

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

RUDDY AQUINO WANDERLEI

**UM CURADOR SERTANEJO:
MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
DEZEMBRO DE 2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

RUDDY AQUINO WANDERLEI

**UM CURADOR SERTANEJO:
MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre Em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Palmira Casimiro Bittencourt.

Coorientadora: Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
DEZEMBRO DE 2012

W214c

Wanderlei, Ruddy Aquino.

Um curador sertanejo: memória e religiosidade afro-brasileira. / Ruddy Aquino Wanderlei - Vitória da Conquista, 2012.

136 f.

Orientadora: Ana Palmira Casimiro Bittencourt.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade - PPGMLS, Vitória da Conquista, 2012.

Referências: F. 125-128.

1. Religiosidade. 2. Afro-brasileiras - Religiões. 3. Curador sertanejo - Memória. 4. Etnicidade - Bantos. I. Bittencourt, Ana Palmira Casimiro. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 242.20981

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista - BA

Título em inglês: A curator countryman: memory and african-Brazilian religion.

Palavras-chaves em inglês: Religion; Afro-Brazilian; Bantu; Memory; Ethnicity.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Ana Palmira Casimiro Bittencourt (presidente); Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (titular); Profa. Dra. Ana Elizabeth Santos Alves (titular); Profa. Dra. Teresinha Bernardo (titular).

Data da Defesa: 13 de dezembro de 2012.

Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

RUDDY AQUINO WANDERLEI

**UM CURADOR SERTANEJO:
MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre Em Memória: Linguagem e Sociedade.

Vitória da Conquista, Bahia, 13 de dezembro de 2012.

BANCA EXAMINADORA



Profa.Dra. Ana Palmira Casimiro Bittencourt (UESB)

(Orientadora)



Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (UESB)

(Coorientadora)



Profa. Dra. Ana Elizabeth Santos Alves (UESB)



Profa. Dra. Teresinha Bernardo (PUC-SP)

A Teodora (Dadá), Tancredo, Lourival e Nelson (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Como a memória, essa dissertação é “coletiva”, no sentido que sua efetiva realização, materializada nessa escrita que agora apresento, foi um trabalho de muitas mãos, de múltiplos agentes, que nos caminhos quase sempre árduos da construção do conhecimento, forneceram imprescindível contribuição e apoio. É fruto também da presença de todos aqueles que me ensinaram a “olhar o mundo”, e despertaram em mim o gosto pela “pesquisa da vida”.

Agradeço inicialmente aos meus professores da graduação em História, de modo muito especial a Profa. Dra. Maria Aparecida Silva de Souza (DH-UESB), do qual foi Bolsista PIBIC/CNPQ, oportunidade que me garantiu o primeiro contato com a condição de pesquisador. Sua orientação paciente e firme, permitiu-me desenvolver interesse pela investigação documental e o compromisso com a reflexão teórica.

Sou grato ao Prof. Dr. Rosalvo Lemos (DH-UESB) por a chamar minha atenção para a importância de Zé Pequeno, como lugar de memória, para além do mundo das religiões afro-brasileiras na cidade de Vitória da Conquista, num tempo que ainda pensava a memória apenas como ato de recordar.

A Profa. Ms. Ivana Teixeira Silveira (DFCH-UESB) responsável em grande medida pela consistência adquirida pelo projeto que apresentei na seleção do mestrado em Memória, construído na especialização *lato-sensu* Educação, Cultura e Memória, oferecida pelo Museu Pedagógico – Uesb, turma 2006/2007.

Agradeço a todos os professores Programa de Pós-Graduação em *Memória: Linguagem e Sociedade*, pela inestimável colaboração, nas diversas disciplinas oferecidas, o que nos possibilitou diferenciados olhares sobre o nosso objeto e apreensão multidisciplinar da memória, que é a proposta do programa, nominalmente a Profa. Dra. Ana Elizabeth Santos Alves (DFCH-UESB), e a precisão metodológica que nos ensinou como caráter fundamental do trabalho científico.

Quero agradecer igualmente a Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (DELL-UESB) coorientadora dessa pesquisa, “por tudo”. Certamente à memória de suas aulas e de suas orientações me acompanharam pelo resto de minha vida como pesquisador e como pessoa.

Sou expressamente grato a Profa. Dra. Ana Palmira Casimiro Bittencourt orientadora desse trabalho, pela paciência infinita com minhas limitações, pelo

acompanhamento e interesses constantes, pela capacidade rara de manter o rigor que o trabalho de pesquisa exige e a compreensão afetuosa, num mesmo vínculo, oferecendo todas as condições para concretização do projeto.

Ao Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar (DFCH-UESB) não há como agradecer: este trabalho nada mais é que uma consequência sua, em todos os sentidos. Constitui-se apenas num aprofundamento de caminhos por ele apontados em suas pesquisas, em suas andanças, em suas vivências pelos terreiros de Vitória da Conquista. Foi aqui o mestre e pioneiro, que levou a vida do povo-de-santo conquistense para a academia, transformando em conhecimento aquilo que muitos julgavam nem mesmo existir em nossa cidade, a saber: uma forte e expressiva cultura afro-brasileira. Qualquer mérito que possa advir dessa escrita, é a ele que deve ser dirigido.

Ao povo-de-santo de Vitória da Conquista; aos descendentes espirituais e biológicos de Zé Pequeno; aos amigos e visitantes do congá Nossa. Sra. da Conceição, que com seus relatos ofereceram o cerne desse trabalho. A todos, meus sinceros agradecimentos.

Agradeço também aos meus colegas da turma da Memória 2011, companheiros de agruras e venturas nessa travessia pelo mar de “mnemosine”, especialmente Carla Marson, Talita Figueredo, Joseane Bittencourt, Milena Pereira, Luana Mattos, Mirela Alves, Katherine Iraci, Daniella Miranda e Elton Quadros.

Para além do mundo acadêmico, preciso agradecer a todos meus amigos, que colaboradores do existir, colaboraram também, de uma forma ou de outra para este trabalho, e para não ser injusto, reconheço a todos num só gesto.

Agradeço aos filhos-de-santo e amigos do *Ilé Àse Yèyè Omi Titun*, nominalmente Jackson César (Pejigan), Maurício (Otun Axogun), Maritza Danille (Ajoyê), Ana Paula (Ajoyê), Rondinéia de Oxum, Ana Cláudia (Dagã), Jamyle (Ajoyê), Paulo Nascimento, Mailson (Ogã Alabê), Meg Marques (Yamorôe) e Rafael, que tiveram participação direta em muitos momentos dessa trajetória. Agradeço a Hortência Nascimento por toda colaboração diária nesses anos.

Por fim, agradeço a Jerry Guimarães meu primeiro e melhor leitor. A minha família, sobretudo aos meus pais, minha raiz e meu solo: Juscelino e Leni. A minha avó Neusa. Aos meus irmãos Téo e Sérgio.

Agradeço a *Orí, Òsun Yéyépondá,, elédá mi òrìsà, a ti Olódùmrè*: origem e devir: *Mo juba! Mo dupé!*

RESUMO

Essa dissertação trata da memória acerca de José Oliveira dos Santos, conhecido como Zé Pequeno, curador de tradição banto/indígena, em Vitória da Conquista-Ba, entre as décadas de 1930 e 70, liderou o terreiro conhecido como Congá de Nossa Senhora da Conceição. Partimos do reconhecimento do nome de Zé Pequeno como um lugar de memória, para uma tradição afro-brasileira local, quase sempre configurada como uma resistência, pois múltiplas são as estratégias sociais, na imagem oficial da cidade para ocultá-la. Reconhecendo essa memória como “subterrânea”, buscamos os relatos orais da atuação de Zé Pequeno como curador sertanejo, que transcendeu as fronteiras da região, conquistando prestígio e legitimidade em sua atuação religiosa e mágico-terapêutica. Ao mesmo tempo, foi inquestionavelmente enquanto viveu uma figura marginal, um *outsider*, da mesma sociedade que requisitava seus conhecimentos e poderes. Não tratamos aqui de fazer uma biografia de José Oliveira dos Santos, mas a descrição de seu lugar como Zé Pequeno, o curador sertanejo, sua posição de sujeito, na estrutura e na ordem do mundo em que vivia. Sua eficácia mágica era a eficácia simbólica, que amarra no registro do significante, o sentido dos eventos humanos e dos infortúnios, com os quais Zé Pequeno lidava nas muitas consultas de todos os dias, que fizeram sua fama de vidente, pai-de-santo e curador.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade; Afro-brasileiros; Bantos; Memória; Etnicidade.

ABSTRACT

This dissertation is about the memory of José Oliveira dos Santos, known as Zé Pequeno, curator of Bantu tradition / indigenous in Vitória da Conquista-Ba, ace between the 1930s and 70s, led the conga yard known as Nossa Senhora da Conceição. We start with the name recognition of Zé Pequeno as a place of memory, a tradition for african-Brazilian place, almost always configured as strength, as are multiple social strategies, the official image of the city to hide it. Recognizing that memory as "underground," we seek the oral reports of the performance of Zé Pequeno as curator countryman, who transcended the boundaries of the region, gaining prestige and legitimacy on its religious and magical-therapy. At the same time, was unquestionably lived as a marginal figure, an outsider, the same company that requisitava their knowledge and powers. We do not treat here to do a biography of José Oliveira dos Santos, but the description of his place as Zé Pequeno, the curator countryman, his subject position, the structure and order of the world in which he lived. His magical efficacy was symbolic effectiveness, tying the record of the signifier, the meaning of human events and misfortunes with which Zé Pequeno dealt in many queries every day, who made his reputation as a seer, saint-father and curator.

KEYWORDS: Religiosity; African-Brazilian; Bantu; Memory; Ethnicity.

*“Ah! Pois sim, vê si num isquece
Qu’ inda nessa lua chêa
Nós vai brincá na quermesse
Lá no riacho d’arêa
Na casa daquele home,
Feiticeiro e curadô
O dia intêro é home
Filho de Nosso Sinhô
Mas dispois da mêa noite
É lubisome cumedô
Dos pagão que as mãe esqueceu
Do batismo salvador”.*

O Pedido – Elomar

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – ZÉ PEQUENO COMO LUGAR DE MEMÓRIA	24
1.0. Halb wachs e a memória coletiva dos grupos religiosos.....	25
1.1. Bastide e a memória nas religiões afro-brasileiras.....	31
1.2. Memória subterrânea e lugar de memória	38
1.3. A ambivalência do passado e o dever de memória	42
CAPÍTULO II – AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM VITÓRIA DA CONQUISTA	47
2.0. Antropologia das religiões africanas no Brasil.....	48
2.1. A Presença <i>banto</i> no sertão da Ressaca.....	53
2.2. A formação dos Terreiros.....	57
2.3. Umbanda ou tradição local?.....	64
2.4. O Sagrado Híbrido.....	66
CAPÍTULO III – NA CASA DE ZÉ – PEQUENO: UMA ETNOGRAFIA MNEMÔNICA	69
3.0. José Oliveira dos Santos.....	70
3.1. A Aldeia de Zé Pequeno: o “congá” de Nossa Senhora da Conceição.....	78
3.2. Santos, Caboclos e Encantados.....	88
3.3. Exus	94
CAPÍTULO IV - O CURADOR SERTANEJO	97
4.0. A “viagem” de Zé – Pequeno: o fim do Congá de N. Sra. da Conceição.....	98
4.1. O curador/feiticeiro.....	105
4.2. Zé Pequeno e a eficácia simbólica.....	111
4.3. Marginalidade social e prestígio mágico-religioso.....	114
CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS	125
ANEXOS	129

INTRODUÇÃO

*José Pequeno é uma tradição.*¹

Este trabalho de pesquisa consiste na reconstituição da memória acerca de José Oliveira dos Santos, popularmente chamado de “Zé Pequeno”, e sua prática religiosa de mais de quarenta anos na cidade de Vitória da Conquista, região sudoeste ou meso-sul do interior da Bahia. Zé Pequeno foi o líder religioso afro-brasileiro mais conhecido, procurado e famoso da cidade, tendo sua atuação como “curador” e pai-de-santo transcendido as fronteiras da região, as diferenças sociais e de cor, que marcavam firmemente as distâncias e as posições ocupadas pelos indivíduos no mundo sertanejo em que vivia. Sua prática mágico-religiosa atendia a uma gama variada de adeptos, a maioria pobres, pretos e pardos, que procuravam o seu terreiro, chamado de *Congá* de Nossa Senhora da Conceição, bem como a uma extensa clientela oriunda de outros segmentos sociais que ali buscavam serviços mágicos e oraculares. Essa clientela ocasional era composta por pessoas de todos os níveis: médicos, políticos, fazendeiros, etc., que acreditavam nos poderes de Zé Pequeno e de sua aldeia de caboclos.

Investigar a memória desse curador sertanejo é tornar visível importantes elementos da religiosidade afro-brasileira do interior do Brasil, da Bahia e da região sudoeste, na sua constituição, representações e práticas, suspendendo o silenciamento que pesa sobre essa memória e a invisibilidade socialmente construída da presença africana entre nós.

Organizando-se em casas de culto nas periferias da cidade de Vitória da Conquista, os afro-indígenas locais transpõem o estreito limite do curandeirismo individual e das práticas domésticas, tão reprimidas durante todo o período colonial e, no século XIX (SILVEIRA, 2006), para um tipo de organização cultural mais ampla, de caráter público, hierarquizado e regular. De formação considerada profundamente sincrética e praticamente nenhum grau de institucionalização, os primeiros templos/terreiros conquistenses serão chamados de candomblés, batuques, catiços e catimbós, tendo no culto aos caboclos e espíritos ancestrais a centralidade da prática

¹ Jornal Tribuna do Café, 22 de setembro de 1981, ano IX, nº 1190, página 04. Vitória da Conquista, BA.

ritual (AGUIAR, 1999); na cura do corpo e da alma sua principal função social; o que confere um caráter inquestionavelmente banto a essa tradição religiosa.

As famílias de parentesco religioso se formam e os terreiros, como já dissemos, se esparramam pelas áreas marginais da localidade urbana e também na zona rural. Entre os muitos líderes do passado, fundadores de linhagens religiosas locais, como Antônio de Borocô, Mãe Vitória de Petú, Mãe Ingraça e outros, o nome de Zé Pequeno torna-se quase que como referência única de um tempo. (AGUIAR, 1999). Mulato, de origem pobre, cozinheiro de tropa na juventude, empregado doméstico de famílias abastadas da terra, Zé Pequeno com seu *Congá* de Nossa Senhora da Conceição, será considerado ainda em vida pelo povo-de-santo conquistense, e também em outros espaços sociais, o mais destacado, “poderoso” e ilustre o curador/pai-de-santo das tradições afro-indígenas locais. Da casa de Zé Pequeno saíram os principais pais-de-santo que deram corpo à chamada “umbanda conquistense” nas décadas de 70, 80 e 90 do século passado, e dentre o povo-de-santo da cidade seu nome é fortemente vinculado a quase todos os líderes do passado.

Um nome como lugar de Memória

De Zé Pequeno, o que se revelou mais decisivo em toda pesquisa, foi à força que seu nome tinha por si só de evocar e atualizar toda uma memória subterrânea (POLLAK, 1989) de um importante período de constituição das práticas religiosas afro-brasileiras em Vitória da Conquista, e do vigor dessas práticas, quando começaram a transcender a simples terapêutica ou magia individual, e passam a se organizar em centros de culto na cidade, numa momento de expansão e maior liberdade para as religiões afro-brasileiras de um modo geral. Sobretudo a partir da década de 1930 é que esses centros religiosos, chamados por Aguiar (1999) de “centros de tradição local” adquirem maior visibilidade, uma regularidade temporal de suas cerimônias e uma face pública, ainda que duramente reprimidos e estigmatizados de formas diversas. É no final dessa década que Zé Pequeno começa sua atuação como rezador, curador e pai-de-santo, de tradição marcadamente banto-indígena.

O terreiro de Zé Pequeno, o congá de N. Sra. da Conceição sobreviveu a sua morte em 1976, mas continuou existindo precariamente enquanto centro de culto até o final da década de 1980 do século passado, tendo seu espaço físico: o terreno do templo, as imagens sacras, a casa de morada de Zé Pequeno, etc., vendidos no início dos anos 90. Quando o suporte material (HALBWACHS, 2006) dessa memória desaparece, o

que fica e permanece é o nome “Zé Pequeno”, por si um lugar para uma memória singular, desta religiosidade afro-brasileira de tradição local:

Porque, se é verdade que a razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para – o ouro é a única memória do dinheiro – prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado de sua imprevisível de suas ramificações (NORA, 1985, p. 22).

É justamente nesse mínimo de sinais: um significante, um nome, palavras, que se condensou o significado amplo da vivência de uma religiosidade afro-brasileira específica, que é capaz sobreviver e estancar o esquecimento. Ainda que o fim do espaço de culto como lugar de memória tenha representado um duro golpe na conservação das lembranças e na reconstituição desse passado, foi-nos possível acessá-lo, pois o nome de Zé Pequeno chamou a si a condição desse lugar, que fora materialmente eliminado. A destruição ou as tentativas de apagamento dos elementos da cultura africana no Brasil são muito comuns, no campo das memórias em disputa, onde se processam constantemente tentativas de silenciamento e construções de invisibilidade, como que num esforço de esquecer essa matriz cultural formadora da brasilidade.

Vivendo na linguagem, agora como lugar de memória, Zé Pequeno pode chegar até nós nessa pesquisa, pela importância que teve como líder religioso, mas, sobretudo, como curador e mago; pela amplitude de sua atuação, e ainda que, ocupando uma posição marginal e estigmatizada na sociedade que vivia, foi capaz de transcender a relações de classe e de cor, perdurando enquanto lembrança coletiva. E essas lembranças enquanto tais, enquanto lugares, nas relações complexas entre a língua e a história, só encontram na linguagem sua existência, pois como nos ensina Courtine (2006) “à linguagem é o tecido da memória”.

A problemática do sujeito

Este trabalho não pode ser lido como uma biografia, ou um estudo de caso, sobre um ‘indivíduo carismático’, no sentido weberiano do termo, mas, como descrição de um lugar de funcionamento, de uma posição-sujeito, desencadeada a partir de um processo de subjetivação, uma forma, dentro de uma determinada ordem simbólica, uma posição no discurso: o sujeito é uma função, não uma essência. Partimos da premissa estrutural de que o sujeito nada mais é que um efeito da linguagem, o que não implica

dizer que ele não possui participação alguma no sistema, na estrutura. É a própria estrutura que possibilita que o sujeito advenha.

Nos relatos que coletamos para a construção da pesquisa— testemunhos orais dessa memória – o que buscávamos é a forma-sujeito “vívuda” por José Pequeno, como efeito, naquela sociedade sertaneja de seu tempo: a do curador, do pai-de-santo, do vidente, do homem mágico, cercado de poderes misteriosos, sujeito ao mesmo tempo marginal e detentor de prestígio: dispersão. Sujeito de dentro e de fora da sociedade em que viveu, um sujeito-forma, dividido, posição.

Em nossas entrevistas o enunciado que encontramos: “Zé Pequeno, o curador”, é a evidência de uma posição de sujeito em funcionamento. Para Foucault (2010) o enunciado é uma função, a unidade elementar do discurso, pertence ao campo dos signos, não necessariamente linguísticos, nem sendo visível e nem sendo oculto, mas que faz aparecer conteúdos concretos no tempo e no espaço. Só há enunciado, esse só é definido, quando possui quatro características: referencial, posição de sujeito, ser uma materialidade repetível e estar num campo associado. A posição de sujeito como “lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes” (FOUCAULT, 2010, p. 107) é também:

Não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado: e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos (FOUCAULT, 2010, p. 105).

Assim além de “curador”, Zé Pequeno foi também o “macumbeiro”, ou ainda o “cozinheiro”, profissão de sua juventude e marca de sua origem humilde. Ainda para Foucault (1985) o sujeito, ocupando diversas posições é sempre dividido, em seu interior e com o Outro, sempre objetivado no discurso, em relações de poder muito complexas. Zé Pequeno não poderia existir fora da sociedade que constituiu sua posição de sujeito, no conjunto de relações estruturais inconscientes que presidem as formas sociais. E Por formas sociais entendemos os sistemas simbólicos, que estabelecem laços e encontram na linguagem seu registro: a realidade culturalmente marcada (CUNHA, 2009) que impõe uma maneira significativa de viver:

A linguagem é um fenômeno social. Entre os fenômenos sociais, é ela que apresenta mais claramente os dois caracteres fundamentais que propiciam um estudo científico. Primeiramente, quase todas as condutas linguísticas se situam no nível do pensamento inconsciente. Falando, não temos consciência das leis sintáticas e morfológicas da língua [...] Enfim, a

falta de apreensão intuitiva persiste, mesmo quando formulamos as regras gramaticais ou fonológicas de nossa língua. Esta formulação emerge unicamente no plano do pensamento científico, ao passo que a língua vive e se desenvolve como uma elaboração coletiva (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 72).

Dos milhares de curadores, videntes, adivinhos, pais-de-santo, etc., que existem e existiram no interior do nordeste, a memória de Zé Pequeno e de sua casa de culto nos interessa também e especificamente por tratar-se de uma parte significativa da memória muita mais ampla, que é a memória coletiva (HALBWACHS, 2006) afro-brasileira de Vitória da Conquista e, por consequência, da Bahia e do Brasil. Nossa abordagem pretendeu aliar os estudos em memória com aspectos etnográficos da religiosidade negra de origem banto, tão pouco conhecidos e tão pouco compreendidos, no próprio campo de estudos das religiões afro-brasileiras, de um modo geral.

A construção da pesquisa: as entrevistas

Como já dissemos, a memória dentro de qualquer sociedade é também um campo de conflitos, traduzindo muitas vezes a disputa de espaços históricos, políticos e econômicos. Dentro de uma mesma sociedade, sobretudo nas sociedades formadas por amálgamas étnicos complexos como a brasileira, existem mecanismos que excluem memórias consideradas marginais, que estão ausentes dos espaços oficiais, relegadas ao silêncio e à invisibilidade (BURKE, 2000). No silêncio, há muitas falas e sempre que esbarramos nesses silêncios da história e da memória de uma cidade, de um povo temos certamente encontrado algo importante, algo que precisa ser conhecido e que pede passagem.

A quase inexistência de fontes documentais escritas sobre a vida ou o terreiro de Zé Pequeno nos forneceu um duplo impulso: a reconstituição mnemônica pela oralidade dos mais variados detalhes dessa existência, dessa presença afro-brasileira local, e a necessidade de entender esse silenciamento como uma forma de esquecimento socialmente construído, nessa invisibilidade da memória dos vencidos no campo das lutas sociais, em nosso caso: dos negros e seus descendentes. Sem nos colocarmos no papel de “missionário da memória dos oprimidos”, evitando polarizações esquemáticas, sem afirmar a veracidade maior de qualquer memória, tentamos, neste trabalho, ouvir outros interlocutores e permitir o acesso a outras memórias, a outras falas, não apenas a oficial ou a mais desejada pela cidade:

Todos concordamos com a potencialidade da história oral em permitir o acesso a uma pluralidade de memórias e perspectivas do passado. Creio, contudo, que devemos evitar polarizações do tipo memórias “subterrâneas” *versus* “memória organizada”, ou ainda história e memória “oficial” *versus* história e memória “popular”. Como tais polarizações são facilmente sujeitas

a simplificações, corre-se o risco de, com elas, transformar a história oral em missão e o pesquisador em missionário encarregado de contrapor memórias “dominadas” a memórias “dominantes”. (ALBERTI, 2004, p.38)

Marcada pela oralidade constitutiva das próprias tradições afro-brasileiras e, na ausência de testemunhos escritos da época, como já dissemos, a vida e a religiosidade desse curador sertanejo consistem em nosso objeto de investigação neste estudo de memória, que, obviamente, só nos foi possível acessar pelos testemunhos orais: depoimentos e entrevistas daqueles que o conheceram em varias esferas de relações, que vão desde os vínculos familiares, até os contatos políticos com chefes locais que iam ao seu terreiro em busca de votos. Dividimos nossos entrevistados em três grupos:

(1) Descendentes/parentes em primeiro grau de Zé Pequeno.

(2) Povo-de-Santo: antigos filhos-de-santo e frequentadores do congá de N. S. da Conceição, bem como clientes ocasionais dos serviços mágicos ali oferecidos.

(3) Políticos, membros de famílias tradicionais da cidade, intelectuais e contemporâneos, a sociedade mais abrangente, que não possuía vinculação religiosa direta.

Nesse leque de entrevistados diversificado que tentamos construir, as colaborações com relatos foram bastante diferenciadas: sobre a vida privada e íntima ouvimos dos parentes consanguíneos, o que não poderia ser diferente. Das pessoas ilustres e figuras públicas da cidade, conhecemos as relações mais amplas que Zé Pequeno e sua casa mantinham na sociedade local; dos filhos-de-santo e outros frequentadores do terreiro, conhecemos os detalhes rituais, o panteão de santos e caboclos, as práticas mágicas, com seu poder e perigo.

Obviamente não entrevistamos todas as pessoas que conheceram a casa de Zé Pequeno, pelo simples fato de que se tratando de uma memória coletiva da cidade seria humanamente impossível abarca-la, mas, privilegiamos os entrevistados que mais poderiam elucidar elementos da biografia e da atuação de nosso curador sertanejo, selecionando os relatos que mais contribuíam para responder os problemas por nós levantados no trabalho, suprimindo informações que se repetiam e se tornavam redundantes.

Imagens e testemunhos escritos

Dispomos também de algumas imagens fotográficas de Zé Pequeno e também do congá, que foram utilizadas como “testemunho da imagem” (BURKE, 2004), não da provável realidade verdadeira da cena que retratam, mas de uma seleção arbitrária e muitas vezes consciente, de um imaginário e de um simbólico que o próprio líder

religioso e seu grupo de culto elaboravam sobre si mesmos. Utilizaremos também essas fontes visuais para demonstrar, sobretudo, o caráter inegavelmente banto do terreiro e das práticas de Zé Pequeno.

Em relação a documentos escritos encontramos apenas dois que tratam do nosso objeto neste trabalho: uma notícia de jornal de 1981, cinco anos depois da morte de José Pequeno. O outro, de 2010, é uma espécie de pesquisa jornalística para um blog, que entre outras coisas, tem um espaço que trata da memória e da história local, o *Blog do Anderson*. O primeiro texto do *Jornal Tribuna do Café* de 1981 não possui autor, já o texto do blog foi escrito por Luís Fernandes, jornalista e historiador local. Buscamos também no Arquivo Municipal e no arquivo da Câmara Municipal o projeto de lei do executivo municipal, que criou a “Rua José Pequeno”, no Bairro Ipanema, exatamente no local onde funcionou o terreiro e a sua casa de morada. Esse documento foi analisado no final do trabalho e corroborou com algumas hipóteses apresentadas na pesquisa.

Dos capítulos

No capítulo inicial, tentamos situar o papel da memória coletiva no universo das religiões afro-brasileiras articulando as principais categorias de Maurice Halbwachs em seu *A Memória Coletiva* e as análises feitas por Roger Bastide nos anos de 1940 em seu monumental livro: *As Religiões Africanas no Brasil*, no qual o autor discute a transposição de uma civilização africana no meio social novo, o mundo do branco, por força da escravidão. Certamente, Bastide é o primeiro a atentar para o fato de que toda reorganização dos cultos afro-brasileiros no mundo diásporico foi um grande trabalho da memória que sobreviveu nos mitos, nos ritos e na linguagem.

Ainda que focando especificamente as tradições jeje-nagôs e lançando um olhar nada favorável para a tradição banto, que ele denomina de “candomblés rurais” ou de “macumba”, sua contribuição sobre a memória afro-brasileira ainda não foi superada. Mesmo discordando da sua afirmação de que as tradições bantas sejam apenas desagregação de uma memória africana, uma “áfrica em migalhas”, ele certamente continua sendo o principal teórico sobre a memória nessas religiões. No fim desse primeiro capítulo, procuramos salientar a importância do nome de Zé Pequeno como lugar de memória e o dever coletivo que nos impele a esse reconhecimento, qual seja a própria ambivalência trazida por esse passado, em uma cidade que se imagina como racialmente branca, mais mineira do que baiana ou, ainda, o estranho epíteto de “suíça baiana”.

O capítulo dois possui um caráter histórico e antropológico. Percorremos resumidamente o processo de formação das religiões afro-brasileiras, sua constituição a partir da escravidão africana em nosso país, originadas nas duas grandes matrizes etno-linguísticas desses cultos, a saber: os falantes das línguas *kwa*, yorubás (também chamados de nagôs) e os fon e mahin (chamados de jejes) que forneceram os elementos fundamentais do candomblé da Bahia, e os falantes de variadas línguas bantos, sobretudo do *kimbundo* e do *kicongo* que, espalhados por todo Brasil, no interior do território sobretudo, disseminaram o culto dos espíritos caboclos e antepassados da terra, originalmente nos calundus coloniais e na cabula, que desaguaram mais tarde nas variadas formas de candomblé de caboclo, catimbó-jurema, jarê, no terecô, na macumba carioca e, mais recentemente, na umbanda do Sudeste.

Partindo da antropologia clássica sobre o negro brasileiro de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide e outros, para entender a formação do conjunto geral das religiões negras no Brasil, nos apoiamos em Itamar Aguiar (1999; 2007), para compreender o processo de constituição dos primeiros terreiros de Vitória da Conquista, que só emergem no século XX, mas, se encontram embrionários nas muitas referências a práticas africanas no Sertão da Ressaca² desde o século XIX.

A presença majoritária de africanos bantos e negros crioulos aqui, e a lida do gado com brancos e índios, irão fornecer o pano de fundo para a organização dos primeiros terreiros fundamentalmente *híbridos* em sua sacralidade. Nesse percurso, as pesquisas pioneiras de Aguiar foram nosso suporte quase que exclusivo, na construção de um histórico dessas religiões na cidade.

Os capítulos três e quatro estão dirigidos mais especificamente à memória de Zé Pequeno e seu terreiro, com ênfase para sua atuação como “curador”. Nesses capítulos, discutimos a maior parte dos dados coletados no campo, no trabalho das entrevistas e de algumas das imagens fotográficas que conseguimos: registros visuais dessa memória afro-brasileira em Vitória da Conquista. O capítulo três volta-se para a etnografia, que chamamos aqui de “mnemônica”, feita a partir da memória de nossos depoentes sobre as variadas práticas mágico-religiosas do terreiro de N. Senhora da Conceição.

Empenhamos-nos na descrição detalhada das grandes festas públicas, como o caruru de Cosme e Damião, a visão religiosa do grupo, e o sentido que o próprio grupo

² Sertão da Ressaca é o nome antigo da região ampla entre os rios *Pardo* e de *Contas*, que abrangia por sua vez o planalto da Conquista, onde está situada a cidade de Vitória da Conquista. A região foi conquistada pela Coroa portuguesa nos fins do século XVIII, e inserida no fluxo econômico colonial com a implantação de fazendas de gado.

atribuía às suas práticas, passando pelo panteão de santos e caboclos, enfim, das crenças e representações que tinham em Zé Pequeno o agente privilegiado, de toda uma cosmologia *banto-indígena-católica*, como classificaria Arthur Ramos, ali sempre atualizada como sistema de crença. A partir dos relatos orais de antigos participantes, muitos destes hoje chefes de seus próprios terreiros, relatamos os rituais de José Pequeno, já que seu congá desapareceu alguns anos depois de sua morte, em 1976, mas, continuou existindo enquanto modelo nos terreiros que dele descendiam.

Contudo, a partir dos fins da década de 1990 e o início deste século, muitos descendentes espirituais de Zé Pequeno abraçaram o modelo ritual do candomblé jeje-nagô baiano, que vem se tornando cada vez mais hegemônico no campo das tradições afro-brasileiras locais, tornando essa memória oriunda de uma tradição religiosa negra local cada vez mais distante.

Na última parte do trabalho, o capítulo quatro, pretendemos responder quais eram os reais poderes de um curador sertanejo, homem de origem humilde, negro, pobre e “feiticeiro”, um *Outro*, um *outsider* na sua própria sociedade, mas, insistentemente requisitado por essa mesma sociedade que o marginalizava. Quais eram os fundamentos da terapêutica mágica de Zé Pequeno? Em que consistia sua eficácia, universalmente reconhecida pelos testemunhos do passado? Como é possível convergir para um mesmo sujeito, marginalidade social e prestígio mágico-religioso? Priorizamos na análise o polo mágico das práticas de Zé Pequeno, pois este é que se oferece como memória privilegiada desse lugar, entre parentes, adeptos e conhecidos: já é sabido há muito nos estudos afro-brasileiros a polaridade mágica dominante da religiosidade banto, nas quais Zé Pequeno estava subjetivado como sujeito, como curador sertanejo.

Tomando algumas categorias descritivas clássicas do estudo da magia em Marcel Mauss, na tradição sociológica durkheimiana, procuramos reconhecer o fenômeno mágico em sua exterioridade, fenômeno social, materialidade, “coisa”, nas palavras de Durkheim (1978), e a sua eficácia como eficácia simbólica, inscrita no registro do significante, logo na realidade. A interpretação que nos propomos é inegavelmente aquela da antropologia estrutural, e tributária do pensamento de Lévi-Strauss: o xamã (o mágico) fornece ao seu paciente uma linguagem, um sentido, para o *non-sense* do real. José Pequeno nessa abordagem, desfazendo-nos da ideia de curandeirismo, ignorância, superstição e falsa medicina, surge como importante sujeito do simbólico, e de sua capacidade de produzir explicação, sentido, de significar. Zé

Pequeno era agente de uma saber que não se sabe, um saber do inconsciente, estruturado como linguagem.

Uma etnografia a partir da memória

Se esse trabalho de pesquisa, hora materializado nessa escrita, possui algum significado, certamente é o que se assenta na possibilidade de ser uma escuta para essa memória, mas, também, uma etnografia a partir da própria memória afro-brasileira local que, justamente por tratar-se da memória de uma “aldeia” no interior do nordeste, da Bahia, toca questões de qualquer lugar: memória subterrânea; o eu e o Outro; a ambivalência do passado; os deveres de memória; os efeitos de sentido; o registro do simbólico...

Enfim, problematizar a memória como parte da vida dos homens e mulheres e sua inscrição na realidade, na teia de significados que ela se constitui (GEERTZ, 2011) não na definição de um *significado real*, único, ou verdadeiro, mas, de significados construídos para o real impossível, real sempre impedido, barrado, inacessível aos sujeitos falantes, nessa trama que exige para si um sentido, não importando exatamente qual, já que o significado sempre desliza pelo significante.

Se conseguirmos demonstrar que Zé Pequeno e seus seguidores construíram, a partir de fragmentos de uma memória religiosa africana banto, um sentido para suas práticas, e viveram de acordo com esse sentido, que se relacionava com outros existentes na sociedade da qual faziam parte, essa pesquisa em memória certamente poderá ser considerada satisfatória.

CAPÍTULO I – ZÉ PEQUENO COMO LUGAR DE MEMÓRIA

Neste capítulo, pretendemos pensar a memória coletiva dos grupos religiosos afro-brasileiros, de suas lideranças, práticas cotidianas, interpretações sobre a vida e a morte, preferências estéticas, etc., como uma memória que em nossa sociedade é quase sempre subterrânea (POLLAK, 1989), e que se constitui invariavelmente no limiar do esquecimento, reivindicando para si historicamente, um dever de memória. De um modo geral, essa memória afro-brasileira é ainda marcada no seu interior por uma divisão clássica, desde os tempos de Nina Rodrigues, o qual decompôs o universo cultural dos africanos no Brasil em duas grandes linhas, a saber: sudanês e banto, conferindo à primeira uma superioridade mítico-religiosa, e à segunda uma pobreza ontológica, perspectiva que sempre marcou as pesquisas e estudos afro-brasileiros.

Ainda é pouco conhecida a memória dos grupos religiosos de origem africana que se afastam do modelo jeje-nagô, sobretudo nagô, destarte os esforços que foram feitos nesse sentido, desde as pesquisas de Arthur Ramos (RAMOS, 1943), sobre as macumbas cariocas, nos anos 30 do século passado, até estudos recentes sobre o culto aos Caboclos nos candomblés baianos atuais (SANTOS, 1995). Quando falamos de bantos é sempre muito difícil separar aquilo que seria de origem africana, recriado a partir da memória no Brasil, daquilo que é a própria constituição da “brasilidade”, que estes africanos e seus descendentes formaram, pela antiguidade de sua presença aqui e mesmo da plasticidade de seus sistemas culturais originários que, mesclando-se entre nós, com o mundo indígena e católico português, nos fizeram brasileiros.

Da mesma maneira, ainda são poucas as publicações científicas sobre grupos de culto do interior do Brasil, dos sertões marcadas pela atividade pecuária e de escravaria negra pouco numerosa, que são esses bantos, oriundos da África Central. A cultura sertaneja é, nessa perspectiva, facilmente entendida como apenas moldada pelo encontro do indígena com o branco, ou seja, como cultura cabocla, onde o africano tem uma colaboração modesta. Nosso trabalho talvez venha contribuir pontualmente³, como estudo de memória, de uma das muitas formas que a religiosidade banto reconstituiu, fundindo-se com outros sistemas, o sentido de uma experiência de sacralidade marcadamente africana no Brasil dos sertões.

³ Não podemos negar a importância dessa reflexão, sobre as muitas memórias afro-brasileiras, que nos foi despertada por trabalhos como os de Itamar Aguiar (1997), Ronaldo Salles Sena (1984) e Reginaldo Prandi (2001).

