

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

EDELVITO ALMEIDA DO NASCIMENTO

**O CANDOMBLÉ DE MADRINHA ALICE: SINCRETISMO, AFRO-BRASILIDADE
E HERANÇA INDÍGENA NO SERTÃO DOS MARAKÁ**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
JUNHO - 2023

EDELVITO ALMEIDA DO NASCIMENTO

**O CANDOMBLÉ DE MADRINHA ALICE: SINCRETISMO, AFRO-BRASILIDADE
E HERANÇA INDÍGENA NO SERTÃO DOS MARAKÁ**

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

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Projeto Temático: Memória, História e Esquecimento na Literatura e no Campo Historiográfico.

Orientador: Prof. Dr. Marcello Moreira

**VITÓRIA DA CONQUISTA-BA
JUNHO - 2023**

N194c

Nascimento, Edelvito Almeida do.

O candomblé de Madrinha Alice: sincretismo, Afro-Brasilidade e herança indígena no sertão dos Maraká. / Edelvito Almeida do Nascimento, 2023. 117f.

Orientador: Dr. Marcello Moreira.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2023.

Inclui referência F. 93 – 96

1. Candomblé - Madrinha Alice. 2. Tradição oral. 3. Práticas de Cura. 4. Maracás-BA. I. Moreira, Marcello. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD:
299.69

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

UESB – *Campus* Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: Madrinha Alice's Candomblé: Syncretism, Afro-Brazilian Identity, and Indigenous Heritage in the Maraká Backlands.

Palavras-chaves em inglês: 1. Candomblé. 2. Oral Traditions. 3. Healing Practices. “Tratamento”. 4. Madrinha Alice. 5. Maracás-BA.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Marcello Moreira (Presidente); Profa. Dra. Luci Mara Bertoni (Titular); Prof. Dr. Arivaldo Sacramento de Souza (Titular).

Data da Defesa: 5 de junho de 2023.

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

FOLHA DE APROVAÇÃO

EDELVITO ALMEIDA DO NASCIMENTO

O CANDOMBLÉ DE MADRINHA ALICE: SINCRETISMO, AFRO-BRASILIDADE E HERANÇA INDÍGENA NO SERTÃO DOS MARAKÁ

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

Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 05 de junho de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcello Moreira – Presidente
Instituição: UESB

Ass.: 

Profª. Dra. Luci Mara Bertoni
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Arivaldo Sacramento de Souza
Instituição: UFBA

Ass.: 

Aos negros e indígenas do Sertão dos Maraká.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), instituição responsável pela minha formação acadêmica desde a graduação e que tem sido a minha casa há mais de vinte anos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS), que aceitou o meu projeto de pesquisa e que forneceu as bases teóricas e metodológicas necessárias à sua execução. À coordenação do programa pela sempre cordial atenção e pelo cuidado com que conduz o corpo discente sempre tendo em vista o sucesso coletivo. Agradeço especialmente à Profa. Dra. Luci Mara Bertoni e ao Prof. Dr. José Alves Dias por terem assumido corajosamente tal tarefa num contexto de pandemia, o que lhes requereu esforços além de suas habituais atribuições e lhes impuseram um constante exercício de paciência e compreensão quando todos nós lidávamos com perdas e medos. Estendo esse agradecimento aos membros da secretaria do curso e aos demais funcionários.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem a qual não se poderia manter o programa em diversos sentidos.

Ao Prof. Dr. Marcello Moreira, por todos os anos de aprendizado, mesmo antes de meu ingresso no programa; por toda a sua paciência e dedicação; pela amizade que construímos e pela sabedoria que me tem ofertado todos os dias, desde que nos conhecemos há quase dez anos. Obrigado Professor Marcello, por ser muito mais que um orientador: em muitos sentidos, um irmão mais velho. Sem a sua generosidade, eu não teria caminhado até aqui.

À banca de qualificação, composta pelos professores doutores Marcello Moreira, Luci Mara Bertoni e Edvania Gomes da Silva pelas valiosas considerações que possibilitaram a conclusão desta dissertação.

