



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DCH
CAMPUS IV- JACOBINA
LICENCIATURA PLENA EM GEOGRAFIA**

MÁRCIA SANTOS DA SILVA

**NEGROS NOS SERTÕES:
A TERRITORIALIDADE DA MATRIZ RELIGIOSA AFRICANA
EM JACOBINA-BA**

**JACOBINA
2016**

MÁRCIA SANTOS DA SILVA

**NEGROS NOS SERTÕES:
A TERRITORIALIDADE DA MATRIZ RELIGIOSA AFRICANA
EM JACOBINA-BA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento
de Ciências Humanas – Campus IV, como requisito parcial
para obtenção do título de graduação em Licenciada em
Geografia

Orientador

Prof. Me. Fábio Nunes de Jesus

JACOBINA

2016

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS IV
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM GEOGRAFIA**

MÁRCIA SANTOS DA SILVA

**NEGROS NOS SERTÕES:
A TERRITORIALIDADE DA MATRIZ RELIGIOSA AFRICANA EM
JACOBINA-BA**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado à obtenção do título de Licenciatura em Geografia e aprovado em sua forma final pela banca de avaliação do Curso de Licenciatura Plena em Geografia da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento de Ciência Humanas – DCH, Campus IV- Jacobina-BA.

Prof. Me. Fábio Nunes de Jesus - UNEB/DCH IV
Orientador

Profa. Msa. Jacy Bandeira Almeida Nunes - UNEB/DCH IV
Avaliador Interno

Profa. Msa. Jorima Valoz dos Santos- UNEB/DCH IV
Avaliador Interno

Jacobina-BA, _____ de _____ 2016.

Dedico este trabalho à minha mãe, Rosineide Maria dos Santos, por sempre acreditar em mim e nas escolhas que fiz. Que com muita garra, força e perseverança superou todos os obstáculos e desafios da vida com humildade, alegria e determinação. Por tudo que me ensinou e pelos caminhos traçados em sua vida que me servirão de exemplo eternamente.

Com gratidão e amor.

Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se 'reterritorializar' na diáspora através de um patrimônio simbólico [...] É o egbé, a comunidade linguística, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX – com base físico- cultural dessa patrimonialização (Sodré, 2002).

AGRADECIMENTOS

Mahatma Gandhi disse: “não existe caminho para a felicidade, a felicidade é o caminho”.

Talvez não pudesse imaginar que nessa cidade “rodeada por serras majestosas” o destino teria me reservado tantos caminhos diferentes, tantas vivências memoráveis, tantas amizades inesquecíveis. Quando cheguei em Jacobina, em 2011, cada novo dia, cada nova oportunidade se apresentaram como momentos únicos a serem devidamente vividos e carinhosamente lembrados.

Agradeço à Universidade do Estado da Bahia (UNEB), em especial ao Departamento de Ciências Humanas, campus IV, assim como aos professores, técnicos e estudantes dessa importante instituição.

Agradecer também aos meus queridos e memoráveis professores, Ivaneide Santos, Jamille Lima, Jacy Bandeira, Mirian Guerra, Jorima Valoz, Paulo Fernandes e demais docentes pelos ensinamentos e contribuições ao longo de todos esses anos.

Ao meu professor e orientador, Fábio Nunes, por ter despertado em mim o desejo e interesse em pesquisar essa temática, sobretudo na disciplina Geografia da África.

Ao Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência –PIBID, pela sua importante contribuição na minha formação pessoal, profissional e acadêmica.

Aos meus amigos e colegas de turma, em especial a Naiara, Calinda, Naiane, Ana Tácia, Danuzia, Angela, Eilane, Maiana e Otávio que caminharam sempre ao meu lado, e os quais compartilhei momento de alegria, diversão, aprendizagem, angústias e vitórias.

Meu agradecimento e valorização ao programa de permanência estudantil da UNEB, o qual me possibilitou morar na Residência Universitária, do campus IV, durante toda a minha graduação e me permitiu conhecer pessoas maravilhosas que considero como verdadeiros irmãos e irmãs, entre eles: Clarice, Ediane, Adenice, Jobison, Rosana, Misael, Lucas, Fernando e demais residentes.

A Yiolanda Fagundes, minha eterna gratidão, respeito e amor. Pelos ensinamentos e conselhos que ao longo desses anos contribuiu diretamente para o meu crescimento, sobretudo pessoal.

Pelos momentos de alegria e aprendizagem. Pela sua humildade e amor incondicional ao próximo, que sempre me servirão de exemplo.

A Lucicleia Freitas, a qual carinhosamente chamo de “tia bia”, pelo exemplo de dedicação e esforço. Pelas brincadeiras cotidianas enquanto colegas de quarto e amigas. Quero que saiba da imensa admiração que tenho por você.

A minhas irmãs Fabíola, Fabiana e Najara, as quais amarei eternamente. Aos meus sobrinhos amados, Ana Júlia e Lorenzo. A Robério Ferreira (Fithe), meu pai de coração e respeito. Ao meu avô Aldelino, aos meus tios e tias maternos que sempre me apoiaram e acreditaram em mim.

Ao Projeto Arte de Tocar, o qual recordarei sempre com grande carinho, pois sempre serei grata pelas experiências proporcionadas e pelas pessoas maravilhosas que tive a oportunidade de conviver.

A jornalista Tamara Leal, mulher guerreira, amiga e profissional exemplar, a qual me deu a oportunidade de fazer parte da equipe do Jornal A Notícia, experiência esta que proporcionou um grande crescimento pessoal e profissional, me direcionando a olhar com novas perspectivas para Jacobina.

Ao movimento estudantil, em especial ao coletivo estudantil Kizomba e a Coordenação Acadêmica dos Discentes de Geografia (CADG), do campus IV, que abriram um leque de oportunidades e visões, me possibilitando e incentivando a participação em eventos de discussão política, social e cultural.

A Ialorixá Maria Conceição, aos Babalorixá Joel Xavier e Américo Porto, a Dona Eleni e a Danilo Burgos pela humildade, simpatia e paciência, assim como pela importante contribuição que deram a este trabalho.

A todos e todas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização dessa pesquisa.

RESUMO

A construção e desenvolvimento de Jacobina está diretamente atrelada ao processo de interiorização da Bahia ainda durante o período colonial do Brasil, no qual as terras, mesmo habitadas por tribos indígenas, foram entregues a donatários mediante sistema das sesmarias. A ocupação dessas terras se deu inicialmente através da criação de gado e isso, dentre outros fatores, condicionou a vinda de um número significativo de negros (ainda na condição de escravizados) para trabalhar. Diante de uma sociedade espelhada em modelos de desenvolvimento europeu, as manifestações culturais e religiosas negras foram constantemente reprimidas e socialmente segregadas em Jacobina, todavia conseguindo se auto afirmar e resistir até os dias atuais, tendo a partir da década de 70, o apoio institucional da Federação Baiana dos Cultos Afro Brasileiros através de um representante local. Deste modo, esta pesquisa tem como objetivo discutir como se configura a territorialidade da matriz religiosa africana em Jacobina, Bahia, frente aos processos históricos e relações dialéticas que envolvem as classes dominantes da sociedade e os cultos de matriz africana, assim como as ligações e influência destas nos cultos religiosos negros deste local de estudo. Para constatação destes fatos foi realizada pesquisa bibliográfica que inclui a leitura e consulta a livros, artigos científicos, monografias, dissertações, documentários, periódicos e leis municipais, assim como a realização de uma pesquisa de campo, mediante entrevista oral. Os resultados mostraram que apesar do processo de construção social de Jacobina ter sido pensada e estruturada em um modelo homogeneizador frente as diferentes culturas presentes na cidade, as manifestações religiosas negras se fazem presentes no município até os dias atuais. Durante a pesquisa foi possível perceber que os terreiros de candomblé presentes na cidade, são ligados mais diretamente a capital Salvador e que os cultos religiosos que se desenvolveram em Jacobina são reflexos das influências entre as crenças africanas, indígenas e católicas, surgindo como uma adaptação a uma imposição a crença exclusivamente católica.

Palavras-chave: Negro; Terreiro; Resistência; Candomblé; Territorialidade

ABSTRACT

The construction and development of Jacobina is directly linked to the process of internalization of Bahia during the colonial period of Brazil in which the lands, even the ones inhabited by Indian tribes, were delivered to the crown through the system of sesmarias. The occupation of these lands was given initially through the creation of cattle and this, among other facts, conditioned the arrival of a large number of blacks (brought in the condition of slavery) to work. Standing in front of a society mirrored in models of European development, the cultural manifestations and religious of the black were constantly repressed and socially segregated in Jacobina, although managing to self-affirm and resist until the current days, since the 70s decade, the institutional support of the “Federação Baiana dos Cultos Afro Brasileiros” through a local representing. This way, the present research has as an objective to discuss how the territoriality of African religions in Jacobina Bahia among the historical process and dialectical relation that involves the dominant classes in society and the matrix African cult, such as the connections and influences of this religious black cults of this place of study. To affirm these facts was made bibliographical research that includes the reading and consultation of books, scientific articles, monographs, dissertations, documentaries, periodic and municipal laws, in addition, was made a field research, released by oral interviews. The results show that besides the social construction process of Jacobina has been thought and structured in a homogeneous model among the different cultures present in the city, the black manifestations are part of the city until the present days. During the research it was possible to find that the candomblé yards present in the city, are connected more directly with the capital Salvador and that religious cults that are developed in Jacobina are reflex of the influences among African beliefs, Indians and Catholics, rising as an adaptation to an imposition to the exclusivity of the Catholic beliefs.

Key words: Black. Yard. Resistance. Candomblé. Territoriality

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Extensão territorial de Jacobina-BA em 1720	30
Figura 2 – Festa em homenagem a Iemanjá no Rio de Janeiro	37
Figura 3 – Evolução histórica dos terreiros de Candomblé em Salvador	40
Figura 4 – Terreiros registrados pela FEBACAB na sede de Jacobina na década de 90	56
Figura 5 - Classificação de Jacobina-BA por áreas econômicas	57
Figura 6 - Entrada do terreiro Ilé Axé Aganjúlopa na com. de Curral velho	60
Figura 7 – Entrada do terreiro Ylê Axé Odê Cassulandê	61
Figura 8 – Entrada da residência de Maria Conceição (Mãe Nina)	62
Figura 9 – Localização do terreiro Ylê Axé Odê Cassulandê	63
Figura 10 – Localização do terreiro Ylê Axé Odoiá	63
Figura 11 – Residência de Dona Eleni	64
Figura 12 – Entrada dos espaços sagrados	65
Figura 13 – Espaços onde são realizadas as festas para as entidades religiosas	66
Figura 14 – Atabaques nos diferentes espaços sagrados	68
Figura 15 – Representações religiosas nos espaços visitados	70
Figura 16 – Dona Eleni em sua sala de rezas	89
Figura 17 – Ialorixá Maria Conceição (Mãe Nina) durante festa ao orixá	90
Figura 18 – Babalorixá Joel Xavier (Pai Joel)	91
Figura 19 – Danilo Burgos	92
Figura 20 - Espaços e símbolos sagrados no terreiro Ylê Axê Odê Cassulandê	93
Figura 21 – “Cadeira de cargo” da Ialorixá Maria Conceição	93
Figura 22 - “Cadeira de cargo” do Babalorixá Joel Xavier	93
Figura 23 – Modelo de licença expedido pela FEBRACAB	95
Figura 24 – Modelo de memorando expedido pela FEBACAB	96
Figura 25 – Matérias do Jornal A Letra (1994)	97
Figura 26 – Documentos referentes a negociação de herança de escravos na Vila de Santo Antônio de Jacobina	98

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Espaços de culto afro-brasileiro registrados em Jacobina-BA (1987-1992)	58
Tabela 2- Identificação religiosa dos entrevistados	72
Tabela 3- Espaço de culto afro-brasileiro registrados por Joel Xavier em Jacobina	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 TERRITÓRIO: RELAÇÕES DE PODER DIANTE DAS MÚLTIPLAS IDENTIDADES	16
1.1 INVASÕES AO NOVO MUNDO.....	19
1.2 AFRICANOS NO BRASIL: LAÇOS DE RESISTÊNCIA E LUTA.....	23
1.3- NEGROS NOS SERTÕES: CHEGADA EM JACOBINA-BA.....	28
2 TERRA DE “TODOS OS SANTOS”: FORMAÇÃO DOS TERREIROS NA BAHIA	34
2.1.1 CANDOMBLÉ, UMBANDA E <i>CANDOMBLÉ DE CABOCLO</i>	41
2.2 PERSEGUIÇÕES AOS CULTOS DE MATRIZ AFRICANA E O PAPEL DA IMPRENSA NA DIFUSÃO DOS DISCURSOS.....	45
3 TERRITORIALIDADE DOS CULTOS DE MATRIZ AFRICANA EM JACOBINA-BA	51
3.1 FORMAÇÃO, LOCALIZAÇÃO E PROTEÇÃO DOS TERREIROS EM JACOBINA.....	52
3.2 TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS: OS DIFERENTES PERSONAGENS DOS CULTOS AFRICANOS EM JACOBINA-BA.....	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	788
REFERÊNCIAS	80
APÊNDICE	84
ANEXOS	88

INTRODUÇÃO

O processo de formação da sociedade brasileira é resultado das diferentes relações de poder entre colonizadores europeus, nativos indígenas e negros africanos. Convictos da existência de uma supremacia europeia e da posse de terras como representação de poder, os colonizadores partiam em navios visando a conquista do chamado “novo mundo”. O Brasil forma-se frente a um sistema de invasão e exploração dessas terras pelos europeus, sobretudo dos portugueses, assim como, pelo extermínio das populações nativas e pelo tráfico e escravização de negros do continente africano. Instauradas essas cronologias, dá-se início a um processo dialético, onde o invasor utiliza-se de um modelo homogêneo de sociedade e de dominação para garantia e manutenção do poder enquanto negros e indígenas lutam pela liberdade e resistência.

Diante de um contexto de repressões, violências físicas e psicológicas, a união em grupos e a formação de uma nova identidade ou resignificação desta, torna-se assim tão importante quanto necessária. O negro africano, vindo de um contexto social já estruturado, buscou na diáspora se reterritorializar e para isso valeu-se dos quilombos, os terreiros, as roças, entre outros espaços físicos e simbólicos que contribuíram para preservar suas matrizes africanas e manifestar livremente suas crenças, tradições e costumes.

Jacobina é um município do estado da Bahia que tem sua formação histórica diretamente relacionada ao período colonial do Brasil. O processo de interiorização da Bahia, ocorrido no início do século XVIII, e a busca por metais preciosos nos sertões baianos, podem ter ocasionado a vinda de negros na condição de escravos para Jacobina. Com isso, surgem os seguintes questionamentos: Houve negros escravizados em Jacobina? Há registros que comprovam estes fatos? Estando presentes em Jacobina, as manifestações e práticas religiosas de matriz africana foram desenvolvidas nesta localidade? Frente ao contato direto com as crenças e práticas indígenas, resultado da interação entre negros e índios, e a imposição da religião católica pela Coroa Portuguesa para todo o território brasileiro, constata-se em Jacobina a presença de cultos que unem características destas três diferentes vertentes religiosas?

Nesta perspectiva, o objetivo deste trabalho é perceber, analisar e discutir como se configura a territorialidade da matriz religiosa africana em Jacobina frente um processo dialético a qual se apresenta a formação social do Brasil, de imposição da religiosidade católica e de mecanismos de segregação socioespacial baseado em um modelo homogeneizador

européu, que via na imagem do negro e nas manifestações populares um atraso ao desenvolvimento social e cultural da sociedade brasileira.

Esta pesquisa apresenta-se como relevante pois, traz uma abordagem que reverbera a luta e união dos negros ante o processo de sequestro e utilização destes como mão-de-obra escrava no Brasil, separando-os de seus locais de origens e de seus laços familiares. Torna-se complacente também por valorizar a religiosidade de matriz africana e discutir os terreiros enquanto espaços simbólicos do processo de reterritorialização e resistência do negro africano no Brasil.

A metodologia utilizada para o desenvolvimento deste trabalho envolve revisão bibliográfica em livros, documentários, artigos, sites, revistas, documentos, periódicos e realização de pesquisa de campo. A pesquisa utilizada é a crítico-dialética, caracterizada pelo resgate da dimensão histórica do objeto de estudo e pela realização de entrevista com análise do discurso. O método utilizado é o dialético, na perspectiva do materialismo histórico e dialético apresentada por Karl Marx. Esse método traz a ideia de que os fatos devem ser analisados, sobretudo, com base nos contextos históricos e sociais ao qual está inserido.

A produção de textos, artigos e livros sobre esta temática é vasta. No entanto, vale ressaltar que a grande maioria de obras que dedicam-se principalmente ao estudo dos terreiros de candomblé ou a relação do negro africano no Brasil, tem como cenário a cidade de Salvador ou recôncavo baiano, com abrangência também para o Rio de Janeiro. Para tanto, tomamos como base de desenvolvimento dessa pesquisa as discussões de autores como Rogério Haesbaert, Antônio Carlos Robert Morais, Muniz Sodre, Raphael Vieira Filho, Clóvis Moura, Roger Bastide, Pierre Verger, Hannah Arendt dentre outros.

Sabe-se que os terreiros são historicamente os espaços onde as tradições, crenças e simbologias africanas puderam ser manifestadas e preservadas ao longo dos anos e que a formação destes perpassa por diferentes contextos sociais e históricos, sendo que sua relação direta com a sociedade é antecedida pela figura do negro, enquanto representado como humano inferior. Assim, esse trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo é intitulado: *Território: relações de poder diante das múltiplas identidades*. Entendendo que a configuração socioespacial perpassa por diferentes situações de relação de poder, utiliza-se para análise geográfica dessa pesquisa a categoria território, esta empregada, em primeiro momento, em uma perspectiva de apropriação física do espaço, de modo a compreendermos as visões que impulsionaram os colonizadores na invasão e dominação dos povos do continente africano e americano. Posteriormente, o território está ligado a concepções mais simbólicas e identitárias

de apropriação do espaço, que engloba os espaços negros como quilombos e terreiros, que transcorrem as referências apenas físicas a um determinado local.

O segundo capítulo, *Terra de “todos os santos”: formação dos terreiros na Bahia*, discute sobre a formação do terreiro enquanto espaço físico e simbólico de apropriação negra na diáspora e sobre as religiões de matriz africana no Brasil, para que se tenha um conhecimento prévio destas, já que serão utilizadas no decorrer da pesquisa. Os terreiros caracterizam-se como estratégicos, na medida em que os negros, se auto organizam para preservar a matriz fundadora em meio um contexto de exclusão e imposição cultural e religiosa. Este capítulo, trata também sobre a mídia impressa, mais especificamente dos jornais, sendo esta uma fonte bastante pertinente para essa discussão por se apresentar como ferramenta de afirmação e socialização das ideias conservadoras e discriminatórias contra o negro e suas manifestações culturais durante muito tempo.

O terceiro capítulo, *Territorialidade dos cultos de matriz africana em Jacobina-BA*, é relacionado diretamente à pesquisa de campo. Através de entrevista oral, foram pontuados cinco personagens protagonistas para este trabalho, entrevistados pontualmente entre os meses de março a maio de 2016. Assim, a análise discorre sob diferentes perspectivas, porém, em um mesmo campo de visão. Sendo o objetivo dessa pesquisa perceber como se configura a territorialidade da matriz religiosa africana no município, tanto no que se refere a localização destes espaços quanto dos personagens que os compõem, as entrevistas foram realizadas com a utilização de um gravador, sendo solicitado que cada entrevistado(a) relatasse suas trajetórias, desde os primeiros contatos com a religião de matriz africana até os processos de relação mais direta com essa. Talvez por esta não ser a primeira pesquisa realizada diretamente com os entrevistados, nenhum deles se negou a participar da entrevista ou a dar informações pessoais. A gravação de áudio durante esse processo foi permitida, assim como a divulgação do nome de cada entrevistado e das fotos retiradas durante a pesquisa *in locus*.¹

¹ Foi informado previamente aos entrevistados (as) que suas identidades seriam preservadas, caso assim desejassem, não sendo divulgados nomes, nem espaços onde frequentam, dentre outras questões pessoais. Cada entrevistado recebeu e assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) que autoriza a utilização das informações e imagens recolhidas durante a entrevista. Foi explanado também que caso se sentisse incomodado ou não quisesse responder algum questionamento feito durante a entrevista estaria livre para decidir.

1 TERRITÓRIO: RELAÇÕES DE PODER DIANTE DAS MÚLTIPLAS IDENTIDADES

O território é uma categoria de análise utilizada por diferentes ciências humanas. Apresentando características singulares e concepções distintas em cada uma dessas, cabe nesta pesquisa uma breve contextualização do território na perspectiva da Geografia, tendo como intuito, sobretudo, pontuar como algumas das suas diferentes concepções, direta ou indiretamente, embasaram e justificaram ações e acontecimentos importantes para análise e compreensão dessa pesquisa.

Na Geografia, o território pode ser compreendido por e a partir do espaço geográfico. Nesta percepção não há a formação do que denominamos território sem antes existir o espaço geográfico, ou seja, a partir do momento em que determinado grupo ou indivíduo se apropria de um espaço, seja mediante a delimitação de terras e/ou de maneira simbólica, este pode ser compreendido também como um território. Para Milton Santos (2006), o espaço seria formado “por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá (SANTOS, 2006, p. 39).

Com base na etimologia da palavra território, pode-se dizer que o termo possui uma “dupla interpretação”: um primeiro associado a questão materialista em que o território (em latim *territorium*), derivado diretamente do vocabulário latino *terra*, era utilizado pelo sistema jurídico romano para representar um espaço apropriado dentro dos limites de uma determinada jurisdição político-administrativa, já o segundo significado é voltado para questões simbólicas pois, confundia-se com o termo *terrifier*, em francês, ou seja, com o “direito de aterrorizar” (DI MÉO, 1998, p.42 *apud* HAESBAERT, 2006, p. 45). Tendo sido influenciado ou não por essas interpretações, o fato é que ao longo da história várias das conceituações que foram formuladas sobre o território, direta ou indiretamente, tiveram base nestas concepções.

Na Geografia Tradicional, fundamentada principalmente pela corrente positivista, os estudos eram restritos “aos aspectos visíveis do real, mensuráveis, palpáveis” (MORAES, 1992, p. 22). Nesse contexto, o território é visto “como se o homem tivesse uma raiz na terra – o que seria justificado, sobretudo, pela necessidade do território, de seus recursos para a sua sobrevivência biológica” (HAESBAERT, 2002, p. 21). Neste sentido, o território está

estritamente ligado ao fixo, ao local com delimitações e barreiras de divisão entre um lado e outro. A partir desta concepção “um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sócio-cultural das pessoas estaria inarredavelmente ligada aos atributos do espaço concreto” (SOUZA, 1995, p.84).

Dentro dessa perspectiva, no século XIX o alemão Friedrich Ratzel, foi considerado “o primeiro grande autor da Geografia Política” (SOUZA, 1995, p.85) fundamentou grande parte de suas ideias. Influenciado pelo contexto histórico da época Ratzel defendia o expansionismo, ou seja, que quanto mais território (enquanto delimitações de terra, espaço físico) um povo/grupo possuísse mais poder obteria, principalmente com relação a outros povos. Assim, a partir do momento em que uma sociedade começasse ascender econômica e/ou socialmente era de total necessidade que a sua área de influência aumentasse, ampliando assim seu ‘território’. Essa teoria foi aplicada e colocada com legítima e justificável ao expansionismo europeu.

Ratzel defendia que quanto maior o vínculo com o solo, maior seria a necessidade de manter sua posse (MORAES, 1992). Assim, a conquista e o uso adequado desses recursos se tornaria imprescindível para o progresso de uma sociedade. Ao publicar o livro “Antropogeografia: fundamentos da aplicação da Geografia à História”, Ratzel funda o que viria a se chamar Geografia Humana na qual define o objeto da Geografia “como o estudo da influência que as condições naturais exercem sobre a humanidade” (MORAES, 1992, p.55). Ou seja, para ele as questões naturais influenciariam um povo tanto fisiologicamente quanto psicologicamente, sendo formulado com base neste pensamento a ideia de que as populações habitantes em áreas mais quentes do planeta seriam menos inteligentes devido a exposição constante às altas temperaturas. Durante muito tempo essa ideia se fez determinante entre os europeus e podemos dizer que há resquícios desse pensamento ainda nos dias atuais.