Assim, partindo da convicção da existência de muitas memórias afro-brasileiras, entendemos que estas não formam um bloco homogêneo de tradições africanas herdadas, transformadas, modificadas, ressignificadas no contexto da escravidão e, posteriormente, da vida do negro no Brasil. Se a memória de religiões de origem africana é subterrânea para o conjunto da maior parte da sociedade brasileira, a memória de religiões ou cultos banto/indígenas dos sertões nordestinos constitui-se como ainda mais subterrânea no quadro geral dos estudos afro-brasileiros que, abalizados por um olhar fascinado pelo esplendor nagô-yorubá dos candomblés litorâneos, relegaram por muito tempo a invisibilidade, diversas práticas africanas de outras origens, tidas como impuras ou menores, e isso se deu até mesmo entre as tradições sudanesas, como o exemplo do rito jeje do candomblé baiano, só recentemente investigado em sua história e memória (PARÉS, 2006). Lentamente, despertamos para a pluralidade de uma presença ampla, de culturas africanas variadas, que souberam resistir e se adaptar, marcando de muitas maneiras quase todos os cantos desse país.

1.0. M. Halbwachs e a memória coletiva dos grupos religiosos

Não há memória individual. Pois não há memória que seja produto de um único indivíduo, porque este não é possível fora dos quadros coletivos que o constituíram. O *eu* só existe para um *tu*, que perfazem assim um *nós*. Ninguém lembra sozinho, ninguém esquece sozinho, porque é socialmente que a relação lembrança e esquecimento são possíveis. Essa é a primeira lição que no início do clássico *A Memória Coletiva*, de Maurice Halbwachs, somos obrigados a reconhecer: o caráter coletivo de toda memória, e mesmo que esta viva nos indivíduos ela é sempre produto dos grupos sociais:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 2006, p. 30).

Essas muitas pessoas presentes no *eu* que, no entanto, não se confundem com ele, são forjadas no interior do indivíduo pela experiência da vida coletiva, da vida do

grupo, da vida social, a única que conhecemos humanamente. Só existe memória construída coletivamente, pois o ato de lembrar é social, é relacional em sua origem: é o *outro* que me ajuda a lembrar ou a esquecer, pois só me lembro com *outro*, não necessariamente com sua presença física ou sua proximidade, mas, nesse *outro* que possibilita toda a existência de um *eu*. Ou, nas palavras de Lacan (1985): o *eu* é um *outro*.

Dito isso, o esquecimento é sempre o “desaparecimento” de uma memória coletiva mais ampla, que envolvia o indivíduo e o grupo, que era a base comum para rememoração. Desta forma só lembramos efetivamente se nos colocarmos em posição relacional às muitas correntes do pensamento coletivo. As aspirações, os desejos, os pensamentos, as ideias, os sentimentos mais pessoais se originam das coletividades nas quais nos formam, de meios e circunstâncias sociais bem definidos que somos lançados ao nascer:

Por isso, quando um homem entra em sua casa sem estar acompanhado por ninguém, sem dúvida durante algum tempo “ele andou só”, na linguagem corrente – mas ele esteve sozinho apenas na aparência, pois mesmo nesse intervalo, seus pensamentos e seus atos se explicam por sua natureza de ser social e porque ele não deixou sequer um instante de estar encerrado em alguma sociedade (HALBWACHS, 2006, p.42).

Mesmo a recordação e a lembrança não são produtos da vontade consciente dos indivíduos, ou seja, não dependem de um ato de vontade. Pois a memória não está apenas nos sujeitos. Ao contrário do que se imagina, ela está distribuída aleatoriamente nos ambientes e são as forças sociais em jogo que as fazem emergir, pois estamos sempre em contato com essas forças. Mais uma vez é Halbwachs quem afirma: lembrar é um ato coletivo, mesmo quando realizado sozinho. As faculdades do pensamento, as categorias, as leituras de mundo, aquilo que julgamos mais íntimo são, na verdade, uma lógica de percepção imposta pelos grupos e pela sociedade (e, quando falamos de sociedade, falamos de linguagem) da qual a memória não poderia escapar. Aquilo que é aconteceu ou foi mais particularmente pessoal, é estranhamente aquilo que temos mais dificuldade de recordar.

Ao analisar a memória coletiva e o tempo, já no terceiro capítulo, Halbwachs começa afirmando a dimensão social desta categoria fundamental de apreensão da realidade. O tempo existe como fenômeno na natureza, mas sua compreensão pelos

homens só ocorre a partir de uma convenção estabelecida no social para as divisões, as durações, os limites, os períodos, os ciclos, etc., fundando-se assim uma representação coletiva do tempo. É a tradição que acomoda os homens coletivamente organizados nas divisões temporais. Divisões que, na perspectiva estrutural, são constituídas pela função simbólica de nossa espécie, percebidas no cosmos, que paulatinamente se afastam de suas origens simplesmente físicas e astronômicas e ingressam nas dimensões sociais e culturais.

Negando a possibilidade de uma compreensão temporal fundada nas durações individuais, Halbwachs nos coloca simultaneamente na dificuldade de estabelecer um tempo único para todas as sociedades e grupos humanos, e afirma que não há divisões de tempo comuns e universais, critica os historiadores que buscam uma “cronologia universal”, porque há tantos tempos coletivos como sociedades humanas na terra. Ainda assim, para o autor, numa mesma sociedade não existe um tempo social único, pois, apesar de tomar marcos comuns, os diversos grupos sociais atribuem diferentes significados a esses marcos: os diversos fatos e acontecimentos ocorridos nas durações que chamamos tempo, não afetam da mesma maneira as diversas consciências coletivas, pois cada coletividade interpreta e atribui sentidos distintos aos acontecimentos, e mesmo quando dois grupos se fundem dando origem a uma nova coletividade modifica-se a consciência temporal em extensão e conteúdo. Da mesma forma, o tempo da memória carrega suas particularidades próprias. Nesse momento, as primeiras oposições entre tempo histórico e memória coletiva são enunciadas:

A memória coletiva retrocede no passado até certo limite, mais ou menos longínquo conforme pertença a esse ou aquele grupo. Além disso, ela já não atinge diretamente os acontecimentos e as pessoas. Ora, é precisamente o que está além desse limite que prende a atenção da História. Às vezes se diz que a História se interessa pelo passado e não pelo presente. Entretanto, para ela o que é passado é o que já não está mais comprometido no terreno em que ainda se estende o pensamento dos grupos atuais (HALBWACHS, 2006, p. 133).

Dessa maneira, história e memória se colocam em posições opostas, nas suas relações com tempo, e sobretudo, com o passado. A história se encarrega daquilo que a memória não pode mais alcançar, do “passado em si”, já que por esse raciocínio a memória estaria ancorada num eterno presente, pois, recordar é reconstituir o passado com os elementos do hoje, da percepção e da consciência atual de quem recorda.

Halbwachs desconfia da autoridade da história sobre o tempo, e postula um tempo de memória imóvel, que não reconhece plenamente as categorias de presente e passado, consideradas apenas uma convenção inapropriada, pois o tempo mnemônico só pode ser mais ou menos vasto, dentro daquilo que se convencionou chamar de passado. Sendo assim, o tempo não passa: ele dura, subsiste, permanece, caso contrário seria impossível lembrar e, nesse quadro de ideias, aquilo que chamamos de consciência individual é nada mais, nada menos, que o local por onde passam as correntes do tempo coletivo e social:

O tempo só é real na medida que tem um conteúdo, ou seja, na medida que oferece ao pensamento uma matéria de acontecimentos. Ele é limitado e relativo, mas tem uma realidade plena. É bastante amplo para oferecer às consciências individuais um contexto de respaldo suficiente para que estas possam nele dispor e reencontrar suas lembranças (HALBWACHS, 2006, p. 156).

Assim como o tempo, o espaço está em estreita ligação com a memória coletiva. O mundo exterior e as divisões espaciais da realidade estão marcadas em nosso eu, são partes inseparáveis da constituição da personalidade. Toda organização espacial traz a marca de muitas pessoas e dos grupos e estão ancoradas em lembranças e maneiras de ser e viver. É também a dimensão grupal/social que molda os espaços e lhe imprime uma imagem, que no final é a mesma imagem do grupo que a construiu, que penetrando os diversos níveis de pensamento revelam a ideia que o grupo tem de si mesmo, ou seja, constitui-se no espaço uma memória coletiva. Os grupos se ligam aos lugares, criam tradições e resistem às mudanças bruscas e transformações racionalmente arquitetadas do espaço.

Para Halbwachs, essa resistência às mudanças, na verdade resistências da memória, é que permitem ilhas de arcaísmos em bairros novos, velhos costumes, profissões, locais de lazer em lugares profundamente modificados em sua estrutura. Mesmo quando os grupos não têm como permanecer em sua ligação física com o espaço, e são compulsoriamente levados a se deslocar, mantêm-se os vínculos afetivos, partes de si, recordações e tentativas quase sempre bem sucedidas de reconstituição em outros sítios, dos velhos sentidos e costumes. Até os edifícios derrubados e as “ruas apagadas” ainda conservam referências, nomenclaturas, expressões e mesmo vestígios materiais do que foram outrora pela força de uma memória espacial difícil de ser

suprimida. Em Vitória da Conquista, por exemplo, existe uma rua como o nome de “José Pequeno”, uma via perpendicular a avenida da antiga chácara que constituía seu terreiro. O espaço religioso não existe mais, porém sua casa de morada, ainda permanece, sendo hoje ocupada pelo serviço SAMU 192, de atendimento móvel de urgência. No lugar do salão de cerimônias há um grande galpão que serve de almoxarifado da Secretaria Municipal de Saúde. Parece-nos uma coincidência imprevista a ocupação desse local por órgãos de saúde, num lugar que durante tantos anos foi um espaço de cura para tantas pessoas.

Ainda que a existência de diversos grupos, sejam eles familiares, políticos, de ofício ou religiosos, etc., não se confundam explicitamente com espaço e formem sociedades locais variadas, com fins bastante diversos, não é possível pensar que apenas a reunião de pessoas num mesmo local baste para guardar uma memória específica associada ao espaço. Da mesma maneira, para as formações coletivas mais importantes é quase impossível imaginá-las, sem associá-las a uma configuração espacial específica. Nos diz o autor, que quanto mais nos deslocamos no passado, isso se mostra mais evidente. Não há grupo, classe social, coletividade que deixa incólume sua presença nos lugares, não há nenhuma paisagem urbana ou rural que não carregue a marca dos homens que ali vivem ou viveram:

Assim não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço - o espaço que ocupamos [...] que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembrança reapareça (HALBWACHS, 2006, p.170).

A memória em seu tempo não cronológico, imóvel, contínuo, necessita das localizações cheias de significados, dos lugares marcados pelos costumes, pelos signos, pelos afetos, pela vida que ali se deu, para que mais facilmente seja evocada e reconstituída. Não há memória coletiva separada dos lugares onde ela se fez. Obviamente, não podemos reduzir a ideia de espaço em Halbwachs apenas na sua acepção física, concreta. O espaço é antes de tudo uma dimensão social, não apenas sensível, e ficaria difícil imaginar essa categoria pensada por um indivíduo que não estivesse encerrado em qualquer sociedade. Até mesmo a ideia de propriedade privada

do solo/espaco/lugar, por grupos e individuos não faria nenhum sentido se não houvesse uma intervenção da memória coletiva para efetivar e garantir sua aplicação, pois, só se pode estabelecer uma relação permanente com qualquer coisa, com a terra, por exemplo, quando a sociedade em que se está inserido admite essa relação, originalmente por si só arbitrária. Estamos agora nas demarcações jurídicas, que por sua vez também evocam memórias, estabelecem limites e representações espaciais próprias. Da mesma forma, existem memórias coletivas ligadas ao espaço ocupados por grupos econômicos, religiosos, políticos, etc. Referindo-se à memória espacial das coletividades, Halbwachs chama a atenção especificamente para os grupos religiosos, que até mais do que os outros, se pretendem duradouros e imutáveis no tempo e no espaço:

Mais do que qualquer outro, um grupo religioso precisa se apoiar num objeto, em qualquer parte da realidade que perdure, porque em si ele não pretende mudar, enquanto à sua volta todas as instituições e os costumes se transformam e as ideias e experiências se renovam. Enquanto os outros grupos se atêm a persuadir seus membros de que suas regras e arranjos permanecem iguais por todo um período, mas um período limitado, a sociedade religiosa não pode admitir que não seja hoje como era no início, ou que deverá mudar no futuro. Como qualquer elemento de estabilidade que faz falta no mundo dos pensamentos e dos sentimentos, é na matéria e em uma ou muitas partes do espaço que ela precisa garantir seu equilíbrio (HALBWACHS, 2006, p. 184).

Por tudo isso, quando se quer destruir ou aniquilar determinada memória coletiva religiosa, o primeiro alvo a ser atacado são as configurações espaciais onde esta se inscreve: os edifícios sagrados, os bosques dos deuses, as pedras de adoração, os recintos de sacrifício, ou seja, a demarcação espacial das crenças dos homens. Os altares de antigos deuses devem dar lugar a outros altares para que sua memória seja banida. Da mesma maneira, quando se constrói um novo templo, outro espaço é consagrado, o grupo religioso se sente renovado e expandido em suas forças, e sua crença se consolida. Evocar os sentimentos religiosos é evocar também, na maior parte das vezes, uma geografia e uma topografia sagrada. No entanto, isto não significa dizer que qualquer outro lugar não possa participar da sacralidade original de um lugar santo, pois a onipresença de Deus ou dos deuses, se estende a qualquer ponto onde sua imagem ou nome seja evocado e assim qualquer espaço participa, por uma estranha aproximação mental e mística, dos espaços sagrados da origem. Como nos diz Halbwachs (2006, p.

187): “Jesus Cristo foi crucificado não somente no Gólgota, mas em todos os lugares em que a cruz é adorada [...]”. Esse axioma talvez sirva para todos os sistemas religiosos. Finalizando reafirmamos, conforme Halbwachs, a preeminência da memória coletiva religiosa sobre o espaço:

A sociedade religiosa quer se convencer de que não mudou, embora tudo se transformasse ao seu redor. Ela só consegue isso encontrando os lugares, ou reconstituindo a sua volta uma imagem ao menos simbólica dos lugares em que se constituiu – porque os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é fixando-se neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se imobilizar e durar. Esta é realmente a condição da memória (HALBWACHS, 2006, p. 187).

Destarte, no pensamento sobre a memória coletiva de Halbwachs é impossível separá-la das categorias de tempo e espaço coletivamente construídos pelos grupos sociais. Há muitas maneiras de representar tempo, de extrair significados e sentidos, como há muitos grupos sociais que dele participam e mesmo possuam uma base comum para compreendê-lo. Como, também, há tantas formas de representar o espaço, quanto as coletividades que dele dispõem, sejam jurídicas, econômicas, religiosas ou outras. Cada sociedade recorta o espaço com seus próprios critérios, mas, com a mesma intencionalidade de conter e despertar determinadas lembranças e outras tantas memórias. Halbwachs nos ensina que jamais saímos do espaço, e quando lembramos, aquele lugar continua existindo num tempo que subsiste na memória. Quando a lembrança não consegue mais, mesmo que confusamente situar os lugares, isso significa que estamos numa região do passado em que a memória não pode mais alcançar.

1.1. Roger Bastide e a memória das religiões afro-brasileiras

Certamente, será Roger Bastide o primeiro a encarar o problema das sobrevivências religiosas africanas no Brasil a partir de uma perspectiva de memória. Desde sua chegada ao Brasil em 1938, integrou a missão de professores europeus à recém-criada Universidade de São Paulo, USP, para ocupar a cátedra de sociologia, que anteriormente tinha sido ocupada por Claude Lévi-Strauss. Como membro da "missão

francesa" contratada para núcleo do corpo docente da Faculdade de Filosofia de São Paulo, lecionou quase vinte anos no Brasil (1938-1954), onde recebeu o título de "doutor *honoris causa*" pela Universidade de São Paulo. Foi membro das sociedades de sociologia e psicologia de São Paulo, de antropologia no Rio de Janeiro, de folclore no Rio Grande do Norte, e do Instituto Histórico do Ceará. Bastide irá se interessar por sobremaneira pelas diversas religiões afro-brasileiras, até mesmo iniciando-se no candomblé da Bahia, bastante impressionado com o grau daquilo que se apresentava como a "pureza" do culto nagô, encontrado no nordeste brasileiro, principalmente na cidade da Bahia e secundariamente em Recife (BASTIDE, 1978).

Fascinado pelo que considerará uma interpenetração de civilizações⁴, uma África preservada no Brasil pelos antigos descendentes de escravos nos candomblés e xangôs do nordeste, sobretudo, esse encontro de civilizações diferentes e, em certa medida antagônicas, se mostrará como um desafio de primeira grandeza para compreensão sociológica bastidiana: como é possível a coexistência de mundos díspares que se tocam na vida dos negros brasileiros? Negros esses que estão ao mesmo tempo próximos e distantes nessas polaridades socioculturais, que vivenciam os matizes africano e ocidental, fetichista e cristão, branco e negro? Como se deu ou foi possível a reconstituição de uma África mítica e mística, sagrada, fantástica e idealizada por homens e mulheres oprimidos dentro de um modelo societário aristocrático e escravista, engendrado desde os primórdios da colonização?

Para responder a tais perguntas, Bastide se vê obrigado a recorrer às categorias e aos problemas da memória, as únicas capazes de oferecer explicações plausíveis para a realização do complexo e gigantesco trabalho de transplantação de um mundo africano aclimatado à civilização luso-tropical brasileira; mundo africano que ele também chama de "ilhas" de África, num oceano de brasilidade em constante relação, e também choque. Para Bastide, isso só foi possível, a partir de uma ação da memória no interior dos processos de transposição cultural, sobrevivências míticas e rituais, atualização de valores e idiosincrasias dos africanos e seus descendentes.

Se a organização dos candomblés e de todos os sentidos culturais africanos agregados a estes foi um trabalho da memória, que critérios mnemônicos foram utilizados dentro da realidade possível do tráfico e da escravidão no Novo Mundo, ou

⁴ Conceito desenvolvido e ampliado para toda a América Negra, não apenas o Brasil: "As interpenetrações de civilização não constituem fenômeno novo, ligado a expansão européia do século XIX. Ao contrário, pode-se dizer que a História da humanidade toda é a história do contato, das lutas, das migrações e das fusões culturais". (BASTIDE, 1985, p. 23)

seja, como operou a seleção de lembranças que foram chamadas à vida na constituição de um novo lugar para velhas crenças, na ambientação forçada dos deuses yorubás e daomeanos à América portuguesa católica e indígena? O que pôde ser lembrado? O que devia ser esquecido?

É possível avançarmos mais e verificar o que desapareceu do mito e por quê? O mito retrata os acontecimentos de um passado misterioso representa a estrutura de uma determinada sociedade, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade, as regras da vida comunitária. Ora, vimos que a escravidão destruiu a organização da sociedade negra; ela pôde se reconstruir no Brasil reinterpretando, sem dúvida, alguns costumes arcaicos mais resistentes como a poligamia ou o respeito aos velhos, mas reconstituiu-se naturalmente, conforme as normas e os modelos da sociedade brasileira (BASTIDE, 1985, p. 335).

Que memória foi possível na reconstituição, nas lembranças e sobrevivência não só dos mitos, mas dos ritos e mesmo de outros costumes africanos não necessariamente religiosos, para a constituição no Brasil de uma agora nova tradição de culto regular e público as divindades nagôs e jejes, confrontadas com uma realidade hostil, importunadas pela ação catequética do clero católico, negadas pelo estatuto inferior da escravidão, banidas dos espaços públicos e da visibilidade necessária a qualquer prática religiosa. Que memória permitiu a sobrevivência nos candomblés de uma autêntica religião africana, e não a sua simples degeneração em feitiçaria e charlatanismo grosseiro diante das massas negras e pobres das grandes cidades costeiras nordestinas?

Divergindo parcialmente de Halbwachs que, como vimos, estabelece a preeminência total do grupo sobre os indivíduos, Bastide se mostra incrédulo diante de tal afirmação, pois para ele é “a estrutura dos grupos e não ao grupo como tal, que devemos nos referir para compreender os motivos das sobrevivências ou dos esquecimentos nas tradições religiosas africanas” (BASTIDE, 1985, p. 341). Sem nos dizer exatamente o que seriam essas estruturas, aponta para as diversas categorias sociais internas como: sexo, idade, chefias, etc, como as responsáveis pela lembrança, não a lembrança total, mas fragmentos, aspectos diversos dessa memória africana reconstituída. Dessa forma, a evocação dos mortos está a cargo dos homens, o culto aos deuses, a cargo das mulheres, etc., numa troca incessante de papéis mítico-rituais.

Bastide compara essas categorias internas do grupo a atores em peça de teatro, onde a fala de cada um depende da resposta dos demais, para que o quadro geral possa ser compreendido. A memória reconstituída de africanos no Brasil seria comparada a um jogo cênico, que liga fala e gestos, e onde cada ator deve completar a ação do outro, para que o diálogo possa fazer sentido.

Como Halbwachs, Bastide afirma que só é possível memória coletiva dentro de quadros sociais onde esta possa sobreviver. O questionamento que se coloca é de que: se a escravidão rompeu com as estruturas originais africanas no Novo Mundo, e não há mais moldura social para dar suporte às lembranças, como foi possível a formação de religiões africanas, no caso específico do culto jeje-nagô, tão próximas as matrizes, verdadeiras sobrevivências civilizacionais?

O esquecimento foi, no caso das religiões afro-brasileiras, provocado menos pela mudança do meio, pela necessária adaptação do grupo as novas condições de vida ou pela ação do tempo que tudo corrói, que pela impossibilidade de encontrar no Brasil, num mesmo lugar, todos os atores complementares. Certamente esforçar-se-ão por reconstituir todo cerimonial de seu país de origem (BASTIDE, 1985, p. 341).

A ideia de drama religioso e litúrgico encenado por atores diversos, explica inclusive a sobrevivência mais fidedigna do repertório religioso jeje-nagô nos grandes centros litorâneos do nordeste: Salvador, Recife e São Luís, especialmente, área dos candomblés, xangôs e da mina-jeje, e seu quase desaparecimento nos meios rurais. Foi nas cidades escravistas do atlântico sul, que receberam levas constantes e sempre renovadas de africanos sudaneses, que todo, ou quase todo, o drama mítico e ritual se refez como memória, pois aí se encontravam a maior parte dos atores que fizeram as lembranças emergirem. No meio rural, a dispersão dos negros pelos sertões, seu isolamento relativo aos centros portuários (onde a cada novo navio a África se reproduzia atual e viva), impossibilitou a reconstituição mnemônica, pois a escassez de atores era também a escassez das lembranças, que só reconstituíram de forma fragmentária e esparsa. Nos sertões não serão africanos ocidentais os artífices das sobrevivências africanas.

Quanto ao problema do espaço e sua ligação com a memória, Bastide concorda com as assertivas de Halbwachs sobre a necessidade da fixação material das lembranças, a existência de uma geografia e a topografia sagrada que ocupa nas

consciências dos homens uma função mnemônica constante. Então, como falar de uma memória africana religiosa, já que a África mãe estava perdida, distanciada pela imensidão do atlântico e para maioria dos escravizados, definitivamente, para sempre. A memória do grupo religioso necessitará criar novos centros materiais, que entendemos constituir lugares de memória, para fixação das lembranças, o que ele chama de “imagens mentais”:

Os candomblés com seus pejis, seus bosquetes de árvores sagradas, suas casas dos mortos, a fonte de Oxalá, constituem a reconstrução da topografia sagrada da África perdida, sendo preciso acrescentar que as primeiras pedras sagradas foram trazidas da África, ainda embebidas da força sobrenatural dos Orixás, força que, por mística participação, passou a todo espaço ambiente (BASTIDE, 1985, p.343).

Admitindo que a memória coletiva seja um somatório de imagens mentais, gestos, ritos, atitudes, etc., essa só se efetiva quando vivenciada pela comunidade de descendentes de africanos reunidos, pois aí se dá as intercomunicações dos diversos papéis e das práticas ancestrais, agora lembradas. Dentro dessa perspectiva, se torna supérfluo dizer que os ritos possuem uma tenacidade mnemônica maior que a dos mitos, pois, inscritos nos corpos, são mais facilmente acessados pelos grupos/indivíduos que lembram. Com isso, Bastide não está nos dizendo de uma perda das narrativas míticas, mas, de uma dificuldade maior de lembrá-los, ou reconstruí-los em sua inteireza. Os mitos que subsistem, também se encontram, sobretudo, na mão dos especialistas religiosos, dos sacerdotes babalaôs e babalorixás, responsáveis em maior grau por sua manutenção e preservação, pois, no caso do candomblé, são os mitos que na maior parte das vezes explicam a complexidade ritual. Por conta da dimensão “mais intelectual” da mitologia, essa esbarra nos mistérios exotéricos da seita e mesmo na noção fundamental do segredo iniciático.

Obviamente que, nas suas relações com o mundo branco circundante, as confrarias religiosas negras procedem a alterações e novos significados que podem atuar e mesmo modificar a memória coletiva, mas, nunca mudar a natureza das lembranças, apenas disfarçando-as. Entender a memória coletiva africano-brasileira é mesmo para além de lembrança e esquecimento, compreender as metamorfoses, sobretudo a imagem dos deuses/orixás em confronto com as representações católicas. Assim, chegamos ao problema do sincretismo religioso, a máscara branca dos deuses negros, a estratégia

complexa de adaptação de velhas crenças a um meio social estranho e novo. Na conclusão de suas reflexões sobre o problema da memória, Bastide pontua os seguintes aspectos:

1º - Há dois tipos de lembrança, as motoras e as intelectuais. As representações coletivas e os mitos resitem melhor quando compreendidas na trama dos gestos. 2º - Não é tanto o grupo que explica os fenômenos de conservação ou de esquecimento, mas sua estrutura ou sua organização; (...).3º - As lembranças transmitidas e herdadas dos ancestrais não subsistem a não ser na medida em que podem se introduzir nas estruturas atuais da sociedade; é porque as seitas africanas funcionam que a memória coletiva africana continua na nova terra;(...).4º - Os mitos, guardando uma certa riqueza de detalhes, tendem a se descrystalizar, a se esquematizar, para serem antes de tudo, uma justificativa ou uma explicação dos ritos, das formas ou dos tipos de sacrifícios, dos tabus e das sequências cerimoniais (BASTIDE, 1985, p. 356).

Apesar de a análise bastidiana colocar as religiões afro-brasileiras diante do problema da memória, é apenas uma parte dessas religiões que se constituem para ele como produtos da memória, a saber: o culto jeje-nagô. Para aquilo que nos interessa nesse trabalho, a memória africana banto/indígena de um curador sertanejo e seus seguidores, Bastide só a compreende como esquecimento e desagregação. Fiel à valorização da religiosidade yorubana no Novo Mundo, impressionado com o grau de fidelidade com que antigos sacerdotes vindos da África Ocidental, mantiveram em seus cultos tradicionais aqui recriados, tomando o candomblé da Bahia como sobrevivência acabada e “pura” dos negros nagôs, eleva este a condição de genuína religião africana no Brasil.

Aos olhos de Bastide, os outros, os cultos dos negros rurais, as práticas que vão da pajelança ao catimbó, passando pela macumba paulista e carioca no sudeste, compõem o cenário desolador de uma memória africana em frangalhos, restos de mitos e ritos, sobrevivências linguísticas esparsas, feitiçaria e charlatanismo, que não possuem o caráter religioso orgânico, a profundidade e a inteireza dos grandes candomblés litorâneos. De alguma forma, perpassa a reflexão bastidiana toda a divisão radical que Durkheim (1996) estabelece entre religião e magia, conferindo aos nagôs o primeiro estatuto e ao polimorfo universo dos cultos banto, o segundo, o que nos parece empiricamente observável, apesar da fluidez de fronteiras entre magia e religião. Da

mesma maneira, enquanto as seitas religiosas dos negros das grandes capitais litorâneas são obra de coletividades, a magia dos negros do interior de um Brasil rural, são práticas de indivíduos atomizados pelas imensidões isoladas, mescladas a práticas indígenas e ao catolicismo mágico rural:

O isolamento, a mobilidade que sucederam à escravidão, bem como a mistura dos negros caboclos e brancos nos mesmos bairros, ainda permitem aos descendentes dos primeiros africanos manterem a magia como arma de defesa individual ou como sucedâneo da medicina em regiões muito pouco povoadas para que um médico aí se estabeleça. Mas não permitem a organização de cultos institucionalizados. Com efeito, a memória coletiva não podia funcionar por falta de grupos estruturados: dissolvia-se em uma multiplicidade de memórias individuais, submetidas à ação devoradora do tempo (BASTIDE, 1985, p.395).

Ao invés de compreender as práticas terapêuticas e mágicas individualizadas, como características intrínsecas da religiosidade banto, fartamente documentada por etnógrafos, viajantes, conquistadores e missionários na própria África Central, e reproduzidas no Brasil desde os tempos coloniais, nos famosos “calundus”, é a força sociológica de desagregação da memória africana em condições que não lhe favorece, que Bastide atribui a não existência nesse meio interiorano e caboclo, de uma religião propriamente africana.

Curadores negros como Zé Pequeno, e seu grupo de culto, são entendidos na ótica bastidiana como emblemas de uma africanidade corrompida, agonizante na moldura fornecida pelo catolicismo rústico do interior, descaracterizada em seus elementos fundamentais pela cultura cabocla que as cerca. Obviamente que, se comparado ao esplendor estético, ao apelo hierárquico e a complexidade ritual do culto dos orixás yorubanos e voduns jejes, o culto de caboclos e espíritos dos bantos passa por simplório, pobre, e também “brasileiro” demais aos olhos do pesquisador à procura do exótico e do “autêntico”. Na superfície de sua prática, essa religiosidade, prioritariamente comprometida com a aglutinação de elementos e com uma certa eficácia simbólica, se mostra demasiadamente impura, como radicalmente distante de uma memória africana genuína:

Essas duas condições – maior concentração de negros num espaço apertado e sua relativa segregação na classe baixa favorece a eclosão de seitas africanas

organizadas [nas cidades do interior]. Infelizmente, os etnógrafos negligenciaram os estudos dessas seitas, mercê da razão bastante compreensível de que elas não lhes fornecem senão sobrevivências impuras, enquanto as grandes cidades litorâneas permitem-lhe trazer a luz, os “africanismos” [...] Ao contrário, temos algumas informações mais ou menos completas pelo menos sobre algumas dessas seitas, às vezes qualificadas como “candomblés rurais”. Elas nos bastam para medir, mediante alguns exemplos, a profundidade da desagregação de crenças e ritos. (BASTIDE, 1985, p. 397).

Assim, desagregação da memória e impureza constitutiva é o que caracteriza as seitas africanas do interior, descompromissadas que estão com valores africanos originais, funcionando dedicadas apenas à magia individual. Escapando-lhe o sentido de permanência de outra africanidade presente entre nós, esses “bantuísmos em trajes de brasilidade”, é na desqualificação desses cultos interioranos ou desses candomblés rurais, simulacros dos verdadeiros candomblés, representantes de uma memória rota, pulverizada, estilhaçada, uma memória em migalhas, que Bastide reafirma a superioridade do culto nagô, este sim uma obra bem aperfeiçoada da verdadeira memória africana no Brasil: religiosa e coletiva. Afirma-se dessa maneira, a oposição religião *versus* magia, indivíduo *versus* sociedade, tão cara a sociologia durkheimiana.

1.2. Memória subterrânea e lugar de memória

Falar de um curador sertanejo, e de seu grupo de culto, no interior do estado da Bahia, numa localidade remota do sertão, de proporções bastante modestas até a década de 70 do século XX, distante dos grandes centros litorâneos da cultura afro-brasileira, onde a presença do negro ganhou, a partir do movimento modernista, ares de lirismo e um caráter de valorização cultural, é tocar sem dúvida numa memória subterrânea em toda extensão do conceito de Pollak (1989). Vitória da Conquista nunca se pensou ou mesmo se identificou, no cotidiano de sua população, como uma cidade de cultura negra e presença afro-brasileira. É muito comum ouvirmos, pela boca de seus habitantes, que o município, por situar-se numa região próxima à fronteira com Minas Gerais, se parece muito mais com uma cidade desse estado, em termos culturais, do que propriamente com a Bahia. Nossa experiência pessoal de estadia no estado de Minas por alguns anos

nos leva a refutar essa afirmação⁵. Nessas falas parece-nos haver uma forte necessidade de silenciar ou de produzir esquecimento sobre a grande população negra da cidade e seus referenciais identitários, seja do passado ou do presente. A conclusão que se impõe ao pesquisador da cultura negra local é de que a cidade não deseja se “ver” a partir de uma memória afro-brasileira. E alguns fatos nos parecem sintomáticos desse processo: não existem espaços oficiais para esta memória, poucos são os estudos e pesquisas acadêmicas nesse sentido, há um invisibilização do negro conquistense nos principais espaços de sociabilidade local.

Tal característica não é um privilégio de Vitória da Conquista, talvez seja mesmo quase uma regra para todo Brasil: um país que, historicamente, sempre desejou o apagamento de suas ligações mais profundas com tudo que o pudesse ligar a África (BRAGA, 1995). Mas o que assusta aqui é a dimensão desse silêncio, dessa invisibilidade, diante do número imenso de população negra local, facilmente perceptível nas periferias superpovoadas do município e na zona rural, o que se constituem num dado primário da observação. Da mesma forma, ainda que não tenhamos dados precisos até os anos 90, é impressionante a cortina de fumaça que sempre encobriu a expressiva cifra de terreiros que a cidade possui, sem contar os que já desapareceram (AGUIAR, 2007), e sua atuação muito viva no cotidiano das religiões da cidade.

Surgida de um violento processo de conquista territorial no final do século XVIII, que detalharemos no capítulo seguinte, a cidade de Vitória da Conquista, parece pouco interessada na memória dos grupos vencidos nesse processo. Dos índios subjulgados e exterminados e dos africanos e crioulos, que originaram o grosso da população negra e parda local, a cidade guarda poucas recordações. Os antigos cronistas da terra como Tranquilino Torres no século XIX, Aníbal Viana e Mozart Tanajura no século XX⁶, relatam os momentos cruciais e dramáticos da ocupação territorial do chamado “Sertão da Ressaca”, área que abrangia no passado uma vasta região do interior baiano, entre os rios Pardo e de Contas, com destaque para o Planalto da Conquista, onde hoje está situada a cidade de Vitória da Conquista. Nesses relatos os índios da região, numa narrativa de colorido quase épico, são lembrados na sua derrota e

⁵ Por motivos de estudo residi alguns anos em Minas Gerais, o que em mim somente aprofundou a percepção das diferenças que Vitória da Conquista tem daquilo que entendemos por “cultura mineira”.

⁶ Cronistas locais escreveram, respectivamente: *O Município da Vitória* – Tranquilino L. Torres; *História de Conquista: Crônica de uma Cidade* - Mozart Tanajura; e *Revista Histórica de Conquista* - Aníbal Viana.

eliminação física, nas guerras de ocupação portuguesa do território, mas, para a população negra temos apenas algumas referências vagas de sua origem escrava. Nada mais.

Da mesma forma com exceção das pesquisas de Itamar Aguiar sobre as religiões afro-brasileiras da cidade, desconhecemos estudos científicos sobre a presença da religiosidade negra em Vitória da Conquista⁷. Falar de uma memória afro-brasileira local é certamente tocar naquilo que Pollak nos faz atentar quando:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância das memórias subterrâneas que, como parte das culturas minoritárias se opõe a “memória oficial”, no caso a memória nacional. Num primeiro momento essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados como uma regra metodológica, e reabilita a periferia e a marginalidade (POLLAK, 1989, p.4).

Mesmo que este trabalho se propusesse a uma reabilitação de uma memória periférica e marginal, algumas surpresas nos aguardavam na pesquisa de campo. As entrevistas nos mostraram que a memória do curador José Pequeno e de seu terreiro - obviamente um culto visto como inferior, nem propriamente concebido como religião pela maior parte das famílias tradicionais conquistenses, dos “homens bons”, tido e sabido como feitiçaria, macumba, reduto de pobres e pretos - não se encontrava de maneira alguma circunscrita aos grupos sociais subalternos ou à população negra e parda.

Ainda que se tratando de uma memória subterrânea, está se encontra dispersa em variados segmentos sociais da cidade, não necessariamente apenas os periféricos, pois em nossas entrevistas a encontramos viva desde em humildes trabalhadores de curtume e empregadas domésticas, até nos membros da antiga elite política e econômica local. Ainda que, falando-se de uma memória dos vencidos, seu alcance nos faz repensar as fronteiras tênues que separam “opressores e oprimidos”, no fazer efetivo das práticas cotidianas.

Obviamente que não estendemos o sentido dessa pesquisa como uma “missão”, como a tentativa de contrapor memórias de opressores e oprimidos, de uma memória oficial versus uma memória subterrânea, num esquema binário deformador da realidade.

⁷ Fomos informados sobre a defesa de duas dissertações sobre a religiosidade afro-brasileira de Vitória da Conquista em 2012: uma no mestrado em História da Uneb de Santo Antônio de Jesus e a outra na PUC-SP, no programa pós-graduação em Ciências Sociais.

Não é de polarizações que se trata. Nem mesmo em dar voz a uma memória “verdadeira”, “genuína”, “popular”, da cidade de Vitória da Conquista, a saber, a memória de um grupo de culto afro-brasileiro, de negros e pobres urbanos, da pessoa de seu líder Zé Pequeno, que rivalizaria ou negaria a memória oficial da cidade, essa memória do poder, que sempre privilegiou os conquistadores, as autoridades locais e ilustres da terra. Não é esse nosso objetivo. Reconstituir, a partir da oralidade, as práticas religiosas da casa de Zé Pequeno, é talvez um esforço em democratizar a fala sobre as muitas memórias que existem na cidade, na tentativa de entender como estas se comunicam, rivalizam, se excluem ou se completam:

Para evitar a polarização simplificadora entre memória “oficial” ou “dominante”, de um lado, e memória “genuína” ou “dominada” de outro, é preciso ter em mente, portanto, que há uma multiplicidade de memórias em disputa. O próprio Pollak chamou atenção para isso quando observou “a existência, numa sociedade, de memórias coletivas tão numerosas quanto as unidades que compõe a sociedade” (ALBERTI, 2004, p. 39).