À banca de defesa, composta pelos integrantes do Programa, o Professor Doutor Marcello Moreira e a Professora Doutora Luci Mara Bertoni, e pelo convidado Professor Doutor Arivaldo Sacramento de Souza, por sua disposição em ler esta dissertação e por oferecer o seu tempo à sua avaliação.

Aos colegas do programa, agradeço a todos e, em especial, aos irmãos de orientação Manu, Elder, Juca, Luzia, Murilo; aos colegas de turma: Aline, Andressa, Ayume, Indyhara, Leo, Lucas, Marcella, Ronny e Vinícius.

Minha gratidão aos Colégio Estadual Edivaldo Boaventura e Colégio Normal de Maracás, sobretudo na pessoa de seus respectivos gestores, pela compreensão diante de tantos compromissos; também, aos professores dessas unidades escolares, em especial aqueles com

quem estabeleci parcerias de pesquisa e diálogos importantes para avançar nas leituras e produções: Elma, Fabrício, Adriana, Josy, Cris, Nel. E aos demais que sempre torceram por mim: Pedro, George, Reinaldo, Cláudia, Maura, Roberto, Jamille, Wanderley Lago, Wanderley Silva, Dial, Dani Bahia, Regina, Carla, Rafa, Cida, Eleni, Nai, Selma.

Aos colaboradores diversos da pesquisa, os entrevistados, os consultados, os acompanhantes, as pessoas que se doaram, que se permitiram fotografar e filmar, os que cederam suas fotografias etc. Minha gratidão sobretudo àquelas que mais diretamente responderam aos meus questionamentos: Maria Amália, Licinha, Luzia. Aos que colaboraram com dados adicionais: Zelina Ferreira, Carmen Senna, Flávia Maraká, Juvenal Payayá, Regi Sampaio, Cindy Lauper Xavier, Gilberto Ferreira, Zeli Ferreira, Solange Ferreira. Às pessoas que colaboraram com as transcrições: Emilly, Lany e Luiza. Aos meus parceiros de pesquisa de longa data, com quem travo diálogos sobre questões do território e da temática que estudo: minha esposa Ivana Karoline Machado, Professor Dr. Washington Nascimento, Flávio Guimarães, Antônio Marcos de Almeida Ribeiro, Giva, Estevão Palitot, Ademário Payayá, Patrícia Ferreira.

Ainda num plano pessoal, aos membros de minha família: meu pai Nelson Sá (*in memoriam*) por ter me conduzido e me apoiado enquanto estive nesse plano; minha mãe Luzia Rodrigues Ferreira, pelo apoio constante desde sempre; meus irmãos Marcelo, Roberto e Robson, pelo incentivo e companheirismo; meu filho Matheus, pelo carinho, partilha e ajuda nas atividades de campo; meu sobrinho João Marcelo; minha esposa e parceira de pesquisa Ivana Karoline Machado (já mencionada aqui); meus tios, tias, primos etc., por estarem sempre do meu lado e incentivando a continuidade da pesquisa.

Às forças que me guiam e me sustentam. Se aqui estou, fagulha ínfima no universo, devo ser grato aos mistérios que movem o meu fôlego e a minha consciência. Agradeço a Olorum, a todos os Orixás, de Exu a Oxalá, em especial a Oxaguian, que rege o meu Ori e me diz quem eu sou; aos meus ancestrais, aos caboclos encantados de minha família, às energias que em segredo nos conduzem. E, por extensão, agradeço àqueles que, generosamente, partilham comigo dessa caminhada e me ajudam nos meus cuidados: meu pai Júlio Santana Braga (Oyátundê), meu pai Jerry Guimarães (Odé Tokueran); meu pai Aduino Viana (Barilé); aos membros todos do Axéloyá, onde nasci para o Orixá, e do Axéyanguí, por onde se estende minha caminhada. Minha gratidão a todos.

E os sons, os sons dos animais, das folhas ao vento, do rio correndo, os sons ecoavam perenes em seu interior. Fosse nas tarefas do dia ou no sono leve da noite.

Itamar Vieira Jr. Torto Arado. p. 248.