De acordo com o italiano Jean Gottman, a ideia de território, diretamente associada ao ser humano, vem sendo debatida desde o século XV, estando “ligada as questões políticas inerentes à época” (SAQUET, 2007, p. 27). No século XVI, sob influência dos pensamentos do italiano Nicollo Machiavelli (autor do clássico livro *O Príncipe*), ganha força a proposta de divisão política dos lugares e a formação de Estados “marcando uma nova fase do pensamento político europeu sobre desenvolvimento, identidade nacional e cooperação internacional” (ibidem). Entre as diferentes perspectivas, Gottman discute que poderíamos analisar o território como sendo uma delimitação dentro do espaço e que este poderia assumir duas funções: uma de servir como abrigo, dando segurança a determinados grupos e outra como “ferramenta” para impulsionar novas conquistas e oportunidades. Esse pensamento configura-se como uma

importante reflexão, pois contribui para uma interpretação mais crítica de como se estruturou social, político e economicamente os povos ao longo da história da humanidade.

Alguns autores acreditam que o Estado teria sido criado em função da necessidade de proteção e defesa do território. Para Ratzel, “quando a sociedade se organiza para defender o território, transforma-se em Estado” (MORAES, 1992, p. 56). Com isso, o autor discute o território como se este fosse “sempre sinônimo de *território de um estado*, e como se esse território fosse algo vazio sem referência aos atributos materiais” (SOUZA, 1995, p.86), afirmando que apenas o solo daria consistência material a um Estado. Ratzel preferia utilizar a palavra solo ao invés de território e entendia que a identidade de um povo estava estritamente condicionada ao Estado, ao solo e a paisagem na qual estavam localizados.

O termo território passa a ser tema central de discussões somente a partir do século XVIII juntamente com a expansão burguesa e aparece na Geografia Política como o espaço concreto em si (com seus atributos naturais e socialmente construídos) que é apropriado, ocupado por um grupo social” (SOUZA, 1995, p.84). Para alguns autores o território refere-se apenas ao espaço que é efetivamente usado por um grupo, já outros incluem também a questão do território enquanto posse ou atribuição simbólica de um grupo ou sociedade, mas que não necessariamente precisa estar sendo utilizado no momento.

Rogério Haesbaert (2006), pontua três vertentes para se compreender o território sendo o *jurídico-política*, no qual a construção do território revela relações marcadas pelo poder, compreendida como parte delimitada por relações políticas, econômicas e culturais do espaço, ou seja, o Estado pode ser o principal responsável pela demarcação e localização do território; o *cultural (ista)* onde o território é produto da apropriação resultante do imaginário e/ou “identidade social sobre o espaço”, as relações de pertencimento ao lugar, as crenças, ideologias, simbolismos e costumes em comum e a *econômico* destacado pela (des) territorialização como produto do confronto entre classes sociais e da “relação capital-trabalho”.

Na Geografia cultural, temos a formação dos territórios em uma perspectiva de apropriação real e ao mesmo tempo simbólica, onde um se relaciona diretamente com o outro. Para Bonnemaïson *apud* Corrêa “a abordagem cultural em geografia não consiste em apreender o fato cultural nele mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas” (BONNEMAISON [2002] *apud* CORRÊA, 2006, p. 53). Veremos assim que para alguns grupos, a apropriação da terra, enquanto espaço físico, vai além das questões visíveis.

Assim, com base no que foi apresentado, percebe-se que o território, sobretudo, na Geografia, apresenta variadas concepções que são influenciadas pelas ideologias inerentes a cada período histórico-social e pelos autores que o discute. Nota-se que mesmo não havendo

uma única utilização e interpretação do território na análise e aplicação de teorias formuladas a este encontram-se atreladas, na maioria das vezes, aos interesses das classes dominantes, principalmente se analisarmos seus usos e ações na história da humanidade.

Podemos dizer que as abordagens ou conceituações do território, em sua grande maioria, são “fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir das relações de poder” (SOUZA, 1995, p. 78), o que irá diferenciá-lo é quem estará protagonizando as ações e de que maneira isso ocorrerá, sejam os europeus quando utilizam das ideias expansionistas do território, seja na utilização de determinados espaços pelos negros, os terreiros, como representação simbólica e de resistência de uma cultura. Nesse sentido, na discussão a seguir veremos como o território, enquanto representação de poder, foi utilizado como justificativa para as invasões, manipulações e domínios de terras e pessoas, tendo influenciado diretamente na construção da sociedade brasileira e suas configurações socioespaciais.

Considerando que Jacobina é uma cidade formada no período colonial do Brasil, vale contextualizar alguns dos aspectos dessa época, no intuito de ampliar a compreensão dos fatos que serão posteriormente discutidos e para entender os reflexos dessas ações na construção social da cidade e suas características.

1.1 INVASÕES AO NOVO MUNDO

A ligação entre negros africanos e nativos indígenas é bastante estreita na formação da sociedade brasileira. Apesar da relação entre os colonizadores europeus e estes dois grupos terem ocorrido com objetivos diferentes, as consequências permeiam na mesma proporção. Enquanto o indígena viu seus espaços de vivência serem invadidos, suas populações mortas, escravizadas e suas culturas sufocadas, os negros africanos tinham como diferença apenas o fato de terem sido roubados para sempre de seus locais de origem. Desse modo, a formação da sociedade brasileira é marcada por mortes, imposições, escravizações e lutas, em que um grupo (colonizador europeu) sempre buscou exercer poder sobre os outros por meio da violência física e psicológica, e estes fatores iniciais são extremamente relevantes para que se compreenda sobre qual viés a sociedade brasileira se moldou.

O início do século XVI foi marcado pelas grandes navegações e disputas entre as nações europeias pela conquista de territórios. As primeiras intervenções de Portugal nas “novas terras” tinham caráter basicamente extrativista e este período durou mais ou menos de

1500 à 1530, no chamado Período pré-colonial do Brasil. De início era necessário, e mais econômico para os portugueses, que os povos indígenas colaborassem com sua força de trabalho, pois “carentes de grandes capitais para investir, os colonos viam no trabalho indígena a grande solução, principalmente por sua abundância e a exigência de baixos investimentos para sua obtenção” (PARAÍSO, 1994, p. 181). Neste período, o trabalho braçal dos indígenas era trocado por objetos, comuns para os europeus, porém novos para os indígenas, a exemplo de miçangas, espelhos, pentes dentre outras quinquilharias, essa relação de trocas ficou conhecida como escambo.

Ainda no período das chamadas Expedições Exploradoras alguns indígenas chegaram a ser enviados à Portugal, inicialmente com o objetivo de saciar a curiosidade da Coroa portuguesa com relação a estes povos. Isto também ocorreu como os negros africanos levados à Europa, apresentados à população como fenótipos modelos de “humano inferior”. O jurista brasileiro e Ministro do Supremo Tribunal de Justiça do Império do Brasil, Agostinho Malheiro, afirma que:

Quando Cabral, depois da sua feliz descoberta, resolveu seguir sua viagem para a Índia, conforme as instruções que recebera, expediu ao Rei de Portugal, como devia, um emissário, Gaspar de Lemos, a instruí-lo de tal achado; e, em troca de dois criminosos que deixou na terra, fez embarcar, entre outras cousas, dois dos seus naturais como amostra dos novos súditos d’El-Rei.—Os índios (Tupiniquins) mostraram-se dóceis e bondosos; assistindo mesmo com reverência à missa que se celebrou (MALHEIRO, 2014, [1866], p. 72).

O aparente comportamento voluntário dos índios, descrito por Malheiro, de modo geral, reforça o imaginário que foi construído sobre estes povos para a população brasileira, onde os indígenas são representados sempre como “dóceis e bondosos” e que a intervenção europeia nos costumes e crenças destes povos teria sido um favor por “salvá-los” do mundo pagão. Neste contexto, a população indígena, sobretudo a das áreas próximas ao litoral brasileiro, foi quase que totalmente dizimada pelos europeus que invadiam as tribos indígenas, estupravam as mulheres, matavam as populações encontradas e/ou escravizavam-nas, dentre outros atos terríveis que ocasionou a morte de centenas de milhares de nativos.

Além de terem sido escravizados fisicamente, os indígenas tiveram seus costumes, tradições, crenças e formas de se comunicar violados. Os chamados homens da “Companhia de Jesus” – conhecidos como jesuítas foram os principais responsáveis pela substituição forçada dos valores culturais e sociais, construídos pelos grupos indígenas, por padrões europeus, principalmente referente aos valores morais e éticos da influente Igreja Católica.

A relação de “troca” entre os indígenas e os portugueses supriram, inicialmente, as necessidades e interesses de ambos. Logo os indígenas não demonstravam mais tanto interesse nas quinquilharias que lhes eram dadas e com isso não se viam mais “obrigados” a seguirem as demasiadas ordens dadas pelos portugueses, principalmente na derrubada e condução da madeira de pau-brasil, um dos principais produtos exportados naquela época. Assim, com as crescentes dificuldades encontradas pelos portugueses em continuar usufruindo da mão-de-obra barata através do escambo, a escravização direta desses povos tornou-se cada vez mais necessária e inevitável, fato este legitimado pela Coroa Portuguesa.

Nas palavras de Hannah Arendt (1970, p. 56) toda diminuição de poder é um convite à violência. Logo, quando um grupo que detém o poder, independente da escala e/ou situação decorrida, a violência, seja ela física ou psicológica passa a ser o meio mais viável de se garantir a vitória, portanto, “(..) politicamente falando, é insuficiente dizer não serem o poder e a violência a mesma coisa. O poder e a violência se opõem: quando um domina de forma absoluta, o outro está ausente” (ibidem, p. 35).

Com as novas demandas, a mão-de-obra indígena - bastante útil para os europeus nas primeiras atividades de exploração - não mais atendiam as necessidades e exigências dos colonizadores, pois consideravam o trabalho realizado pelo índio como rústico e seu comportamento “selvagem demais”, passando a ser um problema, tendo em vista que, “os setores que se desenvolviam como elementos dinâmicos (a agricultura, a mineração) exigiam material humano mais adaptável, mais predisposto no ponto de vista cultural ao seu desempenho” (MOURA, 2014, p. 78). Simultaneamente a colonização do Brasil, os europeus adentravam cada vez mais em território africano, assim “ambos, indígenas e africanos, experienciaram a exploração do trabalho nos primórdios da formação social e econômica brasileira” (GOMES [2009] *apud* CARRIL, 2006, p. 221)

Com a promulgação do Diretório Pombalino, em 1755 a escravização dos indígenas foi temporariamente proibida no Estado do Grão-Pará, e apenas em 1758 a medida foi ampliada, também temporariamente, para todo o Estado brasileiro. Em 1808, com a chegada da Família Real Portuguesa na colônia brasileira, a escravização foi retomada e esteve novamente atrelada a uma série de “Guerras Justas” contra os grupos indígenas “como os Botocudos em Minas gerais (1808), Bahia e Espírito Santo (1809), e aos Botocudos Meridionais (Kaingang Xokleng), nos campos de Guarapuava e Curitiba (1808) e outros nos anos subsequentes [...]” (CUNHA, 1992, p. 304 *apud* PARAÍSO, 1994, p. 181). A última e definitiva proibição da escravização indígena ocorreu apenas em 1831.

A “adaptação” das histórias de lutas sangrentas entre indígenas e europeus culminaram na construção da ideia de que a relação entre estes dois povos ocorreu de maneira amigável e até mesmo romântica. Estas narrativas difundiram no imaginário brasileiro um cenário utópico dos verdadeiros acontecimentos entre estes dois grupos. O hino² oficial do município de Jacobina, Bahia, local de estudo dessa pesquisa, é bastante pertinente para ilustrar algumas questões apresentadas nesta discussão:

Rodeada de serras majestosas
 Dos Payayás herdamos Jacobina
 A mais linda terra entre as formosas
 Na encosta da Chapada Diamantina

Tua história de fatos trepidantes
 De civismo, grandeza e tradição
 Glória aos bravos bandeirantes
 Que te fizeram "Rainha do Sertão"
 Aos missionários dedicados
 Nosso preito de eterna gratidão
 Pelos seus feitos denodados
 A prova é a igreja da missão [...]

Na primeira estrofe do hino de Jacobina nota-se na letra a referência aos indígenas, enquanto povos originários dessa região, em contrapartida ilustra de maneira fantasiosa, talvez para o embelezamento da composição, a ideia de que essas terras foram herdadas e não que estas foram invadidas e ocupadas, como de fato aconteceu. De modo geral, é notável que há também um total desconhecimento por parte da população sobre o que de fato aconteceu historicamente com esses grupos. Já na segunda estrofe, percebe-se que há uma exaltação aos bandeirantes, pois do ponto de vista econômico e político da classe dominante estes foram os desbravadores “das jacobinas” e responsáveis pela valorização dessas terras ao fazê-la “Rainha do sertão”. Na última estrofe é evidente a exaltação aos missionários pela sua dedicação – lembrando que estes vinham aos sertões com objetivo principal de catequizar os indígenas ali encontrados.

Um dos mais famosos e prestigiados missionários que se tem notícia nesta região foi o austríaco cisterciense Pe. Alfredo Haasler que chegou em Jacobina em 1938 (VASCONCELOS, 2011). Famoso pela sua generosidade e assistencialismo em relação as camadas mais pobres, fundou uma média de 15 escolas paroquiais em todo o município de Jacobina. Estas escolas tinham como principal objetivo a alfabetização da camada pobre e

² Hino do município de Jacobina. Letra: Doracy Araújo Lemos. Melodia: Amado Horonato de Oliveira.

“esquecida” pelo poder público, em detrimento dos ensinamentos bíblicos e morais da Igreja Católica. Inicialmente, essas escolas contaram com o apoio de entidades católicas de outros países e também receberam investimentos de políticos influentes da época, resultando na construção de aproximadamente 50 escolas em toda região. Nos jornais da época em que Haasler se estabeleceu na região de Jacobina, nota-se a exaltação às suas ações, sobretudo por outros padres, que o ilustram como um homem que deixou seu país de origem para ajudar os pobres dos sertões. Essa imagem perpetua-se até os dias atuais.

Um aspecto interessante a respeito do missionário, e que compactuava diretamente com o pensamento dos jacobinenses era o seu “desejo de ‘purificar’ um catolicismo popular, marcado por práticas profanas [...] demonstrado através de sua prática de repressão aos costumes populares, como a existência de elementos profanos em festas católicas” (VASCONCELOS, 2011, p. 01). Considerando que o Pe. Alfredo Haasler foi uma figura influente e respeitada nesta região, veremos ao longo dessa pesquisa como seus pensamentos foram compartilhados pela população em geral, e mais especificamente, pela classe dominante de Jacobina, que direta e indiretamente também buscava suprimir as manifestações de negros e indígenas visando uma homogeneização do catolicismo.

1.2 AFRICANOS NO BRASIL: LAÇOS DE RESISTÊNCIA E LUTA

Quando os europeus chegaram na Costa Africana, no início do século XVI, seus habitantes já possuíam uma organização política e social própria e bastante estruturada, porém, com desvantagens concernentes aos armamentos de ataque e defesa em comparação aos europeus. Assim, “A África sem defesa [...] apareceu então como reservatório humano apropriado, com um mínimo de gastos e de riscos” (MUNANGA, 1988, p. 08). Convictos de sua superioridade e visando apenas o lucro, os europeus ignoravam (assim como fizeram com os indígenas) a cultura, costumes e crenças dos povos africanos. A construção da dicotomia entre o civilizado e o selvagem permitiu e possibilitou aos europeus se apropriarem das terras e escravizar e/ou matar as populações encontradas, pois como aponta Sodré (2002) a formulação de um

“humano universal”, criado por um conceito de cultura que espelhava as realidades do universo burguês europeu, gerava necessariamente um “inumano universal”, outra

face de uma mesma moeda, capaz de abrigar todas as qualidades atinentes ao “não-homem: selvagens, bárbaros, negros (SODRÉ, 2002, p. 29).

O tráfico de escravos negros tornava-se tanto necessário quanto lucrativo para os europeus e o fator que possibilitou a substituição dos indígenas por negros africanos na condição de escravizados foi principalmente o lucro, ou seja, “a transformação do tráfico de simples atividade de pirataria em atividade mercantil” (MOURA, 2014, p. 78). Os investimentos em equipamentos marítimos aumentaram consideravelmente, assim como a demanda por mão-de-obra para exercer as diversas atividades relacionadas ao tráfico negreiro. Inicia-se então uma manipulada “campanha humanitarista”, que pregava a defesa das populações nativas e o fim da escravização indígena, mas a questão real era que “a organização superior dos traficantes não podia permitir que se vendesse mercadoria muito mais barata – o índio- nas áreas de seu domínio” (Ibidem, p. 79).

Um dos principais países a se beneficiar com o tráfico negreiro foi a Inglaterra. Em uma disputa antiga com a Holanda, grande potência marítima da época, a Inglaterra colocou-se em maior vantagem com a edição, em 1651, do primeiro Ato da Navegação o qual fechava os portos para as navegações estrangeiras e “impunha que as mercadorias procedentes da Ásia, África e América só fossem transportadas por navios britânicos” (MOURA, 2014, p.85). Esse processo durou até 1850, quando “contraditoriamente” a própria Inglaterra defende o fim do tráfico de escravos e a escravidão, pois tendo utilizado o comércio escravista o quanto pode para a consolidação do capitalismo, o avanço dos meios industriais de produção no país o permitia que não necessitasse mais desse sistema para o seu desenvolvimento. O Brasil, inclusive, viria a sofrer fortes pressões e represálias por continuar ilegalmente com este tipo de comércio.

Além da rentabilidade com o tráfico negreiro em si, haviam vantagens internas bastante relevantes com a utilização no negro africano como escravo, como a experiência na agricultura e outras atividades exercidas internamente por ele em seu local de origem. A partir deste momento aumentou o número de negros traficados para o Brasil, com o intuito de abastecer a agricultura monocultora que fortalecia a economia brasileira e consequentemente a de Portugal, principal beneficiado com o lucro da maior parte das produções. O Brasil se encontrava então na condição do que se pode chamar de “celeiro mundial de produção”, pois produzia apenas o que era solicitado pelos compradores europeus da época. Portugal se encarregava de controlar, com perseguições e punições, produções alheias as demandas de

exportação, “estava, assim, constituída e estabilizada momentaneamente nossa sociedade a moldes destinados exclusivamente a produzir gêneros exportáveis” (MOURA, 2014, p. 84).

Os escravizados negros que chegaram ao Brasil vinham de diferentes locais do continente africano. Como destaca Verger (1987), o fluxo de escravos que chegou à Bahia pode ser dividido em quatro períodos, sendo estes:

1° O ciclo da Guiné durante a segunda metade do século XVI; 2° O ciclo de Angola e do Congo no século XVII; 3° O ciclo da Costa de Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII; 4° O ciclo da baía de Benin entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino (VERGER, 1987, p. 09).

De acordo com Verger (1987,) a maior predominância de negros nagô-iorubás na Bahia, assim como suas influências culturais, ocorreu por estes terem sido traficados por último e em grande quantidade, sem contar que sua resistência cultural pode ter sido influenciada em virtude de haver escravizados que pertenciam as altas camadas sociais africanas, “além de sacerdotes conscientes do valor de suas instituições e firmemente ligados aos preceitos de sua religião” (VERGER, 1987, p. 10). Isso viria a refletir diretamente na formação dos terreiros na Bahia, como espaços de articulação e proteção dos costumes africanos no Brasil e na organização das revoltas contra a escravidão dos negros.

Os negros escravizados no Brasil, ao contrário do que acredita grande parte da população brasileira, não ficaram durante todo o período escravocrata inertes as ordens e agressões sofridas. O fluxo de negros africanos trazidos para trabalhar nos diferentes segmentos da sociedade brasileira possibilitava, de certa forma, uma renovação do ânimo e desejo de lutar por parte dos negros mais veteranos a este solo, pois, “de 1807 a 1835 uma série de revoltas de escravos e de africanos emancipados produziu-se na Bahia, tanto nas plantações do interior da província quanto em Salvador, a capital” (VERGER, 1987, p. 330). Verger afirma que grande parte dessas revoluções parecem ter sido iniciadas por negros muçulmanos de origem iorubá, em influência das guerras religiosas que estariam acontecendo na África neste mesmo período, as quais se reverberavam na Bahia sob a luta dos escravizados pela liberdade.

Os negros muçulmanos eram destacados por pesquisadores como Raimundo Nina Rodrigues e Francis de Castelnau como sendo superiores aos demais grupos negros, talvez por estes dominarem também a leitura e a escrita. Castelnau *apud* Verger (1987), diz que os negros muçulmanos eram intelectualmente superiores em comparação aos negros da costa, se mostrando também menos submissos que os nagôs. Rodrigues *apud* Verger (1987, p. 331)

também destaca essa questão ao afirmar que “não eram negros bocais os ussás³ que o tráfico lançava no Brasil. As nações ussás [...] eram florescentes e das mais adiantadas da África Central”. Os negros mulçumanos ficaram conhecidos como malês na Bahia.

A insurreição organizada pelos negros que ficou mais conhecida foi a então chamada Revolta dos Malês, em 1835. Mas esta não foi a primeira nem a última, entre 1808 e 1835 as lutas tornaram-se constantes, “começara com a revolta dos haussás, que delimitará o início de primeiro ciclo de lutas, no ano de 1808, e será dirigida por escravos mamoeanos” (MOURA, 2014, p. 234). Porém, denúncias e avisos prévios as autoridades locais (feitas em sua maioria por negros libertos) fizeram com que grande parte dessas articulações fossem desfeitas resultando na morte de dezenas de negros. Sobre a Revolta dos Malês, Nina Rodrigues (1988) comenta que “dominada a insurreição [...], dos 281 negros presos foram condenados à morte 16, dos quais só 5 foram executados a 14 de maio de 1835, a saber: os libertos Jorge da Cunha Barbosa e José Francisco Gonçalves e os escravos Gonçalo, Joaquim e Pedro” (RODRIGUES, 1988, p. 57).

De certo modo, as revoltas ocorridas (com êxito ou não), fortaleciam ainda mais a organização e experiência dos negros para as lutas conseguintes. Neste período a relação e troca de informações entre os negros da capital e do recôncavo baiano eram frequentes. As reuniões de articulação para os próximos atos eram feitas regularmente e em diferentes locais, principalmente em casas de líderes e apoiadores das lutas dos escravizados.

De acordo com Baldi *apud* Moura (2014, p. 228) havia na Bahia em 1824: 192.000 mil pessoas consideradas brancas; 13.000 índios; 80.000 gente livre de cor; 35.000 escravos de cor; 489.000 negros escravos e 49.000 negros forros. Moura (2014) acrescenta que diante desse grande quantitativo de escravizados negros e indígenas na Bahia, o policiamento era ainda mais reforçado com o objetivo de manter e garantir a ordem e segurança dos senhores de escravos e demais “cidadãos de bem” para que estes não se sentissem em perigo, “a força militar de que dispunha a província, voltada de maneira aguda contra os escravos dos engenhos, das plantações e das cidades, contava com 23.070 homens” (MOURA, 2014, p.228). Veremos posteriormente nesta pesquisa como a polícia tinha interferência direta também na proibição ou não da formação de terreiros em cidades do interior da Bahia.

Outra representação real e simbólica de resistência foi a formação dos quilombos. Onde existiam escravizados negros haviam quilombos, “constituía-se em fato normal dentro de

³ *Ussás* ou *haussás* é uma língua africana falada por negros de cultura islamizada.

uma sociedade escravista”, (MOURA 2014, p. 163). Estes eram de diferentes tamanhos e formas de organização e se localizavam em pontos estratégicos dentro das matas e em serras, sendo que “o quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo” (ibidem, p. 163). Estes espaços abrigavam escravizados em fugas, negros livres e recebiam apoio até mesmo dos indígenas na luta pelo fim da escravidão. Consta-se que na Bahia os quilombos teriam surgido no final do século XVI.

Os quilombos, também eram conhecidos como mocambos, e serviam não somente como um espaço onde os negros se reuniam ou se abrigavam, mas como pontos de articulação para lutas de guerrilhas. Várias mortes e ataques a senhores de escravos e capitães do mato eram registradas como sendo praticadas por pessoas dos quilombos. Moura (2014) também menciona que o poder público era frequentemente acionado para que se pusessem fim nessas pequenas organizações, sob a justificativa de que representavam riscos aos cidadãos de bem. Havia quilombos formados por poucas pessoas e outros com um enorme quantitativo, assim como conglomerados de quilombos, um exemplo desses era o de Campo Grande, localizado entre Minas Gerais e Goiás que ocupava uma extensão territorial considerável, embora não se tenha certeza dos números “naquela região se elevava a mais de vinte mil o total de negros aquilombados” (MOURA, 2014, p. 171).