Reconhecendo o caráter incontestavelmente subterrâneo da memória a cerca de um curador negro, numa localidade sertaneja conservadora, que se deseja branca e cristã, nos parece que em José Pequeno esbarramos numa referência regional de uma tradição afro-brasileira. Tradição/memória essa materializada, que tem como suporte o indivíduo, no fazer cotidiano, nas suas práticas de cura, de magia e adivinhação, no recrutamento de seguidores e na constituição de espaços de culto, para uma vivência de um sagrado africano imemorial aqui reatualizado, num sagrado híbrido de elementos católicos e indígenas. No nome de Zé Pequeno estamos plenamente num lugar de memória.

Tratando-se de um grupo de culto que tem sua existência ancorada na oralidade, alheio aos registros oficiais, que não teve nenhuma descrição escrita dos contemporâneos, desprovido de caráter institucional formal, legitimado apenas pela atuação de seu líder seus seguidores e clientes, e sua eficácia simbólica, líder esse que é quase uma metáfora do próprio grupo, o terreiro de José Pequeno dificilmente se constituiria em objeto de um saber histórico convencional. Ao mesmo tempo em que caminhamos obstinadamente para uma sociedade cada vez mais “histórica”, levada pelas mudanças e eventos, e onde a memória não tem mais lugar, pesquisar grupos minoritários e marginais, fundamentados na oralidade, é constituí-los e reconhecê-los

como esses locais de memória, porque esta, nas palavras de Pierre Nora, já não mais existe:

Fala-se tanto de memória porque ela não existe mais. A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a esse momento particular de nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória coeficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais memória (NORA, 1993, p. 7).

Mesmo não existindo mais o espaço físico que abrigou o terreiro de Zé Pequeno, o seu “salão”- na linguagem do povo-de-santo conquistense - pois este fora vendido no início dos anos de 1990 pelos familiares, inclusive as imagens sacras e os instrumentos de culto. Também a não existência de relatos ou descrições da época das festas, cerimônias e praticas mágico-terapêuticas que ali se davam, nos quase quarenta anos de atuação pública do pai-de-santo e curador, somente o nome de Zé Pequeno já constitui por si só, esse lugar de memória afro-brasileira em Vitória da Conquista. Nas muitas entrevistas que realizamos, a simples menção de tal nome já evocava nos depoentes uma série de lembranças muito vivas, na maior parte das vezes, desse universo religioso e a presença dessa sacralidade afro-brasileira. Em quase todos os lugares em Vitória da Conquista, que falamos sobre o projeto e a pesquisa que se realizava, era raro não ouvir das pessoas presentes alguma referência familiar ou pessoal de contato com esse terreiro e mesmo com seu Zé Pequeno. A cada passo nos convencíamos mais de que em Zé Pequeno, e nas lembranças que seu nome suscitava, nos colocávamos diante de um significativo lugar de memória regional e local.

1.4. A ambivalência do passado e o dever de memória

A memória carrega consigo, como quase tudo, poderes, temores e perigos. Aquilo que Pollack também chama de “mal do passado”. Tendo morrido em 1976 e com o fim das atividades religiosas da casa, que cessaram completamente no início dos

anos 90⁸, a memória de Zé Pequeno é portadora da própria ambivalência do sentido que sempre foi atribuído às religiões afro-brasileiras. E isso se intensifica quando nos debruçamos sobre as significativas mudanças religiosas que a sociedade brasileira atravessou nesses mais de trinta anos que nos separam de sua morte. Sobretudo a crise do catolicismo brasileiro e o avanço progressivo do neopentecostalismo sobre o campo social das religiões afro-brasileiras.

Até o final dos anos 70 do século passado, o Brasil se constituía como um país de população esmagadoramente católica, mais de 90%, que porém, abrigava em seu interior uma série de outras religiosidades que dialogavam, elaboravam trocas e relações, modos de convivência, com a matriz fundante da própria sociedade brasileira: o catolicismo. Chamado de catolicismo barroco, catolicismo popular, e até mesmo de sincretismo religioso, que durante todo século XX foi obstinadamente combatido pela hierarquia católica, esse catolicismo hibridizado de elementos africanos e indígenas, possibilitava a permanência e a negociação, no varejo do dia-a-dia, de muitas das práticas, das representações e da memória religiosa dos vencidos no processo de constituição miscigenada do povo brasileiro. Sob o manto de N. Sra. da Conceição, caboclos e orixás, pretos-velhos e guias, se abrigavam na casa de Zé Pequeno, naquilo que, como Canclini (2011), preferimos chamar de “hibridização cultural”, típica das culturas latino-americanas, não apenas no século XX, do que o consagrado conceito de sincretismo religioso, clássico nos estudos de religião afro-brasileira. Discutiremos a frente, mais de perto essa questão.

De lá para cá, o Brasil das religiões mudou, e muito. Ainda que o único Deus possível, em nosso país, sempre tenha sido “branco”, o surgimento e o avanço do movimento neopentecostal, a secularização cada vez mais intensa da sociedade e o declínio numérico do catolicismo tradicional, empurraram ainda mais para a invisibilidade, reforçaram antigos estigmas e reatualizaram velhos preconceitos vividos pelos praticantes das religiões de origem africana. Perseguidos em seu nascedouro, os cultos afro sempre se constituíram como religiões da margem, rotuladas pela famigerada alcunha de “macumba”. Nunca constituíram no Brasil um campo de legitimidade alcançados pelo espiritismo de Kardec ou pelo protestantismo histórico. Sobreviveram como cultos étnicos, ou ainda nas suas relações mediadas pelo catolicismo popular e

⁸ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora e colaboradora muito próxima das atividades da casa de Zé Pequeno, em 15/10/2011.

por um espiritismo popular, sempre muito praticado nas camadas desfavorecidas e médias urbanas.

Reconhecidos universalmente por sua eficácia mágica, avidamente procuradas por uma vasta clientela de não-adeptos, o Candomblé e a Umbanda, no entanto, nunca gozaram do estatuto pleno de religião, numa sociedade marcada por valores racistas. Mesmo que tenham nos anos 60 e 70 do século XX conseguido se expandir, atravessar fronteiras de classe e de cor, se enraizar no interior do país, as suas próprias características intrínsecas limitaram o alcance social destas: são religiões não discursivas, não codificadas num livro sagrado, iniciáticas, em certa medida secretas, não institucionais, de base familiar.

Com o crescimento do número de adeptos, da força midiática e econômica, desse neopentecostalismo empresarial de igrejas como a Universal do Reino de Deus (MARIANO, 1999), que elegeu desde a primeira hora as religiões afro-brasileiras como inimigos número um, a serem vencidos e eliminados, estas conheceram novamente níveis de intolerância comparadas aos da primeira república. Ataques diretos via rádio e televisão, apedrejamento de templos, exposição de sacerdotes, violência física e perturbação de cerimônias, etc., ainda que não tenham contado com o braço armado do Estado, mas, com sua conivência e indiferença, a nova intolerância contra os cultos afro-brasileiros, reatualizada pelos neopentecostais, produziu efeitos deletérios no mundo dos terreiros que ainda não somos capazes de mensurar:

A umbanda e o candomblé, cada qual ao seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos. No entanto, embora sua clientela tenha sido grande (e não necessariamente religiosa), ambos enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos e esotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões e agências que inclusive se apropriam de suas técnicas, inclusive oraculares. Finalmente foram deixadas em paz pela polícia – quase sempre -, mas ganharam inimigos muito mais dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, reiterado o tempo todo, tanto no recinto fechado dos templos como no ilimitado espaço público da televisão e do rádio. Seu projeto de recristianizar o Brasil ao seu modo não fica apenas do âmbito da religião: o desejo maior é apagar o orixá da alma brasileira, limpar a cultura de seus componentes africanos (PRANDI, 2005, p. 232).

No momento em que a sociedade brasileira assiste à escalada da intolerância, da demonização, da perseguição por novos atores, de religiões historicamente perseguidas e negadas desde o tempo da escravidão, tocar nessa memória não se coloca como tarefa das mais fáceis. Em diversas entrevistas, na rememoração dos informantes, que se dá sempre a partir do presente, como nos ensina Halbwachs, ficou nítido certo mal-estar desse passado, agora percebido através de novas significações, construídas pela pressão social vivida num presente que cada vez mais lança olhares negativos sobre a experiência religiosa na casa de Zé Pequeno. Determinados familiares e antigos adeptos do terreiro se recusaram a dar entrevistas e informações, alguns hoje se encontram convertidos pelas novas igrejas, e preferem esquecer um passado que entendem como “diabólico”, mas que ao mesmo tempo os atravessa de significados e sentimentos contraditórios, de repulsa, afeto e fascínio.

No Brasil - talvez em qualquer lugar seja assim, nosso dever de memória toca as questões mais sensíveis dessa nacionalidade inconclusa, o ainda não resolvido da cor e da classe, e nos conduz involuntariamente a noções de justiça e ao acerto de contas com um passado que nos incomoda, de que se é preciso falar, mas, que produz mal-estar no próprio ato de sua enunciação, no jogo de uma sociedade deformada historicamente em suas disparidades; que precisa dar conta dos sofrimentos impostos a grupos sociais inteiros, a eliminação de populações, ao massacre de culturas:

Antes de mais nada o dever de memória constitui, enquanto cura terapêutica, uma tarefa, um trabalho. Mas a diferença dele para o trabalho da lembrança e o do luto é que no dever de memória há um imperativo, ausente nos dois, primeiros casos. Este imperativo vem de fora: há o duplo aspecto do dever que é colocado de fora e exerce uma coerção, que pode ser vista como uma obrigação (GUAZZELLI, 2011, s/p).

Por tudo isso, nos fica evidente que a reconstituição da memória de Zé Pequeno e seu terreiro, ou sua reconstrução, como preferem alguns, a partir da oralidade que a constitui se traduz num dever de memória, não apenas local e particular, mas um dever que é de toda sociedade brasileira. Dever de memória para com a população de origem negro- africana que forneceu quase tudo daquilo que significamos como povo, desde seu patrimônio genético-populacional até as grandes linhas da cultura brasileira, de tudo aquilo que nos singulariza, que nos formou nessa miscigenação intensa, resultando para o bem ou para o mal, o produto do que somos.

Ainda que essa análise seja considerada freyriana demais para alguns, não enxergamos como escapar dela, para ancorar em outro mito um Brasil possível. Marcados que somos pela violência congênita de nossa formação, talvez só nos salvaremos enquanto brasileiros na globalização pasteurizadora em marcha, reconhecendo o valor dessa memória dos vencidos no processo colonial, e que é *nossa* memória, a partir do reconhecimento desse *outro*, desse africano e seus descendentes, que, atados pelas duras cadeias de um destino comum aos índios dizimados e aos brancos conquistadores, soube criativamente colaborar, na resistência diária, a toda opressão. Realizar esse dever de memória diante da cultura afro-brasileira, aqui personificada em Zé Pequeno e seu terreiro, talvez nos sirva como alento num processo civilizatório brutal, que em sua monstruosidade, sua avidez em destruir, sua voracidade em moer gentes, foi também capaz de fazer brotar na senzala, uma flor.

CAPÍTULO II – AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM VITÓRIA DA CONQUISTA

O universo das práticas religiosas afro-brasileiras abrange um variado conjunto de ritos, diferenciados, sobretudo, por filiação, aos muitos grupos étnicos africanos aportados no Brasil por conta do tráfico transatlântico de escravos. Os diversos ciclos econômicos que marcaram a vida da América Portuguesa e, posteriormente, do Império do Brasil, trouxeram até aqui uma massa gigantesca de africanos escravizados, oriundos principalmente de três regiões específicas da África: a região da Guiné portuguesa, na África Ocidental, entre a desembocadura dos rios Senegal e Gâmbia; do golfo do Benin, também na África Ocidental, na região chamada pelos traficantes europeus, até o século XIX, de “Costa dos Escravos”; e, por fim, de uma vasta área costeira mais ao sul, que compreende as regiões do Congo e Angola, na África centro-meridional. Também chegaram ao Brasil africanos provenientes dos domínios portugueses de Moçambique, a chamada contra-costa, mas em número relativamente pequeno e nas últimas décadas do tráfico.

A historiografia tradicional delimita em quatro os ciclos do comércio de africanos escravizados para o Brasil, nos quais predominaram interesses estratégicos dos traficantes portugueses e brasileiros por certas áreas e grupos africanos, como também humores e oscilações dos próprios chefes e régulos africanos, empenhados na empresa escravista. É sabido, no entanto, que o tráfico de africanos escravizados para as Américas centrou-se fortemente nas populações da África Atlântica, e que os europeus inseriram novas, e ampliaram, práticas escravistas nas já antigas e tradicionais formas africanas e islâmicas, que há muito funcionavam no continente em escala internacional.

Em números que variam entre 9 a 13 milhões de africanos importados como escravos para as Américas estima-se que metade tenha desembarcado em praias brasileiras. Salvador, Recife, Rio de Janeiro e São Luís do Maranhão e, tardiamente, Porto Alegre, foram as cidades que serviram como portas para entrada dos africanos, sempre direcionados pelas mudanças nos ventos econômicos, que exigiam mão-de-obra abundante para as grandes plantações de monocultura e minas e, mais tarde, para os serviços urbanos nos grandes centros escravistas do Atlântico Sul. De 1502 a 1860 o Brasil se constituirá como o maior importador de mão-de-obra escrava no Novo Mundo, e será o último país ocidental a abolir o trabalho servil, em 1888.

2.0 – Antropologia das religiões africanas no Brasil

De modo amplo, podemos agrupar os africanos aportados no Brasil em dois grandes conjuntos lingüístico-culturais, a saber: primeiro, os diversos falantes das chamadas línguas banto, com predominância do kicongo, kimbundu e umbundu (CASTRO, 2000); que foram espalhados por todas as províncias brasileiras, nas grandes plantações litorâneas, nas minas e nos sertões de economia pecuária; oriundos, sobretudo, da região Congo-Angola ocidental atlântica, de presença comercial e militar portuguesa muita antiga. Esses serão predominantes numericamente em todos os períodos do comércio escravista, tendo como porta principal de entrada os portos de Recife e do Rio de Janeiro, mas também Salvador, até primeira metade do século XVIII.

O segundo grupo etno-lingüístico corresponde aos diversos falantes das línguas *Kwa*, da África Ocidental, com destaque para o yorubá e o conjunto ewê-fon, oriundos do Golfo do Benin, que foram comercializados para a Bahia, através do porto de Salvador, em escala maciça, a partir da segunda metade do século XVIII, por conta de uma série de tratados comerciais desta província com os traficantes de escravos de Ajudá, Badagri, Grande Popo e Lagos, sobretudo. Constituíram-se numa massa de escravos urbanos da cidade de Salvador e vilas do Recôncavo baiano, de economia açucareira e fumageira. Obviamente que outras regiões também conheceram a presença de africanos ocidentais entre sua população escrava, como os jejes na capitania das Minas Gerais e no Maranhão, e os nagôs em Recife e no Rio de Janeiro, mas, em número menor e, em alguns casos, num momento tardio da escravidão.

Esses dois grandes conjuntos lingüísticos pertencem ao ramo atlântico da ampla família das línguas Níger-Congo, e abarcam a divisão clássica presente nos manuais escolares entre bantos e sudaneses, como os principais contingentes de africanos transplantados para o Brasil.

Sendo assim, é justamente na abrangência lingüística/cultural desses grandes grupos africanos transplantados que devemos buscar as origens religiosas do variado e polissêmico campo das religiões afro-brasileiras. A escravidão que, por suas próprias características de funcionamento na América Portuguesa, misturou e desagregou etnias, linhagens familiares e clãs, foi capaz de manter, contraditoriamente, e em amplas linhas, proximidades diversas, semelhanças e sentidos de pertencimento fundados numa origem lingüística ou geográfica comum, muitos africanos aqui desembarcados, e a seus

descendentes, no intrincado jogo social de formação indentitária. Esse processo irá confluir no Brasil na constituição das chamadas “nações africanas”, categorias de pertencimento originalmente étnicas e geográficas, e que vão ganhando, com o fim do tráfico e a criouliização natural, cada vez mais um caráter religioso, mítico e suposto de origem:

Paralelamente á dinâmica de identificação externa exercida pela classe dominante, os africanos e seus descendentes foram desenvolvendo novas formas de solidariedade e de identidade coletiva, na medida que novas circunstâncias o permitiam. No convívio da senzala e dos grupos de trabalho da cidade, a partir do reconhecimento de semelhanças lingüísticas e comportamentais e da identificação de lugares de procedência comuns ou próximos, novos grupos mais amplos foram ganhando uma autoconsciência coletiva. Esse reconhecimento da semelhança com certos indivíduos era reforçado pelo reconhecimento de diferenças com outros (PARÉS, 2006, p. 76-77).

O pioneiro e fundador dos estudos antropológicos das religiões africanas no Brasil foi o professor da faculdade baiana de medicina Raymundo Nina Rodrigues. Dedicando-se a conhecer os diversos grupos de culto espalhados pela cidade de Salvador no final do século XIX, ele foi o primeiro a lançar o olhar científico da época sobre os “candomblés” que escandalizavam as elites culturais e políticas baianas e, que, vinham há muito sendo denunciados e perseguidos pela imprensa e polícia daquela cidade. Candomblés que eram tidos como antros de feitiçaria, devassidão moral, curandeirismo e barbárie africana (BRAGA, 1995).

Nina Rodrigues identifica naquelas práticas elementos religiosos predominantes dos yorubá do sudoeste da Nigéria, chamados de *nagôs* no Brasil, e ewê-fon, dos povos daomeanos e mahi, conhecidos entre nós como *jejes*. Evolucionista, seguidor das teorias raciais européias em voga, inclusive a eugenia social, suas pesquisas descrevem todo um sistema mítico e ritual fetichista dos negros baianos que ele denomina de jeje-nagô que, incapazes “evolutivamente” de alcançar a sutilezas teológicas do cristianismo se dedicam ao fetichismo “quase” politeísta, denunciando assim enfaticamente uma “ilusão da catequese” dos africanos.

Demonstrando etnográfica e linguisticamente a ampla presença do culto jeje-nagô na Bahia, Dr. Nina diz, que de balde suas buscas, não encontrou na cidade da Bahia a presença e elementos religiosos genuinamente bantos, mesmo reconhecendo a presença significativa dessas populações da África Central no estado.:

Assim, pois, decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, haussás, etc., que conservaram suas divindades africanas, da mesma sorte que negros crioulos, mulatos e caboclos fetichistas, possuem todos a moda dos nagôs, terreiros e candomblés que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs (RODRIGUES, 1977, p.216).

Apesar de sua maior expressão numérica, sua maior dispersão geográfica e sua visível presença nas práticas folclóricas e no arcabouço lingüístico do português brasileiro, será relativamente tardio o reconhecimento da presença de elementos religiosos bantos na antropologia dos cultos afro-brasileiros. O próprio direcionamento do olhar ocasionado pelas pesquisas de Nina Rodrigues, irá privilegiar a presença nagô nos estudos posteriores e será somente na década de 30 e 40 do século XX, com as pesquisas de Arthur Ramos, nas macumbas cariocas (1943) e de Édison Carneiro, nos candomblés de caboclo da Bahia (1981), que se inicia a busca pelas sobrevivências religiosas bantos nesses cultos.

Por suas próprias especificidades, entre elas a antiguidade de sua presença, e especialmente, pelo nível de fusão que essas práticas religiosas de origem banto, tinham constituído com as outras diversas matrizes formadoras do complexo cultural brasileiro, não era tarefa fácil delimitar e mesmo identificar o arcabouço simbólico mágico-religioso bantofono nas religiões populares de origem africana. Mesmo o estudo mais abrangente das culturas negras nas Américas, sempre privilegiou os aspectos e sobrevivências da África Ocidental, em detrimento dos africanos centro-meridionais.

O interesse geral e o conhecimento da história e do impacto cultural dos centro-africanos na diáspora atlântica está muito aquém do dedicado a África Ocidental. O principal problema que um pesquisador enfrenta ao tentar identificar as contribuições dos centro-africanos é que, durante o período do comércio de escravizados, as diferentes regiões recebiam porcentagens distintas de grupos étnicos africanos, e até agora ninguém se debruçou na difícil e demorada tarefa de identificar as diferentes misturas étnicas existentes. De qualquer modo, como as pesquisas sobre a demografia do comércio de escravos demonstraram, os centro-africanos estavam em todas as regiões (HEYWOOD, 2010, p.18).

Destarte, uma presença tão significativa e mesmo majoritária no quadro geral de africanos escravizados, não poderia estar ausente do campo religioso afro-brasileiro. Os muitos falantes de línguas banto, reunidos no Brasil em denominações metaétnicas⁹

⁹ O conceito de “denominações metaétnicas”, para as diversas populações, ou na linguagem escravista colonial, “nações” africanas escravizadas no Brasil, é bastante elucidativo na compreensão das intrincadas nomenclaturas e divisões que foram imputadas a essas coletividades no mundo diaspórico. Ver: PARÉS, Luís N. Op. Cit., p. 23.

como “Angolas” e “Congos”, forneceram diversos componentes de organizações mágico-religiosas desde o período colonial, taxadas de feitiçaria por parte da Igreja e perseguidas implacavelmente pelos aparelhos estatais, como o a *cabula* e o *calundu*¹⁰. Portadores de uma religiosidade profundamente plástica, os cultos bantos serão considerados nos estudos antropológicos como estruturalmente inferiores, desprovidos de narrativas míticas e sincréticos ritualmente, quase que uma caricatura das verdadeiras religiões negro-africanas dos nagôs e jejes da Bahia:

Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu o chamado *candomblé de caboclo* na Bahia.

Contrariamente ao que se pensa, os negros bantos chegaram aqui em número considerável. Principalmente o Angola. O folclore regional está fortemente impregnado de elementos bantos – os cucunbis, o samba, a capoeira, o batuque, os ranchos do boi –mas só muito tarde, possivelmente nos fins do sec. XIX, as sobrevivências mítico-religiosas bantos viriam a tona sob a superfície atual (CARNEIRO, 1981, p.62).

Tardios em sua organização, tidos por “pobríssimos” em sua mítica religiosa, altamente sincretizados com práticas católicas e indígenas, no entanto, os cultos bantos serão encontrados em todo o interior do Brasil e mesmo nas regiões litorâneas onde a presença dos angola/congo foi majoritária. Chamados de candomblés de caboclo, na Bahia; Macumba, no Rio de Janeiro; Catimbó-Jurema, no sertão do nordeste; Terecô, no Maranhão; Jarê, na Chapada Diamantina; etc., e também Umbanda, no séc. XX, a partir do sudeste e mais tarde em muitos lugares do Brasil, é ponto pacífico entre os estudiosos, desde Arthur Ramos, que todos esses sistemas de crença possuem uma cosmovisão mágico-religiosa tributária das culturas e religiões dos bantos ocidentais da África Central e Meridional, que admitem a ampla comunicação entre os mortos e os vivos, o culto de antepassados e alguns gênios da natureza, as práticas de cura, dos sortilégios e da magia:

No sistema de concepções religiosas dos bantos ocidentais, o culto dos ancestrais ocupa um lugar fundamental. Os congos chamavam as almas dos parentes defuntos *bakulu* e os tekes, *ikwii*. Na crença dos povos da bacia do congo não encontramos limites bem definidos entre o mundo dos vivos e o além-mundo. Depois de morrer, o indivíduo mais tarde reencarnava-se nos descendentes que tinham o seu nome, freqüentemente netos e bisnetos. O

¹⁰ “[...]denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos, mas às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais, coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas.” SOUZA, Laura de M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. Ver também: SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Edições Maianga: Salvador, 2006.

morto não era excluído da comunidade, continuando a ser o verdadeiro proprietário das terras. Esta atitude para com o antepassado *mahamba* prevalece no seio das comunidades dos lundas da região de Masumba e para com os *azimos* entre os habitantes de Kazemba (GROMIKO, 1987, p. 174).

Muitos são os nomes de espíritos, gênios e divindades bantos conhecidos no Brasil. *Zambi* (N'zambi) em Angola, e *Zambiapungu* ou *Zambiapongo* (Nzambi Mpungu) entre os bakongos é nome atribuído ao Deus-supremo, criador e ocioso, demiurgo distante que se afasta do universo após seu ato criativo. *Kalunga* o mar, mas também o reino dos mortos. *Lembá*, o espírito umbundo da procriação. *Kariapemba*, espécie de “demônio” que se apoderava dos escravos, de certa origem congoleza. Os termos *kimbanda*, sacerdote, *pemba*, pó mágico e cerimonial, a própria palavra *candomblé* (*kandombele*), casa de culto, de invocação aos deuses ou de oração¹¹, etc.

Para além dessas sobrevivências religiosas, por assim dizer, de alguns nomes do repertório religioso banto que sobreviveram linguisticamente nos cultos, talvez, a maior e mais importante contribuição desses grupos na organização da religiões afro-brasileiras tenha sido a entronização ritual do culto aos antepassados donos da terra, já não mais antepassados africanos, perdidos que estavam pelas rotas do atlântico, nas florestas da bacia do Zaire ou nas savanas de Angola e Cassange, mas, os antepassados brasileiros, mitificados na figura dos “Caboclo”, o dono da nova terra, o índio heróico e bravo das florestas americanas.

Sobre um pano de fundo africano banto, vão surgir de norte a sul do país esses cultos de espíritos caboclos, mas, não só caboclos, espíritos ancestrais e tutelares também de outra natureza, como os preto-velhos na Macumba carioca, de origem cambinda provavelmente, ou os encantados do Tambor de Mina do Maranhão.

Nem só de Orixás se constitui o panteão das religiões africanas no Brasil. A estratégia banta de adoção dos espíritos da terra brasileira em substituição aos inquices africanos, que não podiam ser transferidos para o Brasil pelo fato de estarem presos ao território em que originalmente eram cultuados, ampliou e diversificou muito o leque de divindades e entidades cultuadas nos terreiros. O caboclo, que nada mais é do que o espírito de um índio ancestral brasileiro, foi originalmente o centro dos mais tarde chamados candomblés de caboclo de origem banta (PRANDI, 2005, p. 121).

¹¹. É interessante notar como uma palavra banto terminou designando o modelo clássico do culto jej-nagô, aliás todas as práticas africanas do período colonial receberam nomes bantos, mesmo aquelas de procedência da África Ocidental: calundu (do quimbundo *Kilundu*) e cabula. CASTRO, Yeda P. Op. Cit, p. 90

Obrigatoriamente “sincretizados” com o catolicismo, intensamente fusionados por elementos indígenas diversos, penetrados aqui e ali por influências jeje-nagôs, para mais ou para menos, a depender da localização geográfica¹², os cultos banto no Brasil serão, durante todo o século XX, talvez, a expressão afro-religiosa mais difundida entre nós, no entanto, a menos compreendida e necessariamente a mais estigmatizada. Mudando a forma, mas mantendo o sentido de suas crenças originárias, os bantos brasileiros deram um colorido tão nacional às suas inúmeras manifestações culturais e religiosas, que não é tarefa simples enxergar a africanidade fundamental dessas práticas:

O que caracteriza a macumba de influência *bantu* são os espíritos familiares que surgem encarnando-se no *Embanda*, e que são a sobrevivência de cultos de antepassados de Angola e do Congo. Há grupos de santos e espíritos que surgem em *falanges*. Estas pertencem a várias *nações* ou *linhas*. Tanto mais poderoso é o sacerdote quanto maior é o número de *linhas* em que trabalha. A regra hoje, é [...] o sincretismo com o espiritismo, o catolicismo e os próprios cultos negros de origens sudanesas. Todos os santos católicos, espíritos das mesas kardecistas e *orixás* sudaneses aparecem nessas *linhas* dos terreiros ou “centros” de influência *bantu* (RAMOS, 1943, p.185 -186).

Espíritos familiares, ecletismo doutrinário, influências diversas, constituem o próprio cerne dessas práticas religiosas marcadamente bantos. Estas práticas forneceram, em sua aproximação com espiritismo de Allan Kardec, as condições necessárias para o surgimento e expansão da Umbanda no Rio de Janeiro, e posteriormente, o encontro da Umbanda com muitas outras tradições locais bantos, de outras regiões do país, quando essa modalidade de culto se tornará a mais conhecida e talvez mais praticada das religiões afro-brasileiras no séc. XX. Ao dirigir nosso olhar para os cultos dos espíritos caboclos e seus congêneres, olhamos para uma presença africana fundadora da brasilidade, dialogando com as outras presenças que nos constituíram como povo.

2.1. A presença banto no Sertão da Ressaca

O planalto da Conquista, localizado na região sudoeste ou meso-sul do estado da Bahia, área elevada entre o litoral e a caatinga, zona de transição morfoclimática, foi conhecido durante todo período colonial e no século XIX como parte constitutiva do

¹² Sobre as variações geográficas dos cultos afro-brasileiros ver: BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Ed.,1985.

Sertão da Ressaca, região geográfica de contornos imprecisos entre os rios Pardo e o de Contas. Tem sua ocupação iniciada por volta de segunda metade do século XVIII, com a violenta conquista do seu território por bandeirantes portugueses, vindos do norte de Minas, à procura de metais preciosos. Liderados por João Gonçalves da Costa, preto forro, do *Terço de Henrique Dias*, a serviço da coroa portuguesa, esses homens vinculados ao projeto de conquista colonial e, ávidos por riquezas, dão guerra a três povos indígenas que viviam seminômades na extensa área entre os rios Pardo e o de Contas: os *mogóyos*, também conhecidos como *kamacãs*; os *yborés* ou *pataxós* e um ramo destes chamados de *botocudos*. Depois da efetivação do processo guerra e conquista, que se constituiu num verdadeiro genocídio paulatino desses índios, e sendo frustradas as buscas por pedras e metais preciosos, foram estabelecidas fazendas de gado na região:

O capitão-mor [João Gonçalves da Costa], muito provavelmente, decidiu se fixar no Sertão da Ressaca após frustradas buscas de ouro. Aqui, dedicou-se a pecuária, ao lado das ações de desbravamento já mencionadas, como grande proprietários de terra, que seriam distribuídas entre seus filhos, em pontos estratégicos daquela área [...] (SOUZA, 2001, p. 104).

Certamente, a primeira forma de trabalho que a região da Ressaca conheceu foi à escravidão indígena, comum no sertão e atestada em documentos produzidos pelo próprio Capitão-Mor. Nas terras doadas a N. Sra. das Vitórias¹³ para construção de uma capela, pelo Capitão João Gonçalves, inicia-se o embrião, o núcleo primitivo, daquilo do que viria a ser o atual município de Vitória da Conquista. Forma-se próximo a nascente do Córrego Verruga um pequeno arraial, descrito pelo príncipe e naturalista alemão Maximiliano Wied-Neuied, que percorrendo os sertões chega a essa localidade em 1817, como um lugar de “belíssimas matas”, onde “o arraial é tão importante como qualquer vila do litoral” e conta com “umas quarentas casas e uma igreja em construção”, apesar de uma população pobre, que gravitava em torno das fazendas dos Gonçalves da Costa. Administrativamente, o arraial pertenceu até 1810 à *Vila de N. Sra. das Minas do Rio de Contas*, e em 1810 com a elevação da *Vila Nova do Príncipe de Sat’Ana de Caeteté*, se integra a essa unidade municipal, sendo elevada à categoria de vila apenas em 1840, passando a se chamar então *Imperial Vila da Vitória*, termo da comarca de Jacobina, no alto sertão baiano.

¹³ A memória e a historiografia local reforçam o mito de origem da cidade, que atribui a construção da capela a N. Sra. das Vitórias nas terras do Capitão João Gonçalves da Costa, ao pagamento de uma promessa que este teria feito, se caso conseguisse vencer e subjugar os grupos indígenas que ocupavam o território, o que se constituiu verdadeiramente como um genocídio dessas populações.

Para os fins do século XVIII e no início do XIX, não encontramos referências diretas, de cronistas ou viajantes, sobre a presença de africanos no Arraial da Conquista. Temos apenas aquelas relações de escravos, que constam em inventários de proprietários rurais da região, e que vão se avolumando com o crescimento populacional e a dinamização das atividades agrícolas e da pecuária no avançar do séc. XIX.

Creio não ser possível compreender a formação das primeiras comunidades religiosas afro-brasileiras urbanas em Vitória da Conquista, já no séc. XX, ignorando essa presença cada vez maior de africanos escravizados no planalto da Conquista, que vai paulatinamente constituir quilombos nas áreas rurais e o “bairros negros” da cidade. Qual a origem dos africanos, e seus descendentes crioulos e mestiços, que estavam ocupados com a lida do gado e as lavouras de subsistência da região? Em que medida uma identidade metaétnica, real ou suposta, forneceu sentidos, forneceu significados aos cultos que irão se constituir mais tarde? Que diálogo foi possível entre os conquistadores portugueses, negros e índios, numa localidade sertaneja, na partilha de símbolos comuns?

Segundo Aguiar (1999), pioneiro no estudo das religiões afro-brasileiras em Vit. da Conquista, é inegável o estoque de africanos bantos na escravaria da região, sobretudo angolanos. Em levantamentos nos cartórios da cidade, mormente a partir dos inventários do sec. XIX, Aguiar confirma uma supremacia de bantofonos que, acredita, teriam entrado nessa região principalmente a partir do tráfico interno, vindos de Minas e do Rio de Janeiro, não descartando a possibilidade de uma procedência também do Recôncavo baiano. Há paulatinamente um número maior de crioulos, descendentes de africanos já nascidos no Brasil, e um número bastante reduzido de africanos ocidentais, referidos na documentação como “pretos minas”:

No que diz respeito aos AFRICANOS, apuramos que o maior contingente de escravos era de origem banto (30), contribuindo com o percentual de 46,88% do total e, que, dentre estes, predominavam os angolanos (24), com 80% dos bantos e 37,88% dos africanos. Os sudaneses (11), representando apenas 17,19% do total (AGUIAR, 1997, p.27).

Para este autor, é também evidente a relação desses contingentes populacionais negro-africanos e negro-crioulos na composição de um *ethos* religioso, num pano de fundo, uma proto-história da constituição das religiões afro-brasileiras na região, e especificamente na cidade de Vitória da Conquista. Apesar do número relativamente pequeno de escravos negros no planalto da Conquista (se compararmos as grandes

fazendas de monocultura do litoral), ali se delineou toda uma cultura em torno da economia do gado, que aproximou índios e negros, a serviço permanente dos conquistadores das terras. Elementos culturais de brancos, índios e negros acabaram constituindo uma identidade regional própria, originada no sangue e nos corpos dos vencidos, na violenta conquista, na apropriação desigual da terra e das riquezas, na escravidão e no genocídio:

Através da convivência entre os diversos povos envolvidos no processo de colonização, por um período maior que dois séculos, mediada por relações que, dadas as circunstâncias que envolveram o jogo dos interesses de cada um deles, levaram a que em momentos distintos as mesmas fossem mais ou menos tencionadas. Indígenas, africanos e seus descendentes puderam de algum modo, por razões próprias, conscientes ou não, combinar alguns elementos simbólicos dos dominadores com os seus, possibilitando com o correr dos anos, a articulação e rearticulação de elementos simbólicos considerados por eles significativos, resultando daí tradições religiosas, a nosso ver, sincréticas (AGUIAR, 1999, p 48).

Guardando suas especificidades, e, ao mesmo tempo inserido no processo mais geral de ocupação da América Portuguesa, o povoamento do planalto da Conquista e as constituição do pequeno arraial no início do XIX fornecerá os elementos étnicos e culturais para a organização das religiões africanas ou afro-brasileiras locais, que encontraram, somente no século XX, condições de possibilidade para uma organização em casas de culto, publicamente reconhecidas, onde essas trocas simbólicas, gestadas na economia do gado bovino, se perpetuam na memória, que é também e muitas vezes, a resistência silenciosa dos vencidos. Essas tradições dispersas e fragmentadas, misturadas, “sincretizadas”, poderão constituir um corpo de crenças, num sagrado híbrido, mediado que foi pelas relações de poder cotidianas, a partir de uma lógica inconsciente, ou não, daquilo que se negocia, se partilha, se mantêm, se transforma, ou deve ser esquecido, mas que não pode ser apagado.

Também se faz relevante evidenciar a relação mágica e a sacralidade atribuída ao gado bovino, por diversos povos africanos, mas, sobretudo e particularmente pelos bantos:

Enfim, poderíamos considerar a forma mais genérica de sacralização do gado aquela, que está divulgada na maior parte das regiões da África tropical e austral e em Madagáscar. Não raramente, o gado bovino é um requisito indispensável nas cerimônias rituais: era utilizado como dote, resgate,

compensação por assassinato ou fornicção, ou sacrifício, etc. Assim dois amigos confraternizados trocavam o gado em sinal de amizade e o chefe feudal recompensava com animais os serviços que seus vassallos lhe prestavam. [...] Em contrário, o gado ovino nunca foi objeto de sacralização (GROMIKO, 1987, p131-132).

O gado bovino, como o elo econômico entre os diversos povos que formaram o município de Vitória da Conquista, também funcionará como símbolo e valor de sacralidade na vida sertaneja, numa elaboração mítica que emerge das lutas pela sobrevivência no mundo cotidiano dos homens, mas que se faz inseparável do campo das representações, dos significados e dos sentidos. Para Itamar Aguiar, a lida do gado, a cultura do boi, é o esteio de uma memória africana, mas, também indígena e portuguesa, entrelaçada, profunda e subjacente, que irá emergir nos terreiros ou nas devoções do catolicismo popular em formas variadas, como as do Caboclo Boiadeiro ou na romaria do Bom Jesus da Lapa:

Por tudo quanto foi pesquisado podemos afirmar, sem sombra de dúvida, que o boi não apenas constituiu a base econômica na ocupação do Sertão da Ressaca, contribuindo com o crescimento de Vitória da Conquista e da Região, sustentando a parentela local, como marcou de maneira indelével as religiões afro-brasileiras que ali surgiram, expressando muito fortemente os laços que uniram africanos e indígenas no processo histórico que ali se desenrolou (AGUIAR, 2007, p.41).