RESUMO

O fenômeno religioso do candomblé tem recebido há algum tempo a atenção da academia. Em virtude dos recortes temáticos, temporais e espaciais, essas produções acadêmicas colaboraram na definição daquilo que poderia ou não ser classificado como dentro desse universo religioso, muitas vezes se restringindo a manifestações com origem em Salvador, Recôncavo da Bahia e outras áreas litorâneas. A delimitação resultante dessa interação entre grupos religiosos e pesquisas acadêmicas deixa à margem as construções religiosas elaboradas socio-historicamente em outras áreas, como o sertão. Nesse sentido, o que se propôs aqui foi refletir acerca das narrativas elaboradas por familiares e por filhas de santo da comunidade religiosa dirigida por Alice Ferreira de Almeida (1925-1998) entre as décadas de 1970 e 1990, em Maracás, município localizado no sertão da Bahia. A problematização que norteia o texto é acerca de como a memória daquelas pessoas apresenta as singularidades da comunidade e do seu culto, revelando suas raízes afro-brasileiras e indígenas. Partimos da hipótese principal de que tais memórias podem indicar que os mitos fundadores da comunidade religiosa, as narrativas da origem familiar indígena e as descrições da comunidade e sua ritualística foram construídos de modo bastante singular, gerando um “candomblé” com traços muito próprios e que aqui chamo de “tradição local”. Como o objetivo da pesquisa é investigar o campo das manifestações culturais e, mais especificamente, religiosas, a metodologia adotada foi a da história oral e a coleta de dados foi feita, basicamente, por meio do uso de entrevistas construídas sob a perspectiva de valorização das tradições orais. Entre os resultados, houve a identificação de um sistema de crenças e de uma ritualística bastante peculiares, que se diferenciam de outros candomblés da Bahia, principalmente, por três aspectos: a relação entre a prática de cura e a iniciação (e até mesmo o exercício sacerdotal); a adaptação do sistema de crenças e dos ritos ao ecossistema do sertão, com a absorção da medicina tradicional indígena; e uma constituição da ritualística mais centrada na intuição da sacerdotisa do que na transmissão de saberes da sua comunidade de origem.

Palavras-Chave: Candomblé; Tradição oral; Práticas de Cura; Tratamento; Madrinha Alice; Maracás-BA.

ABSTRACT

The religious phenomenon of Candomblé has been drawing the attention of academia for some time. Due to thematic, temporal, and spatial boundaries, these scholarly productions have contributed to the definition of what could or could not be classified within this religious universe, often restricting themselves to manifestations originating in Salvador, the Recôncavo region of Bahia, and other coastal areas. The resulting delimitation arising from the interaction between religious groups and academic research sidelines the religious constructions elaborated socio-historically in other areas, such as the hinterland. In this regard, the aim here is to reflect upon the narratives crafted by family members and daughters of saints within the religious community led by Alice Ferreira de Almeida (1925-1998) between the 1970s and 1990s in Maracás, a municipality situated in the hinterland of Bahia. The problematization guiding this text revolves around how the memories of these individuals present the singularities of the community and its worship, thereby revealing its Afro-Brazilian and indigenous roots. Our main hypothesis is that these memories may indicate that the founding myths of the religious community, the narratives of indigenous family origins, and the descriptions of the community and its rituals were constructed in a highly unique manner, resulting in a "Candomblé" with distinctive traits that I refer to as the "local tradition." As the research objective is to investigate the field of cultural manifestations, specifically religious ones, the methodology adopted was oral history, and data collection was primarily conducted through interviews designed to value oral traditions. Among the results, a highly distinctive system of beliefs and rituals was identified, which sets it apart from other Candomblés in Bahia, mainly due to three aspects: the relationship between healing practices and initiation (and even priestly duties); the adaptation of the belief system and rituals to the ecosystem of the hinterland, incorporating traditional indigenous medicine; and a ritualistic constitution more centered around the intuition of the priestess rather than the transmission of knowledge from her original community.