Um dos quilombos mais conhecidos foi o de Palmares, localizado em uma região que hoje pertence ao estado de Alagoas, foi provavelmente o quilombo que mais durou, de 1630 a 1695, e mais ocupou efetivamente uma grande área territorial. Palmares era formado por vários quilombos. Cada vez mais grupos de escravos fugidos se dirigiam para estes espaços em busca de proteção e abrigo.

Aproveitando-se da impenetrabilidade da floresta, da fertilidade das terras, da abundância de madeira, caças, facilidade de água e meios de defesa da região, foram se aglomerando e reunindo gente, juntando braços para a guerra e trabalho e formaram naquele lugar a maior tentativa de autogoverno dos negros fora do continente africano (MOURA, 2014, p. 303-304).

As áreas ocupadas pelo quilombo dos Palmares eram produtivas e isso contribuiu bastante para o aumento do número de pessoas naquele espaço, preocupando assim os senhores, feitores e polícia local. A estrutura desse quilombo era tão grandiosa que alguns estudiosos diziam assemelhar-se as organizações dos reinos africanos. Diante sua organização social e político “foi escolhido para dirigi-los Gamba-Zumba, pelos méritos demonstrados na guerra” (ibidem, p. 305). Gamba-Zumba foi líder até 1678, quando após negociar um aparentemente

“tratado de paz” com os brancos, foi assassinado pelos próprios membros do Palmares, sendo substituído então por aquele que iria se tornar o símbolo de resistência dos negros, Zumbi. Moura (2014) refere-se a Palmares sempre como “república”, talvez em função da organização e da estrutura social e política deste que era composta por um líder geral e por um conselho formado pelos líderes dos diferentes quilombos que compunham o Palmares.

Em Jacobina, os locais cercados por serras e/ou matas densas sempre apresentavam-se como uma oportunidade viável de fuga para os escravizados tanto por ser de difícil acesso a quem se propusesse a encontrá-los, quanto pela localização privilegiada caso houvesse a necessidade de contra-ataques. “Além disso, às serras de Jacobina ainda somavam, os grupos indígenas a favor dos afrodescendentes, os grupos indígenas revoltosos, no período aliados estratégicos contra os conquistadores brancos” (VIEIRA FILHO, 2006, p. 61).

Em documentos encontrados no Annaes da Biblioteca Nacional (ABN), Vieira Filho (2006) constata a presença e intervenção pública em quilombos de Jacobina. Em um primeiro ofício, do ouvidor da comarca de Jacobina, José da Silva Magalhães, datado de 10 de dezembro de 1801, há a informação de que novas minas de ouro foram encontradas em Jacobina, porém para exploração destas era necessário a destruição de dois quilombos negros que existiam naquela localidade. Outras intervenções públicas teriam ocorrido também entre 1882 e 1883 contra alguns mocambos no município. Vale lembrar que a extensão territorial de Jacobina, neste período era bem maior do que se encontra atualmente, se estendendo a territórios pertencentes, atualmente, a outros municípios como Saúde, Morro do Chapéu e Campo Formoso dentre outros.

1.3 NEGROS NOS SERTÕES: CHEGADA EM JACOBINA-BA

Em razão do lucrativo comércio de Portugal com a Índia apresentar seus primeiros sinais de crise, a exploração cada vez mais intensa às novas colônias mostrava-se como uma das formas de garantir a estabilidade do país naquele momento. Conforme exposto por Filho (2007):

Nos objetivos da viagem de Martim Afonso de Souza de 1530, enviado por Dom João III (1521-1557), constava a procura de bens preciosos para integrar o vasto leque de produtos comercializados pelos portugueses e se não fossem capazes de substituir os oriundos do Oriente, pelo menos ajudassem na balança comercial (VIEIRA FILHO, 2007, p. 01).

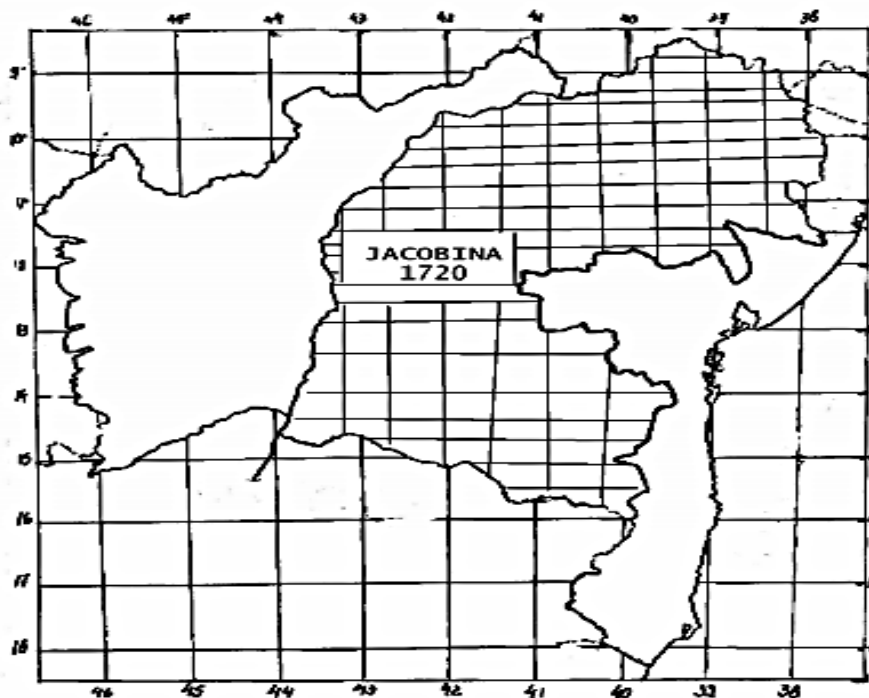
Com a colonização da região litorânea, a ideia agora era se adentar para os sertões a fim de descobrir riquezas naturais que pudessem suprir as necessidades econômicas de Portugal. Desse modo, a exploração do sertão foi intensificada em meados do século XVI. É importante ressaltar que neste contexto, a palavra sertão era utilizada pelos colonizadores portugueses, desde o século XV, para “nomear espaços vastos, interiores, situados dentro das possessões recém-conquistadas ou contíguos a elas, sobre os quais pouco ou nada sabiam” (AMADO, 1995, p. 147).

As rotas feitas nos sertões eram traçadas inicialmente levando em consideração o curso dos rios, que eram utilizados como indicadores dos percursos a serem seguidos, inclusive na orientação para o retorno à região litorânea, “neste movimento vários exploradores europeus estiveram na região de Jacobina” (FILHO, 2006, p. 02). Concomitantemente as entradas no sertão em busca de grupos indígenas para servirem de mão-de-obra escrava nos engenhos, estavam as missões religiosas.

Muitos negros foram trazidos nessas missões de modo a serem utilizados como intermediadores entre os indígenas e os colonizadores, assim “os contatos entre os indígenas da região e negros parecem ter ocorrido desde as primeiras entradas” (FILHO, 2006, p. 03). Esses contatos eram de extrema importância para os colonizadores, pois a relação recíproca e a “fácil” aceitação dos grupos indígenas com relação aos negros era um dos fatores que colaboravam para a comunicação e localização desses grupos.

Com a descoberta de grandes jazidas de ouro em Jacobina as atividades de mineração se intensificavam, assim como a quantidade de pessoas que vinham para estas terras. “Em consequência, Jacobina e Rio do Contas tornaram-se os primeiros núcleos de ocupação efetiva dos sertões na Bahia e ponto de partida para outros empreendimentos sertão adentro” (NEVES e MIGUEL, 2007, p. 79). Em 1720 a extensão territorial de Jacobina abrangia grande parte do Estado da Bahia, **Figura-01**.

Figura – 1: Extensão territorial de Jacobina-BA em 1720



Fonte: VIEIRA FILHO (2006)

Com a descoberta de recursos minerais valiosos para a Coroa Portuguesa a ocupação dos sertões deveria ocorrer da maneira mais rápida possível. As doações de terra e a posterior criação de gado pelos proprietários apresentaram-se para a administração colonial em Salvador como uma das maneiras mais eficazes de alcançar esses objetivos. No início do século XVII as terras já começaram a ser doadas e entre os beneficiados estavam Antônio Guedes, Belchior da Fonseca, Francisco Dias D’Avila, Padre Antônio Pereira, Manoel Velho de Miranda e Garcia D’Avila. “As sesmarias beneficiavam os mais abastados e as pessoas com boas relações com os administradores, porém no documento não havia garantia de estarem essas terras desocupadas de indígenas e grupos aquilombados” (VIEIRA FILHO, 2006, p. 47).

A falta de estrutura física dos locais onde estavam localizados esses espaços, se comparadas a capital Salvador, faziam com que muitos desses donatários pouco ou nada utilizassem essas terras efetivamente, neste caso incumbiam pessoas de sua confiança a estarem ocupando e cuidando destes locais em seu nome. Os trabalhos de agricultura, pecuária e de possíveis embates com os grupos indígenas eram feitos basicamente pelos negros escravizados encarregados de cuidar sobretudo dos improvisados currais de gado. Com a distância dos donatários das terras, os negros escravizados acabavam adquirindo maior “liberdade” e

autonomia nas atividades lhes direcionadas, além de possibilitar uma maior aproximação e relação com os povos indígenas local.

Os registros e documentos antigos pouco relatam a presença e participação dos negros na vida e/ou construção social da sociedade jacobinense. A maioria dos documentos contém informações e exaltações apenas às autoridades brancas da época, seja pelo parentesco com os autores, seja pela influência que estas figuras tinham nos mandos e desmandos naquele período, é o que destaca a tese de doutorado de Raphael Rodrigues Vieira Filho (2006), intitulada *Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX*, a qual traz uma discussão sobre a construção histórico-social de Jacobina e como a presença e contribuição dos negros na formação dessa sociedade foi omitida e invisibilizada durante todo o seu processo.

Em sua pesquisa Vieira Filho (2006) discute que há uma discordância entre alguns autores no que diz respeito a presença de negros no sertão. Segundo Vieira, para alguns, tal presença não seria possível porque as atividades relacionadas a pecuária não costumavam utilizar escravizados negros, outro fator era a constante ausência dos donatários no sertão, além da pequena quantidade de mão-de-obra necessária para a pecuária, comparando-se com a agricultura.

Jacobina serviu de rota e local de descanso para muitos vaqueiros ou os chamados “passadores”, que traziam boiadas de outros estados do Nordeste. Este caminho não era aproveitado apenas por opção, mas como via legal para obedecer as cláusulas contidas para doação das sesmarias, que era a utilização contínua das terras doadas.

Em tempos de seca, as boiadas vindas desses lugares eram vendidas “nas Jacobinas” onde permaneciam por seis, sete ou até oito meses para, só depois de novamente engordarem, serem enviadas para seu destino final, podendo ser o porto de Cachoeira ou a “Cidade da Bahia”. Neste momento já se revelava a característica comercial de Jacobina (VIEIRA FILHO, 2006, p. 52).

Apesar desses fatos, conta-se, pelos moradores da cidade, que o nome Jacobina teria origem na história do casal de índios Payayas, Jacó e Bina, famosos pela generosidade e acolhimento aos “viajantes” que passavam e/ou pernoitavam por aqui, entre eles vaqueiros, religiosos e aventureiros. Com a boa recepção dos indígenas, os religiosos começaram a realizar missões e os vaqueiros a instalar currais neste local que com o tempo passou a ser conhecida como “Jacobina”, junção entre o nome do famoso casal Payaya. De acordo Filho (2006), está foi a versão dita por todos os moradores entrevistados por ele na cidade, - independente da faixa etária ou grau de escolaridade - como se existisse uma única versão cristalizada na “memória”.

A função de “abrir caminhos” por entre as matas do sertão até o litoral era basicamente dos proprietários das sesmarias. Para isso os mesmos buscavam ligar seus locais de origem aos rios mais próximos e ao litoral, construindo assim, acessos mais curtos e rápidos. Costa (1952) *apud* Vieira Filho (2006), com base nos Anais dos Arquivos Públicos da Bahia relata a declaração do donatário Antonio Guedes de Brito sobre a construção da estrada entre o rio Itapicuru ao rio São Francisco, onde o mesmo informa que gastou “[...] três anos e sete meses, com cinquenta cavalos para os comboios, e trinta e cinco negros, os melhores de sua família e de grandes préstimos” (ibidem, 2006, p. 58). Nesse relato é possível constatar a presença de negros na realização de atividades nos sertões.

Sobre a presença de negros escravizados em Jacobina, há o registro da ocorrência de um leilão referente a “escravinha Martha”⁴, vendida após ficar de herança a família do então citado Dr. Luís Manoel Fernandes Barreiro, ainda na Vila de Santo Antônio de Jacobina em 1842. Outro registro aparece em 27 de maio de 1850, quando aparentemente⁵ o escravo de nome Antônio, deixado como herança pelo falecido José Bento, conseguiu comprar sua carta de alforria. Estima-se que entre 1808 e 1885 houve 464⁶ transações de compra e venda de escravos em Jacobina, sendo 254 homens e 206 mulheres, de todas as faixas etárias (quatro não continham esses dados). Vieira Filho (2006) destaca ainda que esses números podem ser bem maiores, pois alguns registros não foram encontrados.

Desde o início de sua construção, Jacobina tem o comércio como importante fonte de renda, pois servia de rota constante para muitos passadores. Os estabelecimentos de hotelaria e de alimentação em geral eram necessários para oferecer maior conforto e permanência destes e isso foi fundamental sobretudo no final do século XVIII com o declínio da mineração de ouro na região. Neste contexto da construção da sociedade jacobinense o negro foi de total importância para o bom funcionamento e realização das atividades desenvolvidas aqui, “se encontrou registro de vários negros envolvidos em funções ligadas ao transporte de mercadorias, mineração, à pecuária e também ao comércio, até o século XVIII” (VIEIRA FILHO, 2006, p. 87).

Com uma considerável autonomia dos escravizados em Jacobina, muitos produziam pequenas quantidade de alimentos nas zonas rurais e as comercializavam na sede, outros eram levados a vender estes produtos por mandos de seus senhores como meio de obter ainda mais

⁴ Documento encontrado no Arquivo Público de Jacobina-BA. 2016.

⁵ As condições de conservação em que se encontrava o registro dificultou a afirmação com relação ao seu conteúdo, relatando-se aqui com isso apenas o que se subentendeu com base em algumas palavras e frases identificadas.

⁶ Esses dados foram encontrados por Vieira Filho (2006, p. 105) nos Registros de Notas dos Cartórios de Jacobina, guardados no Arquivo Público do Estado da Bahia.

lucros. O fato é que até os dias de hoje é perceptível a presença negra na feira livre da cidade, mostrando que após séculos algumas famílias de negros ainda têm sua renda baseada na pequena comercialização de alimentos naturais. “A região parece estar acostumada com mulheres, vendendo miudezas, alimentos prontos e gerenciando negócios como também com comerciantes afrodescendentes nessas funções, pelo menos, desde o século XIX” (VIEIRA FILHO, 2006, 187). Podemos perceber que a participação ativa de negros na construção da sociedade jacobinense é indiscutível, mas que ao longo do processo histórico isso foi sempre ocultada e omitida nas mais diversas instâncias.

Foram encontrados, na região, negros nas mais diversas conjunturas, libertos, escravizados e livres, cuidando de roças, trabalhando como mateiro, trabalhando na mineração, exercendo a sua religiosidade, imersos em comunidades quilombolas, lutando ao lado de indígenas ou até contra eles (VIEIRA FILHO, 2006, p.210)

Constatando-se a presença de negros em Jacobina, vindos inclusive na condição de escravizados, acredita-se que estes tenham vindo a realizar práticas religiosas, direta ou indiretamente, ligadas as matrizes africanas, seja na sede ou nas áreas mais afastadas da cidade. Tendo sido constatado essas práticas em diferentes pontos da capital Salvador e do Recôncavo Baiano, está pesquisa busca compreender de que modo essas manifestações culturais e religiosas aconteciam em Jacobina, e qual a relação entre elas.

Como foi possível perceber, os negros africanos, desde que foram trazidos para o Brasil, buscaram meios de se organizarem e articularem vias de libertação da escravidão e proteção em espaços onde seus costumes e crenças pudessem ser manifestados sem repressão. No capítulo a seguir será feita uma breve explanação sobre a formação dos terreiros na Bahia, entendidos enquanto espaços simbólicos que ultrapassam as questões religiosas, englobando consigo uma representação social de luta e resistência do povo negro na Bahia e as diferentes formas de segregação, tanto no caráter normativo da oficialização quanto da construção e disseminação de discursos excludentes.

A utilização da mídia e até mesmo de leis que proibiam os batuques ou qualquer manifestação africana sobretudo nos centros das cidades eram utilizadas incansavelmente pelas classes dominantes, que viam na figura do negro e tudo relacionado a ele um atraso para o desenvolvimento do país e como um risco ao bem estar social dos “cidadãos de bem”, representado pela figura do homem branco, cristão, casado e com boas condições financeiras.

2 TERRA DE “TODOS OS SANTOS”: FORMAÇÃO DOS TERREIROS NA BAHIA

A organização em grupos pelos negros escravizados já se configurava de modo ativo e frequente desde a chegada destes em território brasileiro. As articulações envolviam a proteção e união como meio de resistência à luta pela libertação e fim da escravidão. Diante de imposições diárias dos colonizadores, que envolviam força de trabalho, costumes e crenças europeias, a religião seria um outro fator que uniria ainda mais os negros africanos no Brasil. Para Oliveira (2006) as religiões africanas possuem aspectos comunitários, uma vez que os cultos proporcionam socialização e bem estar (espiritual).

O intuito deste trabalho não é discutir as particularidades que compõe os terreiros e os espaços de culto de matriz africana em seus rituais, processo de iniciação dentre outros, mas de compreender a importância destes em um contexto de repressões e perseguições aos negros e as suas manifestações culturais e religiosas. Assim, as abordagens serão feitas em uma perspectiva de análise socioespacial e histórica mais do que precisamente religiosa.

Diferente do que acontece nas religiões judaico-cristãs, em que as ações presentes são baseadas em uma salvação futura e que o “pecado” em vida põe em risco o acesso a um paraíso prometido em palavras da Bíblia, as religiões africanas têm ligação direta com o passado. O respeito aos ancestrais africanos configura-se como uma base comum entre as religiões de origem africana. Há uma diferença que vale destacar entre ancestrais e orixás. “Os orixás associados a elementos cósmicos ou à natureza significam matérias simbólicas de origem enquanto os ancestrais significam princípios de existência genérica a nível social” (RIBEIRO, [1996], *apud* OLIVEIRA, 2006, p.64). A Geledes, por exemplo, é uma referência as ancestrais femininas. Sobre a representação do orixá, Bastide diz que,

Na África, os orixás são deuses de clãs; são considerados como antepassados que outrora viveram na terra e que foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo, constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalúrgica (BASTIDE, 2001, 153).

Bastide (2001) também menciona que há duas maneiras em que o orixá se comunica diretamente com os seres humanos e apresenta-lhes as suas vontades, uma ocorre durante as

festas, nas possessões dos fiéis, em que ao som dos atabaques sua presença é solicitada e outra é através do jogo dos búzios, nozes ou outros processos de adivinhação.

Uma característica importante das religiões africanas é a forte ligação com a natureza, o que se assemelha com a dos grupos indígenas. A energia da natureza é fundamental e “a visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem” (SODRÉ, p. 2002, 67). Nas palavras de Oliveira (2006) para o africano todas as coisas do universo estão relacionadas, os elementos naturais e o ser humano são parte de um sistema de relações recíprocas que devem estar sempre ligados um ao outro. “O africano tem sempre em vista o conjunto, o Universo do qual faz parte e do qual é dependente/interdependente. Ele é o Universo na medida que faz parte de seu todo, e o Universo não existiria sem que o Homem participasse dele” (OLIVEIRA, 2006, p. 44).

Nas religiões africanas em geral, não há uma dualidade ou separação direta entre bem e mal. Para eles há energias positivas e negativas e estas estão espalhadas como o vento, sendo que a utilização destas dependerá dos seus usos e fins, seja de maneira individual ou coletiva. Devido ao fato da maioria dessas religiões terem se desenvolvido em comunidades individuais e até certo ponto isoladas umas das outras, o reconhecimento e valorização de pessoas importantes para o bem de cada comunidade em particular é frequente, e dependendo da relevância das ações em vida estes compõem as entidades a serem cultuadas, demonstrando com isso como os africanos valorizam as pessoas que trabalham e lutam pelo bem comum e em favor da coletividade, o “que abrange reis, sacerdotes, guerreiros, agricultores, caçadores, etc.” (OLIVEIRA, 2006, p. 70).

Um dos últimos grupos de africanos a chegarem no litoral brasileiro, no fim do século XVIII e início do século XIX, foram os chamados negros nagôs, termo utilizado no Brasil para denominar os povos Yorubás, vindos de locais onde hoje corresponde a Nigéria, “os nagôs alcançaram a marca de 80% dos escravos africanos em Salvador na década de 1860” (REIS, 2005, p. 26). Na África, os povos Yorubás eram bem organizados e tinham sua estrutura interna que incluía produção e venda de roupas e alimentos, por exemplo. Entre os reinos (cidades-estados) Yorubás estavam os Ketu, Oyó, Ifé, Egbá e muitos outros. “O termo Yorubá, designa hoje, na África Ocidental, um grupo linguístico que abrange vários Estados da Federação da Nigéria [...], assim como a República de Benin [...] e Togo” (SODRÉ, 2001, p. 51).

Ao chegarem no Brasil, “o ambiente africano foi de alguma forma transferido para o terreiro” (MATTOSO, 1992, p. 429). Os terreiros se configuram como espaços que vão além da prática religiosa, estes simbolizam a resistência do povo africano frente as diversas opressões dos colonizadores europeus e da tentativa de uma repatrimonialização. Desta forma, “a

perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgia para excluir parceiros do jogo (brancos, mestiços, etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática e uma cosmovisão exilada” (SODRÉ 2002, p. 57).

Nesta perspectiva, podemos entender que há a construção de uma “identidade diaspórica”, como discute Hintzen apud Santos (2007), está identidade “ignora” a complexidade das questões conceituais de identidade presentes nas Geografias sociais, culturais e políticas nacionais. É resultado de um determinado contexto histórico e social, quando um povo é retirado forçadamente de seu espaço de origem e colocado em outro, além de engessar e impor uma identidade nacional diferente, negando-lhes as suas particularidades religiosas, culturais e linguísticas. “A identidade diaspórica emerge de representações e práticas de cidadania cultural contrapostas à noção de identidade nacional, sob condições onde o pertencimento é negado” (HINTZEN apud SANTOS 2007, p. 53).

O tráfico de africanos trouxe para o Brasil muitos conhecedores das antigas civilizações africanas, sobretudo os Ketu no século XIX, e isso contribuiu para que muitas informações originais fossem preservadas e perpetuadas na Bahia, “a primeira concretização histórica dessa matriz é o Candomblé da Casa Branca ou do Engenho Velho, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, fundado por africanos livres [...]” (SODRÉ, 2002, p. 53). Os negros chegavam ao Brasil vindos de diferentes locais e nações da África, possuíam também diferentes etnias e crenças, sendo muitos desses grupos rivais de guerra. Em um contexto totalmente diferente, a união entre os negros, independente de sua origem, era uma das formas mais viáveis de proteção e luta pela liberdade e conquista de direitos.

Os terreiros foram os espaços encontrados e construídos pelos negros para que pudessem cultivar e preservar suas crenças, redefinindo e reconstruindo os métodos utilizados de modo a preservarem o máximo possível as suas origens. Os orixás, por exemplo, antes cultuados individualmente em cada nação ou templo africano, no Brasil são feitos simultaneamente e em espaços compartilhados. O Ilê Axé Iyá Nassô Oká, foi o primeiro espaço onde várias crenças africanas foram cultuadas, “essa prática refletiria alianças entre grupos étnicos diferentes, contribuindo para a consolidação de novas identidades africanas em terras brasileiras” (REIS, 2005, p. 24). Desse modo, reelaboram-se as maneiras de organização em um novo território para a preservação das origens comuns. Sodré afirma que

A comunidade-terreiro é, assim, repositório e núcleo reinterpretaivo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos, ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismos, língua, litúrgica e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica, capazes de implementar um laço de

atrativo de natureza intercultural (negros de diferentes etnias) e transcultural (negros com brancos) (SODRÉ [1999, p. 170-171] *apud* MATTOS, 2013, p.133).

