNDIA

Livros de Leis: Lei nº 04/80, 26 de abr. de 1980.
Livros de Lei: Lei nº 06/80, 26 de abr. de 1980.
Livros de Leis: Lei nº 10/81, 13 de out. de 1981.
Livros de Leis: Lei nº 04/87. 13 de out. de 1987.
Lei Orgânica Municipal de Retirolândia, 04 de abr. de 1990.
Livros de Leis: Lei nº 047/96. 31 de out. de 1996.
Livros de Leis: Lei nº 049/96. 11 de dez. de 1996.

2. ARQUIVO DA FEDERAÇÃO DE UMBANDA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DE SERRINHA

Livro de Atas, nº 01, 17 de outubro de 1976.
Cadernos de Registros, 2015 e 2016.

3. ARQUIVO DO FÓRUM DA COMARCA DE RETIROLÂNDIA DRº. JOSÉ DIAS TEIXEIRA

Livro de Matrimônio, nº 03, pag. 87, termo 225.

4. BIBLIOTECA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA

Jornal A Tarde:

Jornal A Tarde, 28 de janeiro de 1974, pág. 2.
Jornal A Tarde, Jornal de Utilidades. Sessão Especial. 31 de agosto de 1974.
Jornal A Tarde, Caderno 1, 01 de fevereiro de 1976, pág.03.
Jornal A Tarde, Caderno 1, 01 de fevereiro de 1979, pág. 03.
Jornal A Tarde, Caderno 1, 02 de fevereiro de 1992, pág. 03.
Jornal A Tarde, Caderno 1, 02 de maio de 1994, pág. 06.
Jornal A Tarde, Caderno 1, 13 de dezembro de 1978, pág. 02.
Jornal A Tarde, Caderno 1, 19 de março de 1992, pág. 04.

Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 26 de agosto de 1991, pág.04.
Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 28 de janeiro de 1979, pág. 03.
Jornal *A Tarde*, Caderno 02. 17 de junho de 1976, p.12.
Jornal *A Tarde*, Caderno 2, 31 de agosto de 1976, pág. 12.
Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 05 de maio de 1975, pág. 03.
Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 06 de junho de 1975, pág.03.
Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 08 de setembro de 1976, pág.03.
Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 12 de dezembro de 1973, pág. 02.
Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 12 de maio de 1975p. 03.
Jornal *A Tarde*, Caderno 1, 12 de maio de 1979, pág. 03.

Jornal da Bahia:

Jornal da Bahia, 15 de janeiro de 1976, pág. 03.
Jornal da Bahia, 17 de junho de 1976, pág. 1.
Jornal da Bahia, 17 de junho de 1976, pág. 3.

Jornal Diário de Notícias:

Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 16 de abril de 1974, pág.02.
Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 19 de março de 1974, pág. 07.
Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 21 de dezembro de 1974, pág. 02.
Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 28 de setembro de 1974, pág.02.
Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 29 e 30 de setembro de 1974, pág.02.
Jornal *Diário de Notícias*, Caderno 1, 5 e 6 de abril de 1974, pág.03.

Jornal Tribuna da Bahia

Jornal *Tribuna da Bahia*, 14 de fevereiro de 1978, pág. 05.

5. MEMORIALISTA:

SILVA JÚNIOR, Enézio de Deus. *Retirolândia: Memória e Vida*. Curitiba. Editora Juruá, 2007.

6. ORAIS:

Antônio Mauro, 71 anos, católico, médico. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 15 mar. 2016.

Beto Lopes, autodeclarado moreno, 44 anos, pai de quatro filhos, lavrador, católico. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 15 fev. 2016.

Dalila Soares, autodeclarada negra, 31 anos, católica, técnica de enfermagem. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 14 mar. 2016.

Edivaldo Clementino da Silva, 57 anos, católico, ex-vereador do município de Retirolândia. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 14 mar. 2016.

Janaína Novaes, autodeclarada “morena”, 84 anos, viúva, mãe de dez filhos, ex-mãe do Terreiro de Iemanjá, convertida à religião pentecostal. Entrevistas realizadas em Retirolândia-Ba: 17 fev. 2014 e 16 de ago. 2016.