Keywords: Candomblé; Oral Traditions; Healing Practices; "Tratamento"; Madrinha Alice; Maracás-BA.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. ABORDAGENS TEÓRICAS E DELIMITAÇÕES TEMÁTICAS.....	22
2.1 O conceito de memória, a memória coletiva e a memória instrumentalizada	22
2.1.1 A instrumentalização da memória oficial do município de Maracás	26
2.2 Sertão: do “desertão” ao “Sertão dos Maraká” e o entorno da Grande Aldeia.....	32
2.3 Sincretismo: conceitos possíveis	37
3. O CANDOMBLÉ DE MADRINHA ALICE: EXPRESSÃO DA TRADIÇÃO LOCAL DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA	41
3.1 Delimitação do fenômeno religioso: Madrinha Alice era de candomblé.....	44
3.2 O Candomblé de tradição local de Madrinha Alice	48
3.3 A raízes indígenas da família Sampaio e as hipóteses sobre a etnia	53
3.4 O sacerdócio afro-brasileiro: a busca da cura para si e para o outro	57
3.4.1 Dona Maria Cotinha: mãe de santo de Madrinha Alice	61
4. A COMUNIDADE RELIGIOSA: SEU ESPAÇO, SUAS PRÁTICAS E SEU LEGADO.....	65
4.1 O espaço de culto	65
4.2 Das motivações dos neófitos à condição de filho de santo: o Tratamento.....	71
4.3 A continuidade do culto: o caruru de Luzia e o candomblé de Maria Amália	83
4.3.1 O Caruru de Luzia	85
4.3.2 O Candomblé de Maria Amália	87
5 CONCLUSÃO.....	91
REFERÊNCIAS	93
ANEXO A - Fotos de Alice Ferreira de Almeida.....	97
ANEXO B - Íntegra do texto de Gerson Fernandes de Araújo.....	101
ANEXO C - Texto sem autoria disponível na página oficial da Prefeitura de Maracás	104
ANEXO D - Hino do Município de Maracás	106
ANEXO E - Mapa de localização do município de Maracás no Estado da Bahia.....	108
ANEXO F Mapa de municípios limítrofes a Maracás	109
ANEXO G - Mapa das áreas estudadas	110
ANEXO H - Mapa de localização do Sertão dos Maraká.....	111
NEXO I - Mapa dos territórios originários dos Maraká e dos Payayá	112
ANEXO J - Desenho da planta baixa do terreiro de Madrinha Alice	113
ANEXO K Fotografia atual da residência de Madrinha Alice	114

ANEXO L - Fotografia do Senhor Abinel, esposo de Madrinha Alice.....	115
ANEXO M - Fotografia da pequena imagem de Cosme e Damião, no caruru de Luzia	116
ANEXO N - Fotografias do local de culto de Maria Amália	117

1 INTRODUÇÃO

Ouso escrever a primeira e a última seções deste texto em primeira pessoa, em virtude do caráter pessoal de que se investe a temática ora abordada. Em 2018, defendi a monografia intitulada **Bença Mãe-Véa: a constituição dos filhos de santo no terreiro de Madrinha Alice**, em que analisei o conjunto de ritos chamado de “tratamento”, presente na comunidade religiosa dirigida por minha avó materna, Alice Ferreira de Almeida (doravante referida como Madrinha Alice, como era chamada por seus filhos de santo), sacerdotisa de um culto de matrizes afro-brasileiras e indígenas, configurado a partir da tradição local, no município de Maracás, notadamente de sua zona rural.

Alice Ferreira de Almeida nasceu em 15 de maio de 1926, em Maracás, nas imediações do povoado de Morros (hoje, município de Planaltino), e faleceu em 24 de dezembro de 1998, na zona urbana do mesmo município¹. Sua família adquiriu uma propriedade rural, próxima à povoação de Morro do Tatu, há cerca de 60 km da zona urbana, onde passou a residir.