Há uma grande ligação histórica e religiosa entre a Bahia e o Rio de Janeiro. Muitos escravizados livres foram para o Rio, sobretudo pelas ideias abolicionistas estarem bastante intensas na sociedade carioca no início do século XX.

Na Cidade Nova, localizaram-se os três principais terreiros gegê—nagôs do Rio: o de João Alaba (na Rua Barão de São Félix), o de Cipriano Abedé (na Rua João Caetano) e o de Felisberto (na Marques de Sapucaí). Todos esses zeladores de orixás eram baianos (SODRÉ, 2001, p. 81).

Devido aos espaços disponíveis, os cultos ocorriam em centros urbanos, e em espaços menores que os da Bahia. Eram chamados de macumba carioca, por reelaborar cultos e ter estrutura gêge-nagô. Assim como ocorre em Salvador, foi possível presenciar uma manifestação religiosa negra, **Figura 2**, em um espaço central do Rio de Janeiro, mais precisamente ao lado do Arqueduto da Carioca, comumente chamando de Arcos da Lapa. A intervenção ocorreu no dia 02 de fevereiro em homenagem a Iemanjá, sendo notório a presença sobretudo de negros nessa atividade.

Figura 2: Festa em homenagem a Iemanjá no Rio de Janeiro



Fonte: A autora (2015)

De acordo com Sodré (2002), até o fim do século XVIII as manifestações festivas dos negros eram, até certo ponto, aceitas no Rio de Janeiro. Muitos escravistas, que não eram protestantes, acreditavam que este momento de descontração entre os negros contribuía para que estes trabalhassem mais e sem reclamar. Com isso, era frequente a presença de negros que

cantavam e tocavam diferentes instrumentos musicais, tanto nos terreiros quanto em locais públicos, fato que isso viria influenciar diretamente na construção cultural da música do Rio e conseqüentemente do país. Os sambistas cariocas Antônio Candeias Filho e Isnard Araújo, no livro intitulado *Escolas de samba: a árvore que esqueceu a raiz*, comentam que

O negro e o mulato jogados e abandonados pelo preconceito social e racial aos morros, às favelas, aos bairros de baixo nível econômico das cidades, começaram a exprimir seu sofrimento, sua desesperança e também sua vontade de viver na batucada, no lundu, no maxixe, no choro, capoeira, no frevo, no caxambu, no jogo, no samba, no samba-choro, no samba-canção, no samba de breque, no samba batucada [...] (FILHO E ARAÚJO, 1978, p 05).

No Rio de Janeiro, era comum que cada casa de culto afro tivesse um bloco carnavalesco. “A Portela, uma das mais notáveis escolas de samba do Rio, também tem a sua origem junto a uma ialorixá conhecida, Dona Esther Maria de Jesus, que tinha casa no Bairro de Osvaldo Cruz” (SODRÉ, 2002, p. 149). Mais do que apenas um entretenimento para os frequentadores, os espaços de samba fortaleciam os laços entre o povo santo e lhes proporcionavam momentos de descontração e renovação da fé, ao mesmo tempo. Santos comenta que,

Muitos sambadores e sambadoras, mães e pais-de-santo, ogans, equedes, filhas e filhos-de-santo [...], ao final dos dias de trabalho cansativo, muitos encontravam forças, alegria e fé, para afastar a fadiga e se juntar em “intermináveis” rodas de samba ou cuidar dos preparativos para as festas de voduns e orixás nos arredores das cidades (SANTOS, 2009, p. 34).

A Constituição Política do Império do Brasil⁷ de 1824, diz que: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”. Nas palavras de Mattoso (1992), a constituição de 1824 garantia, de certo modo, a liberdade de culto aos brasileiros e a igreja católica parecia admitir melhor os cultos afro-brasileiros entre as baixas camadas da sociedade do que a propagação do cristianismo entre eles, até porque não considerava esta primeira como religião mas sim como superstições e crenças de povos primitivos e que não representava quase nenhuma influência na ordem social, até aquele momento.

⁷ Constituição Política do Império do Brasil. 25 de março de 1824, título 1º, art. 5º

Vale destacar que a Bahia, sobretudo pelo elevado número negros que compõe a sua população e pelo histórico recorrente de lutas pela liberdade religiosa destes, foi o primeiro estado brasileiro a declarar os cultos afro-brasileiros como religião. O artigo art. 275 da constituição estadual⁸ de 1989, diz que “é dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira”. Apesar de não resolver todos os problemas enfrentados por este grupo, esta garantia legal configura-se como um grande avanço na luta pelos direitos e liberdade das religiões de matriz africana.

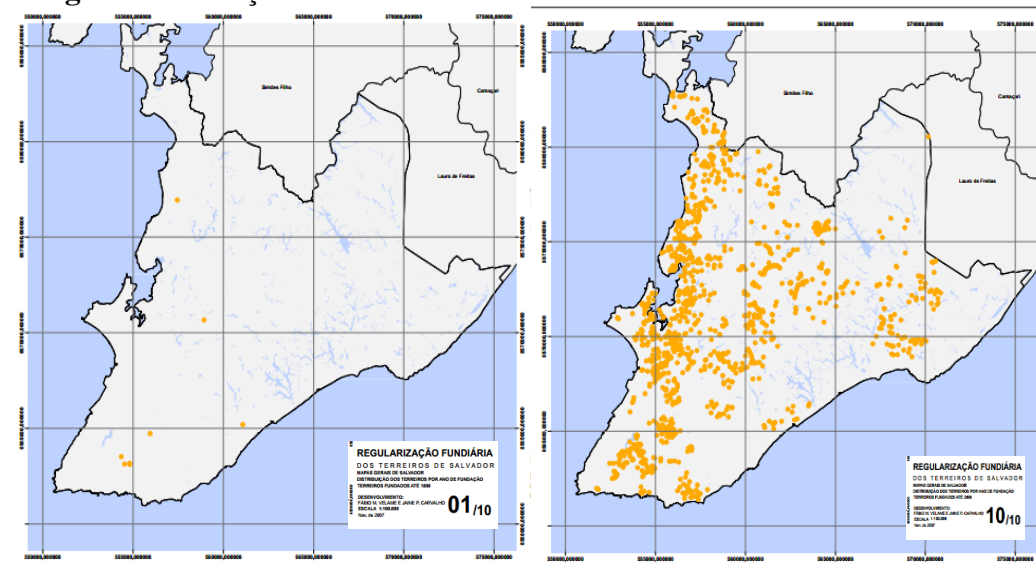
Tendo em vista a herança negra na Bahia, sendo considerado um dos estados mais negros fora da África, foi elaborado em 2006, um projeto de Regularização Fundiária dos Terreiros de Candomblé, o que resultaria em um mapeamento detalhado dos terreiros de Salvador⁹. Um dos objetivos foi verificar como se configuravam estes espaços na cidade, assim como conhecer o nome, a localização, a nação, ano de fundação, dentre outras questões que colaborassem para a regulamentação e proteção desses espaços. O resultado foi um total de 1.408 terreiros identificados. Desse total, 1.162 foram cadastrados, e apenas 34 terreiros se recusaram a responder o questionário. Todas as informações estão disponíveis no site¹⁰ do projeto, desde a análise e resultados dos dados coletados até mapas com a evolução histórica dos terreiros. Nos mapas - **Figura 3**, disponibilizados no próprio site, é possível fazer um comparativo. O mapa 01/10 refere-se a quantidade e localização dos terreiros existentes em Salvador no ano de 1890 e o mapa 10/10 aos registrados em 2006.

⁸ Constituição do Estado da Bahia < <http://www.legislabahia.ba.gov.br/verdoc.php?id=73273>>

⁹ O projeto de Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador foi realizado pela Secretaria Municipal da Reparação (SEMUR) e pela Secretaria Municipal da Habitação (SEHAB), em convênio com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO), com apoio das entidades representativas ACBANTU, FENACAB, a Fundação Cultural Palmares e a Seppir.

¹⁰ Site do projeto <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>

Figura 3. Evolução histórica dos terreiros de Candomblé em Salvador - BA



Fonte: Regulamentação Fundiária dos Terreiros de Salvador– Ceao/Semur/Sehab, 2006/2007. Mapa 01/10 – Ano de 1890; Mapa 10/10 – Ano de 2016.

Em ambos os mapas, os terreiros estão representados pelos pontos em laranja. Nota-se que houve um grande crescimento em relação a estes espaços na cidade, em virtude das influências do contexto histórico de cada período.

Durante muito tempo os terreiros e espaços de culto de matriz africana foram proibidos e perseguidos, sejam mediante leis municipais ou pela polícia que em nome da ordem social, atendiam aos pedidos dos cidadãos conservadores das cidades em interferir nos batuques negros e suas manifestações religiosas. As recorrentes denúncias e prisões eram assuntos frequentes na imprensa, sobretudo em meados do século XX. As entrevistas realizadas durante a Pesquisa para a Regulamentação Fundiária dos terreiros em Salvador revelam que as reclamações com relação aos espaços onde estão localizados os terreiros partem, atualmente, de grupos ligados a outras religiões.

Foram mencionados em menos de 8,6% dos terreiros, e os mais referidos são os adeptos de igrejas evangélicas, principalmente os da Igreja Universal do Reino de Deus, Testemunha de Jeová e Assembléia de Deus. Conflitos com católicos apareceram somente em dois terreiros, enquanto a Igreja Universal foi destacada por 46 lideranças (BAHIA, 2006, p.13).

Muitas vezes a falta de conhecimento ou até mesmo preconceito fazem algumas pessoas se referenciar aos cultos de matriz africana de maneira generalizada e proferirem, muitas vezes, nomes pejorativos aos frequentadores desses cultos, como macumbeiros,

curandeiros, feiticeiros, entre outras nomenclaturas. Apesar de haver muitas generalizações com relação a essas diferentes manifestações religiosas há particularidades que são necessárias ressaltar. O tópico a seguir busca diferenciar alguns costumes e crenças das religiões de matriz africana mais frequentes, fazendo um recorde das mais presentes no Estado da Bahia.

2.1.1 CANDOMBLÉ, UMBANDA E *CANDOMBLÉ DE CABOCLO*

Apesar de terem a mesma matriz fundadora, os cultos de religião africana no Brasil possuem particularidades que os diferenciam em suas práticas, entidades cultuadas e dialetos. O processo de reterritorialização e as influências externas como a relação com o catolicismo e as crenças indígenas reconfiguraram e reformularam as maneiras como o negro africano se relacionava com a religião, “por meio do sagrado, os negros refaziam em terra brasileira uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora [...] reelaborado com novos ancestrais” (SODRÉ, 2002, p. 75). Os terreiros são diferenciados por serem de candomblé (Jejê, nagô, Ketu, entre outros), de umbanda, de macumba, de caboclo, dentre tantas outras nomenclaturas que servem para distinguir as práticas realizadas em cada um desses espaços. Contudo, iremos pontuar apenas algumas características principais que envolvem e diferenciam o candomblé, a umbanda e o candomblé de caboclo por estes se fazerem presentes nas posteriores discussões e análises da pesquisa de campo.

O candomblé foi onde ocorreu primeiramente essa articulação de reterritorialização religiosa africana no Brasil. Como conta Bastide - após conversa com uma Ialorixá (mãe de santo) - cada terreiro de candomblé tem sua fundação influenciada diretamente pelo grupo que o compõe e por particularidades como as origens africanas de seus fundadores e os dialetos utilizados por estes. Algumas vezes as mesmas entidades¹¹ possuem as mesmas atribuições, porém são nomeados de maneira diferentes, “por exemplo, Oxalá se chama Lembá nos terreiros congos, Lembarengangá nos terreiros angolas. Exu é denominado Legbá nos candomblés de origem daomeana e Bombonjira nos de origem banto” (BASTIDE, 2001, p. 156).

Bastide (2001) destaca também que enquanto os cultos de nação angola resistem menos as influências das crenças estrangeiras, como as dos portugueses e indígenas, resultado das relações na nova terra, os nagôs e os daomeanos procuram se manter o mais fiel possível as

¹¹ Bastide se referencia a estas entidades como “deuses”, o que pode contribuir para a construção de uma ideia de que os africanos acreditam e cultuam em vários deuses diferentes, o que não se caracteriza como real.

matrizes africanas. As festas de caboclo, mesmo que presente em terreiros de Candomblé, não são realizadas no mesmo período que a dos africanos, as vestimentas utilizadas durante a celebração da festa também são diferentes.

Os dados coletados mediante o já citado Projeto de Regulamentação Fundiária dos Terreiros em Salvador revela que a maioria dos terreiros de candomblé se auto identificam como pertencentes à nação keto (57,8%), vindo em seguida os da nação angola (24,2%), jeje (2,1%) e ijexá (1,3%), representando um total de 85,4%, já que os outros utilizam uma classificação múltipla, como por exemplo, Angola-Keto, Angola-Jêje- Keto, Keto Angola-Ijexá, que seria a influência de duas ou mais especificidades com base nas origens estruturais de cada nação, estes mais comuns em Jacobina.

Outro dado interessante é que das principais entidades religiosas (orixá) desses terreiros são em sua maioria de figura feminina (63,7%), onde duas se sobressaem: Oxum e Iansã; elas respondem por quase 30% dos terreiros soteropolitanos, o que corresponde, respectivamente, a 201 e 140 terreiros. As mulheres também têm papel de destaque nos terreiros de candomblé em Salvador. Em 2005 foi lançado um filme-documentário intitulado *A Cidade das Mulheres*¹², baseado na pesquisa da antropóloga norte-americana e radicada no Brasil, Ruth Landes (1908-1991). A pesquisa, escrita em 1939, tem com uma das protagonistas a Mãe Stella de Oxóssi, a Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. O documentário mostra a vida e representatividade das mulheres nos terreiros de Candomblé e conta ainda com a participação de Mãe Altamira Cecília, Mãe Carmem, Mãe Gisele Cossard e Mãe Bida, Mãe Nitinha de Oxum.

A hierarquia é algo bem característico do candomblé, com relação aos outros cultos. Essa hierarquia não se refere a questões econômicas ou de privilégios, mas ao conhecimento com relação aos chamados fundamentos, que são repassados oralmente e são feitos após o processo de iniciação ao candomblé. Castillo (2010) em referência a obra de Vivaldo da Costa Lima, *A Família de Santo* (2003), destaca a estrutura social dos terreiros e o respeito ao outro, sobretudo aos mais velhos em referência a idade de iniciação. Sobre a divisão interna ela diz que

[...] a mais básica está entre a mãe ou o pai de santo (*ialorixá* ou *babalorixá*, respectivamente, em iorubá) que dirige a casa, e seus filhos de santo. Os filhos se dividem entre os *odóxus*, que podem incorporar divindades, e os que são destinados a incorporar. Destes últimos, os homens, ou *ogãs*, e as mulheres, ou *ekedes*, realizam tarefas rituais e administrativas (CASTILLO, 2010, p. 33).

¹² Disponível em: <http://canalcurta.tv.br/pt/filme/?name=a_cidade_das_mulheres>. Acesso em: 06 de set. 2015.

Com relação a Umbanda, Bastide (2001) se refere a esta como sendo uma “nova religião”, por apresentar-se como uma religião caracteristicamente nacional, “pois une em si as religiões das três grandes raças constitutivas do Brasil, o catolicismo dos portugueses, o culto dos espíritos ameríndios e os cultos africanos, trazidos pelos escravos negros” (BASTIDE, 2001, p. 340). Em Salvador, a pesquisa mostrou que a quantidade e terreiros de Umbanda é significativamente pequena com relação aos de candomblé, tendo sido localizados apenas 20 terreiros atualmente, sendo que em dados de 1998, haviam uma média de cinquenta casas/terreiros de umbanda, também um número pequeno. Aos que se auto identificaram como sendo de caboclo também diminuiu, talvez pelo fato desses também serem cultuados em terreiros de candomblé. Uma hipótese, de acordo com a pesquisa, para a diminuição do número de terreiros de umbanda e também os terreiros de caboclos é o fato de que durante os últimos tempos o discurso pela busca de uma tradição e da identidade negra mais fiéis a sua origem africana favoreceu os candomblés considerados como tradicionais ou “puros”.

O chamado “candomblé de caboclo” caracteriza-se pelo fato de ser espaços semelhantes aos do candomblé, porém as entidades cultuadas são majoritariamente representações indígenas. Os rituais, festas e sons nos cultos aos caboclos são semelhantes aos que são realizados para os orixás, outra questão é que “enquanto o candomblé se desenrola sob o teto do barracão, o candomblé de caboclo realiza-se ao ar livre, pois as divindades indígenas são as divindades de ar livre” (BASTIDE, 2001, p. 328).

A pesquisa realizada por Ribeiro (1983) discute diretamente algumas particularidades que envolvem os chamados candomblés de caboclo ou terreiros de caboclo. A autora diz uma hipótese é que as semelhanças entre os rituais, hierarquias e demais costumes entre o candomblé-de-caboclo e o candomblé-de-angola teria surgido pelo contato direto entre os indígenas brasileiros e os africanos de nação angola. As diferenças partem de questões como o calendário de festas, por exemplo, que nos terreiros de caboclo apresenta-se em datas diferentes das festas dos terreiros de candomblé. A data de 02 de julho é uma das mais comemoradas na maioria dos terreiros de caboclo, isso pela valorização e respeito a participação dos indígenas na luta pela independência da Bahia.

Os itens de ornamentação dos espaços de culto nos dias de festa são mais voltados para referências locais. Ribeiro (1983) conta que são utilizadas, muitas vezes, bandeirolas de papel com cores em referência a bandeira do Brasil, além do uso de plantas samambaias, bastante apreciadas pelos nativos brasileiros. As vestimentas utilizadas durante os rituais são feitas com muitas penas coloridas e adereços como arco, flecha e cabaças. Há também aqueles que utilizam

vestimentas que lembram vaqueiros, em trajes de couro incluindo largos chapéus. São os caboclos da chamada tribo dos boiadeiros, “os cânticos desses caboclos são um pouco diferentes, no sentido dos versos que só falam em gado, porém as suas obrigações se igualam às dos outros” (RIBEIRO, 1983, p. 61).

Nos cultos aos caboclos não há o ritual de raspagem de cabeça, como ocorre tradicionalmente no Candomblé. Outra diferença é que os alimentos que são oferecidos durante as festas não levam sal nem azeite de dendê, por estes não fazerem parte da alimentação tradicional dos indígenas de modo geral. Nos “assentamentos” do caboclo ou seja, nos espaços sagrados onde se realizam os rituais em homenagem ao caboclo, muitas vezes em locais afastados nos espaços de festas, há sempre imagens de índios e bandeira do Brasil, para que se remeta sempre as origens dos cultos aos chamados “negros da terra”.

Ribeiro (1983) destaca também que assim como nos outros cultos de matriz africana que existem as entidades que representam figuras masculinas e femininas, nos cultos ligados aos indígenas há os caboclos e as caboclas,

as caboclas têm direito às mesmas obrigações, sendo banqueteadas com animais, frutas, etc., porém a maneira como se apresentam deixa evidente o lado feminino, desde um certo toque de vaidade, tanto no trajar como no modo de comunicar-se como os filhos-da-casa (RIBEIRO, 1983, p. 63).

Outro ponto interessante a se destacar, é a visível influência católica nos terreiros de caboclo, o que seria resquício do processo de catequização realizado pelos jesuítas durante a colonização do país. Ela conta que as palavras de saudação aos que participam dos cultos não são feitas em língua nativa, mas em português e com expressões como “louvado seja nosso senhor Jesus Cristo” ou “a paz de Deus esteja com todos” e os presentes respondem “para sempre seja louvada a nossa Mãe Maria Santíssima” (RIBEIRO, 1983, p. 65). Em Jacobina muitos terreiros possuem em seu nome a referência “caboclo” ou utilizam a palavra “centro” ao invés de terreiro.

2.2 PERSEGUIÇÕES AOS CULTOS DE MATRIZ AFRICANA E O PAPEL DA IMPRENSA NA DIFUSÃO DOS DISCURSOS

As perseguições as religiões africanas no Brasil, são resultado sobretudo de uma construção social de inferioridade do negro. Criando-se a imagem de que o negro é inferior ao branco, suas crenças, culturas e linguagens certamente também as serão. Um dos primeiros pesquisadores a discutir as questões relacionadas ao negro africano no Brasil foi o médico legista e antropólogo maranhense, Raimundo Nina Rodrigues (1862 - 1906). Em um contexto de construção da “identidade” nacional, logo após a proclamação da República em 1889 e teórico fim da escravidão negra no Brasil, a questão étnica era algo a ser discutida. Suas pesquisas, publicadas também internacionalmente, ao mesmo tempo que divulgava a cultura africana no Brasil para outros países, também as descaracterizava pois suas abordagens e afirmações eram baseadas em concepções racistas, afirmando uma inferioridade dos negros, sendo utilizado para isso questões sociais e físicas.

A construção de uma “consciência racista” tem influência direta também com a imprensa, por se apresentar como uma das principais difusoras dos discursos preconceituosos e conservadores de uma sociedade. Santos (2009), em seu livro *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia* faz uma minuciosa análise dos discursos dos jornais impressos da cidade de Cachoeira-BA. Em referência a uma fala no jornal A Cachoeira, datado de 31 de outubro de 1901, Santos diz que “os divertimentos populares são representados como bárbaros. Eles ferem a moral cristã preconizada pelos jornais locais. Dessa maneira setores letrados da cidade reclamavam por mudanças urgentes [...]” (SANTOS, 2009, p. 24).

O discurso de que os negros e os costumes africanos atrasavam o progresso da cidade também eram frequentes nos jornais da cidade de Cachoeira. As mensagens pareciam explicitar que as práticas africanas nos centros das cidades, sobretudo as religiosas como o candomblé, apresentavam um grande empecilho para aqueles que sonhavam com a modernidade, espelhadas sempre nas sociedades europeias. Um texto retirado por Santos (2009) do Jornal A Ordem¹³ deixa claro este pensamento

Chega-nos reclamações de um triste e deponente que se está dando em plena cidade. À rua Martins Gomes, no prédio n° 67, há quase diariamente, as encenações da *missa negra* dos africanos, transplantada para os nossos costumes antes da lei Euzébio de Queiroz, que aboliu o tráfico de escravos. Essas encenações são sempre

¹³ Matéria de 22 julho de 1914, página 01

acompanhadas de incomodativo e ensurdecedor *candomblé*. E porque a época que atravessamos traz o rótulo de *civilizemo-nos!* Bem será que o sr. Major delegado, cujas atribuições são manter a ordem em bem da civilização indígena, volva a sua vista perscrutadora para as *missas negras* da rua Martins Gomes (A Ordem [1914] apud SANTOS, 2009, p. 25).

Um outro ponto que vale destacar é que, na maioria das reclamações realizadas através dos jornais a intervenção da polícia era solicitada para intervir nessas práticas consideradas ofensivas e desrespeitosas a moral e bons costumes da época. Palavras preconceituosas e racistas também são muito presentes nos discursos e textos divulgados, termos como vadios, feiticeiros, negros selvagens e desocupados eram referenciados a afro-brasileiros e praticantes do *candomblé*. Azevedo citado por Mattos diz que

[...] a percepção do cotidiano dos negros, das suas relações sociais e culturais; e o que hoje se reconhece como formas de resistência, naquela época, mesmo entre as mentes mais humanitárias, passava por desordem, desenfreamento, paixões soltas e criminosas (AZEVEDO [1987, p. 176] apud MATTOS, 2008, p. 32).

A imprensa nada mais era do que o reflexo racista das elites conservadoras, compostas sobretudo por herdeiros das sesmarias, dos colonizadores europeus, dos traficantes de escravos, latifundiários e demais pessoas que utilizaram da invasão de terras e uso da mão de obra escrava para adquirir bens materiais e financeiros, deste modo, as manifestações culturais negras ou indígenas deveriam ser aos poucos e constantemente inferiorizadas e tidas como um atraso para os avanços das cidades e até mesmo do país.