No século XX, sobretudo após a abertura da BR-116, Vitória da Conquista conhecerá um acelerado crescimento populacional e econômico, atraindo pessoas de muitos lugares, como mineiros do norte de Minas Gerais, gente dos estados do norte e do nordeste: pernambucanos, sergipanos, cearenses, etc., populações catingueiras das cidades circunvizinhas e gente das matas do sul baiano. Obviamente que todas essas aceleradas transformações sócio-econômicas se combinaram para criar condições propícias de funcionamento dos cultos afro-brasileiros na cidade, um cenário histórico favorável.

A partir dos anos de 1930, a memória do povo-de-santo local registra a formação dos primeiros terreiros regulares, com funções públicas, societariamente organizados, transbordando a dimensão apenas doméstica, terapêutica e mágica, que parece ter sido a tônica dos elementos religiosos banto-indígenas no séc. XIX e nos primeiros anos do século XX. A partir dos anos 70 do século passado, a implantação da monocultura cafeeira na região, ao lado das antigas culturas de subsistência e da pecuária, e além de um centro industrial, transformaram a cidade num polo de serviços e comércio regional,

que fará de Vitória da Conquista um centro regional e o município mais importante da região sudoeste, e o terceiro em população no estado da Bahia.

2.2. A formação dos Terreiros

Não é tarefa fácil dizer quando se organizaram os primeiro terreiros de culto afro-brasileiro em Vitória da Conquista, nem quem foram suas lideranças e mesmo onde estavam localizados. Por suas próprias características, essas práticas religiosas fiam-se na oralidade, na memória e no vivido, além do que, eram consideradas ilegais e reprimidas pela polícia, cerceadas por variadas formas de preconceito, e sempre se mantiveram com discrição ou foram invisibilizadas socialmente. É lógico pensar que, emergindo de uma memória coletiva negra banto, ou negro-indígena particularmente, com certeza os primeiros grupos fundados irão se formar nos bairros periféricos, semi-rurais e nos subúrbios, onde essa população estava confinada, distantes dos poderes locais da Igreja, do estado e de sua polícia.

Mas, não podemos precisar com segurança um momento em que essas práticas de um sagrado banto transcendem as simples práticas mágicas e terapêuticas domésticas e individuais, para se constituírem como grupos de culto organizados dentro dos modelos sociológicos clássicos: com uma dimensão pública, regularidade de ritos, uma temporalidade sacral e lideranças sacerdotais efetivas. Dessa maneira, precisar a origem desses cultos na cidade é um trabalho fundamentalmente da memória, como já dissemos, já que inexistem fontes escritas sobre o assunto.

É amplamente conhecida nos estudos afro-brasileiros a primitiva organização dos candomblés jeje-nagôs do litoral, ainda no início do século XIX, que vem superar em termos organizacionais, o modelo sacral mágico-terapêutico dos antigos calundus do período colonial marcadamente de origem congo-angola. Isso se dá com a entrada maciça de africanos ocidentais na Bahia, falantes de línguas do grupo *kwa*, dentro da articulação que Luís Nicolau Parés (2006, p. 115), denominou “sistema altar-oferenda” No interior baiano, no entanto, são bem mais tardias as evidências de cultos semelhantes formados, plenamente constituídos e organizados, com uma regularidade de ritos.

Para o século XIX, Aguiar (1999) encontrou indícios documentais que apontam a existência do modelo sacral mágico-terapêutico banto no planalto da Conquista, com suas atividades de cura e adivinhação, mas, nenhum tipo de grupo de culto constituído em torno de práticas africanas, o que não quer dizer obviamente que não tenham

existido. Pelas modestas dimensões da Imperial Vila da Vitória é improvável, no entanto, que algo do tipo: um terreiro, um batuque, um candomblé regular e público, fosse passar despercebido no cotidiano da vila, e, sobretudo, diante das autoridades de polícia da época. Na imensa zona rural do município ainda se mostram mais nebulosas as evidências e o registro dessas práticas, e mesmo hoje, pela ampla extensão territorial, seja pela ausência de pesquisas específicas. Quanto mais recuamos no tempo, menos indícios conseguintes encontrar seja para a cidade, seja para o campo. A presença de terreiros afro-brasileiros na zona rural de Vitória da Conquista é um amplo trabalho de investigação ainda a ser feito.

Para a sede, ou seja, a cidade, não podemos excluir a presença de uma série de manifestações populares, festivas e “folclóricas” que, certamente, continham muitos elementos do universo mágico e religioso africano reconstruído no Brasil, que atualizam na memória os sentimentos de identidade, pertença e origem, mesmo que todos esses elementos já se tratassem de uma outra coisa, um produto cultural outro, mestiço, miscigenado, híbrido, fruto do encontro: encontro marcado pela violência e imposição sem dúvida, mas, num outro sentido, também fecundo para povos e deuses, línguas e costumes, práticas e representações religiosas. Se não existiram terreiros no séc. XIX no planalto da Conquista, certamente muito do seu imaginário sagrado já estava presente nesses folguedos e práticas populares de colorido indígena, africano e católico-português:

Quanto às religiões afro-brasileiras, nas fontes pesquisadas, não foram encontrados, no período, quaisquer registros de cultos organizados. Porém, vale destacar que existem registros de fenômenos culturais, entendidos como “Folclore ou tradições populares”, nos quais se supõe participassem elementos da tradição afro-brasileira, tais como: ternos de reis, reis da mulinha, reis do bumba meu boi, presépios, zé pereira, ladainhas, penitências, testamento de judas, ABC, abôios, toadas, tiranas, cantorias e samba de roda (AGUIAR, 1999, p. 65).

Outro indício importante dessa presença foi o processo-crime de 1874 encontrado também por Aguiar no fórum da cidade, onde um negro, tido por curandeiro, chamado Joaquim Antônio Bandeira, é personagem de um intrincado jogo de acusações de feitiçaria. Eis um forte indício de que o lugar e a função do curandeiro negro, ao mesmo tempo feiticeiro e *sortilégio*, já estava presente e cristalizado na sociedade local. Todo o processo aponta nessa direção. Ou seja, não é improvável pensar que no século XIX, no Sertão da Ressaca, já perambulavam variados agentes, indivíduos praticantes de um sagrado mágico-terapêutico, em nossa análise inquestionavelmente banto, que

ofereciam seus serviços de cura, adivinhação, feitiçaria e contra-feitiçaria, para clientes pagos ou não, conhecidos pela população local, que claro, eram vistos como suspeitos e perigosos, estando sempre que possível sob o olhar policial:

Parece-nos que o conteúdo desse processo não deixa dúvida quanto a provável existência de rituais religiosos de origem afro-ameríndia, praticados na região durante o século XIX, pois se, de um lado, a palavra curandeiro pode estar se referindo à prática de curas exercidas por caboclos no sertão do Nordeste brasileiro, enraizadas nas práticas xamanistas dos índios; por outro, as palavras feitiço e feitiçeiro, dirigidas ao negro Joaquim Antônio Bandeira, não deixam a menor dúvida quanto a sua origem em rituais do tipo que estudamos (AGUIAR, 1999, p.66).

Ainda há mais. Bem como assinalou Aguiar (1999), indivíduos como o preto Joaquim Antônio Bandeira, e também seu Zé Pequeno um século depois, apontam, enquanto binômio *curador-feitiçeiro*, para um lugar no sistema cultural banto, que configura uma oposição constitutiva ontológica do universo de suas práticas religiosas. Há uma dicotomia binária fundamental do sagrado entre os bantofonos, mostrada nas pesquisas antropológicas do pensamento mágico-religioso desses povos. O sagrado, a magia, o cosmos religioso, é sempre encarado como uma moeda, possuindo dois lados: um benéfico e terapêutico, onde a cura das doenças tem lugar central das práticas, e outro maléfico, que é o campo da feitiçaria com caráter punitivo e de vingança:

Luc de Heush, num estudo sobre o pensamento mágico-religioso banto, mostra a existência de uma dicotomia entre magia branca e magia negra. Estas duas dimensões distintas de um mesmo fenômeno estão estreitamente interligadas; Heush constata que no mundo banto o feitiçeiro e opõe sempre ao anti-feitiçeiro. Desta forma o *nkanga* para os Mongo, o *nganga* para os Luba e Kongo, são indivíduos especializados nas práticas que tem por finalidade entravar a ação nociva do feitiçeiro maléfico. Os estudos sobre a África Portuguesa mostram o binômio feitiçeiro-antifeitiçeiro também se encontra na região. Segundo Oscar Ribas, existe em Angola o *kimbanda*, sacerdote que celebra o culto dos espíritos (*ondele*), que se opõe ao *mulôji*, especialista em malefícios (ORTIZ, 1999, p.132).

O curador e feitiçeiro sertanejo Antonio Joaquim Bandeira, ou um século depois, seu Zé Pequeno, exercendo uma função em uma estrutura, uma posição na ordem simbólica, um lugar naquele sistema significante, profundamente mágico, recuperam a nosso ver, dentro desse sagrado banto aclimatado no Brasil, essa oposição constitutiva entre o *kimbanda* de Angola, sacerdote-médico e adivinho o que cura as doenças e conjura os maus espíritos, e o *nganga* ou *onganga*, que também manipula esses mesmos espíritos, mas num outro sentido e como outros propósitos, pois, trata-se do bruxo, do feitiçeiro maléfico, temido por seus poderes destrutivos de realização mágica.

Enxergamos no binômio *kimbanda-nganga*, a mesma eficácia simbólica, as mesmas funções que compõe a do *curador-feiticeiro* do sertão, ou seja: aquele que cura o corpo e prevê o futuro, é também aquele que controla a fúria dos espíritos, que utiliza de seus poderes temíveis, que é também o mensageiro da morte. Os indivíduos que se subjetivam nesses lugares das práticas bantos, encarnam em si esses dois papéis indissociáveis, que parecem revelar os poderes e perigos da própria manipulação de um saber que se inscreve na ambivalência do sagrado. O bem e o mal, como campos complementares da existência, em certa medida opostos e paralelos, se colocam como espaços de atuação aos quais esses indivíduos mágico-religiosos não podem se furtar, pois o *curador-kimbanda* é também, irremediavelmente, o mesmo *feiticeiro-nganga*:

O Grão-sacerdote chama-se *Quimbanda (ki-mbanda)*, ao mesmo tempo médico, adivinho e feiticeiro. Em Angola fazem os negros a a distinção entre o *Kimbanda Kia dihamba*, o verdadeiro chamador ou invocador dos espíritos e o *Kimbanda Kia Kusaka*, ou o feiticeiro que cura as doenças. Em algumas regiões de Angola, costuma-se ainda fazer a distinção entre o *Nganga*, *Ganga* ou *Onganga* e o *Quimbanda* ou *Quibanda*. Para uns, o *Ganga* é o feiticeiro maléfico, embora no Congo, *Ganga itiqui* fossem os verdadeiros ministros dos ídolos, conforme nos informa o padre Cavazzi (RAMOS, 1943, p. 168).

Se as práticas individuais, terapêuticas e mágicas se revelam por esses indicativos presentes desde o século XIX, só indiretamente podemos inferir a existência de comunidades de culto, trabalho esse também feito por Aguiar em sua dissertação de mestrado. Acompanhando os diversos Códigos de Posturas Municipais da antiga Vila da Vitória, sobretudo a partir de 1840, na sua versão definitiva, e depois da cidade da Conquista, já no período republicano, estes revelam uma série de dispositivos legais de controle, nos quais o pesquisador enxerga, por parte do poder público municipal, uma forma de inibir ou cercear as práticas de caráter religioso africano. A proibição de batuques, sambas e rezas; da livre circulação de escravos, à noite, sem bilhete de recomendação de seu senhor; o impedimento de criação de animais domésticos possivelmente utilizados em sacrifícios; a proibição do lançamento de “imundices” em logradouros públicos, etc., constitui, para Aguiar, um forte indício da existência de alguma forma de religião afro-brasileira exercida por grupos, nesse período da história da cidade:

Tal instrumento jurídico expressa a intenção de submeter à população, especialmente os pobres, quase sempre negros, índios e seus descendentes, a um controle social, político e religioso. Quaisquer manifestações como sambas, batuques, rezas e cantorias, dentre outras, eram proibidas, ficando os seus praticantes sujeitos à multas e prisões. Ao que tudo indica, esses instrumentos de controle social coibiram a ação da população, mas, não

foram suficientes para evitar a continuidade da prática dos rituais religiosos, provavelmente, pela resistência dos adeptos destes cultos, através de estratégias por eles utilizadas na defesa de suas tradições, como as rezas fúnebres, intimamente ligadas às suas liturgias religiosas (AGUIAR, 1999, p. 67).

Até os últimos anos do século XIX, o catolicismo parece ter sido a única religião praticada no município da Conquista, no entanto, já virado o século, esse quadro de exclusividade começa a se alterar, certamente influenciado pela conjuntura política do momento, com a proclamação da República e a separação da Igreja e o Estado. Formam-se, ainda nos últimos anos do XIX, as condições necessárias para o surgimento de novos atores religiosos no município, com fundação da *Casa de Oração Batista*, erguida na fazenda Felícia, pela família Gusmão e das primeiras sessões do espiritismo de Allan Kardec, sob a égide da família Dantas, que por sua vez originarão mais tarde, respectivamente a *1ª Igreja Batista de Vitória da Conquista* (AGUIAR, 2007), e o *Centro Espírita Humberto de Campos*, duas instituições, marcos nesse processo de diversificação do campo religioso local.

Práticas do cotidiano, religiões iletradas, funcionado pela oralidade, os primeiros terreiros alcançados pela memória do povo-de-santo conquistense são aqueles que surgiram a partir da década de 30 e 40 do século XX. Apesar das diversas inferências e conjecturas sobre a existência dessas casas-de-santo no período anterior, através do levantamento das fontes indiretas, como aquelas representadas pelos códigos de postura, Aguiar relaciona o aparecimento dos terreiros, e sua maior visibilidade social nesse período, com as próprias mudanças vividas na sociedade brasileira da época, sobretudo, aquelas relacionadas a uma maior legitimação dessas práticas religiosas.

Certamente, a década de 1930 assinala uma ruptura interpretativa sobre negro e o seu legado na formação do povo brasileiro, especialmente inaugurada com a publicação de *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, com os trabalhos de Arthur Ramos e Édison Carneiro, com a realização dos dois congressos afro-brasileiros, respectivamente em Pernambuco e na Bahia, com a expansão do espiritismo de Umbanda a partir do sudeste, e as mudanças políticas da Era Vargas. Ainda marginalizadas, vítimas de variadas formas de racismo e preconceito, a população afro-brasileira e suas manifestações mais visíveis, como aquelas da religião, passam a receber um olhar mais indulgente das teorias interpretativas sobre o Brasil, com o lento declínio do evolucionismo e do darwinismo social no mundo acadêmico de então.

Obviamente, as lentas mudanças no plano discursivo não refletirão numa transformação total e imediata do lugar social dessas religiões e dos negros, de um modo geral, que continuarão a ser perseguidos, discriminados, vivendo na indigência econômica e política de nossa profundamente hierarquizada sociedade agrária patriarcal. Mas, é inegável a repercussão dessa nova onda de pensamento que valorizava a miscigenação, a mistura, o genuinamente brasileiro da proposta modernista de 22, e também o acalentado sonho ou mito freyreano de uma democracia racial, construída na convivência harmônica das três raças.

De uma forma ou de outra, é coincidentemente nesse momento que temos lembranças sobre as casas antigas, os terreiros iniciadores das linhagens, os primeiros grupos de culto que transpuseram as simples práticas individuais de cura e manipulação mágica, sem, no entanto, excluí-las, muito pelo contrário. O que muda nesse momento é a organização desses centros religiosos, que começam a funcionar numa dimensão pública, com uma regularidade temporal de atividades e cerimônias, com lideranças conhecidas e procuradas pela população da cidade e de outros lugares. E o que é mais importante, como lugares efetivos de uma vivência sacral diferenciada, mesmo que dialogando com todas as outras, nomeadamente com o catolicismo popular brasileiro e com o espiritismo, conservando, não obstante, uma visão mágico-religiosa africana banto.

Dentre os nomes de antigos líderes do passado como: Antônio de Borocô, Mãe Lucília, Mãe Maria Tupinambá ou Maria da Serra, Mãe Vitória da Petú, o nome de Zé Pequeno emerge na memória local como particularmente significativo, pelo prestígio e a pela amplitude desse prestígio nos variados estratos sociais com os quais se relacionava. Isso que fica muito evidente nas entrevistas, como veremos. Todos esses terreiros estavam localizados em lugares periféricos da malha urbana, em bairros de população majoritariamente negra e parda até hoje, como o Bairro das Pedrinhas do terreiro de Antônio de Borocô e o de Vitória da Petú, na Rua da Corrente, ou o de seu Zé Pequeno num lugar chamado Bananeira, início do atual bairro Ipanema, nas bordas do Bairro Jurema:

Pai Zé Pequeno, do terreiro conhecido como de umbanda, localizado nas proximidades do bairro Jurema, e que provavelmente já funcionava nos anos 1930. Segundo o entrevistado José Santos Sousa, Zé Pequeno iniciou a feitura do santo com Mãe Ingraça e completou os trabalhos no terreiro de Candomblé de Angola de Mãe Raquel que tinha como pai pequeno Pedro Farias, em Pontal no Município de Ilhéus no estado da Bahia. Segundo mãe Zenite, ele começou a trabalhar entre 1938 a 1939. Já o entrevistado José

Caetano de Souza, que chegou a casa de Zé Pequeno em 1946, onde permaneceu por 6 anos, diz que: “ele foi cozinheiro de vaqueiros nas comitivas que conduziam boiadas, começou a trabalhar com Mesa Branca e recebia os guias no toque da viola. Ele recebia, em seu terreiro, pessoas loucas que vinham amarradas, mandava soltá-las e depois curava todas elas. Quando eu cheguei em seu Centro, ele já curava há muitos anos, nos anos trinta ele já curava” (AGUIAR, 1999, p. 74 e 75).

Apesar de algumas dessas informações sobre a preparação espiritual e iniciática não corresponderem àquilo que encontramos em nossas entrevistas, nos parece muito provável que Zé Pequeno já tivesse casa aberta, ou já estivesse trabalhando, como se fala entre o povo-de-santo, no final dos anos 30. Certamente na década de 40 ele se estabelece como curador procurado por muitos, após a morte de sua primeira mulher de nome Dejanira. Convivendo num meio afro-religioso bastante ativo, com várias casas funcionando ao mesmo tempo, as décadas de 30 e 40 parecem assinalar a emersão de memória coletiva religiosa materializada nas casas de culto que se formam e nas lideranças que vão se constituindo.

Apesar da presença de pais-de-santo oriundos de outros lugares, serão os nascidos na cidade, pessoas da terra, aqueles chamados a ocupar as posições mais importantes dessas práticas, que contarão com uma clientela vasta em diversos extratos sociais, e com um público de adeptos recrutados majoritariamente entre negros e mestiços. Ao que nos consta, o grau inexistente de institucionalização desses terreiros se dava como marca característica da oralidade fundamental de sua existência e manutenção.

2.3. Umbanda ou Tradição Local?

Tidos e considerados genericamente por “Umbanda”, na memória do povo-de-santo, os primeiros terreiros conquistense parecem ter pouquíssimas relações como movimento umbandista carioca que se inicia na década de 20 e ganha impulso posteriormente (PRANDI, 2005). E isso por duas razões importantes: é tardia a definição desses terreiros como centros de umbanda pelos seus praticantes e lideranças, quase todos naturais da cidade, e pela inexistência de elementos doutrinários, relações iniciáticas e rituais da umbanda que se formou no sudeste, lastreada por toda uma literatura normativa, pouco conhecida ou divulgada nos terreiros da cidade. Se todas essas práticas afro-religiosas locais serão rotuladas como umbanda num momento recente de sua presença em Vitória da Conquista, como se chamava e que religião se

praticava nos terreiros conquistenses dos anos 30 e 40? Qual universo de símbolos comuns constituiu o imaginário religioso de onde emergiu Zé Pequeno e seus contemporâneos? Se, como afirmamos, essas práticas são genuinamente banto, existiu aqui alguma especificidade ou pormenor, que as diferenciava de outras religiões bantos conhecidas nos estudos das religiões afro-brasileiras?

Nesse quesito é também é Aguiar (1999), na sua dissertação de mestrado, o primeiro a levantar tais questionamentos. Ao entrevistar antigos praticantes de desaparecidos terreiros conquistenses, obtém a informação de que o termo “umbanda” só passou a designar os terreiros locais no último quartel do século passado. Seu uso recente está vinculado ao prestígio e à difusão dessa religião, a partir do Rio de Janeiro, alcançando todo o Brasil nas décadas de 60 e 70. Ainda assim parece que a rotulação tardia dos terreiros conquistenses como Umbanda, apesar de difundida e aceita pelos próprios adeptos, não revela o sentido de uma homogeneização, normatização e/ou difusão de práticas da umbanda carioca ou paulista na cidade:

Quanto à denominação dos cultos, ouvi dos entrevistados que existiam as seguintes modalidades: catiço, candomblé, gira de caboclo e umbanda. Isso, porém não quer dizer que se tratassem, realmente, de formas distintas (AGUIAR, 1999, p.75).

Sob a denominação de Umbanda, originalmente vinda de fora, depois partilhada pelos próprios grupos, se abrigou ou continuou a existir um substrato muito local de ritos afro-brasileiros, constituído pela presença de negros e índios da região desde o século XIX, em contato intenso com as práticas católicas. Se tudo passou a ser “Umbanda”, essa Umbanda conquistense tinha características próprias, raízes regionais, ainda que compartilhasse com a Umbanda do sudeste uma série de afinidades e símbolos comuns, patrimônio coletivo da memória religiosa banto em todo Brasil. A esse substrato autóctone da Umbanda conquistense, Aguiar chamou de “terreiros de tradição local”:

Ao analisarmos o que disseram os entrevistados sobre os diversos terreiros existentes em Vitória da Conquista, nesse período [anos 30 e 40], bem como, ao observarmos o funcionamento de várias casas existentes hoje, identificadas pelos adeptos e pelos líderes religiosos como centro de Umbanda, supomos que se tratavam de tipos de “candomblé de caboclo” que, foram chamados de: batuques, catiço, gira de caboclo e candomblé, que representavam a continuidade das tradições religiosas praticadas durante o período anterior (AGUIAR, 1999, 77)

Aguiar também nos fala de um processo de “umbandização” dos terreiros de tradição local, para além da nomenclatura adotada pelos grupos de culto. Essa umbandização seria consequência do crescimento da cidade, das facilidades de comunicações entre as regiões brasileiras, inclusive o retorno de migrantes de São Paulo, sobretudo, mas também de outros lugares, que teriam exercido influência marcante no momento da expansão dos cultos de possessão e do espiritismo de um modo geral. Dentro da moldura das tradições locais afro-brasileiras vieram se inserir, talvez pontualmente, alguns elementos da difusão doutrinária umbandista em nível nacional:

Esse fenômeno que pode ser caracterizado como “umbandização” dos terreiros de tradição local, não se esgota na simples adoção da denominação dos cultos, estendendo-se à incorporação nos seus rituais de mais um elemento da tradição religiosa dos Kardecistas, a prece de caritas, incluída em funções como a abertura dos rituais do terreiro no início de uma festa pública. No entanto, parece-nos que tal influência se restringe a incorporação destes dois elementos, sem retirar do conjunto de símbolos e rituais as suas características essenciais, parecendo indicar que os caminhos para a Umbanda que vinham há muito sendo inventados em outras regiões, também ali, se faziam presentes (AGUIAR, 1999, p.96)

2.4. O Sagrado Híbrido

Por fim, devemos algumas palavras sobre o caráter sincrético desses terreiros de tradição local. Ainda que, levando em consideração a categoria clássica de “sincretismo” nos estudos afro-brasileiros, decidimos provocar aqui outro olhar sobre o fenômeno partindo da idéia de culturas híbridas do Nestor Canclini (2011), enxergando nessas práticas um possível “sagrado híbrido”. Sem abandonar o quadro geral do sincretismo, pode ser interessante pensar num sagrado híbrido, que nos parece um mais próximo daquilo que era efetivamente vivenciado por esses grupos religiosos. O conceito do *sincretismo*, com lugar garantido de há muito nos estudos afro-brasileiros, e de certa maneira hoje também presente mesmo no senso comum, muitas vezes nos evoca um caráter simplificador dos processos formativos dessas religiões, e, sobretudo, afirmam para estas um sentido de inferioridade e impureza constitutiva.

No nosso entendimento, chamar sistemas de crenças afro-brasileiras de “sincréticos” é associá-los, mesmo involuntariamente, a uma mistura disparatada de práticas divergentes e contraditórias; e ainda que reconhecendo que o sincretismo seja a base histórica comum de qualquer religião, no contexto das religiões brasileiras,

“sincretismo” é sempre usado como marca definidora das religiões afro-indígenas, assinalando para estas uma posição sempre subalterna no jogo de valoração religiosa em nossa sociedade. Além do que, não temos certeza se podemos enumerar os complexos processos de formação desses sistemas de crença no Brasil, ao simples movimento de aglutinação e fusão de elementos variados, num sincretismo linear de símbolos e sentidos religiosos díspares.

Pensar essas crenças como um sagrado híbrido talvez possa nos aproximar mais da realidade de suas formações, pois “híbrido” aqui, deslocando-o da origem biológica do conceito, seria a configuração particular de um determinado sistema de crenças, produzido na confluência ou no encontro de matrizes religiosas, culturais e étnicas variadas, considerando que essas matrizes por sua vez, também foram produtos de outros encontros. É isso que a nosso ver se faz presente nos terreiros locais. Nosso conceito de hibridização, aqui aplicado a um sistema religioso, é a definição oferecida por Néstor Canclini para as culturas latino-americanas de um modo geral:

Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultados de hibridações, razão pela qual não pode ser consideradas fontes puras. [itálico do autor] (CANCLINI, 2011, p.19).

Sendo assim essas religiões de fundo africano banto compartilham da plasticidade cultural desses povos desde a África. Pouco arraigados a atavismo culturais, é conhecida em todas as produções sobre os bantos no mundo da diáspora, sua enorme capacidade de adaptação, de mescla e fusão cultural nos diversos mundos outros onde foram inseridos. Com uma identidade moldável e profunda capacidade de adaptação a novos meios, os bantofonos trazidos para as Américas foram, inclusive, considerados em grande parte das produções históricas e antropológicas, pobres culturalmente e dóceis para a escravidão. O que poderia ser considerado um valor nas estratégias de resistência, aparece aos olhos dos que buscam africanismos intocados ou purismo indentitário, um pecado original.

Se todas as religiões afro-brasileiras são consideradas sincréticas, houve mesmo para os estudiosos uma diferenciação nas formas como esse sincretismo se deu, pois se nagôs e jejes estabeleceram um sincretismo de analogia entre os orixás/voduns e os santos católicos, um paralelismo, ou uma tabela de correspondências simbólicas, aquilo que Nina Rodrigues chamou de “ilusão da catequese”, os cultos bantos constituíram sua

dimensão considerada sincrética em duas modalidades respectivamente: recebendo dos nagôs um sincretismo santo-orixá já pronto, mas reinterpretado, que, ao invés de operar pelo princípio de analogia, opera por um princípio de fusão, ou seja o santo e orixá constituem a mesma coisa, juntam-se ritos católicos e ritos africanos, partilham-se símbolos no mesmo espaço, e as fronteiras entre os campos sagrados se diluem; como também uma associação de santos católicos aos espíritos ancestrais, como a muito conhecida em Conquista devoção do Bom Jesus da Lapa e o caboclo Boiadeiro; na casa de Zé Pequeno São Sebastião e os caboclos; ou a dos preto-velhos com São Benedito na umbanda carioca, sem necessariamente tratar-se de uma equiparação por analogia das funções divinas e características cosmológicas.

O catolicismo sertanejo, caboclo, de origem ibérica, ao lado das práticas africanas, talvez seja a característica mais evidente nesses terreiros conquistenses, onde as devoções a N. Sra. da Conceição e ao Bom Jesus da Lapa, convivem com os encantados caboclos e preto-velhos. Divergindo da interpretação de Bastide (2006), esses caboclos não seriam espíritos indígenas ocupando o lugar dos deuses africanos, em processos de desagregação da memória africana no Brasil, mas, uma divinização banta dos antepassados da terra.

A entronização banta do indígena brasileiro, como antepassado, não exclui obviamente a penetração de elementos variados de alguma possível religiosidade indígena local que nos é desconhecida. Talvez, a maior contribuição dos índios para os terreiros em questão, tenham sido as práticas de intoxicação sagrada pelo fumo e pelo suco da jurema, bem como, a dimensão terapêutica fundamental desses locais. A própria trajetória de Zé Pequeno nos lembra, e muito, das etapas preparatórias dos xamãs indígenas, e falaremos mais detalhadamente sobre isso a frente. No nosso curador/pai-de-santo sertanejo certamente também se inscreve algo do pajé de outrora.

No entanto, a democratização do transe, o rito percussivo dançado e as práticas sacrificais, fazem da tradição local conquistense algo muito mais próximo da África, do que do catimbó e da pajelança indígenas. Há na tradição local de Zé Pequeno, Vitória da Petú, Antônio de Borocô, Mãe Tilhinha, Mãe Maria Tupinambá e outros, uma semelhança estrutural forte com a *cabula*, a *macumba carioca*, o candomblé de caboclo, e a Umbanda posterior. Destarte, a condição de culto de espíritos aproxima e possibilita a leitura dessas práticas por um viés espírita kardecista, que, como bem indicou Aguiar, vai se fazer presente no interior desses terreiros. A presença ritual, na maior parte das vezes apenas nominal de orixás yorubanos, aponta também para uma espécie de

sincretismo inter-africano dessas tradições. Mitologias e cosmologias que se encontram e partilham elementos, de origens e sentidos diferenciados, que formam a nosso ver, a teia de significado que nesses terreiros constitui o hibridismo fundamental do sagrado.

CAPÍTULO III – NA CASA DE ZÉ – PEQUENO: UMA ETNOGRAFIA MNEMÔNICA?

Reconstituir a partir dos relatos orais, os ritos e cerimônias da casa de Zé Pequeno, é talvez a parte mais audaciosa de nossa proposta, já que não dispomos de outras fontes, com exceção de algumas poucas fotografias, para tal intento. As diversas entrevistas que realizamos, sobretudo com antigos filhos-de-santo do terreiro, formam o conjunto de informações que temos sobre a modalidade de culto afro-brasileiro praticada por Zé Pequeno e seus seguidores, que eram muitos. É justamente na memória do povo-de-santo conquistense que encontramos as descrições mais detalhadas, as lembranças mais vívidas e os detalhes mais importantes, para compormos um quadro aproximativo daquilo que teria sido a religião vivida no Congá de N. Senhora da Conceição, a Aldeia de Zé Pequeno, sobretudo nas últimas décadas de seu funcionamento.

Descrever as práticas terapêuticas, mágicas e sacerdotais desse líder afro-brasileiro, a partir da informação oral, é o que chamamos aqui de uma etnografia a partir da memória, uma paradoxal “etnografia mnemônica”: uma reconstrução das práticas religiosas e mágicas a partir de relatos e lembranças. Nosso propósito com essa descrição, por mais ambicioso que se configure, é fazer aquilo que:

[...] todo etnólogo tenta fazer com culturas diferentes: colocar-se no lugar dos homens que aí vivem, compreender sua intenção em seu princípio e em seu ritmo, perceber uma época ou uma cultura como um conjunto significativo (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 292).

Também, antes mesmo dessa etnografia mnemônica do terreiro, entendemos ser necessário conhecer um pouco da biografia de Zé Pequeno, acompanhar a trajetória do indivíduo, do sujeito pragmático que em determinado momento da existência se subjetivará na posição de curador e pai-de-santo, vindo a constituir-se na memória afro-brasileira local, o maior e mais poderoso representante dessa religiosidade na cidade até hoje. Como se dá com a maior parte dos profetas, místicos e videntes, a vida de José Oliveira dos Santos foi marcada por sinais e prognósticos. Do nascimento até a morte sentenças oraculares o conduziram na realização de um destino mágico. Aqui, a partir, dos depoimentos de parentes e descendentes espirituais de Zé Pequeno, conhecemos a dimensão profundamente sacralizada de sua existência, que num movimento retroativo da memória, nos é relatada como explicação e causa de seus poderes e dos fenômenos

que o cercaram desde a infância, e que por si, constituíam os signos distintivos de sua condição, dos domínios que manipulava no mundo dos encantados e espíritos, e da eficácia de sua magia.

Trajectoria pessoal, descrição dos rituais de seu terreiro, com enfoque para as dimensões mágicas e terapêuticas das práticas de Zé Pequeno, são os aspectos que pretendemos abordar nesse capítulo para a reconstituição dessa memória religiosa afro-brasileira local, mas que apresenta sempre as mesmas questões universais do homem diante do destino, dos mistérios da existência, da cura do corpo e da alma, da busca das respostas para os reveses da sorte e do amor. Na tentativa de sanar e responder esses questionamentos é que estava inserida a posição do curador sertanejo, sua função de existência.

3.0 – José Oliveira dos Santos

José Pequeno nasceu no dia 13 de julho de 1914, nas redondezas do então modesto núcleo urbano, que constituía a cidade de Vitória da Conquista, ainda chamada naquela época apenas de “Conquista”. Uma localidade sertaneja distante, marcada pela cultura do gado, controlada politicamente pelos coronéis e suas redes de parentesco e clientela, descendentes dos antigos conquistadores do território. Filho de uma “preta” por nome “Gerônima”¹⁴, criadora de cabras e serviçal na casa de Jeny de Oliveira Rosa, a ilustre “D. Zaza”, matriarca local, filha do Cel. Gugé¹⁵. “Sá Gerônima”, com era chamada na casa de D. Zaza, deu a luz a seu terceiro filho em circunstâncias muito especiais, que segundo nossos depoentes eram sempre evocadas pelo próprio José Pequeno como um sinal de uma escolha, ou mesmo, como a origem de seus poderes, a predestinação de sua futura missão.

Em nossas entrevistas encontramos algumas variações dessa narrativa de nascimento, mas ambas trazem a força simbólica atribuída ao fato:

[...] então, a mãe dele chamava Jerônima, ela trabalhava ali na Praça Barão do Rio Branco, na casa de D. Zaza que é a tia de Pedral, aquela casa antiga que ainda tem lá. Então Jerônima trabalhava lá, eu não sei se era ela que era

¹⁴ Escrito assim mesmo com “G”, como está no túmulo que Zé Pequeno mandou construir para sua mãe, e onde posteriormente foi enterrado, no Cemitério da Saudade, em frente à pequena capela.

¹⁵ O Cel. Gugé, João Fernandes de Oliveira Gugé, era o pai de D. Zaza, - Jeny de Oliveira Rosa; e foi um dos mais importantes líderes políticos de Vitória da Conquista no início da república. Casado com D. Joana Angélica dos Santos Silva (D. Janoca), foi fundador de uma das famílias ilustres da cidade Vitória da Conquista.

negra ou se era o pai de Zé Pequeno, não sei, eu sei que Jerônima trabalhava lá e terminou, ela engravidou dele, de Zé Pequeno, e teve uma enchente e Zé Pequeno tinha uma irmã por nome Vitória, pequena, tinha um irmão por nome Henrique e essa; inundou tudo ali, que ali é uma baixada inundou, Vitória (oh! Jerônima, a mãe) saiu pra acudir os filhos pra não morrer afogado, pra acudir Vitória no caso, a irmã, aí lá Zé Pequeno nasceu dentro d'água, veio uma força assim, assim que ela pariu dentro d'água¹⁶.

Nas imediações do estádio municipal Lomanto Júnior, chamado popularmente de *Lomantão*, situado entre os atuais bairros Candeias e Alto da Boa Vista, passa ainda hoje o córrego Verruga, bastante poluído, que nasce na mata do Poço Escuro, um parque florestal urbano, e ao descer o planalto da Conquista transforma-se no rio Verruga, afluente do Rio Pardo. Acreditamos ter sido nas águas desse córrego que teria se dado o nascimento de Zé Pequeno, ou talvez, na antiga lagoa que também existia naquelas imediações, hoje transformada em lagoa de decantação de esgoto.

O córrego Verruga possui uma forte ligação com a própria história da ocupação urbana do município de Vitória da Conquista. Se pensarmos o município no início do século XX, certamente toda aquela região, na época zona rural, ainda mantinha boa parte do seu ecossistema original. Seja como for, Sá Gerônima, teve seu terceiro filho dentro d'água, sozinha, junto à natureza, no mato, o que de alguma forma nos faz lembrar do parto indígena tradicional. Um dos filhos-de-santo de Zé Pequeno assim nos relatou esse evento:

Ele nasceu no *Lomantão*. Na hora que a mãe dele botou uma lata d'água na cabeça ele nasceu dentro da água, no *Lomantão*. Ele tinha até o retrato de onde ele nasceu. Tinha uma cachoeira lá naquela época, era mato. Na hora que a mãe dele botou a lata d'água na cabeça, ele nasceu dentro da água. Ele caiu dentro da água¹⁷.

É bastante conhecido o forte simbolismo do elemento água nas religiões afro-brasileiras de um modo geral, e sua associação com importantes orixás yorubanos como Oxum e Iemanjá, a Janaína, entidade das águas na Umbanda, além de outros encantados como certos espíritos caboclos, etc. O nascimento de uma criança nesse elemento, em circunstâncias tão marcantes, não poderia ser negligenciado na biografia de alguém com tanta importância futura para as religiões afro-brasileiras locais, como uma reivindicação do sobrenatural, uma marca, um mito pessoal de origem. O próprio fato do terreiro de Zé Pequeno ter como padroeira e protetora N. Sra. da Conceição,

¹⁶ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

¹⁷ Entrevista realizada com Belarmino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-2011.

converge para essa associação simbólica, pois essa invocação de Maria, é a mais citada como correspondente a Oxum ou Iemanjá, na tabela de correspondência entre santos e orixás no candomblé da Bahia. Isto, inclusive, foi citado explicitamente por um informante, também antigo membro do terreiro, quando perguntamos quem era o mais importante “orixá” ou “guia” de Zé Pequeno:

Olha veja bem, ele trabalhava muito com caboclo. O caboclo Laje Grande, o caboclo dele e na realidade o Orixá que a gente, que eu via eles cultuar era Oxum, que na realidade era o santo dele de cabeça, que ele tinha como padroeira do terreiro, falava muito dessa coisa de padroeira do terreiro N. Sra. da Conceição. Só que aí o culto era diferente, porque na verdade era umbanda, né? Então não tinha aqueles cânticos muito que falava de Oxum, falava de Janaína, de Yemanjá, sereia né?...mas era Oxum, é. E o caboclo dele era Laje Grande¹⁸.