Laura Santos, 49 anos, mãe de quatro filhos, gari, ajudante no Terreiro de Oxóssi. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 01 jun. 2015.

Maria Pinto, 55 anos, mãe de três filhos, católica. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 15 fev. 2016.

Mariana Silva, autodeclarada parda, 68 anos, mãe de quatro filhos, auxiliar técnica de enfermagem aposentada e líder do Terreiro de Oxóssi. Entrevistas realizadas em Retirolândia-Ba: 04 mai. 2015, 15 fev. 2016 e 16 fev. 2016.

Maria de Sá, autodeclara preta, 65 anos, mãe de sete filhos, católica. Entrevista realizada em Retirolândia-Ba: 15 fev. 2016.

Pedro Napomoceno da Silva, 70 anos Presidente da Federação de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros de Serrinha. Entrevista realizada em Serrinha-Ba: 03 jun. 2015.

7. OUTROS:

BAHIA. Diário Oficial do Estado da Bahia, 06 de junho de 2001.

BRASIL. *Lei Ordinária nº 12.644*, de 16 de maio de 2012. Diário Oficial da União, Poder Legislativo, Brasília-DF, 17 de maio de 2012, Seção 1, p.01. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/112644.htm> Acesso em: 09 de Out. 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico: Bahia*. Volume 1, Tomo XIII, nº 15. Rio de Janeiro: IBGE, 1970. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/69/cd_1970_v1_t13_ba.pdf>. Acesso em: 17 de Ago. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico*: dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade. Rio de Janeiro: IBGE, 1982-1983. Disponível em:
<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/72/cd_1980_v1_t4_n15_ba.pdf>.
Acesso em: 17 de Ago. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico*: características gerais da população e instrução. Bahia. Número 17. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em:
<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/77/cd_1991_n17_populacao_instrucao_ba.pdf>. Acesso em: 17 de Ago. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico*: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2000. Disponível em:
<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/cd_2000_populacao_instrucao_ba.pdf>.
Acesso em: 17 de Ago. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico*: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em:
<biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>.
Acesso em: 17 de Ago. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico*: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em:
<<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=292610&search=bahia|retirolandia>>. Acesso em: 17 de Ago. 2016.

SISTEMA DE INFORMAÇÕES TERRITORIAIS. Disponível em:
<<http://sit.mda.gov.br/mapa>> Acesso em: 21 de jan. 2016.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Lucas Santos. *Quando as regras são transgredidas: trabalhadores, outros sujeitos e a “legalidade urbana” da cidade de nazareth (1890-1920)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2014.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. São Paulo: Cortez, 2003.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta Morais (Org.). *Usos e abusos da história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- ASSUNÇÃO, Luis. Os mestres da Jurema: culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 182-215.
- BÂ, Amadou Hampaté. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord). *História Geral da África*. Volume 1. Metodologia e pré história da África. São Paulo: Ática, 1982, pp.167-214.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; [1960 – 1ª. ed. francesa], 1973.
- BEJARANO, Juan Pablo Estupiñán. *Qual é sua raça ou grupo étnico? Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- BIRMAN, Patrícia. *O Que é Umbanda?* São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).
- BORGES, Mackely Ribeiro. *Gira de escravos: a música dos exus e pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara*. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, pp. 79 -98.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp.160-181.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985. (Umbanda e Política).
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Salvador: Civilização Brasileira, 2008. _____. A lei do Ventre-livre. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, p. 13-25, abr./1980.

CARVALHO, Anselmo Ferreira Machado. “*A Bahia constrói o seu futuro sem destruir seu passado*”: políticas culturais, turismo e baianidade na modernização da Bahia (1967-1983). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2013.

CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. Entre o local e o regional: trajetórias e tendências da história social no Brasil. In: OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos; REIS, Izabel Cristina Ferreira dos (Orgs.). *História Regional e Local: Discussões e Práticas*. Salvador: Quarteto, 2010, pp.73-91.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre memória, mito e História: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.) *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012, pp.65-110.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editorial, 1992.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2001.

CHAVES, Kelson Gérson Oliveira. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Caboclos e Preto-Velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp.281-303.