Dessa maneira, podemos encontrar na imprensa da época um sem número de atributos que foram sendo identificados e naturalizados com as camadas pobres da população, de maioria negra. Esses atributos os relacionavam mais frequentemente à vadiagem, ao alcoolismo, à feitiçaria e ao crime (SANTOS, 2009, p. 35).

Esses discursos contribuía para internalizar ainda mais no imaginário da população que os negros ou, como alguns preferiam chamar, “pessoas de cor” eram inferiores aos brancos. A ideia era que as populações mais pobres e negras fossem afastadas dos centros das cidades dando assim um aspecto mais “limpo” e organizando a estes espaços de modo a atrair os olhares e gostos dos visitantes. Sobre essa questão Muniz Sodré, afirma

[...] o antigo escravo era alguém a ser afastado e, junto com ele as aparências de pobreza, de hábitos não “civilizados”, de questões sociais graves- por qualquer plano de remodelação da cidade, do espaço imediatamente visível (SODRÉ, 2002, p. 45).

Com o crescimento no número de negros na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, a presença desses nos centros da cidade começavam a aumentar e isso causava certo desconforto para as elites que ali frequentavam. Com isso leis municipais eram feitas para evitar o máximo da presença negra em espaços frequentados por brancos. O item 31 do Código de Posturas da cidade do Rio de Janeiro, datado de 1844 diz que “fica proibido andarem pretos de ganho dentro da praça, e escravos que ali forem mandados por seus senhores fazer compras não deverão se demorar além do tempo necessário para efetuá-las” (SODRÉ, 2002, p. 146).

Reis (2005) destaca que há relativamente poucas pesquisas históricas sobre os cultos afros no século XIX em comparação com inúmeros registros policiais, denúncias e reclamações contidos sobretudo em jornais. Sem contar que grande parte das pesquisas e textos eram escritos por pessoas que não tinham nenhuma ligação ou conhecimento sobre os cultos de matriz africana. O ponto positivo disso é que estes estudos, preconceituosos ou não, nos servem hoje em dia como fontes necessárias de pesquisa, até mesmo para que se saiba qual o pensamento da sociedade com relação a presença é manifestações negras em determinados contextos sociais, como no caso de Nina Rodrigues. Reis se referenciando ao Jornal O Alabama (1864-1871), periódico de Salvador, diz que “dedicando-se a uma dura e sistemática campanha contra os Candomblés baianos, o jornal publicava, com considerável frequência, histórias de pessoas envolvidas em rituais” (REIS, 2005, p. 25), destacando com isso a maneira tendenciosa com que este periódico se apresentava contra o negro e suas crenças.

O fato de ter uma mídia imprensa local representava para a sociedade jacobinense um grande ganho para a cidade, um símbolo de que avançavam cada vez mais para o tão desejado caminho para a modernidade. Segundo Menezes (s/d, p. 02) o primeiro jornal impresso de Jacobina foi fundado pelo comerciante Amado Barberino entre 1916 e 1917, com o nome de A Primavera. Posterior a este estavam O Centro (1921), Correio de Jacobina (1921-1927) e O Ideal (1927), dentre outros. O jornal O Lidador, fundado na década de 30 por Nemésio Lima, circulando aproximadamente dez anos na cidade, por ter forte influência na opinião pública e também pelo contexto histórico da época, se apresenta como um dos jornais mais consultados por pesquisadores locais.

Os anseios e desgostos da classe dominante e conservadora da cidade eram constantemente expressos em O Lidador. Em uma matéria intitulada “Galinha Preta, com farofa de dendê na encruzilhada da ponte”, a reclamação seria contra os despachos, que tornavam-se cada vez mais frequentes na cidade

Constantemente, um despacho aparece nas ruas da cidade, sem que se possa descobrir que em é esse pae de terreiro que tantos sustos vem causando aos credulos de São Cipriano. O prato do dia, na terça-feira preterita, foi um formidável despacho de galinha preta, pipóca, dendê e cebola que apareceu na encruzilhada da estrada, alli junto à ponte nova de madeira, caminho da estação. (O Lidador [21 de mar. 1937] *apud* SANTOS, 2001, p. 211).

Santos (2001) diz que estas e outras reclamações teriam como foco a tentativa de omitir um passado ligado diretamente a expressões culturais, crenças e manifestações negras na cidade. Para a autora as insatisfações partiam principalmente pela ideia de que práticas como estas não podiam ser mais aceitas no novo modelo de organização que se almejava para Jacobina.

Além das constantes reclamações, o código de posturas de Jacobina de 1933¹⁴, pode ter coibido ainda mais a presença de terreiros e espaços de cultos negros nos centros da cidade. O capítulo VII - *Da moralidade, bem estar, costume e socêgo publico* diz que “[...] será aplicada ao proprietário ou inquilino que consentir em suas casas danças indecentes, batuques, sambas, feitiçarias ou algazaras que perturbem o socêgo publico”, a multa de 20\$000.

Dentre os meios de perseguição às crenças negras, Jacobina tem histórico também no Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Portugal e suas colônias. “Quatro negros de dezesseis e trinta anos [...] foram transportados para os cárceres inquisitoriais de Lisboa, acusados de um patético crime: usar diabólicas “bolsas de mandingas” (MOTT, 1991, p. 148). O processo conhecido como Santa Inquisição, caracterizava-se como sendo um tribunal religioso que condenava casos considerados pela Igreja Católica como heresias, feitiçaria, homossexualismo e culto a outras religiões. Em sua pesquisa Mott conta que em 1745 quatros negros, três escravos e um negro forro, moradores da até então Vila de Santo Antônio de Jacobina, foram denunciados a inquisição pelo padre João Mendes, justificando como crime o fato destes carregarem consigo pequenas bolsas, as chamadas mandingas ou patuás, as quais carregavam itens considerados amuletos de superstição pagã, que não condiziam com as crenças católicas.

Aos olhos sempre intolerantes dos reverendos inquisidores, os réus portadores de tais amuletos sincréticos eram suspeitos de dois graves crimes: ou ter feito pacto com o demônio e através dos patuás exercitar artes diabólicas, ou mais grave ainda, ter o suspeito cometido abominável sacrilégio, roubando uma hóstia consagrada e dela fazendo um dos ingredientes das famigeradas bolsas de mandingas (MOTT, 1991, p. 150).

¹⁴ Código de Posturas n° 57. Lei n° 71 de 30 de dezembro de 1933. Arquivo Público de Jacobina, 2016.

Além de terem que explicar, um a um, como adquiriram os patuás, José Martins, Mateus Pereira, Luiz Pereira de Almeida e João da Silva, tiveram que comprovar que conheciam os deveres cristãos, entre eles as orações de Pai Nosso e Ave Maria. Confinados em Lisboa, as torturas eram frequentes. A sentença foi dada apenas em 20 de junho de 1756, sendo todos os quatro jacobinenses condenados a se exilarem em espaços onde “comprometiam-se a seguir, doravante, à risca, os sagrados ensinamentos da Santa Madre Igreja, abjurando todos e quaisquer erros cometidos no passado” (MOTT, 1991, p. 159). Não há registros de que estes tenham retornado ao Brasil.

Apesar deste ser um caso em particular que aconteceu em Jacobina, comprova-se mais uma vez que ao longo da história havia um desagrado e até mesmo perseguição a qualquer ato ou manifestação cultural oriundo das populações negras, que eram sempre duramente condenadas. A união dos negros e a proteção dos saberes religiosos africanos foram fundamentais para houvesse resistência e perpetuação de tradições e rituais considerados sagrados para este grupo.

Uma matéria publicada no jornal A Letra¹⁵, intitulada O Folclore na Bahia (1994), o candomblé aparece enquanto manifestação folclórica, ao lado da capoeira, marujada e outros. O jornal, fundado em 1993, era organizado pela Academia Jacobinense de Letras e publicado semestralmente. Nota-se que até recentemente, até mesmo os meios considerados mais intelectuais da cidade ainda caracterizavam e/ou compreendiam práticas religiosas africanas como sendo uma questão folclórica.

O folclore mais conhecido na Bahia, depois do candomblé, é a capoeira. Em nossa cidade temos alguns destes grupos folclóricos, temos as academias de capoeira, a tradicional marujada, grupos de reis, terreiros de candomblé, grupos de dança e outras formas de cultura popular, que predomina em toda nossa região, abrilhantando as festas e divulgando a sabedoria do povo, cada grupo humano possui as suas tradições que devem ser respeitadas (A Letra, 29 de março de 1994).

Na percepção de Bastide, mencionado por Sodré (2002) em referência a construção de uma imagem em que as religiões de matriz africana são vistas sempre como sincrética, sem se considerar as suas originalidades, diz que “essa tendência a considerar as religiões africanas como traços folclóricos dava uma imagem estereotipada dos negros brasileiros que contribuía para desenvolver uma imagem racista do mundo”. Deste modo, percebe-se que os discursos preconceituosos e discriminatórios contra os cultos de matriz africana foram sendo construídos continuamente ao longo dos anos, sendo utilizado para embasamento dessas as opiniões de

¹⁵ Disponível no Núcleo de Estudos Oraís - NEO. Universidade do Estado da Bahia (UNEB). DCH, campus IV.

pesquisadores, cientistas, filósofos e outros. Assim, a Geografia quando coloca o espaço geográfico ou espaço vivido como objeto central de estudo, deve buscar compreendê-lo não somente no visível e concreto, mas naquilo que não pode ser tocado e que existe intrínseco e subjetivo nas coisas, “a resposta ao desafio de compreender o mundo em que se colocam os geógrafos requer também considerar a força dos símbolos, das imagens e do imaginário presentes nestes” (CASTRO, 2006, p. 156).

Logo, nota-se que a mídia impressa, vetor de disseminação e construção de um pensamento coletivo racista, contribuía para a internalização dessas afirmações, na repetição de “verdades” contra as manifestações negras e a sua relação com um atraso a tão almejada modernidade e desenvolvimentos da cidade. Desse modo, a formulação de leis e a ação policial contra qualquer manifestação negra nos centros da cidade era apoiada pela população ansiosa pelo progresso e extinção de práticas consideradas profanas e primitivas.

3 - TERRITORIALIDADE DOS CULTOS DE MATRIZ AFRICANA EM JACOBINA-BA

O município de Jacobina está localizado no Piemonte da Chapada Diamantina, a aproximadamente 330 km da capital Salvador. Tem uma população estimada de 84.811¹⁶ habitantes e uma área territorial de aproximadamente 2.358,690 km². A cidade é tradicionalmente católica (tendo como referência também os festejos e feriados do município), não sendo isso uma novidade quando refere-se as cidades antigas do Brasil, já que foram construídas e moldadas perante uma unicidade da religião católica. No centro da cidade de Jacobina há duas igrejas católicas antigas. Uma é a Igreja Nossa Senhora da Conceição, construída em 1759 e tombada em 1972¹⁷, e a Igreja Matriz Santo Antônio de Jacobina, fundada também no século XVIII. Há uma terceira, denominada Capela de Bom Jesus da Glória (conhecida como Igreja da Missão), que fica um pouco mais distante do centro comercial da cidade. Nas palavras de Brandão (1980), a Igreja da Matriz se diferencia das duas primeiras pois foi construída para a catequização dos indígenas, através de Alvará Régio de 1706, e posteriormente passou a ser frequentada pela população negra da cidade dando características “populares” aos bairros do seu entorno.

Os terreiros ou “casas de santo”, ficavam um pouco mais afastados do centro comercial de Jacobina, estando localizados em sua maioria nas serras que rodeiam a cidade ou nas zonas rurais do município, locais onde podiam estar em maior contato com a natureza e longe da opinião e olhares conservadores da cidade. As imposições financeiras e a segregação socioespacial dos centros comerciais da cidade, contribuía ainda mais para a não permanência negra nestes espaços.

Para o desenvolvimento dessa pesquisa foram utilizados alguns pressupostos metodológicos que nortearam os pontos de análise e interpretação das informações coletadas. Percebendo a contextualização do objeto de pesquisa e os objetivos propostos a partir desta, utiliza-se o método dialético, na perspectiva do economista alemão, Karl Marx. Marx discute a questão dialética com base nas ideias e discussões do também alemão Georg Friedrich Hegel¹⁸, porém destacando que diferentemente de Hegel que era idealista, ele era materialista, ou seja,

¹⁶ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -IBGE. Censo de 2015.

¹⁷ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) Número do processo: 0490-T-48.

¹⁸ Hegel dizia que todo pensamento elaborado encontraria um outro que iria contradizer com este, formulando a partir desse embate uma terceira concepção baseada nas duas anteriores, gerando assim uma tríade constituída de tese, antítese e síntese.

compreendia que os fatores históricos e o contexto de cada época influenciavam diretamente nos fatos.

De acordo com Rios (2011), “a filosofia marxista, consiste em uma teoria científica que é o Materialismo Histórico e uma corrente filosófica que é o Materialismo Dialético, e utiliza o método dialético” (RIOS, 2011, p.08) Nas palavras de Frigotto ([1987] 2004) a visão dialética para se configurar como histórica e materialista não deve ser construída de maneira isoladamente, mas em uma ênfase que englobe e contextualize os fatores externos e internos que condicionaram ao objeto de análise, sendo que a dialética, enquanto postura ou concepção, “situa-se, então, no plano de realidade, no plano histórico, sob a forma da trama de relações contraditórias, conflitantes de leis de construção, desenvolvimento e transformação dos fatos” (FRIGOTTO, [1987] 2004, p. 75).

O tipo de pesquisa utilizada para o desenvolvimento deste trabalho se caracteriza como sendo crítico-dialética. De acordo com Sposito (2004, p. 52) baseado fundamentalmente por Gamboa (1989), está pesquisa tem como referência a utilização de: a) técnicas não quantitativas; b) história e análise do discurso; c) tentativas de desvendar conflitos de interesse; d) fundamentação teórica através da eleição das categorias de análise na sua articulação com a realidade estudada; e) resgate da dimensão histórica; f) concepção da ciência como categoria histórica, mediação homem-natureza, origem empírica objetiva do conhecimento.

Assim, percebe-se a dialética neste enfoque justamente nas contradições existentes na sociedade brasileira, sendo esta construída de maneira forjada e através de simulacros e moldes europeus, ao momento em que há resistência e luta das populações aqui presentes em meios aos intensos mecanismos e processos de homogeneização. Em um sistema de opressão forma-se um outro de proteção, os terreiros, espaços dentro do espaço que constrói uma territorialidade capaz de se preservar e resistir a todos os tipos de violência possível.

3.1 FORMAÇÃO, LOCALIZAÇÃO E PROTEÇÃO DOS TERREIROS EM JACOBINA

O cenário dos cultos de matriz ou influência africana em Jacobina possui configurações bastante pertinentes. Os descendentes dos negros que aqui chegaram parecem ter desenvolvido práticas religiosas negras através de junções de crenças e com maiores liberdades e escolhas de rituais e costumes. Trata-se disso em comparação ao Candomblé, também

presente em Jacobina, mas que possuem características específicas a serem seguidas, sem contar que formam desenvolvidas na cidade por pessoas vindas de outras localidades.

Para o desenvolvimento dessa pesquisa foram entrevistadas cinco pessoas, sendo: os Babalorixá Joel Xavier e Américo Porto, a Ialorixá Maria Conceição (Nina), a Benzedeira Eleni (Dona Lane) e o Abiã Danilo Burgos. Os terreiros de Joel e Nina estão localizados na sede de Jacobina. Já o terreiro de Américo Porto está sendo construído na comunidade rural de Curral Velho. O espaço de rezas¹⁹ de Dona Leni se encontra no distrito de Caatinga do Moura, onde ela reside – **Mapa 1**. O intuito foi fazer perguntas pontuais, mas sobretudo de ouvir a trajetória percorrida por cada um dos entrevistados, com base nas suas ligações diretas com os cultos de matriz africana. Os relatos revelaram abordagens bastante particulares e significativas, as quais serão apresentadas posteriormente nesta pesquisa.

Mapa 1 – Localização dos terreiros visitados no município de Jacobina-BA



Fonte: PEREIRA (2016)

¹⁹ Diferente dos demais entrevistados, em nenhum momento Dona Eleni referenciou o espaço em que realiza suas rezas como terreiro. Deste modo, mesmo discutindo o terreiro enquanto espaço onde se organizam cultos e rituais de matriz africana (fatores estes percebidos inclusive na fala de Dona Eleni durante a entrevista), serão utilizados nas discussões aqui apresentadas, os termos “casa” ou espaço de culto em referência ao local onde ela realiza suas práticas religiosas enquanto Benzedeira.

Sabe-se que as condições de vida oferecidas aos negros sempre se apresentaram como insuficientes na sociedade brasileira. Durante muito tempo o acesso às questões como educação, saúde e moradia se configuravam como direito apenas aos brancos e ricos. Jacobina, sendo uma cidade de considerável distância da capital Salvador, dispunha ainda menos de alguns recursos básicos como atendimento médico para toda a população. Isso poderia justificar a grande quantidade de pessoas denominadas como rezadeiras/benedeiras (os) e curandeiros (os) na cidade. Estes realizam rezas, limpeza entre outras ações espirituais que apresentam influência de crenças africanas, católicas e indígenas, mesmo que estas não estejam tão claras ou especificadas para quem a prática. O trabalho de Emanuela Bethânia Fonseca²⁰ (2014) constata que há ainda muitas dessas práticas no município de Jacobina, inclusive na sede. Dentre as nove pessoas pontuadas pela autora, oito são mulheres e as idades variam de 55 a 96 anos. Fonseca diz que ao contrário dos terreiros, que encontram-se em locais mais afastados do centro comercial de Jacobina, as rezadeiras/benedeiras e os médiuns curandeiros são encontrados mais facilmente em diferentes pontos da cidade.

Apesar de já existir manifestações de cultos negros na cidade, ao que se tem registro, o primeiro terreiro de Candomblé foi fundado em Jacobina apenas no final da década de 70, com a chegada do então representante da Federação Baiana de Culto Afro Brasileiro (FEBACAB), Joel Sebastião Xavier, que tinha como uma das funções registrar os espaços de manifestações de matriz africana em Jacobina-BA. Com isso abre-se uma nova vertente na configuração dos cultos negros em Jacobina.

A FEBACAB foi fundada em Salvador, na data de 24 de novembro 1946²¹, por Justiniano Emiliano de Souza. No início da década de 50 a federação teve que interromper suas atividades, retornando apenas em 1974. Em 2001, após realização de Assembleia Geral a federação até então baiana passou a ser denominada de Federação Nacional de Culto Afro Brasileiro, com a sigla FENACAB. A federação é tida atualmente como entidade de utilidade pública municipal e nacional tendo aproximadamente 5.440 casas filiadas em território nacional e também internacional (Portugal, Argentina e Suíça).

Joel conta²² que quando chegou em Jacobina, meados da década de 70, haviam muitos locais de culto afro, mas que nenhum deles se caracterizam como Candomblé, devido aos

²⁰ Mestranda em História na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Artigo produzido para o componente avaliativo da disciplina Tópicos em História do Campo Religioso Brasileiro. Trabalho disponibilizado pela própria autora, através de indicação de funcionária do Arquivo Público de Jacobina.

²¹ Informações retiradas do site: <http://fenacabbaixosuldabahia.blogspot.com.br/p/historia.html> em 12/04/2016.

²² Joel Sebastião Xavier. Babalorixá líder do Ilê Axé Odé Cassulandê. Entrevista concedida a Márcia Santos da Silva, em 04/04/2016, Jacobina, Bahia

fundamentos e algumas ações praticadas durante os rituais que não condiziam com os preceitos dessa religião, mas que eram registrados igualmente pela federação pois também se configuravam como ligadas a cultura africana. Na função de fiscal da federação e posterior delegado, Joel era responsável pelo registro de todos os espaços considerados como de matriz africana, desde candomblé, Umbanda, candomblé de caboclo e outros. – **Figura 4**

E vim pra cá porque tocava muita casa de candomblé, mas terreiro como eu tinha conhecimento não encontrei nenhum em Jacobina, encontrei casas que tocava, terreiro de caboclo, eles diziam que era candomblé, mas eu quando cheguei vi que não era candomblé, tinha em cada rua de Jacobina, só não no centro ali, Manoel Novais, na Rio Branco, Praça da Matriz, não. Ali não vou dizer que tinha terreiro, mas na Serrinha, Grotinha, Peru, Felix Tomaz, Caeira, Bairro do Leader, tudo tinha terreiro, tocava e muita gente no centro frequentava nessas casas, como eu vim como delegado pra registrar, registrei todos da época, e também nos municípios, Paraíso, Junco, Lagoa, esses lugar tudo eu registrei. Os registros foram na sede e nos povoados maiores (Joel Xavier, 04/04/2016).

O processo de interiorização da federação contribuiu para uma maior divulgação da mesma, sobretudo no território do Estado da Bahia, e a vinda de Joel, enquanto delegado dessa entidade, possibilitou que houvesse uma maior relação entre os locais de culto e as lideranças religiosas da região. Com isso, houve também um maior fluxo e ligação direta entre esses espaços. Interessada em saber quais os espaços registrados em Jacobina quando ele chegou na cidade e os que ainda existiam na cidade, Pai Joel informou que ainda tinha alguns registros guardados, mas não todos, pois como cada líder religioso pagava uma taxa anual a federação, quando estes deixavam de funcionar os documentos e registros eram enviados a Salvador, para que fossem arquivados e constasse como não mais existente.

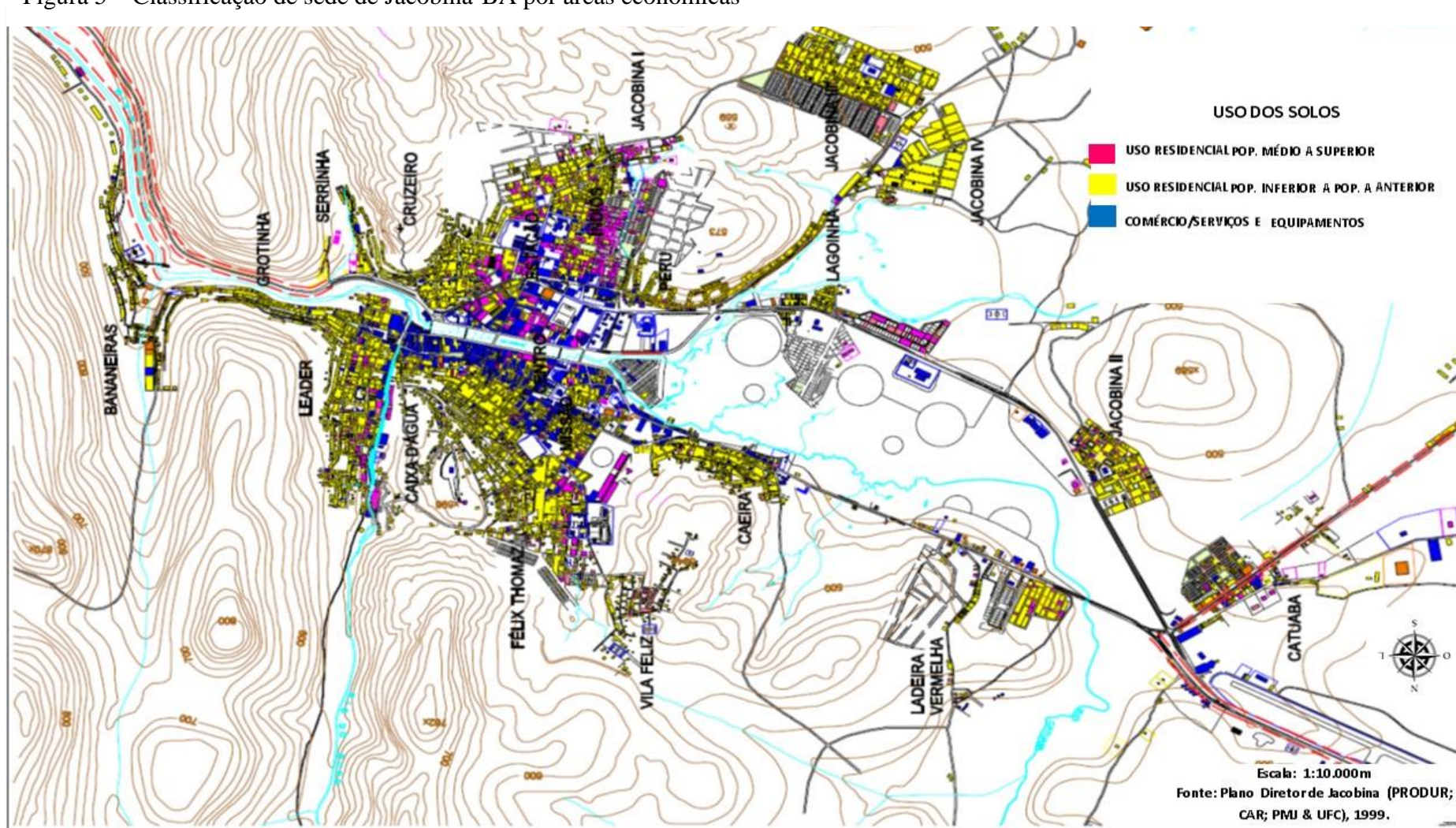
Joel disse que entre as décadas de 70 e 90 existiam muitos terreiros em Jacobina, porém a ausência de pessoas que pudessem dar prosseguimento aos cultos e/ou a adesão as religiões protestantes na cidade fizeram com que muitos deixassem de existir. Vale lembrar que quando se refere a um terreiro ou espaço de culto, não se trata de locais tais como salões de reuniões ou afins, mas em espaços localizados, na maioria das vezes, dentro das próprias residências dos envolvidos. Deste modo, “pouco importa, assim a pequenez do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza por intensidades, a simbologia de um cosmos” (SODRÉ, 2002, p. 55).