Mesmo admitindo a pouca intromissão de elementos yorubanos no culto realizado por Zé Pequeno, a associação entre Oxum/Iemanjá e N. Sra. da Conceição existia em algum nível naquele terreiro, e a referência insistente aos caboclos, sobretudo ao Caboclo Laje Grande, reafirma a supremacia das práticas banto naquela casa.

Poucas foram as informações que obtivemos sobre o pai de Zé Pequeno e sua infância. Nenhum dos entrevistados soube responder, nem mesmo Raquel Maria, nora e certamente a pessoa viva que mais conhece detalhes da vida pessoal de Zé Pequeno, soube nos dizer quem era o genitor. Não encontrando nenhuma referência ao pai, obviamente que isso nos leva a pensar numa estrutura familiar parcial, e aqui levantamos a hipótese de que Sá Gerônima fosse descendente de escravos de origem local. Ainda que não tenhamos documentos para afirmar essa hipótese, nos parece plausível que uma mulher negra, nascida no século XIX, que prestava serviços domésticos para os poderosos locais, tendo mesmo que negligenciar a criação dos filhos que, segundo os entrevistados, assumira sozinha, seja, ainda que não escrava, descendente direta dos escravos crioulos ou africanos utilizados na região.

Ao que tudo indica Zé Pequeno foi criado mais pelos irmãos mais velhos, do que com a própria mãe na infância, por conta dos afazeres que muito a ocupavam na casa dos Rosa e Silva. Há uma passagem de sua infância, também relatada e interpretada como sinal de sua relação com o mundo dos espíritos, a sua clarividência, onde conta-se que o pequenino José foi amamentado por uma cabra, que ele mesmo chamava de *Mãe Melana*, pois sua Sá Gerônima sempre estava fora, trabalhando. *Mãe Melana* o adotou,

¹⁸ Entrevista realizada com José Carlos Mendes Correia, “Pai Celi” de Ogum, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 14-10-11.

alimentado-o na ausência da mãe, e inclusive, foi responsável pela cura de um de seus braços, quebrado quando um pote de barro caiu em cima, fratura esta que não foi percebida pelos adultos, mas pela cabra, que lambendo o braço quebrado todos os dias, o curou:

[...] a mãe dele quando ele ficou, foi ficando maiorzinho a mãe dele ia trabalhar e deixou ele, deixa ele dentro de casa, e a mãe dele criava cabras, e tinha uma cabra, assim que ele começou a entender, ele pequenininho, pelo que ele me falou, ele não tinha nem um ano, ele tinha menos disso, essa cabra cuidava dele, ele dormia com a cabra ali mesmo ele deitava junto da cabra, a mãe ia trabalhar, ele mamava na cabra, então a mãe... ele, ele um pote caiu no braço dele, quebrou o braço dele, essa cabra diz tinha o maior cuidado de cuidar do braço, essa cabra “Mãe Melana”, é tanto que até ele já bem doente, só deixou de chamar uma cabra que tinha lá Mãe Melana quando ele faleceu. Mas ele sempre criou cabra e sempre tinha uma Mãe Melana. Tá! Sim, aí começou, ele foi ficando grandinho, ficando grandinho, ele foi trabalhar com tia Zaza, na casa de Tia Zaza, tinha até parente do meu pai também¹⁹.

A relação de Zé Pequeno com sua *Mãe Melana*, seria a primeira de uma estreito pacto que cultivou a vida toda com o mundo animal. Como veremos adiante, chegou mesmo a possuir um pequeno zoológico no sítio onde funcionava seu terreiro. O que, o nos evoca imediatamente a forte ligação observada pela antropologia de um modo geral entre os xamãs indígenas e os animais. Muito cedo, na adolescência ainda, provavelmente acompanhando sua mãe, Zé Pequeno torna-se um empregado doméstico da casa de D. Zaza, com a obrigação de encher, como a água do poço, os tonéis e reservatórios domésticos²⁰. Torna-se um exímio cozinheiro, mas segundo D. Angélica²¹, filha da finada Zaza, ele nunca chegou a morar naquela casa, sempre regressando a noite para sua própria residência, onde morava com a mãe numa casa de “mei-água”, de uma única porta, situada na atual Av. Siqueira Campos.

Mas é também D. Angélica que nos fala de uma outra família, que teria “criado” José Pequeno, antes mesmo dele começar a trabalhar na casa de D. Zaza, o que no entanto não foi mencionado pelos seus parentes. O mais importante desse dado, é o episódio de que ele teria passado boa parte da infância e adolescência na família de um farmacêutico e chefe local, chamado Joaquim Fróes, figura também política na cidade, tendo sido intendente municipal nos anos de 1937 e 1938. Essa informação corrobora o fato de que durante sua atuação como curador sempre receitou “remédios de farmácia”,

¹⁹ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

²⁰ Entrevista realizada com J. Pedral Sampaio, sobrinho de D. Zaza e importante figura política local, em 13-03-12.

²¹ Entrevista realizada com Maria Angélica Rosa Silva, filha de D. Zaza, em 06/02/12.

paralelamente a terapêutica espiritual que realizava²². Certamente, é plausível associar, que o conhecimento dessa farmacopeia alopática teria se dado durante a convivência com essa família:

Ele [Zé Pequeno] não foi criado com mamãe, ele foi criado, quando eu conheci Zé Pequeno, quando eu era menina, ele era afilhado de seu Joaquim Fróes, morava aqui, era um pessoal de Caetitê, casado. Joaquim Fróes era casado com Nina Borba, tinha uma filharada, e ele morava, ele era afilhado dos Fróes, Nina Borba [...] Seu Fróes era, era farmacêutico, de uma farmácia aqui, Joaquim Fróes de Caires Castro, ele teve uma filharada. Mas eu acho que já morreram quase todos²³.

Estamos agora nos anos 30 do século XX, e o jovem José ainda não tinha despertado seus dons. Por volta de 1935/36 ele começa a trabalhar num laticínio, pertencente ao marido de D. Zaza, Marcelino Rosa e Silva, a fábrica de manteiga *Catita*, situada na “rua do gancho”, na saída para o município de Itambé, começo da atual Avenida Juracy Magalhães. Deixa de ser um empregado da casa, e passa para uma função mais condizente com sua condição masculina, ainda que trabalhando para a mesma família.

É com este emprego, e segundo o depoimento de D. Angélica, com a ajuda de seu pai Marcelino, que José Pequeno consegue comprar um terreno, numa localidade distante do núcleo urbano, à época, chamada de *Bananeira*, próxima ao laticínio *Catita*. Hoje situada no fim do bairro Jurema e início do Ipanema, bairros populares e de população negra expressiva, como já dissemos anteriormente. Ali Zé Pequeno constrói uma modesta casa, num terreno relativamente amplo que veio constituir uma espécie de sítio ou chácara, aonde mais tarde viria edificar seu salão religioso. Pelos relatos dos entrevistados a região era bastante erma e de baixo valor imobiliário:

Antigamente chamava a Bananeira. A Bananeira, e o hoje é Jardim, é Ipanema, Bairro Ipanema hoje, que naquele tempo chamava Bananeira. Ninguém, até hoje muita gente fala, os mais velhos falam: ah! Vou lá na Bananeira, vou lá na Bananeira, ainda fala assim, que é o caminho da Felícia também, muitos falam assim. E aí Zé Pequeno começou, começou trabalhar aqui, aí ele sentiu necessidade de uma mulher pra cuidar dos filhos dele²⁴.

²² Informação fornecida pelo Prof. Ruy Medeiros, que na juventude trabalhando em farmácias da cidade, atendia frequentemente pessoas que chegam com receitas de medicamentos alopáticos, prescritos no terreiro de Zé Pequeno.

²³ Entrevista realizada com Maria Angélica Rosa Silva, filha de D. Zaza, em 06/02/12.

²⁴ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

É também no final da década de 30 que ele casa-se pela primeira vez, com Dejanira Ferreira do Oliveira²⁵, com qual teria apenas dois filhos: Maria de Lourdes Ferreira dos Santos e Paulo Jerônimo Ferreira dos Santos, este último nascido em 1942, quanto Zé Pequeno contava com a idade de 28 anos. Antes de Paulo Jerônimo completar um ano, Dejanira engravida novamente, vindo a morrer de parto em 1944, juntamente com a criança. Nesse momento atribulado de formação familiar Zé Pequeno já exercia algum tipo de atividade religiosa, já estava estabelecido como *rezador* ou *benzedor*, mas ainda não tinha “centro”²⁶:

Zé Pequeno já rezava gente, mesmo trabalhando ele já rezava gente e morando aí. Ele já rezava gente²⁷.

A mesma informação nos foi confirmada por D. Moça: Jardelina Dias Novaes, cartomante, comadre, amiga e auxiliar de Zé Pequeno até o fim da vida. D. Moça possuía um pequeno hotel, que funcionava em sociedade com o terreiro de Zé Pequeno, e era como local onde se hospedavam os que vinham de outras cidades para se consultar. Ali também eram vendidas as “fichas” para as muitas pessoas de Vitória da Conquista, que eram atendidas diariamente por ele.

Chegando a Conquista em 1944/5, com vinte e cinco anos de idade, “comadre Moça” irá conhecer Zé Pequeno também num outro hotel onde estava hospedada, que ficava situado no centro da cidade: o hotel de D. Ermita, provavelmente uma cliente de Zé Pequeno, com quem, após a morte de Dejanira e ainda trabalhando na fábrica de manteiga (que ignoramos a quem pertencia a esta altura, já que Marcelino Rosa e Silva morre prematuramente em 1942) deixava os dois filhos pequenos para as refeições e aos cuidados de D. Ermita:

Eu vi uns santos na parede na casa dela, eu falei: oh Ermita pra quê esse santo aí? Ela disse: é de seu Zé Pequeno ele trabalha, mas ele tinha uma casinha na Bananeira, uma casinha, mas não tinha esse movimento que tem, que teve não...²⁸

²⁵ O nome completo de Dejanira conseguimos no blog de Luís Fernandes: <http://tabernadahistoriavc.blogspot.com.br/2010/11/tipos-populares-ii.html>

²⁶ Sobre esse ponto das narrativas da vida de Zé Pequeno, Itamar Aguiar diz ter obtido informações seguras, na época de sua pesquisa de mestrado, que em 1938 este já realizava festas públicas em seu terreiro. Essa informação foi fornecida pela finada Mãe Zenite de Vitória da Conquista, que diz ter estado numa festa na casa de Zé Pequeno um dia antes de seu casamento em 1938.

²⁷ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

²⁸ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

Com um começo bastante modesto, o trabalho de Zé Pequeno vai se consolidando durante as décadas de 40 e 50, de forma muito tímida, pouco se diferenciando das práticas gerais do catolicismo sertanejo e popular da época. Talvez no fim da década de 40, e a memória é incerta sobre esse pormenor, ele se casa novamente e pela última vez com Marinalva Santos de Oliveira²⁹, porém segundo D. Moça, essa segunda esposa chamava-se *Jorgina*, que também veio a falecer e com a qual Zé Pequeno teve mais uma filha natural, por nome Conceição, sobre a qual não conseguimos muitas informações. Durante toda a vida, no entanto, ele terá muitos filhos adotivos e afilhados, “criados” por ele. De sua atividade como rezador nos parece que ainda não era possível uma dedicação completa, em tempo integral como se dará anos mais tarde, inclusive como fonte de sobrevivência.

Ainda trabalhando no laticínio, dedica-se paralelamente à modestas atividades espirituais. Nem mesmo D. Moça, que acompanhou os primórdios do trabalho de Zé Pequeno, sabe explicar como se deu a transição, e conseqüente ampliação de prestígio, que consolidará sua condição de curador afamado na cidade:

Era pequeno [o trabalho], o povo ia lá eu acho que ele rezava... e eu falei assim o quê: ele é curador, ele reza mas ele não tinha, não tinha aquele movimento que ele tinha não, aí foi crescendo o movimento e foi chegando gente, não sei como foi aquilo não, que encheu de gente³⁰.

Certamente que a fama e o crescimento das atividades na casa de José Oliveira dos Santos, José Pequeno, não pode ser compreendida apenas por uma maior eficácia simbólica de suas práticas mágico-terapêuticas, mas devemos considerar também toda uma conjuntura mais ampla, no nível da própria inserção dessas religiões de transe na sociedade brasileira daquele momento, sobretudo a partir dos anos 60 do século XX, que precisa ser levada em consideração nas tentativas de explicação desse fenômeno. Voltaremos a essa questão mais a frente.

Ainda sobre a vida pessoal de José Oliveira dos Santos, fazíamos sempre duas indagações aos nossos entrevistados: uma, era sobre a origem do apelido “Zé Pequeno”, que ninguém soube nos dizer ao certo. Inclusive, a versão mais corrente, de que este apelido fora dado a ele por D. Zaza, como está no texto de Luís Fernandes e nos foi relatada por sua nora Raquel Maria, foi modificada por D. Angélica, que diz lembrar-se

²⁹ Informação que encontramos no já referido blog do Anderson, num texto escrito sobre Zé Pequeno por Luis Fernandes.

³⁰ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

de que, ainda menina, quando José Pequeno chegou a sua casa, já chegou sendo chamado assim, o que surpreendia a pessoas ao conhecê-lo pessoalmente, pois se tratava de um homem de quase um metro e noventa de altura.

A outra pergunta referia-se a cor de Zé Pequeno: encontramos as respostas mais esdrúxulas, desde que ele era “branco” ou “muito claro”, para alguns, enquanto outros entrevistados disseram que era mulato, claro ou escuro. As fotografias (ver anexos) nos revelam, no entanto, um homem de caracteres fortemente negróides, mas de cor de pele intermediária, talvez, entre o negro e o branco, aquilo que entendemos por mulato no Brasil. No intrincado jogo de cor, raça e posição social, da miscigenada sociedade brasileira, ainda tão marcada por racismos difusos, é natural que as pessoas tenham dificuldade em serem precisas nesse quesito.

Na entrevista com D. Angélica, ela nos informa da forte amizade de Zé Pequeno e sua mãe, D. Zaza, e com a família Rosa e Silva de um modo geral, dentro do quadro das relações de compadrio e clientela do Brasil rural (herança da afetividade condescendente entre a casa grande e a senzala), ainda que a nítidas fronteiras hierárquicas nunca sejam colocadas em jogo. Ela não sabe precisar quando Zé Pequeno torna-se pai-de-santo e curador, mas observa que, foi com a devoção a São Cosme e São Damião, os santos gêmeos, no mundo afro-brasileiro relacionados aos *Ibeji* nagô, protetores das crianças, que essa atividade religiosa vai se tornando mais visível.

O grande caruru de Cosme e Damião será durante toda a existência do terreiro ou da “aldeia”³¹ de Zé Pequeno, a festa mais importante da casa e aquela com maior visibilidade pública, que atraía simpatizantes de toda a sociedade local e regional, não necessariamente adeptos ou clientes do terreiro. É bastante significativo então que essa devoção, que alcançava seu ápice no caruru, fosse à face pública inicial e a mais conhecida das práticas de Zé Pequeno:

[...] agora ele vinha muito aqui, trabalhava o dia todo, ia pra casa, e muito amigo de mamãe, ele sempre foi muito amigo, depois ele começou a, negócio de São...como é? Era devoto de São Cosme, São Damião, ele fazia festa de São Cosme, a festa de Cosme de Zé Pequeno era afamada, ali em cima, o povo ia muito [...] ele vinha, quando era festa de Cosme, ele fazia o São Cosme, mamãe ajudava, naquele tempo tinha o negócio de dar a contribuição. Ele era muito conhecido lá em cima, Zé Pequeno, ali chamava-

³¹ Termo bastante utilizado pelos adeptos mais antigos das religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista, em nossas entrevistas, para designar um terreiro. A expressão revela a forte presença ou mesmo a centralidade do culto aos caboclos nesses terreiros, pois a “aldeia” aqui significa uma “aldeia de índios”, nesse caso os espíritos caboclos.

se o “alto de Zé Pequeno”, fazia caruru de Cosme, ele fazia cururu em setembro.³²

Seja como for, mesmo diante da imprecisão temporal da memória, das lacunas que a oralidade não pode recompor, é certo que nos anos 50 do século passado, a aldeia de Zé Pequeno, sob a proteção de N. Sra. da Conceição e do Bom Jesus da Lapa, já funcionava no seu formato definitivo: como casa de cura e casa de culto. Nessa época ele: “já batia tambor e as nega sambava”, nas palavras de D. Moça. A fotografia mais antiga que conseguimos encontrar do grupo religioso é do final dessa década (anexos, foto 7).

Na fotografia estão cerca de 40 filhos do terreiro reunidos para a foto; Zé Pequeno abaixado e em posição de prece na frente do grupo; ao fundo pendurado na parede um busto do caboclo Laje Grande, abaixo de um quadro de N. Sra. das Graças; uma filha do terreiro segura no alto uma bandeira do Brasil. Não conseguimos ver o altar. A maioria dos presentes na foto são mulheres negras, vestidas com saias compridas de cetim e blusa comum; há também crianças e homens adultos; alguns portam faixas atravessadas das costas para o peito com inscrições: nomes de entidades caboclas como “Gentio,” “Sultão das Matas”, e nas faixas usadas pelas mulheres a inscrição: “Santa Bárbara”. Estas também usam diademas, pequenas coroas que pensamos representarem a coroa da própria santa. Algumas bandeirolas enfeitam o telhado baixo de duas águas, num salão retangular. Nesse ponto de nossa narrativa desaparece definitivamente José Oliveira dos Santos, para ceder espaço apenas a Zé Pequeno e sua casa.

3.1 – A aldeia de Zé Pequeno: o congá de N. Senhora da Conceição.

Zé Pequeno não teve, durante sua trajetória como líder religioso, nenhum tipo de preparação formal ou vínculo iniciático com outro terreiro³³. Tornou-se curador e pai-de-santo por si mesmo, bem ao estilo das práticas afro-brasileiras banto, observadas em todo país (PRANDI, 2001). Como os sacerdotes bantos da África Central, era a sua “eficácia em contatar o *outro mundo* uma habilidade que não era transferida por uma

³² Entrevista realizada com Maria Angélica Rosa Silva, filha de D. Zaza, em 06/02/12.

³³ Também, segundo Itamar Aguiar, existem relatos de que Zé Pequeno teria tido alguma tipo de preparação religiosa, inclusive num terreiro de candomblé Angola, em Ilhéus. Infelizmente não pudemos confirmar essa informação nas entrevistas que realizamos.

hierarquia o seminário” (THORNTON, 2010, p. 84). Nunca “fez cabeça” nem “foi cortado”, como nos relatou sua filha adotiva Maria Eugênia Novaes Lima, numa clara referência à raspagem dos cabelos e as escarificações rituais, do modelo de iniciação na tradição nagô-yorubá do candomblé da Bahia. Em algum momento, e com vimos, por ter sido escolhido, o que fica evidente em todos os sinais que marcaram sua vida, seu dom de cura, adivinhação e sua autoridade religiosa, simplesmente “emergiram” quando ele dá início à sua missão. Nas palavras de Maria Eugênia os poderes de seu pai foram dados “por Deus”, o que inclusive era relatado pelo próprio Zé Pequeno:

Não houve preparação, ele não tinha, não tinha esse negócio feito à cabeça como eu lhe falei, ele contava conforme começou assim por folhas, ele era pequeno e contava essas histórias. Eu me lembro de uma certa época que eu viajando com ele e ele disse assim: ele não queria falar isso, ele tirava as folhas na roça e contava a vida do povo, ele não teve santo em cabeça, ele não foi cortado, ele não fez isso, quer dizer ele já veio com isso dado por Deus³⁴.

Em outro depoimento, de um pai-de-santo conquistense preparado na juventude por Zé Pequeno, Pai Belo de Oxóssi, que mais tarde se inicia no candomblé ketu, sem nunca, no entanto, abandonar o que aprendeu com seu finado “padrinho”, a vidência de seu Zé começou espontaneamente, aflorou de si mesmo, como algo inato, um dom daquele indivíduo. É dele o relato desse momento:

Sei da primeira pessoa que ele tratou, ele não era nem pai-de-santo ainda. Ele fazia grinalda de noiva, ali na rua do gancho, você sabe ali rua do gancho, ele mora ali pra cima, a casa dele. Aí uma mulher adoeceu, e os médicos desenganou a mulher. Aí um, o marido da mulher passou, um fazendeiro, aí ele falou assim: ô - só não sei o nome do homem mais - sua mulher está doente, ela está desenganada dos médicos, mas ela não está desenganada por Deus não. *Cê quer que eu faça um trabalho nela? – cê besta Zé, cê não sabe fazer nada não, você só sabe fazer grinalda de noiva.* Aí ele contou a vida da mulher, o homem voltou pra trás. Ele tratou da mulher, a mulher ainda viveu acho que base de uns trinta anos ainda³⁵.

Da prática divinatória e da prática de cura das doenças, brotaram a legitimidade conquistado pelo nosso curador sertanejo. Para além da autenticidade ou exatidão desse relato, que carrega todas as características de projeção posterior da memória, fica a essência do que foi a trajetória inicial de Zé Pequeno e os dois pilares fundamentais de seu sucesso, que atraía vasta clientela, como também seguidores: predição do passado e do futuro, e cura dos males físicos e espirituais. Insistentemente nossos entrevistados afirmavam o grande adivinho que fora José Pequeno e o cumprimento de tudo aquilo

³⁴ Entrevista com Maria Eugênia Novaes Lima, filha de Zé Pequeno, em 06-11-2011.

³⁵ Entrevista realizada com Belarmino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, antigo filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-2011.

que ele previa. Para D. Moça, ele se tornara adivinho por ter mamado numa cabra, a Mãe Melana, como já relatamos:

Ele adivinhava. Diz que ele tinha uma cabra, a cabra, a mãe dele teve ele e ficou a cabra dando peito a ele, amamentando. Aí diz que a quando ele dava vontade de mamar, a cabra chegava ajoelhava e ele mamava, aí ele enchia a barriga de leite³⁶.

Fica muito evidente, na maior parte das falas de nossos depoentes, que a “força”, ou a origem dos poderes do finado Zé Pequeno, como o dom da adivinhação, vinham de sua relação privilegiada com a natureza: os animais, as plantas e os elementos, como a água, em que nasceu. É dessa relação que brotou seus dons e que marcava sua eleição, ao mesmo tempo que conferia a ele um vasto domínio sobre o mundo invisível, poder de invocar muitas aldeias de caboclos, comunicar-se com os encantados, estes também por sua vez, profundamente associados ao mundo natural. Falaremos do *homem mágico* em outro momento e dessas relações que possui com o cosmos.

É na entrada dos anos de 1960 que a casa de Zé Pequeno começa sua fase áurea, seu apogeu. É também a partir dessa época o maior número de memórias que conseguimos acessar na pesquisa com os entrevistados. Até a sua morte em 1976, este líder será considerado o mais importante entre seus pares, fama que irá sobreviver ainda muitos anos após o fim do terreiro. Seu prestígio estava centrado nas práticas que acabamos de nos referir acima, mas, antes mesmo de exercer alguma liderança religiosa mais efetiva sobre uma comunidade, foram as muitas consultas que realizava todos os dias que lhe granjearam fama, e mais tarde a sua própria sobrevivência e a de sua família. Muitos eram os que acorriam a sua casa em busca de respostas, como também de ações práticas na cura de doenças e solução para os momentos de crise. Quase todos nossos entrevistados nessa pesquisa disseram ter chegado a ele através de uma consulta, motivada na maioria das vezes por problemas de saúde.

Não apenas o público da cidade de Vitória da Conquista batia em sua porta, mas muita gente da região e muitos outros. Os atuais pais-de-santo conquistenses que foram preparados por Zé Pequeno que conseguimos entrevistar, todos chegaram aquela casa por “motivo de doença”, que não eram doenças verdadeiras, mas sinais, constituídos numa doença aparente, pois eram o chamado para o compromisso com as entidades do universo afro-brasileiro. Voltaremos a esse ponto. Em sua modesta casa na *Bananeira* nosso curador recebia em média de 20 a 40 pessoas por dia, segundo os depoentes. O

³⁶ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

atendimento não era direto, mas, através de fichas numeradas vendidas no hotel de D. Moça. De acordo com Pai Belo, pegava-se (na verdade, comprava-se) a ficha “igual no posto de saúde”:

Porque lá atendia por ficha. Lá não era chegar e fazer assim: vim fazer uma consulta. Pegava a ficha igual no posto de saúde, igual coisa assim. Aí, com três dias que foi pra *mim* atender. Eu lembro como hoje, minha tia fala, até hoje ela fala: foi três horas da manhã que ela me levou, mas na hora a minha ficha era, diz ela minha tia, que era a ficha nove, mas eu fui o primeiro a ser atendido...³⁷

Perguntando a D. Moça como funcionava o sistema de fichas e consultas, e a prioridade que era dada as fichas de seu hotel, assim ela nos explicou:

Dava um *numerozinho* como o Sr. é o número 1 o Sr., esse menino aí o 2 e assim, dava os papezinhos ali aqueles dali, Fidelcino que já morreu, que trabalhava com ele, eu ia, os primeiros era lá, era eu, depois os outros. Sim, aí ele foi chegando o pessoal tudo pra acumular e ele fazer o trabalho, e ele dava uns *numerozinhos* pra gente, aos primeiros era de lá do hotel. Então o povo foi chegando e foi chegando, e foi enchendo, e foi enchendo o hotel lá, até que encheu e ele ficou desse jeito, foi ficando com essa fama, ficou famoso, vinha gente de todo lugar. O Sr. vê, chegava lá tava cheio e era os primeiros que atendia, Fidelcino que trabalhou com ele, é quem, era o pessoal da casa, de lá de casa, da minha casa.³⁸

As fichas vendidas no hotel de D. Moça eram as primeiras a serem atendidas, mas segundo nos disse não eram exclusivas. Parece que no intuito de suprir as necessidades de sobrevivência de D. Moça e seus filhos, havia uma prerrogativa e uma parceria entre o terreiro e o hotel, que também hospedava as pessoas de outras cidades que vinham procurá-lo. Além dessa relação econômica, existia uma profunda amizade entre os dois, uma relação de compadrio e confiança, pois Jardelina Novaes, a D. Moça, atuava também como uma espécie de vidente e de oráculo para o próprio Zé Pequeno, que sempre consultava suas cartas em momentos cruciais. Segundo a própria D. Moça, mesmo este estando em condição de superioridade espiritual em relação a ela, nunca se furtou a ouvir os conselhos que partiam de sua mesa de jogo, de suas previsões:

Ô professor aquilo foi uma vidência, uma coisa que Deus mandou por lá pra mim, e ele [Zé Pequeno] tinha uma confiança em mim seu menino, que ele dizia: Olha! Eu tenho medo de comadre Moça e comadre Moça tem medo de

³⁷ Entrevista realizada com Berlamino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-2011.

³⁸ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

mim! Aí eu falei... pra um povo de Itabuna, que estava até almoçando nessa mesa que eu to contando ao sr., que tem aí até hoje, aí eu falei: Eu compadre que posso ter medo do sr., não o sr. ter medo de mim, o sr. é meu superior, que sabe tudo vai ter...ele não fazia uma coisa: comadre Moça...que ele é padrinho dos meus meninos...comadre Moça, se comadre Moça falar que é isso, é isso mesmo.³⁹

Praticamente, todos entrevistados que conheceram o funcionamento de sua casa, foram unânimes em afirmar o grande número de pessoas que Zé Pequeno atendia diariamente, muitas delas de outros estados como São Paulo, Goiás, Ceará e Rio de Janeiro⁴⁰, e até mesmo de fora, do estrangeiro: gente do Japão e dos Estados Unidos, como nos afirmou Pai Belo⁴¹. Durante o período de atendimento, que começava bem cedo, pelos fins da madrugada como nos disseram alguns, ele muitas vezes passava o dia sem comer, pois era grande a fila dos que queriam falar com seus “guias”, e ele não descansava enquanto não atendia a todos. Inclusive esse dispêndio físico e mental provocado pelas consultas durante tantos anos, será citado como uma das razões de sua morte, considerada na época precoce.

A consulta era a porta de entrada para Congá de N. Sra. da Conceição, mas de duas maneiras distintas: aqueles considerados “clientes”, que afluíam até ali apenas para resolução de problemas da vida cotidiana em campos variados, como no campo financeiro e na saúde, e aqueles que sobretudo com problemas de saúde, depois “revelados” como de origem espiritual, formavam os adeptos virtuais, e a partir de seu desenvolvimento na casa, tornavam-se “médiuns da corrente” de Zé Pequeno, na linguagem das religiões afro-brasileiras: filhos-de-santo. Como nos relata Pai Édson, mais conhecido como *Painho*, outro pai-de-santo da cidade que passou pelas mãos de Zé Pequeno, e que saiu de um convento franciscano direto para o terreiro:

É essa situação é como eu te falei, eu tava no convento, aí nessa idade eu tinha 13 pra 14 anos, aí lá eu adoeci, minha mãe mora, morava aqui em Conquista, que hoje é falecida, aí eu vim pra Conquista passar uns dias com ela, fui na casa do finado Zé Pequeno lá, pra ele me rezar. Quando ele me viu, ele pediu pra eu voltar no outro dia, como eu te contei, abordei essa situação, aí no outro dia eu fui e ele pediu pra eu ficar na camarinha pra eu fazer meus Orixás, que eu tinha vinte e uma entidade. Aí eu fiz o santo na casa dele, passei trinta dias lá com ele, depois passei a frequentar [...]⁴²

³⁹ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

⁴⁰ Entrevista com Maria Eugênia Novaes Lima, filha de Zé Pequeno, em 06-11-2011.

⁴¹ Entrevista realizada com Berlamino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-2011.

⁴² Entrevista realizada com José Édson Nunes de Araújo, Pai-de-santo “Painho”, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 17-11-11.

A consulta de Zé Pequeno não era realizada com o jogo-de-búzios, tradicional sistema oracular dos candomblés nagôs no Brasil, baseado no complexo conjunto de práticas divinatórias do culto de Orumilá-Ifá dos yorubás (BENISTE, 2011). Encarnava-se no curador um espírito ancestral, na maioria das vezes um caboclo, e este prescrevia a terapêutica necessária para o caso em questão, como também predizia o futuro ou esclarecia o passado do consulente. Na modalidade banto de consulta, o contato com o mundo sobrenatural é face a face, não há intermediários, apesar de que, nos foi dito também que Zé Pequeno podia esporadicamente consultar cartas, mas não sabemos se em transe ou em estado consciente. De acordo com D. Dodô, uma descendente de escravos de nossa região e serviçal doméstica de uma poderosa família da terra, que muito acorria aos poderes de Zé Pequeno, este só dava início às consultas atendendo um consulente do sexo masculino, nunca atendia uma mulher primeiro:

Oh meu Deus! Era gente demais, fila, era fila, você chegava lá olhava aqui tava como daqui lá na Igreja, gente...eu mesmo um dia saí daqui cinco horas da manhã, com essa pessoa de Almenara que eu to lhe falando que veio, quando nós chegamos lá à fila tava enorme. Atendia primeiro um homem. Só atendia um homem primeiro. Agora depois do homem, as mulheres entrava e todo mundo podia entrar.⁴³

Essas consultas formavam a dimensão individualizada e pessoal das práticas religiosas de Zé Pequeno, com sua ênfase nas dimensões terapêuticas e de manipulação mágica da realidade. Na consulta cada pessoa era atendida prioritariamente, e cada caso era um caso. Nossa hipótese é que eficácia simbólica de nosso curador esta centrada nesse momento crucial da palavra. Discutiremos em detalhes essa questão no capítulo seguinte.

Mas o congá de N. Sra. da Conceição foi tornando-se cada vez mais um espaço de atividades públicas, com funcionamento regular, de portas abertas em suas grandes cerimônias. Segundo Pai Belo quando aconteciam festas na casa de Zé Pequeno: “era igual à Lapa, romaria chegava”⁴⁴, se referindo à quantidade imensa de pessoas que afluíam ao congá nesses períodos. A mais importante dessas festas que o terreiro realizava anualmente era o caruru de São Cosme e São Damião, ou simplesmente “Cosme e Damião”, que seu Zé Pequeno chamava carinhosamente de “meus meninos”, e ocorria no dia 27 de setembro. O convite para o caruru de José Pequeno se anunciava

⁴³ Entrevista realizada com Arlinda Ferreira dos Santos, “D. Dodô”, em 15-12-11.

⁴⁴ Entrevista realizada com Berlamino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-11.

na rádio local para toda cidade. Era precedido por uma intensa preparação anterior: rezas, sacrifícios de animais, preparação de roupas, alimentos, etc. Segundo Ester Rodrigues⁴⁵, antiga filha-de-santo da casa, eram mais de duzentas mulheres que se reuniam para cortar quiabos, fazer vatapá, cozinhar as carnes e preparar o terreiro.

Na noite anterior ao caruru, ao som dos tambores sacros, ocorria a “matança” dos animais que teriam sua carne consumida nos festejos: às vezes eram imoladas galinhas, carneiros, e até mesmo bois. Com um pouco de sangue dos animais sacrificados se preparava o chamado “sangue riá” (sangue real), uma bebida sacralizada, que além do próprio sangue, era composta também de variados elementos de valor mágico como vinho, mel, canela, noz-moscada, etc., e que segundo Raquel Maria era bebida por todos os filhos do terreiro e mesmo visitantes ou simpatizantes para:

Ele dizia que era pra fortificar o santo, fortificar os orixás, é, é as pessoas, no caso muita gente de fora, que nem participava ia pra beber como se fosse assim pra fechar o corpo, uma coisa assim mais ou menos sabe, era assim, e eu bebia, repugnante mais bebia, mas era gostoso, o pior que era gostoso, então Zé Pequeno foi assim, as festas dele matava é, é, é boi, já matou até dois bois assim, muito porco, de todos os animais tinha assim.⁴⁶

A mesa das crianças era servida ao meio-dia, do dia 27 de setembro, quando 27 crianças ao todo, meninos e meninas, eram colocados ao redor de uma toalha de renda branca no chão, mesa ao modo africano, no centro da toalha as imagens dos santos gêmeos e de Santa Bárbara. O caruru era servido, e com cânticos e orações elas consumiam com a mão o alimento sagrado. Depois das crianças comerem era a vez dos adultos e a cerimônia atravessava a tarde e a noite, quando todas as linhas de trabalho da casa eram invocadas e os guias “sambavam”. Só perto de o dia clarear os tambores silenciavam na aldeia de seu Zé Pequeno.

Mas, não havia apenas o caruru como festividade pública. Todo um calendário litúrgico, que acompanhava o calendário católico, existia paralelamente a intensa atividade de consultas e atendimentos particulares realizados por Zé Pequeno:

Eu sei assim, quase todos os meses ele tinha uma, uma... quase todos os meses ele tinha uma, uma festa em homenagem a uma entidade sabe, cada mês era uma, maio era preto-velho, é abril era São Jorge sabe, então cada um tinha um assim e ele...N. Sra. da Conceição ele dizia que era a mãe dele né? Ele dizia que era a mãe, a mãe dele, e ele zelava muito dela, tinha como dia dela fazia até procissão ali por perto mesmo, com os filhos-de-santo dele

⁴⁵ Entrevista realizada com Ester Rodrigues, antiga filha-de-santo de Zé Pequeno, em 17-11-11.

⁴⁶ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

sabe, então fazia uma festa muita gente, muitos fogos, muita, muita comida, muitas coisas, todos anos ele festejava a festa.⁴⁷

Depois do caruru de Cosme e Damião, a festa mais importante no contexto interno da casa era a de Nossa Senhora da Conceição, a padroeira do terreiro, do qual Zé Pequeno era devoto fervoroso. Inclusive a imagem da mãe de Jesus ocupava o lugar mais alto, no gigantesco altar que ocupava todo o fundo do salão do terreiro, onde encontravam-se muitas imagens de índios (caboclos), pretos-velhos e santos católicos. Segundo Raquel Maria sua grinalda de noiva foi colocada aos pés dessa imagem da Virgem da Conceição por seu “Zé”. No dia 08 de dezembro realizava-se a festa de Nossa Senhora da Conceição, com procissão pelas ruas próximas e *salva* de fogos.

Em janeiro no dia 20, era a festa de São Sebastião, que segundo Pai Celi⁴⁸ representava os caboclos na casa de Zé Pequeno. Desta festa temos uma belíssima fotografia (anexos, foto 2), tirada em 1967, onde aparecem alguns filhos-de-santo vestidos de índios, com penachos, setas e lanças representando os caboclos, e ao fundo, no centro da imagem, Zé Pequeno, também com uma coroa e um saiote de penas, uma peruca de longos cabelos escorridos, um colar de coquinhos no pescoço, olha para um ponto fora da foto, no alto, de forma contemplativa e profunda. Varias cabaças decoram o teto; na frente do pai-de-santo uma menina também vestida como índia segura flores, sobre seu ombro ele pousa uma das mãos. Do seu lado direito Nilza Gusmão, com longas tranças e ornada com um diadema na cabeça, encimado por uma estrela: tida como uma das mais importantes filhas-de-santo do terreiro, e considerada por alguns como a segunda pessoa em autoridade na casa, empunha uma lança. Um dos homens vestido de índio traz nas mãos ramos de madeira-nova (*Pterogyne nitens tul.*), a árvore sagrada mais importante do terreiro.