CONSORTE, Josideth 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, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006, pp. 71-91.

FAVA, Antônio Roberto. Grupo identifica rochas de 3 bilhões de anos. *Jornal da Unicamp*, Campinas, Ano XVI, n. 178, p. 10, 24 a 30 de jun./ 2002.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA: Anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis-MA, v. 8 n. 16, 2011.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. 2.ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

_____. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006, pp.113-130.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 45. ed. - Rio de Janeiro: Record, 2001.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: História, retórica e prova*. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002, pp.183-217.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo; Editora 34, 1999.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. São Paulo: DP&A, 2011.

HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Tradução Terence Ranger. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp. 9-23.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Revista Anos 90*, Porto Alegre, v. 7, n. 11, p. 97-120, jul./1999.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

LIMA, Aline dos Santos. *O PETI em Retirolândia-BA: implicações e impasses (1997-2007)*. Dissertação (Mestrado em Cultura memória e desenvolvimento regional) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez., 2004.

_____. *A família de santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

- LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 17, p. 63-201, nov./1998.
- LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008, pp.111- 153.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim (Org.). *Candomblé e Umbanda no Sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA*. Paulo Afonso: Editora da SABEH, 2015.
- MARQUES, Juracy (Org.). *Candomblé e Umbanda no Sertão: cartografia social dos terreiros de Jaguarari*. Paulo Afonso: Gráfica Fonte Viva, 2010.
- _____. *Candomblé e Umbanda no Sertão: cartografia social dos terreiros de Paulo Afonso*. Paulo Afonso: Gráfica Fonte Viva, 2009.
- MATTOS, Wilson Roberto de. *Negros contra a ordem: astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador-Ba 1850-1888)*. Salvador: EDUNEB, EDUFBA, 2008.
- MEIRA, Célio Silva. *Plantas do axé e sua fundamentação religiosa: um estudo de caso no terreiro de Umbanda “Caboclo Boiadeiro” (Fazenda Buraco do Boi – Poções/ Bahia)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Itapetinga, 2013.
- MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. *Vestígios recuperados: experiências da comunidade negra rural de Tijuacu-Ba*. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- MONTERO, Paula. *Da doença a desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MOTT, Luiz. O Calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, 1994.
- MOURA, Mariana Mendes de. *Umbanda em Salvador (Ba): memórias e narrativas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- NASCIMENTO, Manuela Santana. *A lei deles é uma, a do povo é outra: experiências e impasses com o catolicismo vivido por rezadores em Santo Antônio de Jesus-BA (1940-1970)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2012.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 5 (1-2), p. 113-122, 1993.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Uma discussão teórica sobre as interpretações do mito fundador da Umbanda. *Revista de Estudos sobre Jesus Histórico e sua Recepção*, Rio de Janeiro, Ano VI, v. 11, p. 90-105, 2013.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. “*Adeptos da mandinga*”: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE”. In: BERNARDINO, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.). *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004, pp. 85-135.

PARÉS, Luís Nicolau. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto dos voduns no Benim e no candomblé baiano. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012, pp.111-142.

_____. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. O processo de ‘nagoização’ no Candomblé baiano. In: SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOUZA, Evergton Sales; BELLINI, Lígia (Org.). *Formas de Crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador: EDUFBA: Corruptio, 2006, pp. 299-330.

PINHO, Osmundo de Araújo. Espaço, poder e relações raciais: caso do centro histórico de Salvador. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 257-274, 1998/1999.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael. Espaço, tempo e memória na Umbanda luso-afro-brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAQ, 2006, pp. 49-67.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 15, p. 13-49, abr./1997.

_____. O que faz a história oral de diferente. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev./1997.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 155-172, 2008.

_____. 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*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006, pp. 93-111.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez., 2004.

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun./1998.

_____. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX". *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 1, jan./jun., 1990.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RAMOS, Cleidiana Patrícia Costa. *O Discurso da Luz - Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

REIS, Alécio Gama dos. *O que farpa o boi farpa o homem: das memórias campo dos vaqueiros do sertão de Irecê (1943 – 1985)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2012.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. A trajetória dos líderes e devotos do candomblé do século XIX. FIGUEIREDO, Luciano (Org.). *Raízes Africanas*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009 (Coleção Revista de História no Bolso: 6).