Figura 4 - Terreiros registrados pela FEBACAB na sede de Jacobina-BA na década de 90



Fonte: PEREIRA (2016). Edição da autora

Figura 5 – Classificação de sede de Jacobina-BA por áreas econômicas



Fonte: PEREIRA (2016)

A figura 04 mostra a localização dos terreiros registrados por Joel, enquanto Delegado da FEBACAB, na sede do município de Jacobina. Como é possível perceber, estes locais ocupavam os bairros mais próximos as serras e em áreas onde se encontravam as populações de menor poder aquisitivo – **Figura 5**. As históricas “restrições” aos cultos e batuques em Jacobina, as condições financeiras das lideranças religiosas e a ligação direta entre os cultos afro com a natureza podem ter influenciado na configuração socioespacial destes espaços.

A tabela abaixo mostra com mais detalhes algumas informações sobre os terreiros registrados pela FENACAB em Jacobina. Ressaltando que esses dados são baseados apenas nos registros encontrados nos arquivos pessoais de Joel Xavier, não sendo verificado quais ainda estão em atividade ou não nos locais indicados

Tabela 1- Espaços de culto afro-brasileiro registrados em Jacobina- BA (1987-1992)

NOME	RESPONSÁVEL	ENDEREÇO	MUNICÍPIO	ANO DE REGISTRO	Nº MATRÍCULA NA FEBACAB
Centro de Umbanda Preto Velho	Angelina Silva dos Santos	Rua Antônio Martins, nº 72, Bairro Caeira	Jacobina	1990	1468
Ilê Abará Dandioci	Djanira Herculana de Jesus	Distrito de Junco	Jacobina	1990	1607
Terreiro Xangô Obadey	Silvanira Couto dos Reis	Rua do Pará, nº 176 Bairro Serrinha	Jacobina	1990	2118
Centro caboclo Tupinambá	Aleluia Valois Rios	Rua Tiradentes, nº 351 Bairro Serrinha	Jacobina	1990	4721
Centro de Oxossi Caçador	Izabel Jesus de Souza	Pov. Paraíso- Rua do Contorno, nº 68	Jacobina	1991	2607
Centro Cacique de Saara	Jaime de Souza Oliveira	Rua Antônio, s/n Bairro Bananeira	Jacobina	1992	1648
Casa de Iansã	Maria Eliza da Conceição	Rua João Teixeira, s/n Bairro Peru	Jacobina	1992	1206
Centro Caboclo Sutão	Agripino Sebastião Feitosa	Coxo de Fora, s/n	Jacobina	1987	X
Centro de Ogum Marinho	Armenzinda Maria de Jesus	Rua Nova, contorno. Pov. Paraíso	Jacobina	1992	X

*Tabela elaborada pela autora. Fonte das informações: Joel Sebastião Xavier. Coordenador e representante da FENACAB em Jacobina/BA. Registros de filiação. Concebidos através de entrevista realizada em 04/04/2016.

Antes da fundação e atuação efetiva da federação, para que qualquer um desses espaços pudessem funcionar de maneira regular era necessário ter uma licença disponibilizada através da delegacia de polícia ou através da prefeitura, assim como afirma Joel, em referência a uma experiência sua ainda enquanto morava em Itiúba, cidade em que vivia antes de vim para Jacobina: “Você era o dono da casa, mas quem mandava era a polícia, no terreiro, a roça de candomblé”. Wilson Mattos (2008) em seu livro *Negros contra a ordem: astúcias, resistências e liberdades possíveis*, discute os processos que envolve as relações da vida urbana do negro em Salvador, enquanto escravo e/ou “homem livre”, em um recorte dos anos de 1850 e 1888, trazendo também uma série de relatos e documentos que demonstram como as ações policiais, estiveram sempre atreladas a uma proteção da classe conservadora (branca) com relação a presença dos negros e isso dizia respeito também as suas manifestações culturais e religiosas. Com isso ele afirma que

A bibliografia disponível sobre temas relacionados a manifestações da cultura negra, seja na Bahia ou em qualquer outro lugar do Brasil, cuja presença negra era significativa, indica não ter sido rara a intervenção policial, na maioria das vezes violenta, em locais ou templos de práticas religiosas de origem africana (MATTOS, 2008, p. 22).

Em Jacobina, o código de posturas municipal de 1965 no capítulo II- *dos hábitos urbanos*, diz que “não é admissível a promoção de candomblés, sambas e batucadas, digo, batuques outros no perímetro da cidade, vilas e povoados sem a competente licença das autoridades, não se compreendendo nesta restrição os bailes e reuniões familiares”²³. Com a chegada da federação na cidade, na década de 70, as licenças podiam ser solicitadas e garantidas diretamente através dessa entidade. Sobre a importância da federação, a Ialorixá Maria da Conceição Barbosa Silva (Dona Nina), filha de santo de Joel Xavier, comenta que

A federação é um órgão muito bom, que nos dá sustentação. Nós temos direito a advogado, a qualquer coisa que houver na casa. Hoje em dia nós temos o direito de ter aposentadoria. A federação é uma coisa ótima. Polícia não pode entrar na casa do santo... quem paga a federação tem que chamar meu pai, que representa a federação aqui²⁴

²³ Código de Posturas de Jacobina-BA. Lei nº 201 de 05/08/1965. Arquivo Público de Jacobina, 2016.

²⁴ Maria da Conceição Barbosa Silva. Ialorixá líder do Terreiro Ilê Axé Odóia. Entrevista concedida a Márcia Santos da Silva, em 06/05/2016, Jacobina, Bahia.

Apenas o proprietário fundador, ou seja, o líder religioso pode registrar o espaço, de acordo com Joel. Sobre a localização do seu terreiro Américo²⁵ relata que a escolha do espaço para a construção deste decorreu de questões pessoais e financeiras. Antes o terreiro estava localizado na comunidade de Palmeirinha, neste município, e atualmente está sendo construído na comunidade de Curral Velho, **Figura 6**. Apesar da escolha do local não tenha sido por ligação ou influência direta com alguma entidade espiritual este engloba as questões da relação com o meio natural, já que se encontra em uma área bastante afastada do centro urbano de Jacobina.

Figura 6: Terreiro Ilê Axé Aganjúloba



Foto: Autora (2016). .

Já Joel conta que antes tinha seu terreiro localizado no centro da cidade, no Bairro da Estação, em um espaço que pertencia a avô do ex-prefeito da cidade Carlito Daltro. Ele conta que ao procurar a proprietária ela se admirou por ele ser tão jovem e já ser Babalorixá, ao mesmo tempo que relata que a relação entre católicos e o povo de santo em Salvador são mais diretas do que em Jacobina, por exemplo

Ela disse: “você é pai de santo! Parece mais um menino! Muito jovem”. Eu percebi que ela não era contra o povo de santo, ela era católica mesmo. Vejo um pouco de diferença aqui em Jacobina, mas em Salvador eu não vejo isso. Nunca vi. Eu vi sempre

²⁵ Américo da Silva Porto. Babalorixá líder do Ilê Axé Aganjúloba. Entrevista concedida a Márcia Santos da Silva, em 19/03/2016, Jacobina, Bahia.

a igreja, o povo da igreja, indo para o candomblé e o pessoal do candomblé indo pra missa.

Vale destacar que Joel, mesmo enquanto Babalorixá, encontrava-se em um status diferenciado por ser representante de uma atuante federação a nível estadual na época, talvez por isso não tenha visto nenhum empecilho em instaurar seu terreiro em uma área central da cidade. Ele conta que ofícios eram encaminhados a prefeitura e a delegacia local indicando a função dele na cidade e sua importância na preservação e proteção dos cultos afro. Atualmente, seu terreiro está localizado na Rua Antônio Manoel Alves de Mesquita, nº 250, no Bairro Félix Tomaz, anexo a sua residência, **Figura 7**. A escolha do local (próximo as serras e da mata) ele conta que foi indicação de seu orixá, Oxóssi, por este ser a representação da caça, das matas.

Figura 7- Entrada do terreiro Ylê Axê Odê Cassulandê



A- Residência de Joel Xavier; B – Entrada do terreiro Ylê axê Odê Cassulandê

Foto: Autora (2016).

Mãe Nina tinha seu espaço de culto próximo ao Hospital Antônio Teixeira Sobrinho, centro da cidade. Ela conta que seu orixá, Iemanjá, pediu para que ela se mudasse daquele lugar e assim ela o fez. A escolha da casa tinha relação direta com o seu contato com a natureza, como relata: “antes aqui só tinha uma casa, era tudo mato”, disse. Atualmente sua residência está localizada em uma ruela sem saída ao lado da Travessa Banco do Brasil, no Bairro da Caixa D’água.– **Figura 8**.

Figura 8. Residência de Maria Conceição (Mãe Nina)



A – Frente da residência; B- Entorno da residência; C – Vista da residência
Fonte: Autora (2016). 2016.

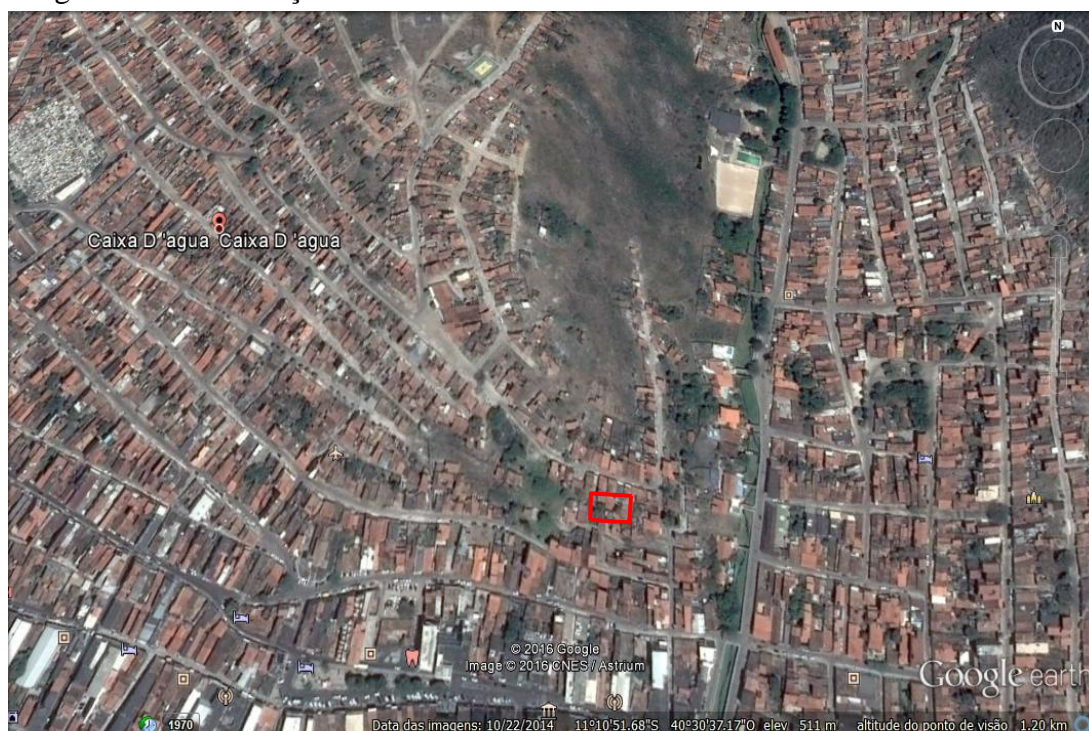
As áreas onde estão localizados os terreiros de Joel Xavier e Maria Conceição, apesar de serem na sede do município, encontram-se em pontos altos da serra e com bastante vegetação em seu entorno -**Figuras 9 e 10**.

Figura 9- Localização do Terreiro Ylê Axé Odê Cassulandê



Fonte: Google Earth (2016). Edição da autora.

Figura 10- Localização do Terreiro Ilê Axé Odoiá



Fonte: Google Earth (2016). Edição da autora.

Dona Lane²⁶, filha do famoso curandeiro Amâncio Bispo, tem 71 anos e mora no povoado de Caatinga do Moura, na Rua Juraci Magalhães, em Jacobina - **Figura 11**. Durante a entrevista ela não fez nenhuma menção as questões espirituais com relação ao local onde reside e realiza as suas rezas. Se auto intitulando como benzedeira, ela disse que nasceu naquela localidade, assim como seus pais e lá permanece até hoje. Bonnemaïson *apud* Corrêa discute que:

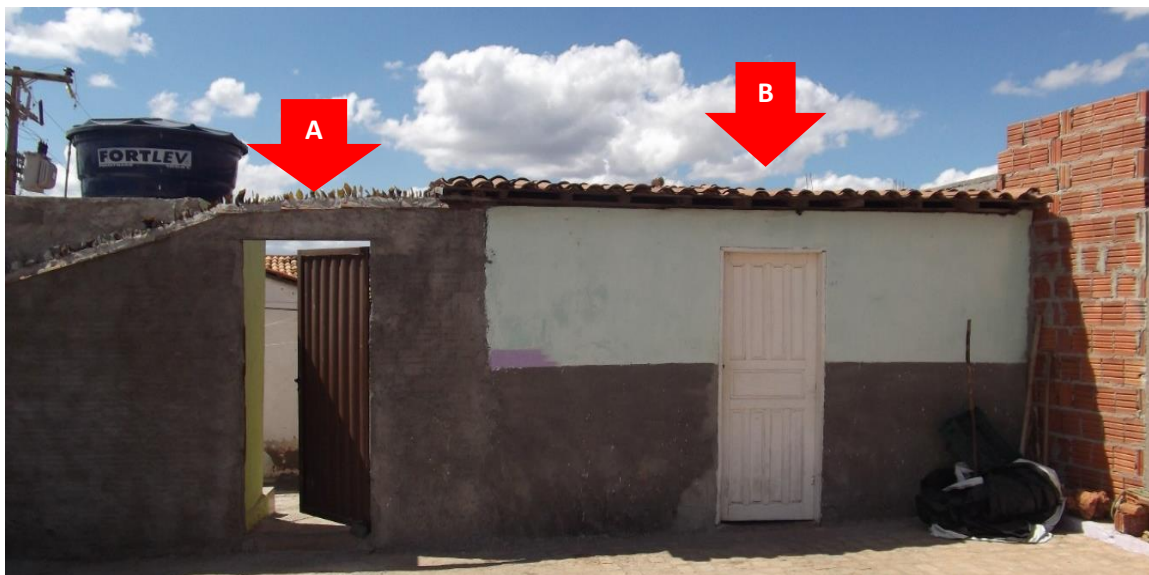
as territorialidades assumem a condição de elo entre o que denomina fixação e mobilidade, ou seja, os lugares e itinerários empreendidos pelos seres humanos representados por geossímbolos –significações culturais espaço-temporais, que semiografam identidades construindo os territórios –marcados pela etnicidade e que atuam como uma verificação terrestre dos mitos que são, ao mesmo tempo, fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social (BONNEMAISON [2002] *apud* CORRÊA, 2006, p. 12)

Os geossímbolos apresentam-se como a utilização de determinados espaços que por questões políticas, ideológicas ou culturais assumem uma importância simbólica para os grupos envolvidos contribuindo dessa maneira para o fortalecimento da identidade. Deste modo,

²⁶ Eleni Madalena da Silva. Benzedeira. Entrevista concedida a Márcia Santos da Silva em 06/05/2016, Jacobina, Bahia.

mesmo que o deslocamento ou local onde se encontra o espaço de cultos tenham sido influenciados por questões econômicas, pessoais ou espirituais, todos estes espaços possuem as mesmas simbologias espirituais para seus fundadores e frequentadores

Figura 11: Residência de Dona Eleni



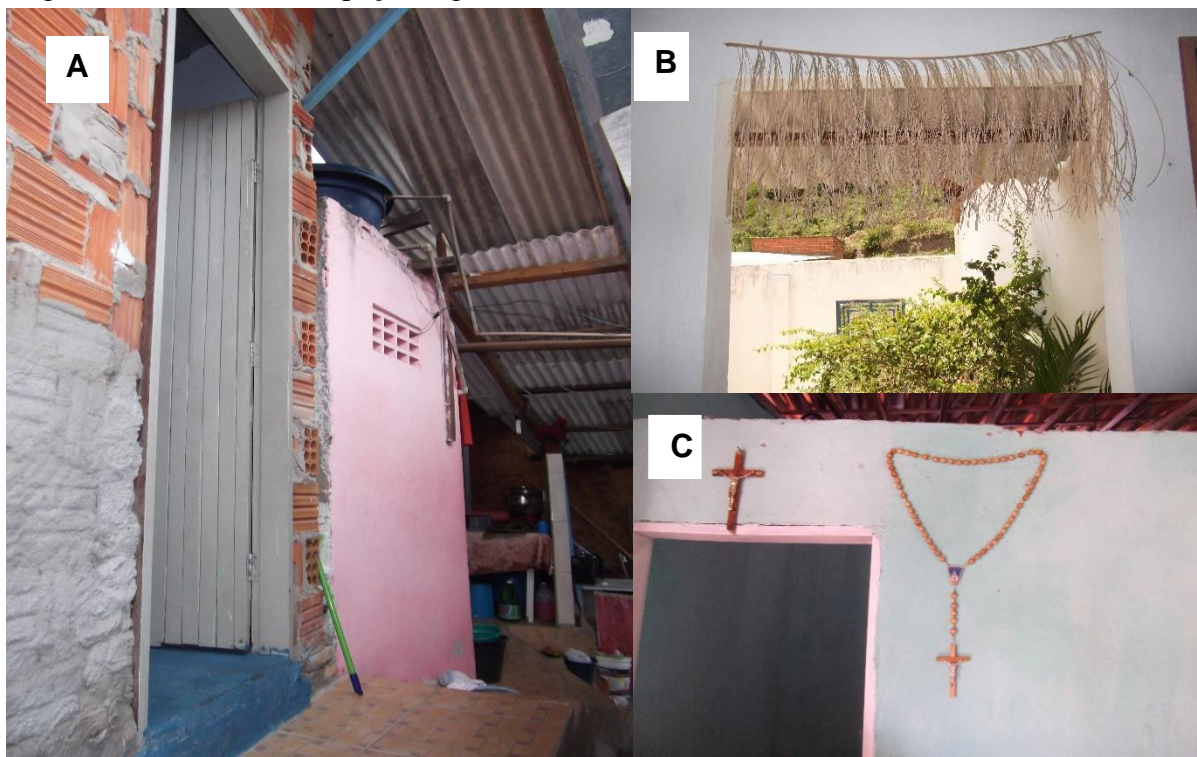
A – Entrada da residência de Dona Eleni **B**- Entrada do espaço onde ela realiza as rezas e festas. **Foto:** Autora (2016).

Os espaços religiosos visitados variavam entre locais específicos para os cultos e espaços localizados dentro ou anexos a residência da liderança religiosa. As demarcações do “sagrado” iriam se delimitando a medida que o(a) entrevistado(a) os referenciavam. Segundo Bastide, (2001) o espaço sagrado é um ambiente fechado entre os muros e/ou com limites do terreiro. Diferentemente do que ocorre em algumas outras religiões que possuem locais específicos como templos, igrejas e outros, esses espaços sagrados estão localizados nos quintais ou em anexos a própria residência da liderança religiosa. Sodré diz que

Embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isso porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – zona de interseção entre o invisível (orun) e o visível (aiê)- habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos (SODRÉ,2002, p. 81).

Na casa de Mãe Nina, por exemplo, é necessário que se adentre a sua casa para se ter acesso ao espaço de culto, que fica em um anexo no quintal, **Figura 12**.

Figura 12: Entrada dos espaços sagrados



Fotos: Autora (2016) A- Casa de Nina B- Casa de Joel C- Casa de Dona Eleni

Os espaços onde são realizadas as festas são geralmente um pouco mais espaçosos principalmente pela grande quantidade de pessoas que participam desta atividade. Nina conta que atualmente as festas do seu terreiro não têm uma data certa de fazer, mas ocorre geralmente nos meses de janeiro, fevereiro, abril, junho, julho, agosto e dezembro. As festas são realizadas em referência a uma ou mais entidades religiosas. Nina conta que em seu terreiro há as festas para os orixás e também para o caboclo “porque tem muitos filhos que tem seu caboclo e a gente tem que fazer o ritual da parte do caboclo por isso nós somos angola”, disse, ressaltando que estas acontecem em um espaço externo ao terreiro e ao ar livre. Ela contou que realiza também a festa do Marujo, em agosto, sendo este não um orixá mas um “pé de vento” um Egum²⁷, que reina mais na cabeça de Iemanjá e Oxum. **Figura 13.**

²⁷ “Egum ou Egum-gum em Nagô, quer dizer Osso. Mas o seu significado é mais amplo, significando também: alma de pessoa morta. Assim, Egum, é o espírito de uma pessoa falecida. Por esta razão, não recebe o mesmo tratamento que um Orixá”. Disponível em < <https://ocandomble.com/tag/egum/>>. Acesso dia 26 de abril de 2016.

Figura 13: Espaços onde são realizadas as festas às entidades religiosas



A- Terreiro de Nina **B-** Terreiro de Joel **C-** Casa de Dona Leni **D-** Terreiro de Américo
Foto: Autora (2016).

A relação entre divindades negras e indígenas são comuns nos cultos tidos como afro-brasileiros pois demonstram não somente os elos de ligação entre esses dois grupos como o respeito aos povos originários da terra, porém isso não significa que a matriz fundadora será perdida ou totalmente modificada como destaca Sodré (2002, p. 60) “o próprio caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais”.

Uma atividade muito comum nas religiões africanas é a realização de festas. Nina conta que antes as festas duravam toda a noite, mas que hoje em dia, quando a festa é de orixá, acontece até mais ou menos umas 23h. Essa “adaptação” de horários, pode ter relação direta com as restrições aos chamados batuques que incomodavam a sociedade conservadora pelos seus sons festivos durante a noite no centro da cidade. Sobre a configuração da festa Nina explica:

Na festa, o atabaque é pra chamar o orixá, então é a voz dos orixás, então a festa é pra que o seu orixá dê rum, brinque, receba o seu ajeum²⁸ na hora que é cortado, tudo

²⁸ Nome dado para as comidas servidas dentro do terreiro durante as festas as entidades religiosas.

direitinho, tem a festa...como um baile, um aniversário, o orixá vem e dá a passagem dele. Cada orixá tem a sua comida, tem o caruru também em outubro, o meu é no último sábado de. O caruru é do Erê, são todas as comidas que pertencem aos orixás, e a festa também é, se é de minha mãe Iemanjá, sempre faz o arroz, o feijão fradinho, o vatapá, e o que se cortou pela manhã, o frango, o pato o que for, bicho de quatro pés. Já no caruru não existe bicho de quatro pés, só é frango. Aí tem quiabo, feijão fradinho, vatapá, acarajé, abará, refrigerante, os doce, se quiser fazer bolo faz, é uma festa grande porque dá tudo que dá aos orixás. A umbanda que não, faz negócio de verdura, couve, nós não usamos isso, usamos a comida do orixá. O que cada orixá come é dado em oferenda no dia do caruru, um pedaço de inhame, de abobora. Erê pertence a todos os orixas, ele vem como criança pagã, a festa é dele só, agora a comida é feita com cada coisa de seu orixá.