Em abril celebrava-se São Jorge. Em 13 de maio, dia da abolição da escravatura os pretos-velhos, e no dia 13 de julho, o próprio aniversário de Zé Pequeno, que era comemorado com atividade religiosa. Depois destas festividades, tidas como menores no ciclo de festas do terreiro, a outra grande celebração eram os festejos de 06 de agosto, onde se comemorava o dia de Bom Jesus da Lapa, associado naquela casa ao Caboclo Boiadeiro:

⁴⁷ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

⁴⁸ Entrevista realizada com José Carlos Mendes Correia, “Pai Celi” de Ogum, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 14-10-11.

Os pais e mães-de-santo têm obrigação de frequentar a romaria de Bom Jesus da Lapa, cujo dia da festa é seis de agosto. Bom Jesus da Lapa é o santo católico que o Boiadeiro é sincretizado. Conta uma lenda que há muitos anos caiu, no buraco da gruta da Lapa de Bom Jesus, um boi, um vaqueiro e seu cavalo, quando os boiadeiros da região do São Francisco conduziam suas boiadas e se aproximavam da gruta, os bois empacavam e ficavam algum tempo girando em círculo e berrando [...] (AGUIAR, 2011, p. 685).

Festividade de grande importância, tanto pela forte simbologia do gado nos terreiros da região sertaneja de Vitória da Conquista, quando pelo significado de uma devoção pessoal do romeiro Zé Pequeno ao Bom Jesus. A fotografia mais antiga que temos dele é justamente uma onde ele aparece indo (ou vindo) de uma romaria da Lapa, na década de 1930 (foto 3). Segundo informações ele teria, quando da foto, cerca de trinta anos. Aparece em pé entre dois outros amigos, porta na cabeça um chapéu de palha, símbolo dos romeiros e ao fundo abra-se uma parede, com uma pintura da imagem de Nosso Senhor Bom Jesus da Lapa. Foi com muita comoção que sua nora Raquel Maria, nos contou que pouco antes de morrer ele pedira para que cantassem no seu cortejo duas canções religiosas católicas, uma de Nossa Senhora:

*Com minha mãe estarei
na santa glória um dia
Ao lado de Maria
no céu triunfarei*

*No céu, no céu
com minha mãe estarei...*

A outra, uma canção de romaria, da romaria que tanto realizou em sua vida, a viagem abençoada até a gruta do Bom Jesus da Lapa:

Oh! Viagem abençoada que visita o Bom Jesus!...

Perguntando aos vários entrevistados que religião era praticada na casa de Zé Pequeno as respostas também foram bastante variadas. Os filhos-de-santo e os familiares afirmaram todos que ele era antes tudo, um bom católico. Que sempre respeitou a Igreja e que não separava as coisas. D. Moça chegou a nos confessar que o bispo mandava o sacristão da Catedral de N. Sra. das Vitórias buscar no terreiro de Zé Pequeno a contribuição para a festa da padroeira da cidade: ela nos garantiu que todo ano as flores da procissão e do andor eram por sua conta⁴⁹. Se essa informação é

⁴⁹ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

verídica ou não é irrelevante: ela nos permite entender como se davam as relações de convivência e participação, entre a religião dominante, imposta pelo branco conquistador, e as crenças dos vencidos, negros e índios. Sem abrir mão do que era, de sua casa e de seus caboclos, de sua memória e de sua ancestralidade,

Zé Pequeno também não abria mão de ser católico. Solução de compromisso, sincretismo religioso, dupla pertença, seja de que forma for que queiramos definir essa condição, ela não se constitui por si só em algo contraditório e impuro. Pelos relatos que coletamos um indivíduo na sua posição de curador e pai-de-santo não enxergava como contraditório ir à missa, as romarias da Lapa, rezar ladainhas, e ao mesmo tempo bater tambor e invocar espíritos: parece-nos que o sentimento não era o de estar se praticando religiões diferentes a católica e a afro-brasileira, mas, se vivenciando de maneiras diferentes, aspectos de uma única realidade sagrada.

Seu terreiro era considerado por alguns dos nossos depoentes como “de Umbanda”. Como vimos, no entanto, essa denominação é tardia nos centros de tradição local de Vitória da Conquista (AGUIAR, 1999). Parece-nos, que nos anos de 1970 o termo “Umbanda” se torna o rótulo definitivo dos muitos terreiros conquistenses, e o próprio Zé Pequeno já se referia a si naquele momento, como “umbandista”. Porém, ele também dizia ser de “candomblé” sua casa. Para muitos, sua religião era simplesmente o “espiritismo”.

Quando perguntamos a Raquel Maria, talvez a pessoa mais nos relatou falas pessoais do próprio José Pequeno, apesar de ter convivido com ele apenas quatro anos, após casar-se com Paulo Jerônimo, qual era a religião de seu sogro, ela nos deu a seguinte resposta:

Ele dizia que era umbandista. Agora eu não entendo bem sabe, no entendo bem, era uma coisa assim, ele dizia, ele dizia que ele tinha várias linhas keto, nagô, é, é, os caboclos como é o nome... ai! Esqueci o nome agora, então ele dizia que ele tinha muitos, toda linha ele tinha, todas.⁵⁰

Para D. Moça cartomante, comadre e amiga de confiança, mas não filha-de-santo, porque profundamente católica, o terreiro e a religião de seu compadre era:

Aí seu menino, aí agora a religião dele era espiritismo mesmo. Era espiritismo mesmo.⁵¹

⁵⁰ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

³⁵ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

³⁶ Entrevista realizada com José Carlos Mendes Correia, “Pai Celi” de Ogum, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 14-10-11.

Já Pai Celi, que chegou a morar no terreiro durante alguns anos, e após a morte de seu padrinho, abriu o próprio terreiro de acordo com os rituais e práticas aprendidas na casa matriz:

Na época era umbanda mesmo, lá agente chamava de umbanda. Umbanda e candomblé ele [Zé Pequeno] dizia assim. Porque o *vêi* Zé falava assim: umbanda pura, a umbanda quando ela é umbanda pura ela não toca atabaque. Ele dizia assim pra gente, né? Então nós somos aqui umbanda e candomblé.⁵²

A própria dificuldade em nomear a sua prática religiosa, mostra que esse líder de tradição local, formado por si mesmo, preparado diretamente pelos seus guias, herdeiro de uma memória religiosa africana banto, sentia que nenhuma das definições precisas e homogenizadoras das religiões afro-brasileiras, encaixava-se no modelo de culto que praticava. Talvez a Umbanda, ou mesmo a antiga macumba carioca, por conta de seu forte patrimônio simbólico banto, fosse mesmo o modelo cultural mais próximo daquilo que Aguiar (1999) definiu como tradição afro-brasileira local, e era vivenciado não só na casa de Zé Pequeno, mas em quase todos os terreiros da cidade de Vitória da Conquista.

3.2 Santos, Caboclos e Encantados

O panteão de divindades do terreiro de Zé Pequeno constituía-se numa colcha de retalhos de diversificadas memórias, de variadas crenças que, no entanto, formavam um sistema significativo próprio, coerente, quando visto por dentro. Aquilo que nós chamamos de sagrado híbrido, não pode ser entendido como uma mistura disparatada de elementos tomados de várias religiões, ou como um sincretismo simples, com a superposição de deuses e de mitologias. Tratava-se antes de tudo de um produto novo, como já dissemos, foi fruto do encontro de povos e religiões. Cada um dos elementos que compõe o quadro geral da religiosidade daquele terreiro não pode ser visto isoladamente, mas como inseridos num conjunto de relações que, naquela bricolagem do sagrado, produzem um sentido próprio: “o erro da sociologia tradicional, como da linguística tradicional, é de ter considerado os termos, e não as relações entre os termos” (LÉVI-STRAUSS, 1989, 64).

Santos e caboclos adorados na casa de Zé Pequeno só adquirem todo significado quando desempenhando uma função específica naquela ordem simbólica. No topo estavam os santos católicos: N. Senhora. da Conceição, identificada parcialmente com Janaína, ou as deusas yorubanas Oxum e Iemanjá. Padroeira e protetora daquela casa a Virgem da Conceição e sua relação afro-brasileira com água nos remete de pronto ao nascimento de Zé Pequeno nesse elemento, e sua forte vinculação ao simbolismo do sagrado feminino durante toda a vida:



Fig.1: N. Sra. da Conceição, padroeira da casa de Zé Pequeno.

Quando perguntamos a *Painho* sobre esse culto mariano naquela casa:

Aí é uma outra história, sendo no mesmo cardápio. Porque ele era devoto de N. Sra. da Conceição e eu sou também. No dia 15 de agosto, aí ele ia *na* procissão com os pés descalços, e eu peguei também essa simpatia e até hoje eu vou. Tu vê, né?...Mas ele dava, ia pra procissão e dava festa de noite Nossa Sra. da Conceição, que pertence a Yemanjá, né? Pois é, é isso aí.⁵³

O Bom Jesus da Lapa era comemorado em associação com o Caboclo Boiadeiro. Quando o terreiro ganhou uma dimensão pública muito forte essa festa passou a ser realizada no dia 06 de agosto, mesmo dia em que o santo é comemorado na gruta da Lapa, osromeiros encerram sua devoção e tem-se a culminância da festa religiosa. Inclusive, como afirmou D. Moça, seu Zé Pequeno passou a fazer sua romaria numa data posterior ao dia próprio do santo, por conta da função em sua casa, mas, continuou

⁵³ Entrevista realizada com José Édson Nunes de Araújo, Pai-de-santo “Painho”, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 17-11-11.

confessando apenas na Lapa. Havia também a devoção a Santo Antônio da Barra, associado ao orixá Ogum, que era invocado sempre nos momentos de maior necessidade, nos trabalhos difíceis com esse cântico:

*Meu Santo Antonio da Barra,
Olha eu aqui!
Olha eu aqui, Meu Deus,
olha eu aqui*

São Cosme e Damião, eram “os meninos”, associados aos *Ibeji* nagô, apesar de que não eram conhecidos por esse nome naquele terreiro. Santa Bárbara era a mesma *Yansã*, porém como no caso dos *Ibeji*, seu nome yorubano aparecia esporadicamente. Muitos outros santos do catolicismo popular eram invocados, mas nos parece que o número de orixás correspondentes a essas invocações eram poucos, e se limitavam a esses que já citamos. Não aparecem nas entrevistas outras referências a orixás do candomblé nagô, talvez Oxóssi, tido como um caboclo.

Um importante pormenor que nos foi revelado pela análise das fotografias, e que se mostrou da maior significação, foi uma imagem de São Benedito, que aparece numa foto em que Zé Pequeno ao lado de seu filho Paulo Jerônimo, se encontram de costas para o altar (foto 8). Na fotografia aparece São Benedito, acima, bem no alto do congá: este o santo negro muito cultuado em todo o Brasil desde a época da escravidão, sobretudo pelos negros angola-congo (AUGRAS, 2005), ao lado da devoção de N. Sra. do Rosário. Mais um indício da condição banto de Zé Pequeno e seu terreiro.

No entanto, nas práticas efetivas da vida religiosa não eram o culto aos santos católicos e sua interfaces nos orixás yorubanos do candomblé da Bahia, que tinham maior inserção cotidiana. O congá de N. Sra. da Conceição era sobretudo um espaço dos espíritos Caboclos, e suas variantes, como Boiadeiro ou Martín Pescador. Essas entidades, e num momento posterior os exus umbandizados, compõem a presença mais significativa e relevante do dia-a-dia religioso naquela casa. E muitos eram os caboclos de Zé Pequeno. Quando perguntamos a Raquel Maria quem era o caboclo dele, ela respondeu:

Ah! São tantos meu filho, são tantos, mas tinha Pena Branca, tinha um Erú que todo mundo tinha medo, Erú...tinha vários caboclos, tinha caboclas também, né? Índias que ele recebia também.⁵⁴

⁵⁴ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

Ao contrário do culto nagô tradicional, que permite apenas o transe do orixá principal do filho-de-santo, e restringe quaisquer outras manifestações, na tradição banto de Zé Pequeno, se passava justamente o contrário: quanto mais guias ou espíritos o indivíduo incorporasse mais forte era sua “força”. E nosso curador possuía uma grande aldeia espiritual, também conhecida como “sua jurema”. Porém, seus antigos filhos-de-santo que também abriram casa e se tornaram pais, que conheciam melhor os preceitos e segredos do culto, nos afirmaram nas entrevistas que existia um caboclo principal que comandava a casa de Zé Pequeno: era o caboclo Laje Grande:



Fig. 2: Caboclo Laje Grande, caboclo principal de Zé Pequeno.

O caboclo boiadeiro e a cabocla Jurema, também aparecem nas entrevistas como entidades importantes na casa, e que eram recebidas em transe pelo líder. De árvore sagrada que produzia um suco alucinógeno utilizado por vários grupos indígenas brasileiros, a jurema: *Acacia Jurema mart*, encontrará nos terreiros de tradição banto um lugar divinizado, se tornará uma “cabocla”, um espírito ancestral. Na casa de Zé Pequeno a imagem da cabocla Jurema repousava obrigatoriamente sobre um tronco da árvore sagrada. Durante a entrevista com Pai Belo, irrompeu na sua memória alguns cânticos do caboclo Laje Grande cantados na casa de seu antigo pai-de-santo:

*Ô laje, ô laje
 Ô laje, lajedo
 Ô laje, ô laje
 Que de nada eu tenho medo*

*Sr. Laje Grande
 Ele é dono do mar (bis)*

Sr. Laje Grande vem cá me ajudar

*Pedrinha, miudinha
Miudinha de aruanda ê
Lajedo tão grande,
Tão grande de aruanda ê!*

Aos caboclos de Zé Pequeno estava ligada uma árvore de grande porte, como já citamos: a madeira-nova, *Pterogyne nitens tul*, (fig.3), espécie nativa da região de Vitória da Conquista, considerada invasora de terrenos descampados, típica de regiões de transição como o planalto da Conquista, situado entre os biomas da mata atlântica e da caatinga, a chamada “mata de cipó”. Suas folhas eram utilizadas para banhos, para rezar e benzer os que o procuravam, e também eram espalhadas pelo salão durante as festas. Havia mesmo um pé de madeira nova no quintal do terreiro. Nessa imponente árvore sagrada é que seus caboclos “gostavam de descansar”:

A consulta dele era com um ramo e tinha perto da cabeceira da cama dele assim, tinha um ramo, tinha um pote com bastante madeira-nova, aí ele pegava ali, ele começava. A madeira-nova era toda enfeitada, todo jarro dele tinha que ter uma galha de madeira-nova, ele dizia que simbolizava os caboclos dele, dizia que a madeira-nova tem muita força, madeira-nova, ele dizia que, que os caboclos dele *gostava* muito de descansar nas madeiras-novas, no pé de madeira-nova, então por isso que ele tinha essa madeira-nova sabe.⁵⁵



Fig. 3: Folhas de Madeira Nova (*Pterogyne nitens tul*).

Pai Celi também nos falou de uma outra árvore, que também crescia no terreiro, e depois da madeira-nova, era muito usada nos trabalhos da casa, um “pé de noqueira”.

⁵⁵ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

⁴⁰ Entrevista realizada com Berlamino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-11.

Mas, apenas com o nome popular não conseguimos identificar a espécie exata, imaginamos tratar-se de alguma variedade de *Datura*.

Outra informação importante que conseguimos é a forma em que se dava a iniciação religiosa no terreiro, muito simples se compara aos ritos inciáticos da tradição jeje-nagô. Não havia raspagem de cabelos, e nem clausura longa como no candomblé. O próprio processo de iniciação era chamado de “batismo” ou ainda “batizamento”, dizia-se na casa de Zé Pequeno que a pessoa foi “tratada” e que teve seus guias “batizados”, numa referência clara ao batismo católico:

A preparação dele fazia todos os trabalhos, o *batizamento* dele era com sete saias, e homem sete camisa, ia tirando, a última roupa que batizava o orixá. A roupa era marrom. A última roupa. Que só batizava com essa última roupa de marrom. Ai vai, assim: cada mês *cê* fazia uma roupa, terminava da branca até na marrom. Aí vinha a primeira camisa era uma fita, vinha duas, três fitas, vinha às sete camisas vinha às sete fitas, que ele tirava as seis e batiza, quando não era saia como as camisas.⁵⁶

A roupa marrom que coroava o processo certamente fazia alusão ao hábito de São Francisco, que inclusive serviu de mortalha para o próprio Zé Pequeno, que assim desejou ser enterrado. O cântico ou “ponto”, cantado durante os batismos no congá N. S. da Conceição era este:

*João Batista batizou
Jesus Cristo no Jordão,
Hoje em dia quem recebe,
Essa benção é meu irmão.*

Refazendo o gesto sagrado de João Batista, o santo, Zé Pequeno recebia como seguidores os que chegavam ao seu terreiro. D. Ester Rodrigues, antiga filha da casa, também nos falou dessas sete roupas que eram exigidas para “entrar para a corrente”. No seu caso, como mulher, teve que fazer sete saias de variadas cores, representando as muitas linhas que trabalhavam naquela aldeia⁵⁷. Pai Celi nos confirma os aspectos do mesmo ritual de iniciação:

Não, não tinha raspagem não, não. Chamava batismo, tinha um trabalho das sete camisas, de cada cor, agente fazia aquele trabalho, que era pra finalizar e batizava o santo na cabeça. Ia fazendo as camisas, as fitas. Então no dia de fazer o trabalho, era um trabalho que eu não me lembro assim muito bem,

⁵⁷ Entrevista realizada com Ester Rodrigues, antiga filha-de-santo de Zé Pequeno, em 17-11-11.

quê tem muitos anos, né? Mas *cê* vestia todas aquelas camisas, ia tirando cada uma pra fazer a confirmação, o símbolo do orixá.⁵⁸

A iniciação era conferida àqueles que se integravam ao grupo religioso, mas, quase todos, como vimos, chegaram ali em busca de cura e resolução de problemas, alguns, no entanto, aderiam às práticas por afinidades diversas, como o parentesco, o que é muito comum também em grupos com essas características. No batismo o neófito era admitido no grupo, e se constituía na posição de filho-de-santo:

Batizava ali. Tinha as águas. Batizava com toda água benta, tinha tudo, água do mar, perfume, flores, aí botava um pano, uma toalha branca na cabeça. Aquele filho saía dando benção, pegando na mão de todos os filhos-de-santo ali. Era muita gente na casa dele, muita gente mesmo.⁵⁹

Durante as cerimônias, onde havia percussão dos tambores sagrados, que alguns nos disseram ser apenas dois, acompanhados com pandeiro e agogô, mas Pai Celi, afirmou serem três como nos candomblés nagôs, mas não havia dança em roda, pois os “médiuns” só “sambavam” quando manifestados em seus caboclos e guias, e se arrumavam em duas filas próximas ao altar. A assistência, sempre numerosa nas festas, e assídua nas sessões de trabalho, ocupava lugar em arquibancadas de madeira, que nas palavras de Pai Belo, eram arquibancadas iguais às de circo⁶⁰.

3.3 Exus

Outro conjunto de entidades cultuadas no congá de N. Sra. da Conceição eram os exus, que chamarei aqui de “exus umbandizados” e explicarei porque. Inclusive as informações sobre os rituais e práticas ligadas aos exus foram as mais difíceis de conseguir relatos nas entrevistas, e com as quais as pessoas se sentiam menos a vontade em falar abertamente sobre, e isso é compreensível. Os exus (no plural) que atuavam no terreiro de Zé Pequeno em quase nada correspondiam ao *Exu*, orixá yorubano, o mensageiro dos deuses, senhor do falo e dos caminhos (PRANDI, 2005).

Ali tínhamos exus fortemente caracterizados em sua associação com o diabo cristão e com o mal, não correspondendo à função cósmica de deus *trikster*, como na

⁵⁸ Entrevista realizada com José Carlos Mendes Correia, “Pai Celi” de Ogum, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 14-10-11.

⁵⁹ Entrevista realizada com Berlamino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-11.

⁴⁵ Idem.

mitologia dos yorubás e dos fons, que o conhecem por *Legbá*. Aliás, os muitos exus que trabalhavam no terreiro correspondiam a espíritos de mortos, geralmente de pessoas que tiveram morte violenta ou que foram em vida personagens de má conduta, que transgrediram as normas estabelecidas. Havia nessas entidades, que carregam traços muito humanos, uma marginalidade e uma ambivalência. Parece-nos uma reatualização do antigo *Kariapemba* do Congo, e seus ritos de magia fúnebre.

Partindo da associação sincrética muito antiga entre *Exu* e do diabo cristão, feita pelos missionários ocidentais desde seu contato com os povos africanos do golfo da Guiné, na casa de Zé Pequeno esses espíritos de mortos antissociais, representantes de aspectos agressivos do mundo invisível, chamados de “exus” eram explicitamente associados ao mal e a magia punitiva e de vingança: Tranca-ruas, Exu Caveira, Pombagira, e outros conhecidos naquela casa, representavam uma força perigosa, inferior, mas da qual não se podia furtar ou ignorar. Muito próximo do pensamento religioso banto, que cinde o universo espiritual em dois campos, opostos e complementares, a função dessas entidades caracterizava-se em sua própria ambiguidade de poder e perigo.

No culto aos exus, espíritos da rua, a face de *oganga*, feiticeiro maléfico entre alguns grupos banto, se reatualiza como memória em Zé Pequeno: aqui não se tratam mais do *kimbanda* ou *ganga*, o terapeuta e curador, mas do seu avesso, aquele capaz de realizar o malefício mágico. Assim nos foi descrito um ritual de exus naquele terreiro:

Durante a noite ele recebia varias entidades, cada entidade era uma roupa, a noite inteira trocando de roupa, quando era meia-noite ele ia pra o quarto dele, tá o salão repleto as arquibancadas tudo cheia, e aí ele ia pro quarto dele, vestia a roupa meia-noite... aquela roupinha preta e vermelha que eu tenho raiva até hoje do flamengo, que eu falo que preto- e vermelho é flamengo, eu sou cruz de malta, sou vascaína! Então vestia preto e vermelho e simbolizava já o povo do tempo, do mundo..., do tempo, tempo, Exu sabe? Então ia fazer os trabalhos pesados, e tinha uma panela, essa panela de barro muito grande, essa panela com um pano vermelho tampado por cima, essa panela, aí o pessoal ia fazia os pedidos, as coisas, botava ali dentro, aquela panela era cheia de pólvora, na hora, meia-noite na hora que ele chegava com aquelas roupas, com aquelas veste preta todo mundo tinha que estar ao redor daquela panela, inclusive eu Raquelzinha, lá no meio, morrendo de medo que eu não entendia direito, eu ali no meio, com um medo danado, aí pegava e as filhas-de-santo como vestia muitos, muitas saias, pegava a saia e cobria ficava só com o olhinho de fora, e eu pegava uma roupa também botava assim ficava só, e botava fogo, botava fogo ali e ei era aquele ê estrondo! Queimava tudo, e quem tivesse por perto e não tivesse coberto queimava mesmo, e aí pronto ele trabalhava até essas horas e depois ia lá e vestia outra roupa.⁶¹

⁶¹ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

⁶¹ O relato desse ritual descrito por Raquel Maria é, por exemplo, do início dos anos de 1970.

Uma aura de medo, ritualmente construída pelo próprio pai-de-santo, acentuava o caráter “diabólico” dessas práticas, que conviviam tranquilamente com a devoção aos santos católicos e o culto aos caboclos, tendo suas cerimônias no mesmo salão, onde minutos antes, haviam estado os “guias de luz”.

Ficou patente em algumas entrevistas que as práticas ligadas aos exus foram sendo incorporadas de forma discreta e periférica por Zé Pequeno, e só assumem uma dimensão pública e ampla no início da década de 1970⁶², quando o terreiro aceita efetivamente, de um modo ou de outro, a identidade, ou o rótulo de “terreiro de Umbanda”.

Não é improvável que o crescimento desse culto naquela casa tenha de alguma forma sido influenciado pela expansão, sobretudo de certa literatura religiosa, da Umbanda carioca e paulista. Estamos aqui no campo das conjecturas, e não temos como afirmar essa hipótese, mas também não podemos expulsá-la de nossa reflexão nesse trabalho. As décadas de 60 e 70 do século XX constituirão um período de expansão dos cultos mediúnicos em todo o Brasil, com o crescimento significativo da Umbanda no sudeste, e também do Candomblé baiano, porém de forma mais modesta. É lógico imaginar que os ventos dessa expansão vão sobrar em lugares onde já existiam cultos bantos locais bastante antigos, como em Vitória da Conquista, e que esses cultos irão se identificar e desenvolver aspectos propostos por esses modelos hegemônicos do campo afro-brasileiro nacional.

A magia será o domínio privilegiado de atuação dos exus na casa de Zé Pequeno, e voltaremos a abordar mais detalhadamente esse aspecto adiante: tentaremos adivinhar quais os pedidos que os frequentadores do terreiro colocavam na misteriosa panela de barro dos exus, que ficava coberta com um pano vermelho e explodia antes do sol nascer.

CAPÍTULO IV – O CURADOR SERTANEJO

Tentaremos discutir neste capítulo as práticas mágicas e terapêuticas de Zé Pequeno inseridas no conjunto significativo de sua experiência religiosa, como curador, e secundariamente como pai-de-santo. Foram essas práticas que fizeram sua fama, que lhe conferiam autoridade religiosa e, apesar de sua marginalidade social e econômica, possibilitaram prestígio, dinheiro e certo reconhecimento social, que sempre transcendeu as barreiras de classe. Sabemos que todos iam à casa de Zé Pequeno - ricos e pobres, anônimos e políticos, artistas e simples populares: mas o que os levava até ali? O que procuravam naquele terreiro? O que Zé Pequeno manipulava para tanto? Que conhecimentos tinha? O que mesmo lhe conferia poder e prestígio, publicamente reconhecido? Por que era obedecido e seguido?

Antes da tentativa de responder a estas perguntas é necessário dialogar com as categorias da antropologia clássica, sobretudo as de Marcel Mauss (2011), na definição do fenômeno mágico e, partir então, para o conhecimento da poderosa magia daquele terreiro, sua relação com o sistema religioso mais amplo em que estava inserida como eficácia simbólica, e sua capacidade de construir sentidos, o que remete o fenômeno mágico necessariamente para o campo da linguagem, do registro do significativo (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Mas é preciso que também se diga das coisas que caminham para a morte e o caso, do fim de um tempo. Iremos acompanhar primeiro os relatos dos anos finais da vida de Zé Pequeno, sua morte e o conseqüente desaparecimento do congá de N. Sra. da Conceição, no início da década de 1990, como espaço físico dessa memória afro-brasileira local. Como já assinalamos anteriormente, para Halbwachs (2006) as memórias necessitam de localizações espaciais, suportes materiais para persistirem, pois vivendo apenas nos indivíduos, o seu esquecimento progressivo ou a dissolução das coletividades pode conduzi-las ao desaparecimento definitivo.

Passados mais de trinta anos da morte de Zé Pequeno e com as próprias mudanças no campo das religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista, as memórias sobre esse líder e religioso e seu grupo vão cada vez mais se tornando subterrâneas, soterradas por outras memórias, que se afirmam como memórias em disputa, constituindo-se e ganhando visibilidade, no quadro permanente das rápidas transformações sociais que vivemos.

4.0. A “viagem” de Zé Pequeno: o fim do Congá de N. Sra. da Conceição

Pequeno sabia exatamente quando e como iria morrer. Alguns anos antes avisou aos seus seguidores e parentes próximos que iria “fazer uma viagem”. Todas sabiam do que se tratava essa metáfora. Estamos no começo da década de 1970, que assinala o início dos diversos problemas de saúde que atingiram nosso curador sertanejo. Mesmo tendo se mantido extremamente lúcido e ativo durante seus últimos anos de vida, a decadência física era visível para seus filhos-de-santo e parentes próximos.

Em 1972, dois acontecimentos importantes se dão na esfera da sua vida privada: o primeiro foi em maio, com o casamento do seu filho biológico Paulo Jerônimo com Raquel Maria Lopes, talvez a pessoa que mais desfrutou de sua intimidade, confiança e carinho nos últimos anos, a ponto de ter sido escolhida por ele para dar seguimento às atividades do terreiro, depois de sua morte. Portadora de uma bela e potente voz, ainda que formada num lar bastante católico, Raquel começa a se aproximar dos rituais da casa como cantora, tornando-se paulatinamente colaboradora fundamental naquelas práticas e, posteriormente, aquela que mais lutou pela permanência do espaço religioso.

O outro acontecimento marcante daquele período foi à adoção por Zé Pequeno de um bebê, concebido por uma cigana numa noite de natal, no mato, nas redondezas do terreiro, como nos relata Raquel. Paulo Jerônimo e Raquel acabaram se tornando efetivamente os pais adotivos do bebê no lugar dele que, por conta das internas atividades de consulta, e seus problemas de saúde, precisava de suporte para cuidar de uma criança pequena. Um acontecimento com essa criança, anos mais tarde, já adulto, será utilizado invocado como a justificativa para o afastamento dos descendentes de Zé Pequeno da religião afro-brasileira:

Em dezembro de 72, seu Zé Pequeno ele ganhou um menino, tinha um menino, uma cigana veio avisar que tinha um menino no mato, e a cigana, a mãe da cigana que pariu o menino no mato, veio pedir seu Zé Pequeno se ele podia pegar o menino lá porque não era filho do cigano, atual marido dela, e sim de outro, e o cigano tava com um facão pra matar o menino, e perto da casa de Zé Pequeno tinha um matagal e o menino tava lá dentro nesse mato, uns dois metros assim de capim, e o menino tava lá na noite de natal, Zé Pequeno estava sonhando que Papai Noel chegou na casa dele e deu pra ele um menininho e ele tinha peito, ele tinha leite, ele tinha mama, e ele tava dando mama o menino, quando bateu na porta a cigana, cigana por nome Estrela, chegou pedindo socorro pra pegar esse menino, porque o cigano ia encontrar e ia matar. Aí Zé Pequeno pegou esse menino, aí como ele era muito ocupado, trabalhava de dia e de noite, ele tinha a vida muito, ele botou menino na casa de D. Alzira, conhecida como Alzira Parteira, filha-de-santo dele, mas o menino nasceu com 2 kg, ah com 1 kg e 150, o menino... A

cigana cortou um umbigo do menino com uma faca enferrujada, tirou uma barra da saia dele assim, uma tira de pano amarrou e o menino ficou muito mau, aí o menino foi pra Cupe, ficou um mês lá e Deus abençoou que o menino ficou bom, como ele falou assim: oh Raquel o menino, ele me chamava “Requele”, porque ele era assim analfabeto né?, ele falava meu marido Paulo, “Palo”, “Palo e Requele”: oh! “Requele” você podia pegar o menino o dia, e a noite eu fico, aí tá tudo certo. Aí Paulo acertou, ajeitou e tudo, aí eu fiquei com o menino, só que eu me apeguei tanto ao menino, que terminou agente tomando o menino dele, ele falava: *cê* roubou Jerônimo.⁶³

O casamento de seu único filho homem e a adoção dessa criança se dão num período em que o terreiro de Zé Pequeno alcança seu maior prestígio, notoriedade e reconhecimento. Estamos na década de 70 do século XX, também num momento da vida brasileira onde as religiões de possessão, com destaque para as de origem africana, adquirem ampla visibilidade e relativa aceitação, passando a ser reconhecidas como tradições autenticamente brasileiras, no caldo da contracultura e da valorização das origens negras, que marcaram aqueles anos. Todos cantam com Caymi a “Oração de Mãe Menininha”, acompanham nos livros de Jorge Amado os mistérios dos terreiros e dos Orixás, reconhecem no samba nossa autêntica música popular, sobem a ladeira do Bonfim para pagar promessas, e celebram, num momento de profundo obscurantismo político, a beleza da cultura nacional de origem africana, que produzira um Brasil rico e mestiço.

Ainda que os negros brasileiros continuem na indignação histórica a que sempre foram relegados, os fins dos anos 60 e década de 70 marcaram um período de grande difusão dos principais aspectos de um patrimônio cultural afro-brasileiro, durante muito tempo negado. É justamente nessa conjuntura que o congá de N. Sra. da Conceição entra na sua fase áurea e final, no momento de maior expansão principalmente da Umbanda, em todo o Brasil.

No início daquela década, em 1971, Zé Pequeno sofre uma queda na rua, segundo consta na feira da cidade⁶⁴, sendo obrigado a colocar platina em uma das pernas, o que contribuirá para o seu processo de degradação física. Para muitos, o excesso de consultas e de trabalhos espirituais são também a fonte de sua debilitação progressiva:

Olha tinha hora, que ele passava até do horário de comer, chegasse 50, 60 pessoas ele atendia. Às vezes ele ia dormir até meia-noite agente podendo. Paulo também, por isso que ele enfraqueceu muito, devido que ele não tinha controle sobre isso, quantas pessoas chegassem ele atendia, dá gente reclamar

⁶³ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

⁶⁴ Segundo Pai Belo.

e falava e ele, tinha uma força espiritual incrível. Foi, eu acho, desse desgaste...ele morreu muito novo.⁶⁵

Assim, desde o início daqueles anos ele vinha prevendo com sentenças oraculares seu fim próximo. A palavra morte não era pronunciada, seus guias espirituais e o próprio Zé Pequeno diziam de “*uma viagem*”, como citamos. Segundo Raquel Maria, sete anos antes todos foram avisados da partida do “padrinho Zé Picur”:

[...] aí quando Zé Pequeno, “picur” como dizia ele, ele chamava, ele falava assim, os guias chamavam ele “Zé Picur”, né? “Picuta”...aí ele pegou e, e ele falou sete anos antes, ele disse: olha eu quero avisar pra vocês que de hoje a sete dias Zé Picur, não vai estar mais aqui, Zé Picuta, Zé Picur, ah...Zé Picur não vai tá mais aqui. Aí o pessoal chorou, não sei quê, não sei quê...ele falou: pois é a verdade. E cada ano ele falava seis anos, cinco anos, quatro anos, não sei quê, sempre foi falando, e foi uma coisa assim ele internou e depois que ele saiu de lá do hospital, ele já tava, acho que tava lúcido, conversando, cê precisa de ver[...].⁶⁶

Numa contagem regressiva, a morte vai sendo anunciada pelos espíritos guias do terreiro, uma espécie de preparação coletiva dos próprios seguidores de Zé Pequeno. No ano de sua morte, 1976, uma série de sinais confirmam os sombrios avisos dos anos anteriores: vários animais, do pequeno zoológico particular que ele possuía no terreiro, começam a morrer inexplicavelmente:

Ele criava um par, um casal de louros, de papagaio, antes dele morrer o papagaio pegou um vôo, lá pra aquela escola que chama o *Sapo*, o Arthur Seixas, pegou um vôo pra lá e sumiu, ninguém deu notícia, no dia seguinte ele morreu, a papagaia morreu...ele tinha um cachorro *cholão*, que era o chamego dele, onde ele sentava o cachorro sentava por perto, esse cachorro, quando ele morreu, esse cachorro sumiu, foi encontrar no mato, bem assim, a uns, ah meu Deus...Não sei quantos metros, bem distante da casa dele, achou o cachorro morto.⁶⁷

A morte misteriosa de diversos animais permaneceu na memória de seus descendentes como prenúncio, signo inteligível da outra morte, sua aproximação invisível e de sua chegada inevitável:

Porque antes de acontecer isso uma semana ele premeditou a morte dele. Eu me lembro que ele tinha assim umas araras, não era mãe? Umaz araras assim, umas azuis, umas vermelhas, me lembro na adolescência, aí morreu; por sinal tinha até uma onça que ele criava, Raquel citou isso? Ele criava uma onça enorme, ele tinha um carisma enorme por animais. Aí ele, eu tava com Paulo, que sempre eu tava lá, aí eu estava com Paulo, morreu o papagaio, aí ele falou: ô Joaquim você não cuidou dos meus animais, tá morrendo, daqui uns

⁶⁵ Entrevista realizada com Maria Eugênia Novaes Lima, filha de Zé Pequeno, em 06-11-2011.

⁶⁶ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

⁶⁷ Idem.

dias o pai morre. Cuidou da minha onça? Eu me lembro que a onça era assim pintada, não era mãe?⁶⁸

Na véspera de seu último caruru para Cosme e Damião, no dia 26 de setembro de 1976 já bastante doente, tendo passado por algumas internações no hospital, mas ainda comandando as cerimônias, Zé Pequeno assiste em silêncio, sentado “num alto”, os rituais de sacrifício dos animais que seriam servidos na festa, e de acordo com nossos entrevistados, plenamente consciente que iria partir para sua última viagem. Nas profecias e vaticínios já era sabido que o momento de sua morte se daria num dia de festa no terreiro, e na maior das festas daquela casa, o caruru, e que a pedido do próprio Zé Pequeno e seus caboclos, não poderia ser interrompido, tinha que continuar. Algumas horas antes de morrer, em seu leito, ele chama sua nora Raquel e lhe confia a importante missão de continuar mantendo o funcionamento da casa:

Um dia de comício de Raul Ferraz, tinha um comício de Raul e o caruru dele, mas agente tinha que ir pro comício porque eu cantava lá e tudo, aí eu fui pro comício, na hora que eu fui falar com ele que agente ia pro comício, mas que quando terminasse o comício agente vinha à noite pro caruru, já tinha passado o dia lá com ele, e que vinha, e aí ele chegou e falou assim: o *Sá Raquela* faz favor, e aí eu cheguei juntinho dele e ele falou: olha eu vou me embora, mas você cuida dos meus meninos. Eu imaginei que *meus meninos* eram os filhos dele, meus netos, oh, os meu filhos, netos dele, mas não é isso. Ele falou: - Cê da à festa deles, continua dando a festa deles. Que era o Cosme e Damião né? E disse assim: - Cê zela de minhas coisas. Eu falei assim: eu seu Zé? Porque até então ali, é assim, no dia do trabalho eu participava das festas, assim eu, eu... ele me rezava, ele preparava banho pra mim, ele mandava defumar minha casa, defumava, sabe, essas coisas tudo ele fazia, agora pra mim participar a fundo assim, eu nunca... eu tinha medo. E aí terminou que ele falou isso pra mim, eu fui impressionada que ele falou: que hoje meia-noite eu to partindo, vou pra muito longe, falou assim pra mim... e ele me disse uma coisa que até hoje eu to na...ele me disse assim: e tem... um, falou um negócio assim, atrás da catedral; eu não sei o que foi isso, até hoje eu num, foi a única coisa que eu não entendi agora o mais eu entendi. Aí pronto eu fui pra lá, quando nós chegamos, terminou o comício tarde, quando foi no dia 27, dia 27 meia-noite, no dia do caruru ele morreu.⁶⁹

Por variados motivos sua nora Raquel Maria não pode realizar seu último desejo, a continuidade do congá. Na noite daquele dia 26 para 27, Zé Pequeno morre, em meio aos preparativos do grande caruru de Cosme e Damião. Sua morte significaria o fim progressivo do próprio grupo de culto. Alguém que sempre viveu num mundo mágico, habitado por variadas potências invisíveis, cercado de mistérios e poderes, também haveria de partir com sinais e fenômenos, como nos relata D. Moça, que diz terem

⁶⁸ Entrevista realizada com Maria Eugênia Novaes Lima, filha de Zé Pequeno, em 06-11-2011.