_____. Religiosidade, rebelião e identidade afro-baiana. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 255-260, 2001.

RIOS, Iara Nancy Araújo. *Nossa Senhora da Conceição do Coité: poder e política no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.

RODRIGUES, Mariza do Carmo. *Religião e identidade no sertão baiano: o candomblé em Jacobina/Ba.* (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Animismo Fetichista dos negros Baianos*. Salvador: P555, Teatro XVIII, 2005.

ROHDE, Bruno Faria. *A Umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

ROSA, João Guimaraes. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SACRAMENTO, Adriana de Jesus. *Artes e práticas curativas em Caetité - BA (1897-1940)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2012.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do Feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Revista Análise Social*, v. XLIV, p. 139-160, 2009.

SANSONE. Lívio, Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda, *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 165-187, 1996.

SANTOS, Denílson Lessa. *Nas encruzilhadas da cura: crenças, saberes e diferentes práticas curativas – Santo Antônio de Jesus- Recôncavo Sul – Bahia (1940-1980)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. EDUFBA: Salvador, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: CEAO-UFBA, 2008.

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

_____. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v. 32, p. 115-137, 2005a.

_____. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia*. 14. ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2001.

SECRETARIA DE PROMOÇÃO DE IGUALDADE RACIAL. *Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Baixo sul* Salvador: SEPRMI, 2012b.

_____. *Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Recôncavo*. Salvador: SEPROMI, 2012a.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê – uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: UEFS, 1998.

SERRA, Ordep. No Caminho de Aruanda: A Umbanda Candanga Revisitada. *Revista Afro-Ásia*, n. 25-26, p. 215-256, 2001.

SILVA, Lizandra Santana da. *Do axé à alaluia: transformações do campo religioso cachoeirano (1980-2007)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005b.

_____. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 150-175, set./nov., 2005a.

SILVA JÚNIOR, Enézio de Deus. *Retirolândia: Memória e Vida*. Curitiba. Editora Juruá, 2007.

SILVEIRA, Renato. Do calundu ao candomblé. Os rituais de fé africanos ganharam seu primeiro templo no início do século XIX. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.). *Raízes Africanas*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. (Coleção Revista de História no Bolso: 6), pp.16-25.

_____. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

SLENES, Robert W. *Malungu, ngoma vem: África coberta e descoberta do Brasil?*. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1991-1992.

SODRÉ, Jaime. EXU: a forma e a função. *Revista VeraCidade*, Ano IV, n. 5, out., 2009.

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp.305-317.

SOUZA, Edimária Lima Oliveira. *Martinha: a história de uma ex-escravizada no sertão de Coité (1870-1933)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2015.

SOUZA, Edinélia Maria Oliveira. *Pós-abolição na Bahia. Hierarquias, lealdades e tensões sociais nas trajetórias de negros e mestiços em Nazaré das Farinhas e Santo Antônio de Jesus (1888/1930)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SOUZA, Sueli Ribeiro Mota. *Cura e Terapia: experiência religiosa de mulheres pentecostais*. Salvador: EDUNEB, 2012.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. et al. *Os orixás na umbanda e no candomblé*. 2. ed. São Paulo: Madras, 2010.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002,

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. *Ser-Tão Baiano: o lugar da sertanidade na configuração da identidade da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

ANEXOS

ANEXO A – Primeira Homenagem a Mãe Preta da Umbanda na Bahia.



FONTE: BPEB, *Jornal A Tarde*.³⁷⁹

³⁷⁹ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 12 de maio de 1975, pág. 03.

ANEXO B: Sepultamento do umbandista Mário de Xangô



FONTE: BPEB, Jornal A Tarde.³⁸⁰

³⁸⁰ BPEB, *Jornal A Tarde*, Caderno 1, 19 de março de 1992, pág. 04.