A pesquisa que deu origem a este texto visava investigar as narrativas elaboradas por familiares e por filhos de santo daquela comunidade. O problema de investigação que norteia o trabalho é: como a memória dos familiares e filhos de santo daquela sacerdotisa apresenta as singularidades da comunidade e do seu culto, revelando suas raízes afro-brasileiras e indígenas? E partimos da hipótese principal de que tais memórias poderiam indicar que os mitos fundadores da comunidade religiosa, as narrativas da origem familiar indígena e as descrições da comunidade e sua ritualística teriam sido construídos de modo bastante peculiar, gerando um “candomblé” com traços muito próprios e que aqui chamo de “tradição local”.

Como o objetivo da pesquisa é investigar o campo das manifestações culturais² e, mais especificamente, religiosas, a metodologia adotada foi a da história oral³ e a coleta de dados foi feita, basicamente, por meio do uso de entrevistas temáticas, construídas sob a perspectiva de valorização das tradições orais⁴. A escolha da metodologia se deve principalmente às possibilidades oferecidas por ela. Segundo Verena Alberti (1989), a história oral é

¹ Ver, no Anexo A, fotos de Alice Ferreira de Almeida.

² Considero profícua a abordagem da cultura a partir das teorias da memória, posto que a cultura (e suas manifestações) é compreendida como “práticas sociais transmitidas coletivamente, a partir de memórias coletivas de grupos” (MAGALHÃES; ALMEIDA, 2011, p. 100).

³ Jacques Le Goff (2013) afirma que a história oral (entre outros fenômenos das ciências sociais) está relacionada às grandes transformações que tem sofrido a memória coletiva, porque tal ciência nova possibilita “a constituição de arquivos profundamente novos” (Le Goff, 2013, p. 432, 433).

⁴ É importante mencionar que os remanescentes daquela comunidade não possuem registros escritos acerca da origem e das características de sua própria religiosidade. Além disso, um número bastante relevante dos membros (incluindo a própria líder) eram analfabetos ou semianalfabetos. O que pode nos levar a caracterizá-los como uma comunidade “sem escrita”. Embora alguns membros do grupo sejam alfabetizados e até mesmo utilizem a escrita

[...] um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. [...] Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, [...] etc., à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam. (ALBERTI, 1989, p. 1, 2).

Classificada como método qualitativo, a história oral se aplica muito mais do que à História, enquanto disciplina, porque permite-se ser utilizada em outras, como antropologia, sociologia ou, como o fazemos, nos estudos de memória. A sua vantagem é possibilitar que testemunhas ou partícipes de fatos, acontecimentos ou (como no caso de um grupo religioso) instituições e grupos sociais, deponham sobre suas próprias experiências, que são basilares na abordagem do objeto de estudo⁵.

Além disso, a história oral é capaz de contribuir sobremaneira, como afirma Aspásia Camargo, nas “áreas pouco estudadas da vida social em que predominam zonas de obscuridade”, como acontece geralmente com temas relacionados às classes populares em que tal obscuridade “resulta do desinteresse das fontes oficiais pela experiência popular, da ausência de documentos” (CAMARGO, 1989, p. 10). A escolha do método, portanto, está relacionada também com os objetivos estabelecidos e com o comprometimento social adotado pelo pesquisador. Esse compromisso impõe “um elevado respeito pelo outro, por suas opiniões, atitudes e posições, por sua visão de mundo”. (ALBERTI, 1989, p. 6). Mas também é um

para diversos fins, considero a comunidade religiosa em si como “sem escrita”, visto que (assim como geralmente acontece na maioria dos grupos religiosos de matriz africana), nesta comunidade, a escrita não era utilizada como forma de registro de seus conceitos, dogmas, mitos, preceitos ou descrição ritualística. Assim, para o que nos interessa no estudo (a temática religiosa), a escrita não tem papel relevante. Isto nos faz refletir acerca do que afirma Le Goff (2013): “a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem” é um dos grandes interesses em torno dos quais se ordena a memória coletiva nas sociedades sem escrita (LE GOFF, 2013, p. 394). Ou ainda: “o primeiro domínio no qual se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento – aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, o dos mitos de origem” (LE GOFF, 2013, p. 392).