⁶⁹ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

ouvido momentos antes, no quarto de Zé Pequeno, no seu leito de morte, todos os presentes um forte grito: “foi na hora que a Jurema dele saiu”⁷⁰. Sua força espiritual, seu sopro de vida e poder de seus caboclos também estavam partindo, junto com ele.

Como tinha sido seu desejo continuaram, entre choros e desmaios, a atividade religiosa paralelamente ao velório do corpo realizado ao lado do barracão de festas. Sua mortalha foi hábito marrom da ordem terceira de São Francisco. No fim da tarde daquele dia 27, após ter sido despachado o caruru para as vinte e sete crianças e adultos presentes, sem o acompanhamento de atabaques, a pequena multidão que comparecera para ambos os eventos, o caruru e à sentinela, inicia o concorrido cortejo fúnebre até o Cemitério da Saudade. Cumprindo um pedido de Zé Pequeno, que na última viagem desejava ver sua “mãe”, tentam entrar com o caixão na catedral de Nossa Senhora das Vitórias, para o ecomendamento do corpo, mas são impedidos pelo bispo de então, D. Climério Almeida de Andrade⁷¹, que não permite a cerimônia.

Políticos presentes no cortejo fúnebre, como Edvaldo Flores e Nilton Gonçalves, ex-prefeitos da cidade, ainda tentaram convencer os religiosos católicos, mas como nos foi relatado, aqueles não podiam tolerar um “macumbeiro” num lugar sagrado. Naquela conjuntura de expansão dos cultos afros, o clero católico de então, encontra uma boa oportunidade de marcar sua oposição a essa religiosidade popular, sua condição de superioridade social, e seu repúdio às práticas sincréticas, vistas como ameaça a ortodoxia católica:

Olha seu menino ele ajudava a igreja demais, demais, demais...eles tinham um nego chamado Estelino. O nego sem-vergonha toda sexta-feira ia lá apanhar dinheiro pra comprar flor. Aí ele morreu, foi adoecendo, ficando doentinho... que quando ele entrou com o caixão, aquele tanto de gente, aquela multidão de gente, o bispo mandou botar pra fora. Sim, aquele que bota aqueles rosários, que ficou cantando pra entrar e tinha um porteiro, pra entrar na Igreja.... “avistei a santa igreja, avistei a santa cruz”...que quando entrou dentro da Igreja só vi o povo tudo saindo, eu digo: ué? Esse povo tá saindo, por que sair? E Nilton Gonçalves era, era nesse tempo era prefeito. Aí Nilton ficou dentro, lá dentro. Aí Nilton saiu de lá e quando viu o povo sozinho, depois entrou e xingou eles tudo lá dentro da Igreja. Falou, xingou, que era uma falta de educação, que como ele fazia uma coisa destas, que era um homem de fazer caridade, botar o povo pra fora. Mas botou pra fora.⁷²

⁷⁰ Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

⁷¹ Foi Bispo na Diocese de Vitória da Conquista entre os anos de 1962 a 1981, quando faleceu.

⁷² Idem. Supomos que o “nego Estelino” citado por D. Moça, seja Clemente, um homem negro, muito conhecido, colaborador na Catedral das Vitórias por muitos anos. Provavelmente houve uma confusão dos nomes.

⁸ Entrevista realizada com Arlinda Ferreira dos Santos, D. Dodô, em 15-12-11.

Será apenas no cemitério, com um padre arranjado de última hora, que Zé Pequeno receberá os ritos católicos que sempre reconheceu como parte de sua religiosidade, e como um direito por ter sido sempre fiel, aos seus olhos, a sua condição de católico. No por do sol daquele dia, seu caixão foi colocado no túmulo, no mesmo local onde estava sepultada sua mãe, a preta *Sá Gerônima*, em frente à pequena capela da necrópole. Assim nos relatou D. Dodô:

Ele morreu nos dias da festa de Cosme e Damião, foi o dia que ele morreu, aí eu fui no enterro, fui até mais Eliane. Muito carro, Edvaldo fez discurso no cemitério... ah! Não deixaram o caixão entrar na Igreja, os padres, diz que, que ele era macumbeiro...aí Edvaldo arrumou um padre, não sei qual foi o padre, eu sei que fez a missa lá no cemitério, lá na capelinha, tá enterrado junto da capelinha, cemitério da saudade.⁷³

Com a “viagem” de Zé Pequeno seus descendentes e parte dos filhos-de-santo tentaram por alguns anos manter o funcionamento da casa. Existiam, no entanto, alguns problemas legais, como a partilha do patrimônio considerável que ele deixara para os filhos biológicos, constituído, sobretudo, a partir de sua atuação religiosa: entre casas, terrenos, propriedades rurais, obviamente, o espaço físico do terreiro estava em jogo. Sem um sucessor ritualmente preparado, que pudesse encarnar para o grupo a legitimidade espiritual que possuía o fundador, o terreiro de Zé Pequeno terá o destino comum da imensa maioria desses templos religiosos afro-brasileiros, sobretudo, aqueles de tradição banto-indígena, com a morte do seu fundador: o desaparecimento progressivo, a não continuidade. Duro golpe na memória dessas religiões.

Do ponto de vista legal a não-institucionalização do grupo religioso impossibilitava qualquer tentativa de assegurar a preservação do espaço físico da casa como do “templo”, considerado de utilidade pública. O congá deveria ser repartido entre os herdeiros como as outras propriedades. Segundo D. Dió, a baiana de acarajé mais antiga de Vitória da Conquista, Zé Pequeno desejava a continuidade da casa:

Ele era muito bem de vida, bem, fez aquele prédio que tá lá até hoje, foi ele que fez, ali era dele, foi ele que fez aquilo ali na esquina até cá, voltando ali era dele. Lá na frente tem um negócio de milho, ali é que era o gongá dele, ali daquele lado ali era o gongá dele, aí depois, aí ali era o gongá dele, aí ele pegou e falou que quando ele morresse que as pessoas, que não era pra desmanchar aquilo ali não, que era pra ficar ali, quando as pessoas, os filhos-de-santo dele precisasse dele, que batesse a cabeça no chão e pedisse que era mesmo que ser ele.⁷⁴

⁷³ Entrevista realizada com Arlinda Ferreira dos Santos, D. Dodô, em 15-12-11.

⁷⁴ Entrevista realizada com Dionísia de Oliveira Silva, “D. Dió do Acarajé”, em 22-10-11.

No final dos anos oitenta do século passado, Paulo Jerônimo, único filho homem de Zé Pequeno, impossibilitado de manter sozinho o espaço físico do terreiro, necessitando também de recursos financeiros, vende o local para um empresário da cidade, que ali instala uma fábrica, num amplo galpão, edificado sobre o antigo salão religioso, ocupando quase toda a área do terreno, de onde foram cortadas as antigas árvores sagradas. A casa de morada, construída no final da vida de Zé Pequeno, e considerada de alto padrão para época, será vendida junto. As muitas imagens de santos, caboclos e outras entidades, vão sendo vendidas paulatinamente para antigos filhos-de-santo, que já eram “pais” e que tinham terreiro aberto, mas, também para outros adeptos das religiões afro-brasileiras da cidade, não necessariamente vinculados ao congá de N. Sra. da Conceição.

É bastante emocionante o relato de Raquel Maria sobre o fim da casa e a dissolução dos objetos materiais do culto praticado por seu sogro e de suas tentativas desesperadas para manter tudo aquilo, sobretudo o salão:

To livre pra dizer o que eu quero?...Eu perdi muito a fé, sabe, eu tinha muita fé nos Orixás, eu comecei a cuidar dos Orixás, eu comecei a cuidar direitinho, a dar oferendas, fazia tudo pra não faltar nada pra eles, não faltar vela, não faltar bebida, não faltar nada pra eles assim sabe, mas cada dia, cada ano que passava foi regredindo as coisas sabe, muitas coisas assim foi caindo mesmo sabe, e nós por ser ali, de, não era só meu marido que era herdeiro, tinha Lourdes e Conceição, agente teve que vender aquilo, eu falava: - vende tudo Paulo. E eu chorava... Vende tudo, mas não acaba com o salão de seu Zé Pequeno não, oh pelo amor de Deus! Não faz isso não! Eu falava assim, eu chorava, eu fiquei num estado que eu quase que caía em depressão, então eu pedia a todos os orixás, eu pedia e falava: - eu vou fazer uma festa linda, eu ia pedir ajuda na rua, pedir patrocínio, mas eu quero fazer uma festa, *cê* me ajudar que não vende isso aqui, mostra um jeito pra não vender isso aqui, sabe, terminou vendendo, terminou vendendo, que é coisa de herdeiro. Paulo não podia comprar a parte dos outros, os outros não podia... Você entendeu como é que é? Então terminou vendendo e acabou...eu mudei pra aqui, mudei pra uma casa de aluguel que essa casa aqui tava em construção, aí foram quatro caminhões, daquele sabe, quatro viagens só das coisas de Zé Pequeno.⁷⁵

Parece-nos que o fim do espaço físico do terreiro, levou ao desabamento progressivo daquele sistema significante, e representou um duro golpe na religiosidade dos descendentes de Zé Pequeno. Hoje, de acordo com as informações de nossa investigação, a maioria pertence a igrejas evangélicas da cidade, como Raquel Maria e

⁷⁵ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

seus filhos, membros de uma igreja batista local. Fomos desaconselhados inclusive, de procurar a filha mais velha dele, que por sua vinculação religiosa protestante se recusaria a falar e mesmo nos receber. Raquel escolhida no último momento para ser a continuadora da obra de seu sogro, por ele mesmo, mas de formação católica e desconhecendo os principais aspectos da religiosidade afro-brasileira, temendo seus poderes mais ambivalentes e perigosos, sentido-se só com a morte de Paulo Jerônimo, apesar das tentativas sinceras, foi incapaz de por si mesma de continuar. Para D. Moça:

Mas é isso mesmo, ele foi e levou tudo né?⁷⁶

Hoje, onde funcionou durante os anos 90 e início da década seguinte, a fábrica do empresário que comprou o terreiro, está instalado no amplo galpão um órgão da Secretária Municipal de Saúde e na casa de morada de Zé Pequeno funciona o SAMU 192 da cidade. Num lugar onde tantos foram curados e buscaram a saúde do corpo e da alma, órgãos municipais de saúde, ligados de alguma maneira a essa dimensão da cura e da dor, se mantêm.

4.1. O curador/feiticeiro

Partimos neste trabalho da convicção, hoje amplamente aceita nos meios antropológicos, de que magia e religião são esferas muito próximas, muito íntimas, na experiência do sagrado, sendo quase sempre bem difícil separar os dois campos, pois neles, os mesmos ritos, os mesmos deuses, demônios ou espíritos, os mesmos oficiantes, as mesmas fórmulas, se fazem presentes, e num primeiro nível de análise, a aparência externa dos dois fenômenos é muitas vezes a mesma (MAUSS, 2010).

Também admitimos como evidência, que geralmente rótula-se de “magia” a religião dos vencidos, dos marginalizados de uma sociedade, dos estrangeiros, dos subalternos, os restos de antigas crenças ou os retalhos de uma religião derrotada (WEBER, 2009). Nessa acepção a magia é sempre a religião do “outro”. Como nos ensina a antropologia estrutural:

Em segundo lugar, a tão controvertida questão das relações entre magia e religião se esclarece. Pois se, num certo sentido, pode-se dizer que a religião

¹² Entrevista realizada com Jardelina Dias Novaes, D. Moça, em 06-11-11.

consiste em *humanização das leis naturais* e a magia numa *naturalização das ações humanas* – tratamento das ações humanas *como se* elas fossem uma parte integrante do determinismo físico – não se trata de termos de uma alternativa ou etapas de uma evolução. O antropomorfismo da natureza (em que consiste a religião) e o fisionomorfismo do homem (pelo qual definimos a magia) formam componentes sempre dados e cuja dosagem apenas varia [...] Não existe religião sem magia, e nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião. A noção de uma supernatureza existe para uma humanidade que atribui a si mesma poderes sobrenaturais e que, em troca empresta a natureza poderes da super-humanidade. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 259-260).

Admitindo de entrada o quão complexas são as relações entre o fenômeno mágico e o fenômeno religioso e a promiscuidade mútua destes, no varejo do cotidiano, sem a tentativa vã de estabelecer fronteiras bem demarcadas entre um e outro, como aquelas que encontramos em Durkheim (1996), consideramos útil como categorias analíticas falar de magia e religião, isolando suas características mais marcadas, para a compreensão de práticas e crenças como aquelas que constituíram a vida de José Oliveira dos Santos, Zé Pequeno e seu terreiro.

Se toda religião possui em si elementos mágicos, e toda magia abriga muito de religiosidade, e o que varia nos sistemas de crenças é *dosagem* de cada um desses aspectos, a saber: a quantidade de magia que há na religião ou a quantidade religião que há na magia, podemos afirmar, sem sombra de dúvidas, que o polo mágico era aquele que predominava nas práticas de Zé Pequeno. A memória que diz respeito a nosso curador sertanejo é quase que exclusivamente aquela que o coloca no lugar do mágico, do xamã, do adivinho, do feiticeiro. Mesmo que o caráter sacerdotal de sua liderança religiosa seja inquestionável, é na posição do “curador” que este é mais lembrando.

Ainda que tal afirmação apareça como *nagôcracia*, no círculo de estudos afro-brasileiros, é difícil deixar de admitir, e o campo empírico da pesquisa nos mostra, que as práticas bantas sempre estão mais próximas do polo mágico do sagrado, enquanto que as tradições jeje-nagôs confluem mais para a dimensão religiosa. Ao afirmarmos isso não postulamos necessariamente superioridade de uma sobre outra tradição ou prática. Afirmamos como um dado primário da observação, e quem dessa evidência se furta, certamente desconhece cada uma dessas duas tradições afro-brasileiras.

O modelo jeje-nagô, abarrotado de elementos mágicos, aponta prioritariamente para a vivência conventual e para o sacrifício, para a deificação da natureza, a mitologia, as longas iniciações e o culto coletivo. As tradições bantas, por sua vez, atravessadas de religiosidades múltiplas, enfatizam, no entanto, a consulta individual, a cura do corpo, a manipulação dos espíritos, os processos de adição mágica e o caráter

livre da formação *xamânica*. A definição que adotamos de magia ou de rito mágico é a de Marcel Mauss, no seu estudo clássico sobre o fenômeno:

Chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido. Dessa definição, levando em conta a que demos dos outros elementos da magia resulta uma primeira determinação de sua noção. Percebe-se que não definimos a magia pela forma de seus ritos, mas que pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais (MAUSS, 2010, p. 61).

Certamente foram, e ainda são milhares, os curadores no sertão nordestino, ou no interior do Brasil. Zé Pequeno não foi uma singularidade em seu meio e no mundo em que vivia, apenas ocupou uma posição de sujeito pré-existente, e em certa medida muito comum, na ordem simbólica onde estava inserido. Ele foi o *homem mágico* de uma sociedade profundamente crente na existência da magia: “que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 228).

Em Zé Pequeno estava ressignificado na cultura negra sertaneja o *kimbanda*, ou o *oganga*: o curandeiro banto de existência remotíssima da África Central, que se reconstituiu no meio brasileiro como memória de uma ancestralidade africana social, uma presença. Certamente algo dos antigos pajés também estava nele como lembrança do encontro de índios e negros no Sertão da Ressaca desde os fins do séc. XVIII.

Quase todas as entrevistas apontam que entre os muitos motivos que a clientela de Zé Pequeno tinha para procurá-lo, a busca da cura de males do corpo era o preponderante. Quando o chamamos aqui de “curador sertanejo”, não é apenas uma metáfora: é nessa posição que o sujeito Zé Pequeno se constituiu privilegiadamente. Médico para os pobres que não tinham como chegar ao médico. Médico dos ricos que não conseguiam ser curados pelos médicos. Médico dos loucos que tinham sido “desenganados” pelos médicos. Médico daqueles que estavam sendo chamados pelos espíritos, mas que os médicos não tinham como saber:

Olha eu fui levado pra casa do *vêi* Zé Pequeno através de um problema de saúde, até porque a minha família já frequentava a casa, a minha irmã mais velha teve um problema também, e foi ele que cuidou desse problema de saúde dela, e aí eu vim ter esse problema também, e eu fui levado pra lá, e aí foi lá que eu achei a saúde, a cura e o meu desenvolvimento mediúnico.⁷⁷

⁷⁷ Entrevista realizada com José Carlos Mendes Correia, “Pai Celi” de Ogum, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 14-10-11.

O mesmo relato nos forneceu Pai Belo de Oxóssi, que foi preparado no terreiro de José Pequeno, se tornando mais tarde chefe de seu próprio terreiro, mas que chegou criança àquela casa em 1963, também por problemas de saúde, também levado por familiares:

Quando eu entrei pra casa de seu Zé Pequeno eu tinha seis anos de idade. Entrei por doença, não entrei por boniteza, nem nada. Meu primeiro salão foi no *Kadija* há muitos tempo. Comecei a trabalhar no santo com dezenove anos. Esse daqui já é o terceiro salão. Morei no *Bruno*, mas lá eu não tinha salão. Quem me levou a casa de Zé Pequeno foi através d' uma tia minha, que ela me levou na casa de Edgar, quando chegou lá... Aí seu Edgar falou que não tratava de mim não, quem tratava de mim era um homem, um curador muito famoso aqui dentro de Conquista, aí informou seu Zé Pequeno.⁷⁸

Nestes casos, a doença significava um chamado para a função de curador ou pai-de-santo. Como a medicina era incapaz de explicar, só a recorrência ao mundo mágico dos espíritos poderia fornecer respostas. Aqui novamente encontramos um elemento típico do xamanismo universal: o doente curado pelo xamã se torna por sua vez também um xamã, quando a doença era na verdade ilusória, um estratagema das potências invisíveis no recrutamento de outros agentes mágicos. Se aqueles que viriam a se constituir filhos e adeptos do culto entravam pela porta da cura, a imensa maioria do público que afluía a Zé Pequeno não se tornava praticante da dimensão religiosa daquela vivência do sagrado. Iam se curar, e pagavam por isso. Zé Pequeno vivia, na segunda metade de sua vida, dos proventos de sua atividade como curador. Segundo Mauss, a medicina se originou da magia, sempre é um espaço privilegiado desta:

Em geral, na pesca, na caça e na agricultura a magia acompanha a técnica e a auxilia. Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina e a alquimia; durante muito tempo o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia os domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia (MAUSS, 2010, p.56).

Muitos inclusive, considerados loucos, chegavam amarrados ao congá de N. Sra. da Conceição e eram submetidos aos tratamentos espirituais, ficando hospedados nas dependências do terreiro. Como nos chama a atenção Lévi-Strauss, há um parentesco estrutural entre loucura e as práticas xamânicas da possessão e do transe, a primeira sendo entendida como produção social, já que a vida psíquica nunca é da esfera do indivíduo, mas da coletividade. Pai Belo nos dá o número cabalístico de “vinte e um”

⁷⁸ Entrevista realizada com Belarmino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-2011.

quartos que existiam ali para hospedar “doido”⁷⁹, sendo a cura da loucura uma das especialidades da casa:

Foi a maior parte...inclusive com nós acabamos de falar, eu morei muito tampo lá na casa dele, e lá chegava muita gente assim com problema de loucura, doido mesmo amarrado, e ele dizia assim: pode soltar...não tem como soltar, como vou soltar uma criatura numa situação dessa? E ele dizia: solte, eu estou pedindo pra soltar, soltava e a pessoa... ficava normal, calma assim, não ficava normal como a gente tava, mas ficava quieto, não fazia nada, não fazia arruaça, não quebrava nada e aí ele começa os trabalhos das pessoas e saía de lá curado.⁸⁰

É Mauss que nos informa de uma série de características que distingue o homem mágico em seu grupo social, e o diferencia dos homens comuns, tratando-o como mágico. É ele quase sempre o estrangeiro, o de fora, o outro: na sociedade sertaneja brasileira é o negro, por conta de sua cor, que quase sempre ocupa esse lugar do estrangeiro, logo, do que é temido, o estranho, que carrega em si poderes que marcam ainda mais sua diferenciação interna diante do grupo, como salientou Bastide (1985), em relação ao negro catimbozeiro do interior do nordeste. Estrangeiro em sua terra o mágico possui, no entanto, uma relação privilegiada com o mundo não humano, a natureza selvagem.

Mauss também nos fala que em diversos casos, o poder do mágico se deve a uma relação de familiaridade com os animais. Enquanto, no culto jeje-nagô parece haver uma valorização e uma proximidade maior das práticas religiosas com o mundo vegetal, num uso extensivo das folhas (BARROS, 2003), na tradição banto de José Pequeno a afinidade mais íntima era com os animais, inclusive com os animais ferozes.

Como já dissemos, ele possuía um pequeno zoológico dentro do terreiro, onde criava até mesmo cobras e onças, além de uma grande quantidade de animais domésticos. Na infância fora amamentado por uma cabra, e o tempo de sua morte fora também anunciados por estes. Segundo entrevistas, ele criara uma cascavel por muitos anos, cobra altamente venenosa, que quando morreu fora colocada dentro de uma grande garrafa de vidro e ficava exposta no próprio salão das danças: ouvia-se o som de seu chocalho quando algum perigo ameaça o terreiro ou o próprio Zé Pequeno:

⁷⁹ Entrevista realizada com Belarmino Souza Chaves, “Pai Belo” de Oxóssi, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 13-10-2011.

⁸⁰ Entrevista realizada com José Carlos Mendes Correia, “Pai Celi” de Ogum, filho-de-santo de Zé Pequeno, em 14-10-11.

Outra coisa que você não sabe, ele tinha um criatório de cobras, cobras flamenguistas, vermelha e preta, e essas cobras, o ramo, ficava parecendo uma árvore de natal, o tanto de coral enrolada, e o pessoal chegava lá, a cadeira de Zé Pequeno tava assim, o pessoal sentava em frente dele, as cobra vinha lá, o povo: oh a cobra! Fica quietinha, deixa, deixa passar em cima dos teus pés, mas não vai morder não, as cobras passavam assim. Ele criou uma cobra, uma cascavel, que essa cobra, ele disse que essa cobra tinha poder dos orixás das coisas dele lá né?, Essa cobra quando via uma pessoa, que a pessoa era falsa, qualquer coisa assim, essa cobra ela sacudia o chocalho, isso os filhos-de-santo mais antigo pode te contar tudo, essa cobra ele criava assim, a cobra morreu, ele arrumou um vidro enorme, um vidro enorme, e a bocona, botou essa cobra dentro, botou álcool dentro, então até depois que ele morreu o pessoal continuava usando aquela cobra, que ficou no salão a cobra, o pessoal fazia bilhetinhos com nome de alguém que queria ver o, o tufo, e jogava ali dentro, *cê entendeu?*⁸¹

Certamente é da associação entre os muitos caboclos cultuados naquele terreiro e metáforas do mundo animal que esta conexão simbólica se constituía: os caboclos são espíritos das matas, caçadores na sua maioria, representados com arcos e setas mortíferas, senhores dos espíritos dos animais. Nesses dois cânticos de caboclos, recolhidos nas entrevistas com antigos filhos da casa podemos observar essa relação:

*Gentio joga flecha,
Sultão joga lança,
Na boca da mata,
Gentio mata onça.*

Ou então:

*Caboclo de pena não pisa no chão,
Peneira no ar que nem gavião.*

Por fim, o mágico é aquele que é possuído, inclusive sendo quase sempre capaz de provocar sua possessão, utilizando os mais diversos recursos como a música, a dança, as preces e a intoxicação sagrada. Sendo o transe de possessão fenômeno comum em miríades de religiões, na magia ele se apresenta quase como condição *sine qua non* para uma prática que, para Mauss, se apresenta rarefeita nos sistemas religiosos mais doutrinários. Os sacerdotes são menos solicitados no transe do que o mago, e este na religião, é menos valorizado, ocupando uma posição secundária.

No caso de nosso curador sertanejo a possessão pelos espíritos era regra, inclusive e, sobretudo nas consultas, que eram realizadas pelas entidades manifestas. Os consulentes conversavam diretamente com o mundo invisível e nesse contato direto

⁸¹ Entrevista realizada com Raquel Maria Lopes de Oliveira, nora de Zé Pequeno, em 15/10/11.

com o sobrenatural não era Zé Pequeno que falava, mas, seus caboclos, através de sua boca. Da mesma forma, aqueles que eram recrutados entre a clientela como adeptos, futuros filhos do terreiro, na maioria das vezes tinham na posse o segundo elemento de confirmação de uma escolha, o primeiro como já vimos, era a doença provocada pelos espíritos. Mais uma vez se impõe uma analogia entre o culto da casa de Zé Pequeno e o culto jeje-nagô: enquanto no candomblé o transe é parte das celebrações coletivas e representa um retorno dos deuses ao mundo para serem venerados pelos homens, naquela tradição banta o transe tem função privilegiada no trato com os indivíduos particulares, na consulta, e sua função é pragmática e terapêutica, porém, ainda permanece como fenômeno caracteristicamente social.

4.2 – Zé Pequeno e a eficácia simbólica

E como Zé Pequeno curava? Qual o vetor privilegiado de sua prática? Certamente que a consulta, que antecedia a toda terapêutica mágica, situava-se no domínio da fala, na “palavra” dos guias e espíritos, era do registro do significante. Na consulta, os “abalos do real”, as experiências traumáticas do cotidiano, a *non-sense* dos eventos humanos desagradáveis, como as perdas, à doença e a morte, se reconciliavam com um sentido superior e oculto e nas palavras “vindas do sobrenatural” se tornavam suportáveis. Os acontecimentos dolorosos ou enigmáticos reencontrando novos significantes para se articularem num inteligibilidade possível.

Como *homem mágico* Zé Pequeno era, antes de tudo, o *homem da palavra*, do simbólico, dos poderes da linguagem e seus efeitos de sentido. Na perspectiva psicanalítica era aquele do “discurso do Mestre” (LACAN, 1992). Seus guias e caboclos *falavam, diziam, explicavam, revelavam e prescreviam*. Manipulava a polissemia das palavras e a característica de duplo sentido do simbólico, que amarra os registros do real e do imaginário. Era com articulação da cadeia significante, de uma linguagem, junto ao imaginário religioso afro-brasileiro banto-indígena, que o real se construía como realidade, e a manipulação mágica se fazia possível, inclusive com a cura dos males do corpo. Vejamos a observação que Lévi-Strauss nos faz sobre a cura xamânica dos índios americanos:

O xamã fornece ao seu doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados de outro modo informuláveis. E é a

passagem a esta expressão verbal (que permite ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas sem sentido, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento o doente sofreu (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 228).

A *fala* de José Pequeno, a linguagem mística dos seus caboclos e santos, era o bem mais precioso da consulta que ela realizava: era o *sentido* que as suas palavras conferiam aos eventos individuais anárquicos, carentes de palavras, inexplicáveis, causadores de angústia e perplexidade, que levavam até ele as mais trinta pessoas que o procuravam por dia, segundo nossos informantes. Adivinho e mágico, suas sentenças e vaticínios eram as respostas do mundo invisível, do qual desde o nascimento esteve intimamente ligado. Na consulta, seus clientes iam para *saber* e *ouvir*. Perguntando a D. Dodô se ela se lembrava de como se dava a consulta de Zé Pequeno, o que ela nos revela:

Se eu lembro? Ele sentava ali, e manifestava... o espírito baixava nele e falava as coisas como era, como não era, o quê que ia dar, o que tá passando, que ele não fizesse isso que não dava certo, que tinha uma pessoa atrapalhando ele, até pra sujeito mandar matar ele, num sabe? Era muita coisa mesmo viu, que agente via em Zé Pequeno. Escutava ele, muito.⁸²

Como curador, sua eficácia estava na capacidade de simbolizar o sem nexos do real, o mutismo dos acontecimentos traumáticos, as fatalidades, a desordem, as perdas e as invasões da morte. E obviamente, se é justa essa reflexão, quando estamos falando do simbólico, estamos tratando de um saber do sujeito, saber do inconsciente estruturado como uma linguagem, expresso na cadeia fônica, obedecendo às estruturas da língua, que articula a produção dos sentidos e é capaz de significar, logo, de responder aquilo que o vazio do real deixara em aberto.

Zé Pequeno era enquanto curador, esse homem do *saber simbólico*, saber que sustentava sua prática, lhe conferia prestígio, recursos financeiros e manteve sua casa tantos anos de portas abertas: mesmo seu desaparecimento físico foi integrado no registro do significativo, com todos os avisos e prenúncios que seus guias fizeram anos antes de

⁸² Entrevista realizada com Arlinda Ferreira dos Santos, D. Dodô, em 15-12-11.

sua morte. Pela linguagem o próprio estapafúrdio de seu fim, como a completa falta de sentido de todos os fins, foi reintegrada na inteligibilidade do grupo de culto e inserida na festa que devia continuar: daí suas exigências tão enfáticas para que não fossem suspensas as festividades de Cosme e Damião por conta de seu falecimento. Para alguém que sempre lutou contra os ataques inesperados da morte, sempre a espreita na vida de seus clientes e filhos-de-santo, ser velado em pleno dia da maior festa de seu terreiro, era afirmar essa vida que triunfa e que continua, teimosa, soberbamente ignorando o *non-sense* do morrer. É afirmar o significado.

No momento em que o real se mostra com toda dureza e sem máscaras, o sentido do sagrado tem de ser reafirmado: Zé Pequeno, como sujeito falante, posição na ordem do simbólico, por isso mesmo era também um sujeito do sentido, subjetivado por sua prática mágico-religiosa, e estava, como todo aquele que deseja se constituir numa posição, irremediavelmente barrado pela linguagem, alienado no Outro (LACAN, 2005).

E as palavras de Zé Pequeno, os signos que manipulava, o sistema significante do qual era tributário, que articulava significações, não estava voltado para a causalidade física simplista dos fenômenos, observáveis, inquestionáveis. Não se despreza aqui o mundo concreto, material, sensível. Mas opera-se a produção de um sentido superior que vai ser conferido aos eventos, sobretudo aos traumáticos, na construção de uma “explicação plausível”, uma resposta aos “por quê eu?”, enredado nas tramas de um gênio mau.

O pensamento mágico de homens como Zé Pequeno não tolera o acaso e a fatalidade, o *non-sense* do real, como já dissemos. Tributário das filosofias do infortúnio africanas, Zé Pequeno expressava um pensamento mágico semelhante ao dos Azande do Sudão Meridional. Assim como esse povo, estudado por Evans-Pritchard (2005)⁸³, o que interessa para ele é a “segunda lança”: não aquela material e física que feriu de morte o guerreiro e todos viram, mas a outra, “a invisível” que o colocou como alvo numa cadeia de eventos sucessivos no tempo e no espaço, determinando o desfecho trágico. O que importa aqui é a causalidade superior, imaterial e invisível, que submete *aquela* indivíduo a determinadas injunções da sorte e do destino. A fatalidade do real

⁸³ Em seu livro *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Evans-Pritchard, estudando o pensamento mágico desse povo banto do Sudão Meridional, conclui que neste, a busca de uma explicação para infortúnios que abatem os indivíduos não exclui a dimensão material e empírica do acontecimento, as relações de causa e efeito naturais, mas fornece um sentido para as “coincidências”, as fatalidades dos eventos no tempo e no espaço. A prática mágica de Zé Pequeno obedecia a esse mesmo funcionamento.

não pode ser aceita num cosmos ordenado, encantado, governado pelas potências sobrenaturais, que significam a todo tempo, onde os eventos carregam em si uma inteligibilidade opaca, que reivindica decifração, como um texto que necessita ser lido, mas só pode ser por aqueles que sabem ler os sinais, que sabem traduzir.

Analfabeto de “pai e mãe” como se diz, Zé Pequeno era um leitor do simbólico, que em sua característica de duplo sentido, na injunção entre o imaginário e o real, confere forças para continuar a viver e meios para lutar, seja contra a doença, a bruxaria, a perda, os vícios, os temores e os muitos fantasmas que assustam os homens a todo instante. Se estivermos certos, o desejo de saber, a necessidade de responder, a busca por outras palavras, era o móvel dos muitos que afluíam ao congá de N. Sra. da Conceição, no alto da Bananeira, a casa de Zé Pequeno.

4.3 – Marginalidade social e prestígio mágico-religioso

Em todo nosso trabalho de pesquisa só encontramos dois registros escritos sobre Zé Pequeno e o seu terreiro, o que pode ser até mesmo considerado muito, diante da memória subterrânea dessas crenças e da invisibilidade socialmente construída do mundo afro-brasileiro, em nossa cidade e em nosso país. O mais antigo é uma notícia, num jornal da cidade de Vitória da Conquista, a *Tribuna do Café*, de 1981, logo, cinco anos depois de sua morte, onde se anuncia e convida-se a população conquistense para a celebração de mais um caruru de Cosme e Damião no terreiro. É uma confirmação importante da tentativa e dos esforços que seus descendentes diretos, especificamente de Paulo Jerônimo e sua esposa Raquel Maria, fizeram de manter funcionando, mesmo que esporadicamente, nas datas mais importantes da prática religiosa, as atividades do terreiro. O pequeno texto, acompanhado de uma foto de Zé Pequeno, é interessante em vários aspectos:



UMA TRADIÇÃO FOLCLÓRICA.

Uma das sessões de candomblé mais visitadas pela população e pela sociedade conquistense, durante os festejos em Louvor a Cosme e Damião, é a do saudoso José Pequeno que, mesmo depois de morto, continua sendo lembrado carinhosamente por todos aqueles que o conheceram em vida. No próximo dia 27, autoridades municipais imprensa, pessoas da sociedade da terra do café, comerciantes, industriais, fazendeiros estarão presentes ao terreiro do inesquecível umbandista que deixou o seu nome ligado à história social da nossa terra. José Pequeno é uma tradição e os seus familiares resolveram continuar a obra por ele dinamicamente iniciada.⁸⁴

O outro registro é bem mais recente é de novembro de 2010, e encontramos no *Blog do Anderson*, um blogueiro local, e como na notícia da *Tribuna do Café* do século passado consta de um texto acompanhado de uma foto onde se lê: “o espiritualista Zé Pequeno previu a própria morte”. Faz parte de um conjunto de outras reportagens que tratam do passado da cidade de Vitória da Conquista, com uma boa quantidade de imagens, oscilando entre a história, a memória e o jornalismo blogueiro, escritas por Luís Fernandes, que sabemos ser licenciado em História. A referência a Zé Pequeno se encontra na coluna “Tipos populares de Vitória da Conquista”. Eis o texto completo:



José Pequeno

Por Luís Fernandes

Quase não se veem mais em Conquista os seus tipos populares, aqueles vultos pictóricos que conviveram com o povo e o alegrou nas suas dores ou deram mais brilho à sua festa. Desapareceram com o progresso da cidade. Faz falta a geografia humana deles e não podem, como história, serem esquecidos da memória dos conquistenses. Um deles é o espiritualista José de Oliveira Santos, mais conhecido como “José Pequeno” ou simplesmente “Zé Pequeno”. Nascido em Vitória da Conquista no dia 13 de julho de 1913, Zé Pequeno, quando garoto, foi morar na casa de D. Zaza, filha do Cel. Gugé. Lá já existia um outro José e D. Zaza, para fazer distinção entre um e outro, apelidou-o de “Zé Pequeno”. Inicialmente trabalhou com laticínios; depois tornou-se umbandista e daí nunca mais parou. Começou a

⁸⁴ Jornal Tribuna do Café, de 22 de Setembro de 1981, ano IX, nº 1190, página 04.

ser procurado como vidente e curandeiro, criando seu próprio terreiro. Ficou conhecido como um dos maiores pais-de-santo do Brasil. Casou-se duas vezes na Igreja. A primeira esposa foi Djanira Ferreira de Oliveira e a segunda Marinalva Santos de Oliveira. Além dos filhos biológicos, teve cerca de 400 filhos de criação. A cada dia 27 de setembro “Zé Pequeno” realizava uma das maiores festas de caruru do Brasil, reunindo cerca de 4 mil pessoas não só de Conquista mas também de outros lugares. Sete anos antes de morrer ele fez uma previsão: que no dia 27 de setembro de 1976, ou seja, no dia da festa de caruru que ofereceria, ele iria morrer. No final destes sete anos tudo aconteceu do mesmo jeito que ele havia dito. Morreu naturalmente conversando com um dos seus ajudantes.⁸⁵

Os dois textos são importantes na confirmação de nossa hipótese inicial nessa pesquisa, a saber: que Zé Pequeno na sua atividade de curador e pai-de-santo estabeleceu relações amplas na comunidade local, transpondo as barreiras de cor, classe e origem, que deixam de existir quando é o lugar do sujeito que se concretiza.