Ela ressalta ainda que durante a festa há diferentes momentos. Desde a preparação dos alimentos específicos de casa entidade ao momento em que se emite sons característicos através de um instrumento musical, o atabaque - **Figura 14**.

Figura 14: Atabaques nos espaços sagrados



Foto: Autora (2016) A- Casa de Dona Eleni B- Terreiro de Joel

Quando chegamos para a entrevista com Dona Leni ela tinha iniciado uma reza em uma pessoa, o qual ela se referencia como ‘fazer o trabalho’. O processo que durou cerca de 40 a 50 min. tinha como objetivo expulsar possíveis espíritos maus que teriam sido colocados no senhor que a procurou para que este falecesse, como nos contou o próprio senhor ao termino da consulta. Dona Leni nos disse que utiliza velas como um dos meios de “diagnosticar” as causas dos problemas apresentados pelas pessoas que a vão procurar. Os trabalhos demoram em média de uma hora ou mais, “depende do carrego da pessoa”. Ela conta que já rezou pessoas de vários

locais, como São Paulo, Barreiras e da região e já deu entrevistas até para pesquisadores do México. Américo e Joel também relataram fazer consultas, e assim como Dona Leni, atendendo pessoas de várias localidades diferentes. Américo diz que a maioria das pessoas que o procuram para consulta não estão ligadas ao Candomblé. Em sua maioria são mulheres interessadas em assuntos relacionados as questões principalmente amorosas, em segundo lugar a procura é para questões de saúde espiritual e em terceiro por simples curiosidade. A mesma sequência é relatada por Joel.

Dona Leni diz que o valor de cada consulta fica a critério da pessoa atendida. Já Joel diz que mesmo cobrando um valor certo ele já faz consultas sem cobrar, sobretudo as que envolvem questões de saúde, “se eu não fizer isso eu não sou um ser humano, eu não tenho amor, se a pessoa disser que não tem um tustão eu vou fazer a consulta pra pessoa, se depois da pessoa melhor ela quiser trazer um presente, uma vela, ou mesmo trazer um dinheiro aqui pra ajudar na casa, a gente recebe”.

O relato de Dona Leni é bastante interessante pois ao comentar os motivos pelos quais ela realiza algumas festas em sua casa, em nenhum momento ela faz referência a realização destas por questões sistêmicas ou tradicionais da religião católica ou do candomblé, por exemplo, mas a uma ligação direta com as entidades religiosas

Faço caruru no dia 17 de setembro, dou no dia 27 de dezembro de barbará. Eles reclamaram que nunca tinha dado o aniversário deles aí no dia 07 de setembro, tem uns três anos...fazer parece que é quatro, que eu comecei a fazer o aniversário deles (Cosme e Damião), ele que pediram, disseram que queriam arroz de leite, bolo, pipoca, cana e rapadura, isso tudo eu dou. Eles disseram que eu fazia tudo e nunca tinha dado o aniversário deles, aí eu disse eu não sabia. Dezembro tem uns treze anos que dou o caruru de Santa Barbará. O povo não faz dia 04 de dezembro? Dia treze eles abaixaram, e disseram que se eu pensava que meu caruru era igual o dos outros era diferente, porque os outros da galinha dá peixe, o meu é abará, acarajé e vatapá, e vai pra mesa, o meu é pra idosos não é criança não, coloco nove idosos na mesa e um homem.

Há uma mistura nítida de crenças e superstições católicas, africanas e talvez indígenas nos relatos de Dona Leni, o que comunga com as hipóteses aqui levantas de que a relação direta entre esses três grupos teria resultado na formação de uma religiosidade com características mistas, mas que não necessariamente seja percebida pelos grupos que a vivenciam e desenvolvem.

Quando questionado sobre a religião de Dona Leni ela comentou que era católica, assim como seu pai, porém no decorrer da entrevista elementos como o atabaque, o caruru e a distribuição de alimentos específicos durante as festas comprovam a influência das religiões africanas em suas práticas. Ela disse fazer ainda a entrega de “presentes” no dia 02 de fevereiro

nas águas do rio (próximo a sua residência), em homenagem a Iemanjá (a entidade que ela se referenciou).

Na residência de Danilo Burgos²⁹, local onde esta entrevista foi concedida, se percebeu a sua ligação direta com o candomblé e o catolicismo, isso através da presença de representações de ambas as religiões em um mesmo ambiente, sendo este fato resultado das suas influências religiosas. Ele conta que desde pequeno sua mãe o levava aos terreiros de Candomblé em Jacobina ao mesmo tempo em que ia a Igreja Católica com sua avó. Danilo, diferente dos demais entrevistados, não se configura como liderança religiosa, mas como Abiã e frequenta o Ilê Axé Odoiá. Ele conta que,

Abiã é uma pessoa que não tem muita intimidade com a casa a não ser que seja amigo muito tempo do pessoal do terreiro, só que mesmo assim não tem a permissão de participar de certos rituais que alguns são secretos, e ficam mais fechados para aquela comunidade. Todas as pessoas que frequentam as casas e não são iniciadas são chamadas de Abiã. O candomblé é subdividido por cargos, o Abiã que é o mais baixo, ifás que são os iniciados, os ogãs que fazem parte da organização da festa, dos rituais, os ogãs que cantam, os alabês, e tem as equedes, são figuras femininas, cuidam dos iaós, juntamente com a mãe ou pai de santo.

Como destaca Bastide (2001, p. 58), “todo candomblé tem uma reserva de filhos e filhas-de-santo que podem um dia ser iniciados, ou que podem desempenhar funções importantes no terreiro, sem por isso receber as divindades”. Danilo conta que o fato de não ter se iniciado no candomblé foi devido ao receio de sua mãe, que mesmo participando ativamente dessa religião (e também da Umbanda), tinha medo de que ele sofresse algum tipo de preconceito.

Nos espaços visitados foi possível constatar a presença e influência de mais de uma entidade religiosa, entre representações de orixás, santos católicos, figuras indígenas e africanas, além de símbolos característicos de cada entidade da casa - **Figura 15**. Foi possível notar também, mesmo nos espaços mais “fiéis” ao culto afro a presença de representações ou influências católicas. É comum denominarmos a associação de entidades religiosas negras às entidades católicas como sendo “sincretismo religioso”. Sodré (2002) diz que para existir uma relação sincrética entre africanos e católicos seria necessário que houvesse uma troca entre rituais religiosos de um grupo e outro, o que teria acontecido entre etnias africanas mas não na relação entre o catolicismo e crenças africanas.

²⁹Danilo Tiago Soares de Burgos. Abiã. Entrevista concedida a Márcia Santos da Silva, em 19/03/2016, Jacobina, Bahia.

Figura 15- Representações religiosas nos espaços visitados



Foto: Autora (2016). **A e B** – Terreiro de Joel; **C e D** – Casa de Dona Leni

Manoel Querino (2010) destaca que para o negro africano, que mesmo tendo suas próprias crenças religiosas e foi obrigado a adotar a fé católica em terras brasileiras, a associação entre os santos católicos e orixás tornava-se tanto útil quanto necessária e essa assimilação tinha como referência principalmente as características de cura e função atribuída a cada entidade. “Assim é que Santo Antônio chamou Ogum; a S. Jorge, Oxóssi; à Sant’Ana, Anamburucu, à Santa Bárbara, Iansã; a S. Jerônimo, Baru; a S. Bento, Omolu; à N.S. do Rosário, Iemanjá [...]” (QUERINO, 2010, p. 50).

Com isso, nota-se que há relações bastante parecidas entre os entrevistados, como a influência de mais de uma crença religiosa, a ligação entre estes e pessoas de outras localidades, a territorialidade associada as questões não só estruturais mas também espirituais, dentre outras questões. O próximo tópico vem trazer questões particulares de cada entrevistado em trajetórias que contextualizam as suas relações com os cultos de matriz africana e com o município de Jacobina.

3.2 TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS: OS DIFERENTES PERSONAGENS DOS CULTOS AFRICANOS EM JACOBINA-BA

Durante a pesquisa de campo, foi possível perceber que apesar de ter a comprovação de que negros foram trazidos a Jacobina ainda na condição de escravizados, estes não desenvolveram aqui o Candomblé como ocorreu em Salvador e no recôncavo baiano, por exemplo. As relações entre cultos africanos, indígenas e católicos resultaram na construção de uma nova perspectiva e atuação de uma religião de junção e adaptação. Os terreiros de candomblé em Jacobina foram formados através de influências externas e mediante diferentes caminhos traçados pelos seus personagens.

Percebendo a veemência dos relatos e das particularidades apresentadas pelos entrevistados, desde as relações, influências e destinos, desde o primeiro contato com as religiões não-cristãs até a sua chegada a Jacobina, este tópico busca fazer uma relação entre a trajetória de cada um desses personagens, já apresentados nesta pesquisa, por acreditar que estas contêm visões relativamente particulares que demonstram uma territorialidade envolta por decisões lógicas e espirituais e que direta e/ou indiretamente estão relacionadas.

A tabela a seguir **-Tabela 02**, destaca a referência dos entrevistados dentro da religião a qual fazem parte e os locais onde estes relataram que tiveram seus primeiros contatos com as religiões não-cristã³⁰.

³⁰ Será utilizado este termo pois o contato com outras religiões vai além das de matriz religiosa africana, tais como a indígena, por exemplo.

Tabela 2- Identificação religiosa dos entrevistados

Nome	Religião	Local onde nasceu	Primeiro contato com o culto não-cristão
Joel Sebastião Xavier	Candomblé Ketu Angola	Aracaju	Aracaju
Maria Conceição B. Silva (Nina)	Candomblé Ketu Angola	Jacobina	Rio de Janeiro
Américo da Silva Porto	Candomblé Ketu Jejê	Macapá	Macapá
Danilo Tiago de Burgos	Candomblé Ketu Angola/ Católico	Jacobina	Jacobina
Eleni Madalena da Silva (Dona Lane)	Catolic	Jacobina	Pov. Caatinga do Moura

Fonte: Elaborada pela autora através de dados obtidos nas entrevistas (2016).

Apesar dos diferentes contextos há algumas características que se apresentaram parecidas e comuns nos relatos dos entrevistados. A primeira é com relação ao contato destes por meio de membros familiares. Joel tem ligação direta com o candomblé desde muito cedo, diz ele: “Quando eu me entendi como gente eu já era filho de santo. Minha mãe é Mãe de Santo, minha avó era Mãe de Santo. Minha mãe carnal era Ialorixá, mãe de Oiá e minha avó era de Xangô”. Iniciado quando ainda era criança no candomblé e tornando Babalorixá aos 21 anos, Joel conta que um dos desejos de sua mãe era que um (ou todos), os seus filhos se tornassem religiosos do Candomblé, mas que isso ficaria a escolha de cada um destes.

Danilo³¹ também conheceu essa religião através de seus pais, ele conta que sua mãe sempre o levava aos cultos aos orixás (ou chamadas festas do santo) em Jacobina.

Fui crescendo e vendo aquilo, as vezes até entrava na roda do “giro”, por brincadeira, por ser criança, fui brincando, participando, aprendendo[...] frequentei desde pequeno a casa de Mãe Nina, de Pai Joel. Em Salvador também, em algumas casas que conheci levado pelos meus pais, eu conheci o Pilão de Prata que fica na Boca do Rio em Salvador e famosa casa de Mãe menininha, que hoje ela é falecida e também conheci a casa da finada Olga do Alaketu, por sinal muito famoso também, fica em Luís Ancelmo, próximo ao Bairro de Brotas [...] fui crescendo vendo isso, assim primeiramente eu fui batizado na Igreja Católica, não tem porque negar essa cultura, porque minha avó era muito católica, frequentava muito a igreja até o fim da vida dela, aprendi o culto de adorar os santos católicos, a Maria mãe de Jesus Cristo, os santos como São Jorge, santo Antônio, Santa Barbara, São Miguel Arcanjo, São Bartolomeu

³¹ Danilo é Formado em Serviço Social, UNOPAR/Jacobina-BA. Trabalha atualmente no Arquivo Público de Jacobina.

Mesmo frequentando os terreiros com seus pais, Danilo foi batizado na Igreja Católica, sob influência de sua avó. Isso justifica a presença de imagens de orixás e de santos católicos em sua residência. Ele conta ainda que sua avó tinha preconceito em relação ao culto africano talvez por falta de conhecimento deste ou por ser diferente, mas que ela não impedia que ele e seus pais participassem dos cultos. Os seus bisavôs também eram católicos. Ele diz que sua mãe conta histórias de que a bisavó dele gostava muito de participar de roda de samba, que não era profundamente do candomblé mas ligado à igreja católica. “Ela gostava de samba de roda, que o samba de roda também está presente nos terreiros de candomblé, só que naquele tempo candomblé era uma coisa mais escondida, hoje não que tá mais aberto”, comenta.

Dona Lane, filha do famoso curandeiro jacobinense, Amâncio Bispo da Silva, ela se intitula com sendo benzedeira. Ela e sua família sempre moraram na comunidade rural de Caatinga do Moura. Ela conta que seu pai foi trabalhador rural e sempre trabalhou nas fazendas da região. “Sou aposentada, trabalhava na roça, eu tirava lenha com meu marido, nasci e me criei aqui, vida de roceiro mesmo” diz ela. Nesta pesquisa, Dona Lane é uma figura importante pois representa a característica religiosa do negro em Jacobina. Possuindo apenas o ensino básico, a vida simples na zona rural, a relação com a religião não tem ligações diretas com crenças mais sistematizadas, como é o caso do candomblé. São crenças que envolvem os conhecimentos empíricos repassados oralmente e livremente modificados a vontade de quem realiza a reza. Quando questionado se ela havia aprendido a fazer as rezas com seu pai ela disse que não, que havia aprendido sozinha, assim como ele.

Minha avó dizia que ele [Amâncio] ia chorar na barriga dela, quando ela viu ela ficou com medo e falou pro pai, que ele ia chorar... e ele ainda adivinhava algumas coisas, mas o que ele dissesse... quando ele nasceu minha avó procurou a ele...guardou a roupa que ele vestiu a primeira vez se ele sabia e ele disse que sim, porque quem chora na barriga é assim, advinha as coisas. Começou já dele, não foi de ninguém, né herança não. Ele começou a trabalhar a parte espiritual desde cedo, só rezava, não batia nem nada. Não fazia festa, era só na oração. Não tinha negócio de dizer, “ah, é semana santa” se chegasse alguém doente na sexta feira da paixão ele benzia, e eu também sou assim. Ele frequentava a igreja católica e eu também.

Ela conta que suas rezas são feitas somente para o bem: “Os meus recebe, os meus busca eles e eles diz se ele for lhe matar, se ele for fazer alguma coisa com você ele abaixa e diz. Os meus é mesa branca, pra tirar o que é de ruim” disse ela. Durante a entrevista percebe-se que apesar de Dona Lane acreditar que sua influência é apenas católica, há traços africanos e até indígenas nos seus rituais. O uso de ervas é tradicionalmente indígena, e também utilizado nas culturas africanas. O uso dos atabaques e a realização dos chamados carurus estão presentes nas suas atividades assim como no Candomblé.

A história de Américo Porto³² é um pouco singular a dos demais, porém contextualiza muito bem a relação entre cultos africanos e indígenas, já discutido anteriormente nesta pesquisa. Nascido no Estado do Amapá, sua mãe é indígena da tribo Tupi Guarani e seu pai de Portugal. Ele conta que o primeiro contato com a religião foi através do pajé, dentro de tribo. “Meus avós moravam em tribo e nós íamos sempre fazer visitas a eles. O pajé me benzia e ficava tudo bem e eu voltava pra casa”, contou.

A relação entre questões de saúde e espirituais parece ser uma das principais características que levaram os entrevistados a procurarem e a permanecerem nas religiões de matriz africana, o que passa uma ideia de que não seria uma escolha própria mas sim uma predestinação, um chamado dos ancestrais negros. Joel conta que quando criança teve uns problemas muito sérios de saúde, problemas espirituais incomuns de acontecer com uma criança e mesmo já sendo de família de santo foi essa uma das causas que o influenciou a se iniciar no Candomblé.

Já Américo disse que a influência religiosa aconteceu desde quando ele tinha dois anos de idade. Ele disse que sentia a influência do caboclo em seu corpo e entrava em estado de transe e desmaiava.

Com nove anos minha mãe descobriu que eu tinha caboclo, porque uma senhora foi me visitar e disse a ela, só que eu era tratado nos hospitais, como se eu tivesse epilepsia, essas coisas assim [...]Depois disso minha mãe parou de me levar no hospital e passou a me levar em uma rezadeira, aí quando chegava lá o caboclo vinha dava a mensagem que tinha que dar e ia embora e eu ficava bem. Com 14 anos eu entrei pra Umbanda, fui desenvolvendo a Umbanda em Macapá.

Depois ele foi pra Belém, onde conheceu o candomblé e “fez o santo”³³ com 19 anos de idade. Sendo seus pais católicos, estes sempre o impediram de fazer parte dessa religião, colocando-o por conta disso para participar de seminário católico diocesano. “Eu participei do seminário durante cinco anos. Só que lá eu tinha meus transes, eu caía no pé do padre, eu era exorcizado, entendeu? E tive que sair da religião católica, e foi quando eu finalmente conheci a o candomblé”, contou. Quando iniciou no candomblé, ainda em Amapá, com o Pai de santo Valmir da Luz Fernandes, ele realizava suas obrigações no terreiro e também participada das missas católicas, a desejo dos pais. Dos seus cinco irmãos, ele é o único que faz parte dessa religião, porém ele conta que dois dos seus irmãos tem problemas de caboclo, mas que não se

³² Formado em Serviço Social. Técnico em Enfermagem com Pós-Graduação em Gestão de Pessoas. Atualmente trabalha como Enfermeiro em um hospital do município de Jacobina-BA

³³ Termo utilizado para dizer que realizou os procedimentos necessários para se iniciar no Candomblé, “este ato significa o mesmo que fazer profissão de fé” (QUERINO, 2010, p. 63)

desenvolveu tanto quanto nele. Entre 1991 e 1992 chegou em Jacobina onde fundou sua “roça” (terreiro) no distrito de Palmeirinha.

Maria Conceição nasceu em Jacobina, mas se mudou para o Rio de Janeiro quando tinha treze anos de idade. Ela conta que quando tinha entre 16 e 17 anos começou a sentir fortes dores de cabeça e sentia o corpo diferente também. Se mudando para Salvador, onde começou a trabalhar no Hospital Sagrada Família e os sintomas ainda persistiam, até o momento em que ela começou a se iniciar no candomblé.

comecei a virar no santo, sem eu perceber que estava acontecendo, aí fui numa casa de santo de um amigo meu lá ela me disse que eu tinha que entrar pra fazer parte da vida espiritual no candomblé. Eu disse ‘mas eu nem sei isso como é, nem nada’. Aí falou ‘não, mas você vai ter que iniciar’, aí minha tia me levou numa casa em Mata de São João, em Salvador, lá eu consegui meu primeiro Bóri, eu tinha 19 a 20 anos. O bóri, é o primeiro fundamento na casa do santo, é tipo um batizado, na Igreja Católica.

O relato de Nina foi o que mais chamou a atenção. Ela disse que não tinha nenhum contato com o candomblé e nem algum membro de sua família, porém os problemas aparentemente de saúde a fizeram procurar os terreiros, por indicação. Na consulta que ela fez tanto em Salvador quanto em Jacobina (com Pai Joel) o resultado foi que ela deveria se iniciar no Candomblé ou nada em sua vida daria certo. Ela conta que passou em um concurso e foi trabalhar, mas como não tinha iniciado no Candomblé, ela se sentia mal, angustiada e geralmente nos sábados sentia muitas dores de cabeça. “Depois que eu dei o bóri melhorou. Mas eu tinha que fazer o santo. Raspar o santo mesmo”, disse. Ela fez a raspagem do santo com Joel, aqui em Jacobina.

Foi uma coisa que surgiu porque tinha que ser. Sou formada em Administração de empresa, não curso superior, que naquele tempo tentei fazer mas por causa do santo não fiz. Trabalhei quatro anos no Hospital Sagrada Família, na parte administrativa. Sou técnica de enfermagem também. O santo me tirou disso, mas hoje já não fazem assim, sabiam que se trabalhasse eu jamais iria viver no santo, porque eu não tinha vontade disso. Quando eu vim pra parte espiritual fiquei melhor.

Este ano Nina completa 36 anos de iniciada e diz não se arrepender de ser ter feito o santo, e que eles (orixás) só fizeram isso porque sabiam que se ela continuasse no trabalho nunca iria viver no santo, pois não era a vontade dela. Não se pode dizer com isso que se trata apenas de superstição. Os relatos parecem comprovar a forte ligação espiritual presente nas religiões de culto afro e também indígena. Os rumos da vida de cada entrevistado parecem ter sido guiados por estas interligações espirituais que os orientava em suas ações.

Durante a entrevista, muitos se referiam ou justificavam fatos como “ele me pediu”, “eles que não deixaram”, dentre outras expressões que fazem alusão a entidades espirituais. Dona Lane disse que começou a fazer as rezas apenas em 2004. “Eu rezava uma criança, uma dor de cabeça, porque eu não queria trabalhar com isso, era pra eu trabalhar desde os 18 anos mas eu não quis”. Assim como Nina, Dona Lane diz que também não queria trabalhar com entidades espirituais mas que não tinha como negar isso pois já sentia desde quando nasceu que era sua função.

As religiões africanas, têm entre suas características a oralidade. A norte-americana Lisa Castillo em seu livro intitulado *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia* (2010) vem discutir como a oralidade se apresenta no Candomblé e como este se configura. Sendo o Candomblé uma religião que possui características singulares, extremamente envolvida por simbologias, a autora parte da premissa de que “os canais analíticos, verbais e até visuais, são considerados não necessariamente apropriados, mas inadequados de *per se*, para representarem a riqueza e complexidade de experiências vividas” (CASTILLO, 2010, p. 25). Sobre a aprendizagem através do ensinamento oral, Joel Xavier comenta que

No candomblé é sempre assim, tudo o que eu sei e que eu passo, aprendi não foi em livros, foi minha mãe, meus tios, minhas tias, os mais velhos, porque junto com a minha mãe de santo tinha também os mais velhos tinha até gente mais velha, bem mais velha do que minha mãe, que já era respeitado pela minha mãe e eu encontrei esse povo e esse pessoal foi me ajudando, foram me educando, forma me ensinando, até me formar Pai de Santo.

Para as pessoas entrevistadas por Castillo (2010), todas iniciadas ou ligadas ao Candomblé, entende-se que ao transcrever sobre rituais, crenças e/ou tradições que serão utilizados fora do contexto do terreiro, pode-se perder ou distorcer a realidade vivida dentro desta religião, mesmo na mais fiel hipótese de transcrição a essência se perderá quando transmitida em palavras e/ou fotografias. Sem contar que haverá uma circulação de informação que fere o “controle hierárquico” que existe dentro do candomblé desde a iniciação. Joel conta que lê a bíblia cristã com frequência, mas que a vê sobretudo como um livro de memórias, mas que pode ser questionado. Ao contrário do candomblé em que pelo fato dos conhecimentos serem repassados oralmente, você sempre saberá quem lhe ensinou o que você sabe.

Quando questionado aos entrevistados se estes já haviam sofrido algum tipo de preconceito relacionado a religião, Américo disse que não via certas atitudes como preconceito, mas como falta de informação e que nunca teve esse problema de se auto afirmar enquanto do Candomblé. “Como eu sempre me impus eu nunca percebi esse preconceito, nunca me atingiu,

existe mas nunca me atingiu”, disse. Já Joel comenta que o preconceito ainda existe, mas que está em toda a sociedade. “Tem até de quem frequenta o terreiro, que é capaz de sair da frente do terreiro e dizer que não é do santo, isso faz com que o candomblé não cresça tanto também né?”, falou.

Nina, assim como Américo diz que nunca passou por situações em que tenha sofrido preconceito pois de acordo com suas palavras se faz “superior a isso”. Ela diz que com ela nunca falaram nada, mas sabe que principalmente nas cidades de interior há muito preconceito, sobretudo dos evangélicos hoje em dia, que ela acredita que atitudes com estas não representam o verdadeiro evangelho. Dona Lane comenta que as pessoas a chama de macumbeira, de feiticeira “isso que o povo diz. Eu sou benzedeira. Eu não faço nada ruim”, demonstrando assim que mesmo nos dias atuais ainda há resquícios de uma visão demonizada e preconceituosa dos cultos negros, mesmos que associados ao catolicismo, como no caso de Dona Lane.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chegada do negro no Brasil, foi desde o seu início condicionada a um processo de submissão frente a um modelo colonizador europeu. Traficados do continente africano, em favor do desenvolvimento de uma estrutura capitalista e de exploração ao qual se apresentou a sociedade brasileira, os negros além de estarem submetidos a condição de mão de obra escrava, tiveram ainda que esquecer seus laços familiares e seu passado cultural, religioso, político, pois a partir daquele momento o seu futuro e a volta ao seu local de origem eram incertos.