⁵ Como se observará, na última subseção do texto, em que tratamos da continuidade de elementos do culto (mesmo que de modo fragmentado e reformulado), combinamos o registro das falas das participantes com interpretações que fizemos a partir da observação de alguns eventos (como festas religiosas, caruru etc.). Poderíamos afirmar que, a partir desse ponto, o texto lança mão de estratégias que são típicas da etnografia ou, em razão da combinação dos dois métodos, da etnobiografia, como propõe Marco Antonio Gonçalves (2012), para quem “a noção de etnobiográfico problematiza, por assim dizer, o etnográfico e o biográfico, as experiências individuais e as percepções culturais, refletindo sobre como é possível estruturar uma narrativa que dê conta desses dois aspectos na simultaneidade, ou seja, propõe, a um só momento, repensar a tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura” (GONÇALVES, 2012, p. 20). Como a subseção é um fragmento relativamente pequeno do presente texto e que se relaciona apenas lateralmente com o tema principal, não achamos necessário aprofundar a exposição sobre essa metodologia (ou técnica) empregada. Em estudos futuros, em que pretendemos dar maior atenção à continuidade do culto, há uma probabilidade da etnobiografia ser empregada como metodologia principal.

compromisso que o posiciona ideologicamente ao lado daqueles a quem uma “história tradicional” impôs o silêncio destinado aos considerados “vencidos”.

Ao escolher tal método, é necessário também que o pesquisador estabeleça qual tipo de entrevista será aplicada. Entre as opções elencadas por Alberti (1989), temos as entrevistas temáticas e as entrevistas de história de vida. Essa escolha está relacionada principalmente com o recorte temático e com os objetivos. Neste caso, adotamos as entrevistas temáticas, porque elas “versam especificamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido como objeto principal” (ALBERTI, 1989, p. 19)⁶.

Um dos pontos cruciais da definição do percurso metodológico foi a escolha dos colaboradores, participantes ou sujeitos de pesquisa. Diversas foram as pessoas, filhos de santo e familiares que se dispuseram a colaborar. E com alguns deles foram feitas entrevistas. Contudo, como era necessário restringir o universo desses participantes, adotaram-se critérios para selecionar as pessoas cujas falas apareceriam no trabalho e sobre as quais se fariam as análises.

O critério aparentemente mais óbvio foi a sujeição ao ritual de “tratamento”⁷, visto que esse parecia ser o ato litúrgico principal do grupo, reunindo elementos fundamentais de suas crenças. Isso reduziu sobremaneira o número de possíveis colaboradores. Ainda assim, era um universo amplo para dar conta por meio do método escolhido.

Por isso, optamos por mais um critério: a preservação ou continuação de algum aspecto do culto ou de alguma prática religiosa proveniente da comunidade de Madrinha Alice. Por esses dois critérios, os participantes ficaram restritos a duas mulheres: Luzia Ferreira e Maria Amália. Além delas, incluímos Dona Licinha, que atendia apenas ao primeiro critério. Embora ela não mantenha nenhum aspecto do culto, levamos em conta o fato de que é a mais velha filha de santo viva de Madrinha Alice. A análise das falas dessas três mulheres⁸ sustenta as interpretações acerca da comunidade dirigida por Madrinha Alice, como condição para inserção de novos filhos de santo em seu culto. Faremos, portanto, uma breve apresentação das três.

⁶ As entrevistas de história de vida, diferentemente das entrevistas temáticas, não estabelecem um tema, posto que o objetivo da pesquisa, nesses casos, está relacionado ao próprio indivíduo. Ou seja, o pesquisador tem como meta a história do entrevistado em si, desde o seu nascimento até o momento da pesquisa. Embora as duas opções pressuponham o emprego do método biográfico, as entrevistas temáticas focam no tema, ou objeto (mesmo que ele aflore de uma parte da vida do sujeito), enquanto as de história de vida focam no sujeito (mesmo que a entrevista produza reflexões sobre temas, ou objeto).

⁷ Como se verá, tal rito reunia os atos sagrados que tinham como objetivos, a um só tempo, a cura (tanto de enfermidades orgânicas, como emocionais, espirituais e sociais) e a inserção na comunidade religiosa na condição de filho de santo, o que equivaleria a uma espécie de “iniciação”, ou “rito de passagem”.