Sua atuação de modo algum se limitava ao auxílio espiritual dos pobres, *pretos* e *paisanos* da cidade. Todos os grupos sociais procuravam por ele. Isso também ficou bastante assinalado nas entrevistas. Além de receber em seu terreiro pessoas de todo o Brasil, e mesmo de fora, os “grandes da terra” também afluíam ao seu congá em busca de consolo, de cura, de resoluções mágicas ou ainda de votos. O que não é incomum numa sociedade relacional e clientelística como a brasileira, constituída por amálgamas complexos, onde a casa-grande sempre foi contígua à senzala, e os grupos estratificados diversos sempre se comunicaram, relacionaram, se apadrinharam, se misturaram no sangue e nas crenças, ainda que a diferença e a suposta superioridade sempre estivessem bem marcadas. E isso fica patente nas duas reportagens jornalísticas.

Ainda que reconhecendo o valor e a importância de José Pequeno, palavras como “folclórico” ou “tipos populares” afirmam a marginalidade social em que sempre esteve situada a existência de nosso curador sertanejo. Mesmo considerado eficaz na sua prática e procurado por todos, Zé Pequeno sempre foi um *outsider*, um estranho, o estrangeiro, objetivado pelo discurso no lugar do *outro*. A própria confusão que é feita sobre as práticas religiosas nas quais estava inserido, ora chamadas de “sessão de candomblé”, ora o próprio Zé Pequeno oscilando entre “umbandista” e “espiritualista”, são acintosas em mostrar o desconhecimento das muitas faces da tradição afro-brasileira construídas em nossa sociedade local, seu caráter de memória subterrânea, e todos silenciamentos que lhes foram impostos.

⁸⁵ <http://www.blogdoanderson.com/v2/2010/11/29/tipos-populares-de-vitoria-da-conquista/>

O texto de 1981, da *Tribuna do Café* é bastante significativo ao colocar o nome do próprio personagem Zé Pequeno como um lugar de memória: “José Pequeno é uma tradição”, mesmo que não saibamos que tradição é esta, se é candomblé ou umbanda, é apenas uma tradição folclórica, algo da dimensão do exótico e do profano, um arcaísmo cultural em certa medida.

O mesmo efeito de sentido que observamos no texto de Luís Fernandes, de 2010, onde este aparece como “tipo popular”, “vulto pictórico” que, numa associação paradigmática, nos traz de imediato a imagem do pitoresco que, estava fadado a desaparecer por conta do “progresso da cidade”. A memória afro-brasileira é, assim, apartada do desenvolvimento, do avanço social que o “progresso” aí significa e da modernidade que ele carrega. Pois, como tradição folclórica Zé Pequeno se insere no antiquado de um passado afro-brasileiro que está fadado ao desaparecimento, que será inevitavelmente superado, um atraso que o progresso não pode tolerar.

Na nova cidade, na moderna Vitória da Conquista pessoas como Zé Pequeno, e tudo que seu nome representa, não podem subsistir. Estamos diante de uma compreensão etapista da história, de um evolucionismo vulgar, de uma afirmação da vitória do modelo civilizacional do homem branco, onde as práticas e representações dos negros e indígenas são parte de um passado idílico, um capítulo, uma curiosidade. Se na notícia de 1981 ainda se falava de continuidade, na de 2010 o tempo de Zé Pequeno é irremediavelmente passado, não existe mais continuidade possível, pois o “progresso” já realizou seu trabalho implacável.

Os mais de trinta anos que separam os dois escritos constituem-se como *já dito*, uma fala única, sobre esse estrangeiro interior, esse homem de dentro e de fora de seu mundo social, essa personagem excêntrica, requisitado em seu saber simbólico, mas, mesmo assim, estranho e incontestavelmente marginal, *outsider*. Marginalidade que ficou patente no último momento de sua história, no seu último ato, onde seu lugar limítrofe afirma-se soberbamente, na ocasião em que seu corpo é expulso pelo clero católico, juntamente com os seus seguidores, da nave da catedral de N. Sra. das Vitórias, espaço por excelência da boa sociedade local: justificou-se a expulsão de seu corpo por ser de um “macumbeiro”. No discurso e na memória social conquistense, onde nasceu e se criou, e que tanto serviu, José Pequeno é apenas semblante.

Ao procurarmos alguns políticos locais, que conheceram e foram muitas vezes ao terreiro de N. Sra. da Conceição, como os ex-prefeitos José Pedral Sampaio e Raul Ferraz, as razões dessa proximidade são sempre colocadas no rol do interesses políticos

por votos e apoio. Se políticos também procuravam Zé Pequeno, é lógico que este, numa primeira leitura, se configurava como uma liderança e alguém capaz de influenciar seus seguidores nas escolhas políticas. Mas, parece que há mais: em alguma medida aparece nas falas o reconhecimento de algum poder outro exercido naqueles espaços afro-brasileiros, e um poder que não poderia ser ignorado. Vejamos o depoimento de Raul Ferraz:

Muito bem, eu candidato, a matéria prima de eleição é voto, candidato sem voto não existe não é? E voto você procura onde as pessoas se reúnem, né? Procura sempre que há uma reunião de pessoas se você, um candidato tiver oportunidade de estar presente, aquilo que eu disse, você acha que tem poderes de angariar votos ali, de convencer e tal, e eu gostava também de frequentar os chamados candomblés, pronto, era candomblé. Hoje a gente faz essas diferenças, hoje não, toda vida teve: de umbanda, quimbanda, mas ninguém diz: eu vou ali numa quimbanda ou eu vou ali numa umbanda, fala eu vou a um candomblé...⁸⁶

Como já afirmamos em outro momento, as décadas de 60 e 70 do século XX, foram épocas de expansão e visibilidade das religiões afro-brasileiras em todo o país, e é no bojo dessa onda de “reconhecimento” daquilo que era entendido também como cultura, não apenas religião, mas manifestação popular, tradição folclórica, ou coisa que o valha, que esses políticos locais visitavam terreiros e realizavam ocasionalmente serviços mágicos, ainda que não assumissem claramente esse aspecto e evitassem tocar nesse ponto.

O que temos de fato é uma grande proximidade desses líderes com os agentes religiosos afro-brasileiros, não apenas Zé Pequeno, como nos falou Raul Ferraz, mas muitos outros curadores e pais-de-santo que atuavam na sede do município e nas zonas rurais:

É... então era o Zé de Eufrosina, era o pessoal dessa área que eu conhecia, no interior de Zé Gonçalves... Zé d’Eufrosina; era Francisquinho, ainda vive Francisquinho. Edgar, Zé Pequeno, Vitória de Petú, a memória aqui não tá lembrando...eu ia, eu gostava de estar presente nesses ambientes e assisti, assistia muito aquilo lá, analisava também do ponto de vista psicológico o quê que acontecia ali, eu acho também que reina um pouco de hipnotismo, é impressão, que eu tenho, não sou estudioso da área, um pouco de hipnotismo, eu tenho impressão assim que um bom hipnotizador faz sucesso nessas áreas né? (rs)...um parapsicólogo faz sucesso nessas áreas, mas eu não sou assim desse ramo, com um deles, com Edgar eu até briguei, briguei mesmo.⁸⁷

⁸⁶ Entrevista realizada com Raul Ferraz, advogado e ex-prefeito de Vitória da Conquista, em 07-02-2012.

⁸⁷ Idem.

As teorias psicológicas do hipnotismo e do magnetismo parecem aqui suprir a falta de uma compreensão mais antropológica dos fenômenos observados por esses homens, sobretudo do transe, no cotidiano dos terreiros que visitavam. A mesma reflexão, sobre a importância política desses grupos de culto, e seu potencial eleitoral, nos foi apresentada pelo também ex-prefeito de Vitória da Conquista, o engenheiro J. Pedral Sampaio, que se declara agnóstico ou ateu, mas era frequentador assíduo e bastante ligado ao mundo afro-brasileiro local:

Veja bem: eu fui prefeito aqui três vezes e uma coisa que eu fazia nas campanhas era visitar esses cultos religiosos ou cultos africanos, quase todos, eu frequentava muito. Na realidade é preciso que se diga com toda franqueza era para conseguir votos, era pra facilitar minha presença nesse ambiente. Mas aí antes disso eu já conhecia Zé Pequeno. Onde ele morava, onde ele fez aquela casa, já era uma novidade, uma casa grande assim, uma casa daquela naquele ambiente onde ele fez a casa. Ele era um homem sem cultura nenhuma, pra começar ele puxava água, aqui a gente não tinha água encanada, tinha o poço e aquela maneira de puxar água, chama-se cisterna e abastecia a casa de D. Zaza, minha tia. Eu conheci ele aí. Zé Pequeno sempre votou comigo⁸⁸

Eram políticos, mas também intelectuais da cidade, que estudaram na capital, tinham curso superior, que valorizam as raízes regionais de sua cultura e inegavelmente dialogavam com os segmentos fomentadores dessas “tradições populares”. Nas palavras de J. Pedral: “esses tipos populares desfrutavam naquela época da intimidade das pessoas que tinham algum estudo na cidade, que não eram muitas”. Nessa mesma fala ele reitera o prestígio alcançado por Zé Pequeno, afirmando como testemunha ocular o grande afluxo de pessoas, até mesmo de outros estados, que o procuravam para se consultar.

Edvaldo Flores e Nilton Gonçalves foram também nomes citados em algumas entrevistas, como amigos, visitantes e protetores do terreiro de Zé Pequeno, este declaradamente um apoiador da direita política da época, a Arena, partido de Edvaldo Flores. Será apenas nos fins dos anos 70 que, por conta de influência forte de sua nora Raquel, que apoiará nas eleições municipais de 1976 o nome de Raul Ferraz. Segundo este Raquel era “raulista doente”⁸⁹.

Olívia Flores, outra figura importante da política local, também mantinha relações estreitas com o terreiro de Zé Pequeno, apesar de que, segundo consta, nunca tenha ido pessoalmente aquela casa. De acordo com D. Dodô, que foi criada por ela e

⁸⁸ Entrevista realizada com J. Pedral Sampaio, engenheiro e ex-prefeito de Vitória da Conquista, em 26-03-2012

⁸⁹ Entrevista realizada com Raul Ferraz, advogado e ex-prefeito de Vitória da Conquista, em 07-02-2012.

está hoje na companhia de seus filhos, nos disse que nos períodos eleitorais D. Olívia sempre a enviava até Zé Pequeno para que esse antecipasse, como adivinho, o resultado das urnas. E conforme nos afirmou, este sempre acertava. Ao perguntar quem eram as pessoas que frequentavam o terreiro, a casa do curador e porque a própria D. Olívia não ia até lá, nos respondeu:

Todo mundo! *Cê* quisesse pegar os políticos, você ia lá de manhã cedo, tava tudo lá. Possa ser que eles hoje fala que não, mas todos foram. Mas ia muita gente, muita, muita mesmo, tinha pessoa que eu chegava lá, os outros, até que espantava, de vê aquelas pessoas ali procurando, né? Eu sou preta, pobre podia procurar todo dia, toda hora, mas o rico, a rica que tinha lá? Aquelas madames daqui, porque Conquista não era? Vivia na igreja, que aqui tinha era gente rica, não era? Eram as grã finas, as madames.⁹⁰

E com essa fala de Dodô, a mulher “preta e pobre”, que não tinha inconvenientes em procurar o congá de Zé Pequeno à luz do dia, que viveu no serviço doméstico dos outros todos esses longos anos, desde os doze (hoje ela se encontra com oitenta anos), e carrega em si à intuição do empírico: a reflexão simples oriunda da vivência, que conduz à percepção de algumas conexões do real, sempre adquiridas pela observação atenta - num lance, compreendem-se as múltiplas relações que sujeitos variados tinham com Zé Pequeno e seu terreiro: a pura magia para os brancos e ricos, relações pragmáticas, onde o que está em jogo é apenas a eficácia, na maior parte das vezes. Do outro lado, temos a mística e a dimensão religiosa afro-brasileira para os pardos e pretos, quase sempre pobres, mas, também crentes fiéis da magia, sempre reconciliada com a prática religiosa.

Para os políticos votos, mas também a proximidade com o exótico, o sagrado africano e seus poderes. Para todos, o reconhecimento de que no lugar de curador, feiticeiro e pai-de-santo, Zé Pequeno exercia poderes variados, ocupava posições diversas, na dispersão do sujeito, e carregava em si toda a ambivalência de seu lugar: lugar marcado pela condição subalterna e inferior das tradições afro-brasileiras entre nós, de sua memória invisível e desconhecida, mas também de poder e mistério.

⁹⁰ Entrevista realizada com Arlinda Ferreira dos Santos, D. Dodô, em 15-12-11.

CONCLUSÃO

*Chamavam ele Zé Pequeno, mas ele era pessoa grande.*⁹¹

Desde os nossos contatos iniciais com o mundo dos terreiros em Vitória da Conquista, em 1994, o nome de Zé Pequeno, esse lugar de memória, sempre se fazia presente nas conversas cotidianas do povo-de-santo local, nos relatos de cura de muitos, nos casos do passado “glorioso” dessas religiões na cidade. Com o interesse acadêmico despertado para o tema e a atenção que esse despertar exige, percebemos que essa memória ia muito além dos terreiros locais, e estava dispersa em muitos lugares, abrangia a própria memória da cidade. Intrigava-nos o fato de que os homens de letras da época, os contemporâneos de Zé Pequeno, e ainda, a imprensa local, nada tinham escrito sobre o assunto, e estiveram mudos sobre esse fenômeno religioso de tantos anos que foi o terreiro de N. Senhora da Conceição.

Apenas depois de cinco anos de sua morte, como já vimos, foi que uma pequena notícia, num jornal da cidade, mencionou a realização de mais um caruru de Cosme e Damião, na casa do “saudoso José Pequeno”. No entanto, em 28 de novembro 1977, o prefeito municipal de então Dr. Raul Ferraz, amigo e visitante ocasional do terreiro, sanciona uma lei municipal que altera o nome de várias ruas e logradouros públicos, e transforma a antiga Rua Marrocos em Rua José Pequeno, na divisa entre os bairros Jurema e Ipanema. A placa da rua está fixada no muro da antiga casa de morada do curador, construída no final de sua vida:



Na lei sancionada pelo prefeito o nome de Zé Pequeno aparece ao lado de muitos ilustres da terra, que também tiveram seus nomes elencados para as vias

⁹¹ Pai Belo de Oxóssi.

públicas, entre eles: o Cel. Gugé, Franklin Ferraz, Péricles Gusmão, Olívia Flores, dentre outros, todas figuras de relevante visibilidade política ou econômica local. Não deixa de ser curioso que o nome de um curador negro e pobre, figure entre a fina flor dos bem nascidos de Vitória da Conquista. Certamente Sá Gerônima não poderia imaginar um dia que seu filho seria nome de rua, sancionado em lei que cita tantos senhores da terra; nem mesmo aqueles que o viram adolescente pegando água do poço para encher os tonéis e bilhas da casa de D. Zaza, poderiam pensar nisso. Somente o lugar ocupado por Zé Pequeno, enquanto sujeito, foi o responsável por levá-lo tão longe, em mundo de divisões muito nítidas, apagando as fronteiras de cor e de classe social. O lugar de curador, homem mágico, sujeito do simbólico, anulou todas as demais posições onde originalmente estava.

Dito isso pode parecer contraditório então pensar Zé Pequeno como marginal e *outsider*. Seu próprio nome como lugar de memória encontra-se junto aos de políticos, fazendeiros, médicos, etc., num projeto de lei que altera o nome de vias públicas da cidade. Seria José de Oliveira dos Santos, Zé Pequeno, “Zé Picur”, como lhe chamavam seus caboclos, um marginal? Pode ele ser pensado como *outsider*?

Continuamos pensando que sim. O reconhecimento por ele recebido nos últimos anos de sua vida, a notória liderança religiosa que exercia, a eficácia simbólica amplamente reconhecida de seu trabalho mágico, a popularidade que angariou com as cerimônias e ritos de sua casa, e também suas numerosas consultas, que lhe garantiram, sobretudo nas décadas de 60 e 70, recursos financeiros e um bom padrão de vida para a época, não altera a condição marginal de sua posição. Em sociedades como a brasileira, constituída por intrincadas relações de compadrio, clientelismo e dependência, argúcias sociais e posicionamentos ambíguos, amálgamas étnicos e raciais sutis, se pode ser muitas coisas ao mesmo tempo, o que se confirma na dispersão que caracteriza os sujeitos, sempre.

Ainda que lugar de memória, nome de rua, famoso curador, vidente e pai-de-santo, Zé Pequeno nunca deixou de ser, também no seu tempo e hoje na memória, o “macumbeiro”, marca do lugar inferior e marginal das crenças africanas entre nós. Inclusive, como já relatamos no capítulo IV, foi essa a justificativa dado pelo clero católico da catedral de N. Sra. das Vitórias, quando seu caixão é expulso da igreja pelo Bispo D. Climério: ele não poderia ter seu corpo encomendado numa cerimônia católica como desejava porque era um “macumbeiro”, como nos disse D. Dodô em entrevista já citada. Ainda que tenha superado as linhas de classe e cor, pois ficara rico em seu ofício

de curador e pessoas de todas as cores e rendas frequentassem sua casa, a posição estigmatizada do feiticheiro negro, aquela mesma do negro Antônio Bandeira, do processo de 1874, descoberto por Aguiar (199) era também à sua, cem anos depois. Já que a linguagem é tecido da memória, a palavra “macumbeiro”, não é apenas um termo preconceituoso ou pejorativo, mas a marca de uma posição do sujeito na sociedade que também, de uma forma ou de outra, o reconheceu:

Nos países de língua inglesa, como em todas as outras sociedades humanas, a maioria das pessoas dispõe de uma gama de termos que estigmatizam outros grupos, e que só fazem sentido no contexto das relações específicas entre estabelecidos e outsiders. “Crioulo”. “gringo”, “carcamano”, “sapatão” e “papa-hóstia” são exemplos. Seu poder de ferir depende da consciência que tenham o usuário e o destinatário de que a humilhação almejada por seu emprego tem o aval de um poderoso grupo estabelecido, ao qual o destinatário é um grupo outsider, com menores fontes de poder (ELIAS, N. & SCOTSON, J. L., 2000, p. 27).

Mas é preciso, ao mesmo tempo, ter cuidado em ler o passado de trás para frente, ponderar os riscos do anacronismo interpretativo. Enquanto esteve vivo, Zé Pequeno não mereceu uma linha escrita por seus conterrâneos, sobre sua casa ou sua vida. A esse silêncio do passado, na história oficial da cidade, atribuímos de início apenas questões de racismo e preconceito religioso, típicos de uma cidade sertaneja, pequena e provinciana, de poucos letrados, marcada por uma imagem de branqueamento muito forte: a dificuldade suprema de reconhecer no *outro* um *eu*. A recusa absoluta da alteridade, a negação da diversidade, era para nós a causa fundamental desse silêncio. O desprezo social para com as religiões negras era nossa hipótese simples e direta sobre o silenciamento, quando começamos a pesquisa.

Mesmo que tudo isso seja verdadeiro e tenha se dado de fato, o trabalho com a memória de Zé Pequeno nos revelou também que outros fatores complexos foram decisivos para o mutismo local sobre a existência do curador, além da posição marginal da religiosidade negra em nossa sociedade. Outra desconfiança se impôs depois das entrevistas: que aquele silêncio era também fruto da própria opacidade do presente, a familiaridade do empírico e a banalidade daquelas vivências, tão próximas, tão corriqueiras, tão cotidianas, que delas retirava a condição de estranhamento dos contemporâneos que assistiam às práticas de Zé Pequeno. Sem estranhamento não há etnografia: sou indiferente no meu presente que me cega e me torna insensível no

vivido, irremediavelmente obtuso no assombro do agora. Se não há espanto diante do outro, sua realidade me escapa, ficando apenas a familiaridade cega ou a indiferença silenciosa:

E eis, diante de mim o círculo intransponível: quanto menos as culturas tinham condições de se comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo contato mútuo, menos também seus emissários respectivos eram capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade. No final das contas sou prisioneiro de uma alternativa: ora viajante antigo, confrontado com um prodigioso espetáculo do qual tudo ou quase tudo lhe escapa – pior ainda, lhe inspirava troça e desprezo -, ora viajante moderno correndo atrás de vestígios de uma realidade desaparecida. Nessas duas situações sou perdedor, e mais do que parece: pois, eu que me lamento diante das sombras, não seria impermeável ao verdadeiro espetáculo que está tomando forma nesse instante mas para cuja observação meu grau de humanidade carece de sensibilidade necessária? Dentro de algumas centenas de anos, neste mesmo lugar, outro viajante, tão desesperado quanto eu, pranteará o desaparecimento do que eu poderia ter visto e me escapou. Vítima de uma dupla inaptidão, tudo que percebo me fere, e reprovou-me em permanência por não olhar o suficiente. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.40)

No *congá* de Nossa S. da Conceição foram muitos, e de todas as posições, os que “bateram a cabeça”, como se diz nos terreiros, aos pés de um homem mulato escuro, analfabeto e pobre, certamente de origem escrava. Marginais e motivo de repulsas diversas, as práticas mágico-religiosas de Zé Pequeno também exerciam fascínio, despertaram respeito e o temor nos seus contemporâneos, até mesmo daqueles que nelas não acreditavam. Se aqueles que foram à casa de Zé Pequeno, que comeram o seu caruru, que se consultaram com seus caboclos, que lhe requisitaram votos e apoio político, não foram capazes de olhar o suficiente e nos proporcionar um registro desse olhar, não temos o direito de condená-los, julgar os homens do passado por sua inapetência ou indiferença ao fato social, pois homens de hoje sofremos do mesmo mal, que nos ata no tempo que estamos, que nos escapa, e por isso não enxergamos claramente o que ele nos solicita. Como nos ensina a psicanálise: “são sempre as coisas mais visíveis, à mostra, as que menos vemos” (LACAN, 1992, p. 78).

Os cultos de caboclos desses candomblés sertanejos, sua ênfase na cura e na manipulação mágica, o hibridismo do seu sagrado, apareciam aos olhos de muitos como “brasileiros demais”, “impuros”, “sincretismo”, e não como práticas genuinamente africanas, ressignificadas simbolicamente entre nós com muitas contribuições, sejam de origem indígena ou portuguesa. Assim, os espíritos caboclos, centro desses candomblés sertanejos, de uma entronização feita por angolas e congos do antepassado da terra, eram interpretados como suplentes dos Orixás e Voduns, esquecidos nas imensidões do mundo de cultura cabocla, desaparecidos pela pouca presença numérica de africanos nos

sertões, representavam uma substituição, na infinidade de estilhaços de uma memória africana dilacerada (BASTIDE, 2006).

Já é bem sabido, entretanto, que nesses sertões não foi pouca a presença africana e negro-crioula, e que essas imensidões nunca foram tão isoladas como se imaginava. Sendo assim, pretendemos dar também a essa escrita da memória sobre um curador sertanejo, um caráter etnográfico que lhe é devido, o viés antropológico, num quadro maior de uma contribuição geral no campo de investigação das religiões afro-brasileiras. Falando sempre de um lugar, o de “curador sertanejo”, não de um indivíduo, descrevendo uma posição ocupada num sistema, acessamos a partir desse fragmento muito da memória subterrânea (POLLAK, 1989) de africanos e seus descendentes no Brasil, enxergando aqueles que ocuparam esse lugar, como agentes e suportes privilegiados dessa memória.

Nossa abordagem pretendeu aliar os estudos em memória com aspectos etnográficos da religiosidade negra de origem banto, tão pouco conhecidos e tão pouco compreendidos, no próprio campo de estudos das religiões afro-brasileiras, de um modo geral. Afinal, a preponderância de pesquisas voltadas para o modelo jeje-nagô nublou durante muito tempo nas academias o conhecimento dessas práticas bantos enraizadas e majoritárias no interior do Brasil, quadro que só começou a mudar há pouco tempo, com exceção talvez das muitas pesquisas e estudos feitas no sudeste do país, dirigidos à Umbanda carioca e paulista.

Que esta pesquisa seja a tentativa de perseguir esses vestígios que o passado sempre proporciona, mesmo quando o olhar não foi suficiente. Uma existência como a de Zé Pequeno não poderia acontecer sem deixar fios, rastros e pistas, e a memória o tempo todo nos confirmou isso. Admitindo de antemão que as preocupações do hoje com essa alteridade afro-brasileira, constituem o móvel que nos impulsiona nessa reflexão, após mais trinta anos após a morte de nosso curador. As mudanças profundas da vida brasileira nesse período, sobretudo o recuo das religiões de origem africana diante dos avanços do neo-pentecostalismo entre nós (PRANDI, 2005), por si só justificam a produção desse trabalho de memória, e o estranhamento que nos faz revolver essas lembranças. Antes de tudo, promover o reconhecimento da riqueza de expressões da vida brasileira que hora se vê ameaçada por um poder cada vez mais amplo, econômico e midiático, que declarou guerra a essas religiões e sua memória.

Nesse sentido, os resultados dessa investigação, queiramos ou não, se alinham no campo das lutas das muitas memórias em disputa, se posicionam no discurso, para o

qual a afirmação da diversidade se coloca como valor máximo na relação com o Outro. Até porque esse Outro, estando deslocado no tempo, é também parte de mim e parte do hoje, fonte de inquietação e perguntas, que são nossas, frutos das contradições do presente.

Certamente que muitas lacunas ficarão. Certamente que não conseguimos responder a todas as questões propostas, e só reconstituímos alguns fragmentos. Que apenas obtivemos lampejos e aproximações do que teria sido a experiência vivida naquele terreiro. E é claro que o vivido sempre é muito mais, muito maior, em suas dores e alegrias, em sua brutalidade e beleza, pois se dá também em lugares que as palavras não pisam como diria Rilke, onde nada elas podem dizer. Mas já que: “prestando uma leve atenção a tudo, viverei em dobro”⁹², tentamos... E nessa tentativa de viver em dobro, de prestar atenção a tudo, de muito olhar, construímos nossa narrativa, sustentada pelo desejo, sobre uma falta, sobre um furo.

É nesse furo do real que se insere essa escrita, onde toda linguagem se organiza e as palavras são invocadas, como o xamã que invoca os espíritos dos animais e das árvores, e como Zé Pequeno invocava aos seus caboclos em seu terreiro, sempre para presentificar uma ausência: afinal, nosso curador sertanejo não está mais entre nós, há muito tempo se calaram seus tambores e sua jurema nos deixou... Então só nos resta lembrar, anulando os poderes da morte, conjurando esse real, que também se chama esquecimento. Desta forma, apresentamos o trabalho “incompleto”, pensando na necessidade de continuar a buscar o lugar de memória que o objeto encerra.

⁹²LISPECTOR, Clarcie. *A Paixão segundo G.H.* São Paulo: Editora Rocco, 2009.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Itamar P. *Religiões Afro-Brasileiras em Vitória da Conquista: caminhos da diversidade*. São Paulo: dissertação de mestrado, PUC-SP, 1999.
- _____. *Do Púlpito ao Baquiço: religião e laços familiares na trama de ocupação do Sertão da Ressaca*. São Paulo: Tese de doutoramento, PUC-SP, 2007.
- _____. Caboclo Boiadeiro: o ser dos pastos sujos. In: NEVES, Erisvaldo. F. *Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural*. Salvador: Editora Arcádia, 2011.
- ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar: textos em História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- AUGRAS, Monique. *Todos os Santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- BARROS, José Flávio. *Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jeje-nagôs*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2ª Ed., 2003.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Ed. 1985.
- _____. *Catimbó*. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas Ed., 2001.
- _____. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BENISTE, J. *Òrún-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BRAGA, Julio S. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.
- BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *Testemunha Ocular: História e Imagem*. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2011.
- CARNEIRO, Édison. *Religiões Negras. Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e do folclore*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CASTRO, Yeda P. *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2001.

- _____. *Colaboração, Antropologia e Lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros*. In: MARTINS, Cléo e LODY (Org.) ***Faraimará – O Caçador traz alegria: Mãe Stella 60 anos de iniciação***. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- COURTINE, J. *O Tecido da Memória: algumas perspectivas de trabalho histórico nas ciências da linguagem*. In: ***Polifonia Vol. 12***. Cuiabá: EdUFMT, 2006.
- CUNHA, Manuela C. da. ***Cultura com Aspas e outros ensaios***. São Paulo: Cosac Naif, 2009.
- DURKHEIM, Émile. ***As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália***. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *As Regras do Método Sociológico* In: ***Coleção Os Pensadores: Émile Durkheim***. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. ***Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade***. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. ***Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande***. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FERRAZ, Ana Emília de Q. ***O Urbano em Construção - Vitória da Conquista: o retrato de duas décadas***. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2001.
- FERRETI, Sérgio F. ***Repensando o Sincretismo***. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.
- FREYRE, Gilberto. ***Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal***. São Paulo: Global, 2006
- FOUCAULT, M. (1983). O sujeito e o Poder. In: Rabinow, P. e Dreyfus. ***Foucault, Uma Trajetória Filosófica***. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. ***A Arqueologia do Saber***. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- GEERTZ, Cliford. ***A Interpretação das Culturas***. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- GUAZZELLI, Dante G. O dever de memória e o historiador: uma análise de dois casos brasileiros. In: ***Mosaico***. Ano II. 4ª Ed. Porto Alegre: PPGHIST-UFRGS, 2011 (Revista Eletrônica: <http://cpdoc.fgv.br/mosaico/?q=node/8>)
- GROMIKO, Kobichanov Org. ***As Religiões da África - Tradicionais e Sincréticas***. Moscou, Edições Progresso, 1987.
- HALBWACHS, Maurice. ***A Memória Coletiva***. São Paulo: Centauro, 2006.
- HEYWOOD, Linda M.(Org.) ***Diáspora Negra no Brasil***. 1ª Ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. ***Antropologia Estrutural***. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Editora, 1989.
- _____. ***O Pensamento Selvagem***. 12ª Ed. Campinas: Papyrus, 2011.

- _____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- NEGRÃO, Lísias N. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.
- _____. *Seminário 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.
- LISPECTOR, Clarcie. *A Paixão segundo G.H.* São Paulo: Editora Rocco, 2009.
- LOVEJOY, Paul. E. *A Escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac Naif, 2010.
- M'BOKOLO, Elikia. *A África Negra: História e Civilizações*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- NORA, Pierre. Entre a Memória e a História: a problemática dos lugares. In: *PROJETO HISTÓRIA: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História PUC-SP*. São Paulo, SP-Brasil, 1985.
- OLIVER, Roland. *A Experiência Africana: da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1994.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 132.
- PARÉS, Luís Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, v. 2, n 3, 1989.
- PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas Ed., 2001.
- _____. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras – Introdução à Antropologia Brasileira*. Vol. III. Rio de Janeiro: Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1943.

RODRIGUES, R. Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os Africanos no Brasil*. 5ª Ed. São Paulo: Ed. Cia. Nacional, 1977.

SANTOS, Jocélio T. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana E. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a Escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA, Luiz Geraldo. *Sementes da Sedição: etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa (1808-1817)*. In: *Afro-Ásia n 25-26/CEAO*. Edufba: Salvador, 2001.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Edições Maianga: Salvador, 2006.

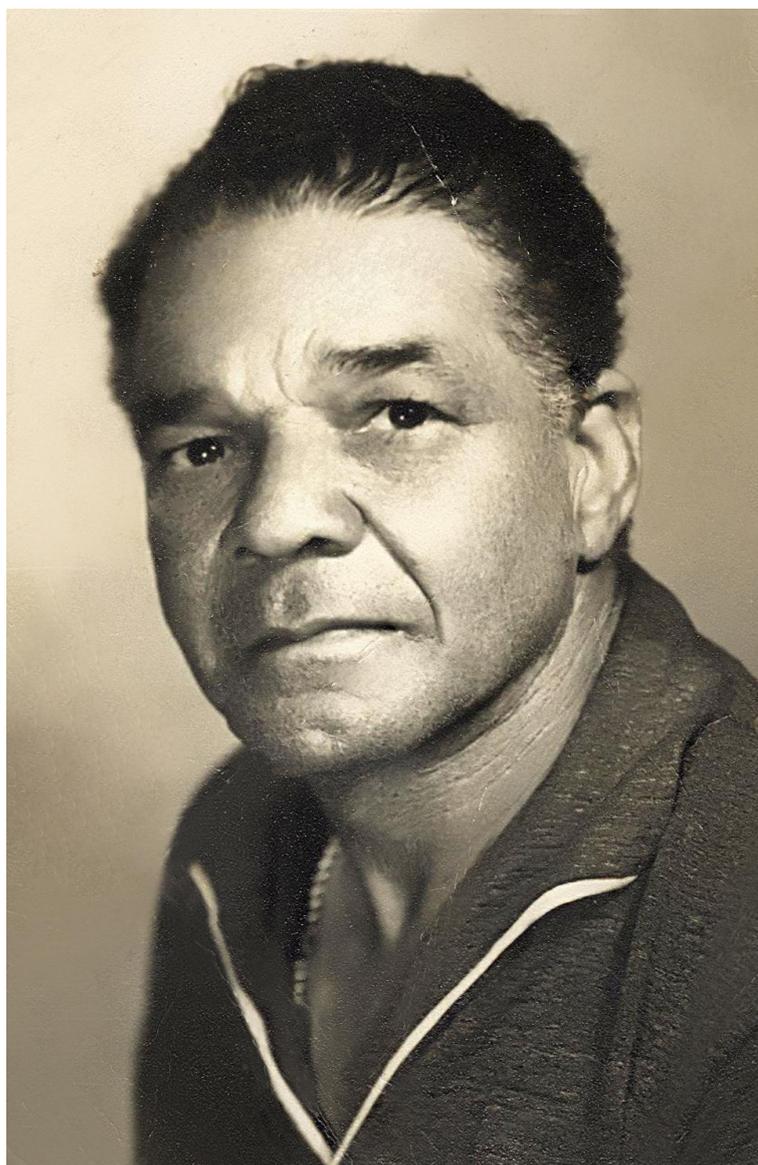
SOUZA, Laura de M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

SOUZA, Maria Aparecida S. de. *A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2001.

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M.(Org.). *Diáspora Negra no Brasil*. 1ª Ed. São Paulo: Contexto, 2010.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade Vol. 1: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª Ed. Brasília: Editora UnB, 2009.

ANEXOS



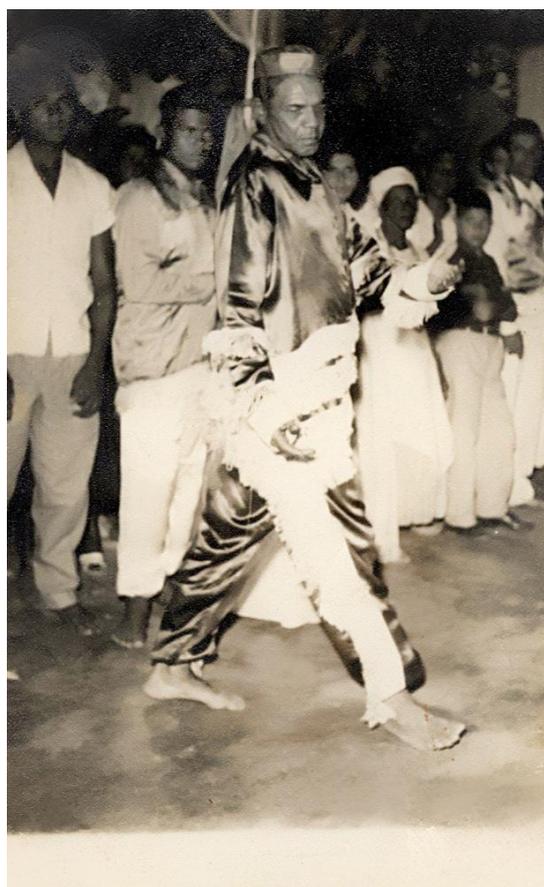
Fot. 1: José Oliveira dos Santos, seu “Zé Pequeno”.



Fot. 2: Festa da São Sebastião e Caboclos no Congá de Nossa S. da Conceição (1967).



Fot. 3: Zé Pequeno (no centro) ainda jovem, na década de 1930, em romaria para Bom Jesus da Lapa.



Fot. 4: Em transe.



Fot. 5: Casamento realizado por Zé Pequeno em seu terreiro. Crianças vestidas de Cosme e Damião.



Fot. 6: A noiva “manifestada”, em transe.



Fot.

7: fotografia mais antiga do grupo de culto. Década de 1950.



Fot. 8: Zé Pequeno e seu filho Paulo

Jerônimo, ao fundo o altar. Detalhe da imagem de São Benedito acima, num lugar de destaque.



Fot. 9: no final da vida, com o filho adotivo Jerônimo. (1975).



Fot. 10: crianças vestidas de Cosme e Damião.



Foto 11: onde hoje existe esse galpão ocupado pelo Almoixerifado da Secretária Municipal de Saúde, funcionava o salão de festas do congá de N. Sra. da Conceição. Av. Filipinas, B. Ipanema, Vitória da Conquista, Ba.



Foto 12: Casa de morada Zé Pequeno, hoje ocupada pelo SAMU 192, no cruzamento da Rua José Pequeno e a Av. Filipinas, Bairro Ipanema, Vitória da Conquista, BA.

Uma tradição folclórica

Uma das sessões de candomblé mais visitadas pela população e pela sociedade conquistense, durante os festejos em louvor a Cosme e Damião, é a do saudoso José Pequeno, que, mesmo depois de morto, continua sendo lembrado carinhosamente por todos aqueles que o conheceram em vida. No próximo dia 27, autoridades municipais, imprensa, pessoas da sociedade da terra do café, comerciantes, industriais, fazendeiros, estarão presentes ao terreiro do inesquecível umbandista que deixou o seu nome ligado à história social de nossa terra. José Pequeno é uma tradição e os seus familiares resolveram continuar a obra por ele dinamicamente iniciada.



CIA. SÃO GERALDO VIAÇÃO
Com uma Frota Marco Pollo 3 para melhor servir

AGORA COM UMA LINHA: ITAPE

Notícia do jornal Tribuna do Café sobre a realização do caruru de Zé Pequeno, cinco anos após sua morte. (22 de setembro de 1981, ano IX, n 1190, p. 04).