ANEXO C: Distribuição dos terreiros registrados na FUCABASE (por cidade/povoado e comunidade religiosa)³⁸¹

	CIDADE	CANDOMBLÉ ANGOLA	UMBANDA	KETO	IJEXÁ	JEJE	TOTAL
01	Acajutiba	-	03	-	-	-	03
02	Adustina	-	02	-	-	-	02
03	Água Fria	-	01	01	-	-	02
04	Araci	05	28	-	-	-	33
05	Barrocas	-	06	-	-	-	06
06	Biritinga	-	06	01	-	-	07
07	Caém	-	03	-	-	-	03
08	Cansação	02	18	-	01	-	21
09	Capela	-	01	-	-	-	01
10	Capim Grosso	-	11	-	-	-	11
11	Cicero Dantas	-	10	-	-	-	10
12	Cipó	-	01	-	-	-	01
13	Conceição do Coité	01	16	-	-	-	17
14	Crisópolis	-	07	-	-	-	07

³⁸¹ AFUCABASE. Caderno de Registros, Ano 2016, 04 de Julho de 2016.

15	Euclides da Cunha	01	-	01	-	-	02
16	Fátima	-	02	-	-	-	02
17	Feira de Santana	01	-	-	-	-	01
18	Inhambupe	-	02	-	-	-	02
19	Itamira	-	01	-	-	-	01
20	Itapicuru	-	01	-	-	-	01
21	Jacobina	-	05	-	-	-	05
22	Jeremoabo	01	05	03	-	-	09
23	Lamarão	-	01	-	-	-	01
24	Mairi	-	01	-	-	-	01
25	Maracaia	-	01	-	-	-	01
26	Monte Santo	01	06	-	-	-	07
27	Mundo Novo	-	03	-	-	-	03
28	Nordestina	-	04	-	-	-	04
29	Nova Fátima	-	01	-	-	-	01
30	Nova Soure	01	09	01	-	-	11
31	Nova Triunfo	-	01	-	-	-	01
32	Olindina	01	07	-	-	-	08
33	Paripiranga	-	01	-	-	-	01

34	Pataíba	-	01	-	-	01	02
35	Ponto Novo	-	02	-	-	-	02
36	Povoado de Trindade	-	03	-	-	-	03
37	Povoado Duas Serras	-	01	-	-	-	01
38	Queimadas	-	14	-	-	-	14
39	Quijingue	01	-	-	-	-	01
40	Quixabeira	-	08	-	-	-	08
41	Retirolândia	-	01	-	-	-	01
42	Riachão do Jacuípe	-	05	-	-	-	05
43	Ribeira do Pomal	-	02	-	-	-	02
44	Salgadália	-	01	-	-	-	01
45	Santa Bárbara	01	02	-	-	-	03
46	Santa Luz	01	05	-	-	-	06
47	Sátiro Dias	-	07	-	-	-	07
48	Serrinha	13	24	03	-	-	40
49	Teofilândia	03	04	-	-	-	07
50	Tucano	-	02	-	-	-	02
51	Valente	-	02	-	-	-	02
52	Várzea da Roça	-	07	-	-	-	07

53	Vitória da Conquista	-	01	-	-	-	01
		33	256	10	01	01	301



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS V
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS SOBRE TRAJETÓRIAS DE POPULAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) ¹

ESTA PESQUISA SEGUIRÁ OS CRITÉRIOS DA ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS CONFORME RESOLUÇÃO Nº 466/12 DO CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE

I. DADOS DE IDENTIFICAÇÃO:

Nome do/da Participante: _____
Documento de Identidade nº: _____ Sexo: F () M ()
Data de Nascimento: ____ / ____ / ____
Endereço: _____ Complemento: _____
Bairro: _____ Cidade: _____ CEP: _____

II - DADOS SOBRE A PESQUISA CIENTÍFICA:

Título do protocolo de pesquisa: *SARAVÁ PRA QUEM É DE SARAVÁ: A UMBANDA DOS SERTÕES SISALEIROS DA BAHIA (1985-2016)*

Aluna Pesquisadora: Aleí dos Santos Lima

Professora Orientadora: Prof^a. Dr^a. Edinelia Maria Oliveira Souza

III-EXPLICAÇÕES DA PESQUISADORA AO PARTICIPANTE SOBRE A PESQUISA:

O (a) senhor (a) está sendo convidado (a) para participar da pesquisa: *SARAVÁ PRA QUEM É DE SARAVÁ: A UMBANDA DOS SERTÕES SISALEIROS DA BAHIA (1985-2016)*, de responsabilidade da pesquisadora *Aleí dos Santo Lima*, discente do Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local, da Universidade do Estado da Bahia que tem como objetivo analisar as práticas religiosas na cidade de Retirolândia/BA, em especial, as manifestações religiosas de matriz afro-brasileira. A realização desta pesquisa trará ou poderá trazer o alargamento do conhecimento das práticas e crenças dos sertanejos, tema e espaço pouco estudado no âmbito acadêmico baiano. Caso aceite o Senhor (a) será entrevistado e esta entrevista será gravada em vídeo /áudio. Devido à coleta de informações o (a) senhor (a) poderá sentir-se incomodado ou constrangido diante de alguma pergunta ou assunto; ou ainda sentir despertar sensações ou recordações desconfortáveis. No entanto, todos os discursos (histórias de vida) somente serão colhidos mediante autorização e os temas ou questões não adequadas ou que vierem a produzir percepções desagradáveis, poderão ser suprimidos da

¹ Pesquisa submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade do Estado da Bahia, aprovado sob número CAAE 60472016.0.0000.0057, consulta disponível no link: <http://aplicacao.saude.gov.br/plataformabrasil>

entrevista a qualquer momento. Sua participação é voluntária e não haverá nenhum gasto ou remuneração resultante dela. Garantimos que sua identidade será tratada com sigilo e, portanto o Sr(a) não será identificado. Caso queira (a) senhor(a) poderá, a qualquer momento, desistir de participar e retirar sua autorização. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com a pesquisadora ou com a instituição. Quaisquer dúvidas que o (a) senhor(a) apresentar serão esclarecidas pela pesquisadora e o o Sr(a) caso queira poderá entrar em contato também com o Comitê de ética da Universidade do Estado da Bahia. Esclareço ainda que de acordo com as leis brasileira o Sr (a) tem direito a indenização caso seja prejudicado por esta pesquisa. O (a) senhor (a) receberá uma cópia deste termo onde consta o contato dos pesquisadores, que poderão tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

IV. INFORMAÇÕES DE NOMES, ENDEREÇOS E TELEFONES DOS RESPONSÁVEIS PELO ACOMPANHAMENTO DA PESQUISA, PARA CONTATO EM CASO DE DÚVIDAS.

Pesquisadora Responsável pela Orientação dessa Pesquisa: Edinélia Maria Oliveira Souza.
Endereço Institucional: Loteamento Jardim Bahia, s/n, Centro - Santo Antônio de Jesus/BA/Brasil. CEP: 44.571-001.
Telefone Institucional: (75) 3631-2652 / 3631-3465
Telefone Pessoal: (71) 99224-3555

Comitê de Ética em Pesquisa- CEP/UNEB Rua Silveira Martins, 2555, Cabula. Salvador-BA.
CEP: 41.150-000. Tel.: 71 3117-2445. e-mail: cepuneb@uneb.br

Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP SEP/510 NORTE, BLOCO A 1º SUBSOLO, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde CEP: 70750-521 - Brasília-DF.

V. CONSENTIMENTO PÓS-ESCLARECIDO

Declaro que, após ter sido devidamente esclarecido pela pesquisadora sobre os objetivos benéficos da pesquisa e riscos de minha participação na pesquisa *SARAVÁ PRA QUEM É DE SARAVÁ: A UMBANDA DOS SERTÕES SISALEIROS DA BAHIA (1985-2016)*, e ter entendido o que me foi explicado, **CONCORDO** em participar sob livre e espontânea vontade, como voluntário consinto que os resultados obtidos sejam apresentados e publicados em eventos e artigos científicos desde que a minha identificação não seja realizada e assinarei este documento em duas vias sendo uma destinada ao pesquisador e outra a via que a mim.

Assinatura do/da Participante da Pesquisa

Profª. Drª. Edinélia Maria Oliveira Souza
Professora Orientadora do PPGHIS/UNEB

Aleí dos Santos Lima
Aluna Pesquisadora do PPGHIS/UNEB