Como foi apresentado e discutido nesta pesquisa, o modelo homogeneizador a qual se constituía a sociedade brasileira em moldes europeus, buscou ao máximo colocar o negro e suas manifestações culturais e religiosas na condição de subalternos. A ideia de uma inferioridade negra com relação ao branco ia sendo construída gradativamente, sendo utilizado para isso os mecanismos submetidos diretamente as classes dominantes da sociedade. Leis proibiam e/ou restringiam as manifestações religiosas e culturais de influência africana nos centros das cidades; o uso e criação de teorias racistas reforçavam e embasavam ainda mais uma visão discriminatória e classificatória dos negros; as repressões policiais eram frequentes nos espaços de culto negro e a imprensa servia como um vetor difusor da construção social de uma inferioridade do negro, sendo suas práticas vistas como um empecilho ao desenvolvimento e progresso da cidade.

Sendo Jacobina uma cidade que teve sua construção social e histórica ainda no século XVII, estando atrelada diretamente ao período colonial do Brasil e ao processo de interiorização da Bahia (embasada por questões políticas e econômicas), a vinda de negros escravizados tornou-se uma hipótese a ser considerada, podendo se comprovar esta questão através de dados encontrados na pesquisa de Raphael Vieira Filho (2006) e em documentos encontrados no Arquivo Público de Jacobina, que relatam a presença de negros escravizados como bens de herança a serem negociados.

A formação dos terreiros tornou-se fundamental para a organização, resistência e repatrimonialização de uma matriz religiosa desmembrada durante a diáspora africana negra para o Brasil, e isso pode ser constatado através de diversas pesquisas já citadas neste trabalho que discutem a importância e simbologia histórica dos terreiros para a preservação de uma matriz fundadora frente a um processo homogeneizador imposto pelos colonizadores europeus. Tendo constatado a presença negra em Jacobina, esta pesquisa buscou comprovar a existência de cultos de matriz africana também neste município, assim como a territorialidade destes neste

espaço, tendo em vista que poucas são as pesquisas, principalmente na área da Geografia que tenham tratado esta temática neste local de estudo, já que a maioria - inclusive algumas utilizadas como embasamento teórico nesta pesquisa - se voltam mais para Salvador e recôncavo baiano, locais onde se constata um número significativamente maior de negros africanos. Neste ponto a pesquisa de campo foi fundamental para que esse questionamento fosse comprovado e as informações e dados disponibilizados pelo Babalorixá e até então representante regional da Federação Nacional dos Cultos Afro Brasileiros - FENACAB, Joel Xavier, revelaram um quantitativo de terreiros e espaços de culto africano em Jacobina.

Uma ressalva que se faz é que esses terreiros registrados se apresentam como localizados sobretudo nos centros urbanos, já que estavam mais “expostos” ao controle e restrições da sociedade conservadora, diferente dos que estavam localizados em zonas rurais, ou seja, em locais mais afastados do centro urbano e talvez estes não tenham visto a necessidade (ou até mesmo por falta de informação) de registrarem na FENACAB seus espaços de culto.

Para análise e discussão deste trabalho foram escolhidas cinco pessoas (três homens e duas mulheres), todas com ligações diretas com os cultos de matriz africana. As entrevistas revelaram que a quatro dos cinco entrevistados tem membros familiares ligados a matriz africana (mesmo que indiretamente). Quatro dos entrevistados apontaram também questões de doença ou sintomas espirituais como um dos fatores que os guiaram a se tornar lideranças religiosas, levando assim a um viés particular que mesmo não tendo sido o foco dessa pesquisa mostrou-se como um condicionante bastante pertinente a se apresentar. Esse foi um ponto que particularmente chamou bastante atenção por ser um fator espiritual e também simbólico, apresentando-se como bastante significativo para a discussão dessa pesquisa.

Vale destacar também que a escolha dessa temática surgiu no intuito de contribuir para o acervo de pesquisas da Uneb, campus IV, trazendo uma discussão que percebesse os terreiros de culto africano sobretudo enquanto espaços históricos de resistência negra no Brasil, assim como perceber e analisar a cultura e religiosidade negra no município de Jacobina em uma perspectiva da Geografia.

Os fatos históricos apresentados, entre condições sociais, mecanismos de repressão via leis e ação policial, além das recorrentes notícias veiculadas na mídia impressa, contendo abordagens preconceituosas e racistas comprovaram que houve (e ainda há) meios que objetivaram demonizar, segregar e reprimir as manifestações negras, sobretudo as religiosas. Em contrapartida, a formação dos terreiros e a existência destes até os dias atuais representam a luta, resistência, união e organização dos negros africanos e seus descendentes no Brasil ao longo de todos esses anos.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. In: **Revista Estudos Históricos. História e Região**. p. 145-152. Vol.8, nº 15. Rio de Janeiro: CPDOC/Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1995. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1990/1129>>. Acesso em: 15 de out. 2015.
- ARENDRT, Hannah. **Da violência**. 1969/1960. Disponível em: <<http://pavio.net/download/textos/ARENDRT,%20Hannah.%20Da%20Viol%C3%Aancia.pdf>>. Acesso em 05 de set. 2014.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia de Letras, 2001.
- BAHIA. **Regulamentação Fundiária dos Terreiros de Salvador**– Ceao/Semur/Sehab, 2006/2007. Disponível em <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config>. Acesso em 22 de agosto de 2015.
- BRANDÃO, Maria de Azevedo. **Jacobina: Passado e Futuro**. Jacobina: ACUA, 1993.
- CANDEIA, Antônio Filho; ARAÚJO, Isnard. **Escolas de samba: a árvore que esqueceu a raiz**. Rio de Janeiro: Lidador/ SEEC, 1978.
- CARRIL, Lourdes. **A longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. EDUFBA: Salvador, 2010.
- CASTRO, Iná Elias de. **Imaginário político e território: natureza, regionalismo e representação**, in: *Explorações Geográficas: percursos no fim do século*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.51-62, 2006.
- VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. **Contatos e Solidariedades: negros e payaya no sertão de Jacobina, BA**. Associação Nacional de História – ANPUH. XXIV Simpósio Nacional de História: São Leopoldo, 2007.
- FONSECA, Emanuela Bethânia Santana da. **Campo Religioso Afro-Brasileiro em Jacobina Bahia: vivência religiosa e disputas**. Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), 2014.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. **O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional** in *Metodologia da pesquisa educacional*. 9 ed. São Paulo: Cortez, 2004.

FILHO, Antônio Candeias; ARAÚJO, Isnard. **Escola de samba: a árvore que esqueceu a raiz**. Rio de Janeiro: Editora Lidador, SEEC/ RJ, 1978.

_____. **Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX**. Tese de Doutorado em História Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 2006.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. Niterói: EdUFF; São Paulo: Contexto, 2002

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

Hino do município de Jacobina-BA. Disponível em: <<http://letrasweb.com.br/hinos-de-cidades/hino-do-municipio-de-jacobina.html>>. Acesso em: 01 de mar. 2015.

JACUPÉ, Kaka Werá. **Terra de mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. 4. ed. Editora Peiropólis: São Paulo, 1998. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=ihnoC6L_tLYC&oi=fnd&pg=PT10&dq=porque+os+povos+nativos+receberam+o+nome+de+indios%3F&ots=mUcAQSeTII&sig=pzA16X0nbegMEDkWk1ydaLyLOw4#v=onepage&q=porque%20os%20povos%20nativos%20receberam%20o%20nome%20de%20indios%3F&f=false>. Acesso em: 04 de fev. 2016.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social**. Projeto Livro Livre. Publicado originalmente em 1866. Poeteiro editor digital: São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.santoandre.sp.gov.br/pesquisa/ebooks/366319.PDF>>. Acesso em: 04 de fev. 2016.

MATTOS, Wilson Roberto de; **Negros contra a ordem: astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador-BA, 1850-1888)**. Salvador: EDUNEB, EDUFBA, 2008.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Bahia, século XIX: uma província no império**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MENEZES, Adriano Antônio Lima. **O Lidador: a mídia impressa em Jacobina (BA) na década de 1930, s/d**. Disponível em: <http://vencontro.anpuhba.org/anaisvencontro/A/Adriano_Antonio_Lima_Menezes.pdf>. Acesso em: 16 de abr. 2016.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Território e história do Brasil**. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. **Território e história do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. **Geografia, pequena história crítica**. 11. ed. São Paulo. Editora Hucitec: 1992.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. **Quatro mandingueiros de Jacobina na inquisição de Lisboa**. Artigo encontrado no Arquivo Público de Jacobina (2015). 1991.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 5. ed. São Paulo: Anita Garibaldi coedição com a fundação Maurício Grabois, 2014.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Editora Ática S.A, 1988.

NEVES, Erivaldo Fagundes; Miguel, Antonieta. **O caminho do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia**. [Salvador]: Editora Arcadia, 2007.

OLIVEIRA, David Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII**. Revista de História, Brasil, n. 129-131, p. 179-208, dez. 1994. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18728/20791>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

PEDON, Nelson Rodrigo; SOUZA, Edevaldo Aparecido. Território e Identidade. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros – Seção Três Lagoas Três Lagoas - MS**, ano 4, v.1, n.6, Novembro de 2007.

QUERINO, Manoel. **Costumes africanos no Brasil**. 2 ed. Salvador: EDUNEB, 2010.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 1, n.6, dez. 2005.

RIBEIRO, Carmen. **Religiosidade do índio brasileiro no Candomblé na Bahia: Influências africanas e europeia**. Concluinte do curso de Iorubá do CEAO. 1993.

RIOS, Dioga Argolo de Cerqueira. **As contribuições do materialismo histórico e dialético para a ciência geográfica através da Geografia Crítica**. (Monografia) Universidade do Estado da Bahia-UNEB: 2011, p. 08.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Nacional [Brasília]. Ed. Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção** 4. ed. 2. reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. Os payayá e suas relações de contato no sertão das Jacobinas (1651 - 1706). Anais do II Encontro Internacional de História Colonial. **Revista de Humanidades**. UFRN. Caicó (RN), v.9. n.24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394. Disponível em: <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_st2/solon_santos_st2.pdf>. Acesso em: 23 de fev. 2016.

SANTOS, Vanicléia Silva. **A “civilidade” chegando a Jacobina** in: Sons, danças e ritmos: a Micareta de Jacobina/Bahia (1920-1950). Dissertação do Mestrado, Programa de Pós-Graduação da PUC/SP, 2001. (Cadernos do CEOM, Ano 15 n.14 - Campus Chapecó, dez./2001). Disponível em:

<<https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/viewFile/1984/1074>>. Acesso em: 16 de abr. 2016.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Reconcâvo da Bahia**. Salvador: Editora EDUFBA, 2009.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: forma social negro brasileira**. Bahia: prosa e verso: Salvador, 2002.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento *in* CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Geografia e filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

VASCONCELOS, Tânia Mara Pereira. **Religião e civismo na produção de uma infância civilizada: as escolas paroquiais do sertão da Bahia (1940-1960)**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, jul. 2011.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a baía de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. 3. ed. Tradução: Tasso Gadza. São Paulo: Corrupio, 1987.

APÊNDICE



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS IV/JACOBINA
COLEGIADO DE GEOGRAFIA

ENTREVISTA³⁴

- As informações aqui descritas serão utilizadas para a pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulada: **Negros nos sertões: a territorialidade da matriz religiosa africana na cidade de Jacobina- BA.**

- Seu nome e sobrenome serão utilizados na pesquisa somente com sua autorização, caso contrário será utilizado um nome fictício.

Nome do espaço	
Liderança	
Nação	
Ano de fundação	
Regente	
Endereço	
Contato	

- 1- Como o (a) senhor (a) denomina este espaço (terreiro, casa, roça)?
- 2- Qual a história da fundação deste espaço?
- 3- Como conheceu e qual o seu primeiro contato com essa religião ou outras de matriz religiosa africana?
- 4- Há locais de conexão (a trajetória da religião) entre este espaço em Jacobina e de outros municípios/estados/países?
- 5- O (a) Senhor (a) já sofreu ou presenciou algum tipo de preconceito ou racismo baseado em sua escolha religiosa?

³⁴ Essas questões norteadoras foram precedidas por um termo de autorização que explicitava com clareza os fins e utilização da entrevista e imagens coletadas para a pesquisa. Essas questões foram respondidas oralmente pelos entrevistados.

Tabela 3- Espaços de culto afro-brasileiro registrados por Joel Xavier (1987-1992)

Responsável	Endereço	Município	Ano de registro	Nº Matrícula/ FEBACAB
Judite Pires dos Santos	Rua Beira Rio, s/n Bairro Beira Rio	Cafarnaun	1991	X
Adalgisa maria de Jesus	Povoado João de Onório	Saúde	1992	X
Hildo Rosa Satel	X	Barro Alto	1992	X
Joaquim José de oliveira	X	Canarana	1992	X
Fidelcino Alves de Souza	Centro	Barro Alto	1992	X
Eufrasio Barbosa Rabelo	Fazenda Palmeira	Piritiba	1989	2776
Maria Luzia dos Santos	Lagoa Funda	Barro Alto	X	2762
Maria de Jesus Santo Souto	Rua Nicolau Graça, nº 169, Centro	Morro do Chapéu	1990	2129
Maria Alves Pereira	Rua Lagoa Clara	Canarana	1990	2101
José Lima de Souza	Rua Tomé de Souza, nº58	Capim Grosso	1988	1744
Adalgiza Almeida Alves	Rua Castelo Branco, nº 253	Cafarnaun	1991	2052
Zildemir Pereira dos Santos	Rua João Mendes Costa	Lapão	1992	2398
Maria de Jesus Santo Souto	Rua Getúlio Vargas, nº 169- Centro	Morro do Chapéu	1989	2129
Valdenir Maria dos Anjos	Fazenda Tistal	Cafarnaun	1992	2068
Terezinha Cardoso de Souza	M. Serra de Itiuba	X	1991	1720
Gildásio Ferreira F. de Moura	Rua do Arroz Bairro do arroz	Miguel Calmon	1992	1506
Edson Nunes de Miranda	Rua J. Filho, nº 59	Bonito	1992	X
Vitalina Vitorina de Souza Moura	Rua João Pereira Borges, nº 50	Lapão	1992	1409

Joaninha Francisca Mascarenhas do Nascimento	Rua Alto da Coliana Bairro Alto da Colina	Miguel Calmon	1992	2386
Marilene Rosa Lima	Rua Aquisacof Ribeiro, n° 618	Morro do Chapéu	1989	2420
Cícero Fernandes da Silva	Rua João Valois, s/n	Morro do Chapéu	1992	1896
José Gregório de Souza	Rua Amélia. Jabuticaba	Serrolândia (atual território de Quixabeira).	x	x

Fonte: Joel Sebastião Xavier. Coordenador e representante da FENACAB em Jacobina/BA. Registros de filiação. Concebidos através de entrevista realizada em 04/04/2016.

*Centro de Umbanda Iemanjá, Dalva dos Anjos Silva, Rua São salvador, n° 150, centro. Pagamento de anuidade 12 de fevereiro de 1987.

*Justina Maria de Jesus. Rua Jacobina, n 10, Pov. Paraíso. Pagamento da anuidade 25 de fevereiro de 1987.

*Caboclo Sutão das Matas. José Gregório de Souza. Rua Amélia. Jabuticaba. Serrolândia (território pertencente atualmente ao município de Quixabeira). 22 de janeiro de 1989.

*Maria R. Barbosa Miranda. Rua São Brás, s/n. Casa Nova. 02 de maio de 1987.

*Jorge Fernandes Coelho. Rua São salvador, s/n. 21 de agosto de 1987.

ANEXOS

Figura 16 - Dona Eleni no espaço onde realizada suas rezas



Fonte: A autora (2016).

Figura 17 –Ialorixá Maria Conceição (Mãe Nina) durante festa ao orixá



Fonte: Acervo pessoal de Maria Conceição

Figura 18 – Babalorixá Joel Xavier (Pai Joel)



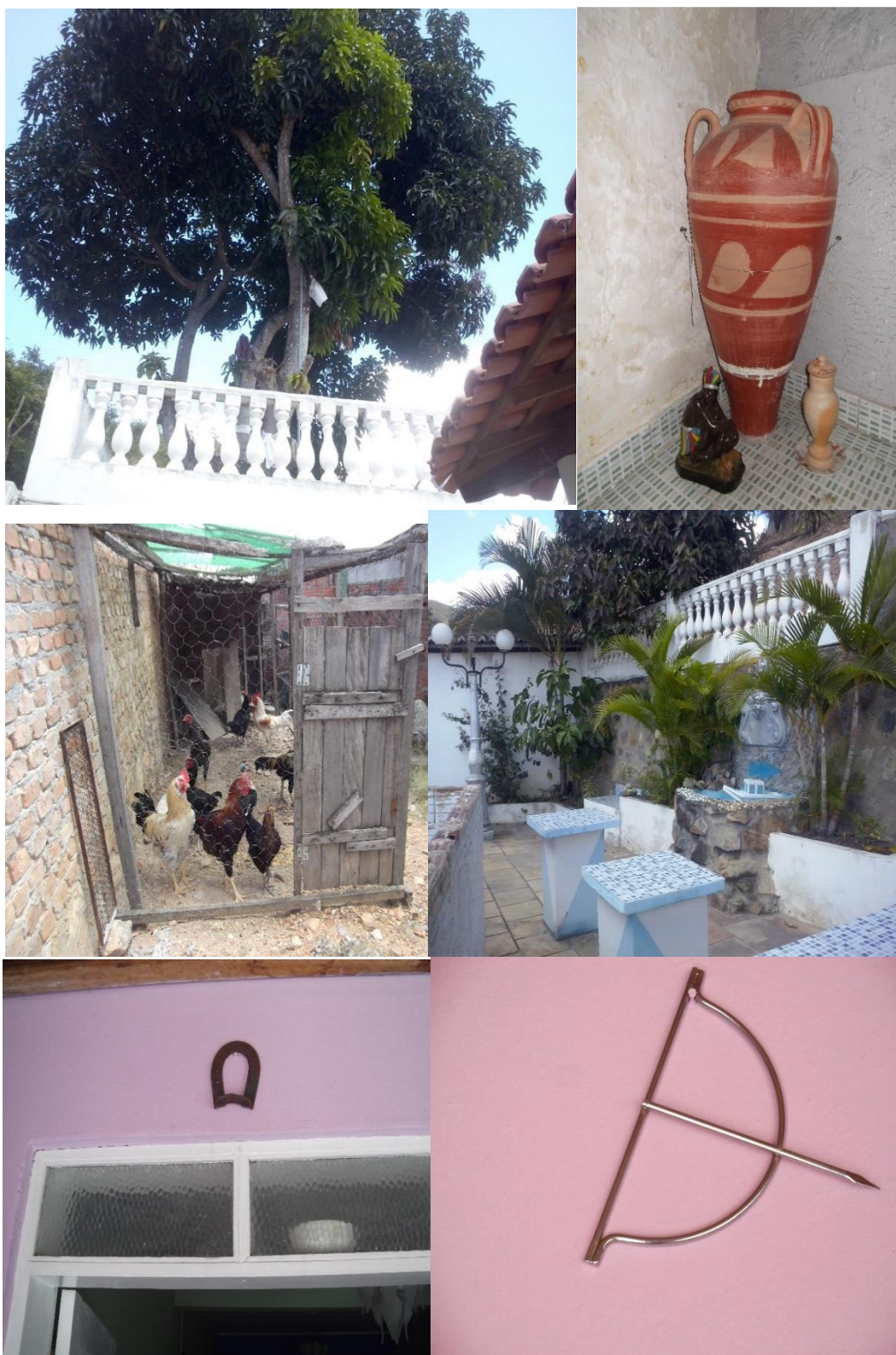
Fonte: Acervo pessoal de Joel Xavier

Figura 19 - Danilo Burgos



Fonte: A autora (2016)

Figura 20 – Espaços e símbolos sagrados no Terreiro Ylê Axê Odé Cassulandê



Fotos: Autora (2016)

Figura 21 – “Cadeira de cargo” da Ialorixá Maria Conceição



Foto: Autora (2016)

Figura 22 – “Cadeira de cargo” do Babalorixá Joel Xavier



Foto: Autora (2016)

Figura 24– Modelo de memorando expedido pela FEBACAB

FEDERAÇÃO BAIANA DO CULTO AFRO-BRASILEIRO

Rua Carlos Gomes 17, Salas 109/111 - Telefone 321-0145

Salvador - Bahia

Memorando N.

Em / /

Senhor(a)

Convido-vos a comparecer à RUA CARLOS GOMES, 12 - Sala 109
às horas do dia de de 19.....
afim de terdes entendimento com.....
..... para tratar de assunto de interesse da religião.
.....
.....
.....

Saudações

Fonte: Babalorixá Joel Xavier (2016)

Figura 25 – Matéria do Jornal A Letra (1994)

JACOBINA - TERÇA-FEIRA 29/03/94

A LETRA

O FOLCLORE NA BAHIA

Podemos afirmar que foi na Bahia que se iniciou o nosso folclore e a nossa história. No cadinho das raças, entre portugueses, índios e africanos surgiu o baiano e com ele essa grande variedade de ritos, festas e folguedos.

No interior do Estado, o baiano é representado pelo vaqueiro do sertão, enquanto no litoral, principalmente na Capital, pelas baianas com o seu traje típico. Bahia de todos os ritos, de muitas festas e de todos os santos.

O folclore mais conhecido na Bahia, depois do candomblé, é a capoeira, um misto de dança e luta. Sua origem é africana sendo hoje bastante difundida em vários estados. Ela se realiza ao som do berimbau, de palmas, de cantos e de pandeiros. Forma-se uma roda onde dois homens ou mulheres entram no centro

e começam a lutar gingando o corpo e soltando as pernas com golpes rápidos e dentro do ritmo do som. Hoje existem em todo Brasil academias de capoeira, onde são ministrados os ensinamentos aos iniciantes. Os instrumentos musicais, o berimbau é feito de um arco de madeira e um fio de arame esticado e preso nas pontas do arco, uma cabaça cortada ao meio que é amarrada na parte exterior do arco, uma vareta de madeira, uma moeda e uma cestinha de palha com sementes dentro, semelhante a um chocalho.

Em nossa cidade temos alguns destes grupos folclóricos, temos as academias de capoeira, a tradicional marujada, grupos de reis, terreiros de candomblé, grupos de dança e outras formas de cultura popular, que predomina em toda a nossa



Marujada de Jacobina

região, abrilhantando as festas e divulgando a sabedoria do povo, cada grupo humano possui as suas tradições que devem ser preservadas.

Figura 26 – Documentos referentes a herança e libertação de escravos na Vila de Santo Antônio de Jacobina –BA.

Handwritten document on aged paper with a large circular seal at the top. The text is in Portuguese and appears to be a legal or administrative document. The seal contains the name 'Francisco' and some illegible text. The main text begins with 'Fidei-jussu este Livro para' and continues with several lines of cursive script. There is a signature at the bottom right.

Handwritten document on aged paper with a large circular seal at the top. The text is in Portuguese and appears to be a legal or administrative document. The seal contains the name 'Francisco' and some illegible text. The main text begins with 'Fidei-jussu este Livro para' and continues with several lines of cursive script. There is a signature at the bottom right.

Handwritten document on aged paper with a large circular seal at the top. The text is in Portuguese and appears to be a legal or administrative document. The seal contains the name 'Francisco' and some illegible text. The main text begins with 'Fidei-jussu este Livro para' and continues with several lines of cursive script. There is a signature at the bottom right.

Handwritten document on aged paper with a large circular seal at the top. The text is in Portuguese and appears to be a legal or administrative document. The seal contains the name 'Francisco' and some illegible text. The main text begins with 'Fidei-jussu este Livro para' and continues with several lines of cursive script. There is a signature at the bottom right.

Fonte – Arquivo Público de Jacobina-BA (2016)