⁸ Além dessas três entrevistadas, muitos outros personagens colaboraram com opiniões diversas, dados específicos, informações pontuais. Estes outros (incluindo Flávia Maraká, Patrícia Ferreira Payayá-Maraká, Carmen Sena etc.) serão brevemente apresentados no decorrer do próprio texto, quando suas falas ou informações forem utilizadas.

Filha biológica de Madrinha Alice, a cura de Luzia Ferreira (57 anos) está intimamente relacionada à própria inserção da sacerdotisa no culto. Como se verá adiante, após o nascimento dela, sua mãe passou a ter diversos problemas de saúde e a própria Luzia passou, quando pequena, por problemas relacionados à visão. O que motivou uma “promessa”⁹ de festa feita por Madrinha Alice. Como essa promessa precede a iniciação de Madrinha Alice, concluímos que uma motivação inicial para o ingresso no compromisso religioso é o problema de saúde de Luzia, razão pela qual ela foi escolhida como participante da pesquisa.

Mas outro elemento que a credencia como uma importante colaboradora é o fato de ela ter informações privilegiadas sobre as curas, pois exercia uma função chave na comunidade religiosa. Sendo a filha mais nova e a que melhor dominava a escrita, sua função no culto era acompanhar as consultas e fazer as anotações de todos os materiais e atos litúrgicos necessários à cura dos consulentes: “tudo que mãe fazia eu entrava lá e fazia: anotava as coisas, pegava uma coisa para ela assim...” (Luzia Ferreira). Ela pode ser considerada uma das continuadoras do culto de Madrinha Alice, embora não exatamente da mesma forma e nem com os mesmos elementos. Ela não pratica, por exemplo, o tratamento ou a cura, nem se considera uma mãe de santo, “curadeira” ou uma sacerdotisa em qualquer outro sentido. Porém, conserva em sua residência um altar com santos católicos e símbolos de divindades diversas que remontam ao sincretismo do culto de sua mãe. Além disso, oferece anualmente, como se expõe na parte final deste texto, um caruru de Cosme e Damião, em moldes semelhantes às festas anuais da comunidade religiosa de Madrinha Alice:

[...] eu costumo fazer como ela fazia: coloco umas balinhas, ofereço a vasilhinha com caruru... a água já tem... os copinhos com água já têm para São Cosme... e deixo ali o caruru por uns três dias. Depois a gente tira. (Luzia Ferreira).

Ela informa que preserva essa prática para a manutenção do equilíbrio emocional, físico e social, mas também como meio de conservar o legado de sua mãe e cuidar dos santos e divindades cultuados anteriormente naquela comunidade.

Maria Amália (67 anos) foi tratada por Madrinha Alice em meados da década de 1970. De acordo com as informações fornecidas por ela em entrevistas, ela já era casada e mãe de filhos quando passou por problemas de ordem psíquica e emocional e foi conduzida ao terreiro de Madrinha Alice de modo emergencial, porque os seus problemas inspiravam cuidados imediatos.

⁹ Adiante, explicaremos melhor as circunstâncias de tal promessa.

Atualmente, Dona Maria Amália reside na zona urbana de Maracás. É professora aposentada e mantém, em um cômodo anexo à sua casa, um salão¹⁰, onde atende as pessoas para consultas por meio de búzios, cartas etc., muitas vezes com o auxílio de seus guias, isto é, em transe, “incorporada” com uma das divindades que ela cultua, responde aos questionamentos de seus consulentes ou pacientes, indicando quais atos litúrgicos e respectivos materiais seriam necessários ao tratamento e cura.

Além de atender aos pacientes e consulentes no salão, ela faz, como também se verá na parte final deste trabalho, pelo menos uma festa anual em homenagem a Cosme e Damião, quando serve caruru para crianças e, auxiliada por rezadeiras, diz as ladainhas de Cosme e canta em louvor aos santos. Pelo que se observa, nas atividades religiosas, costuma contar com o auxílio de sua filha biológica Cláudia.

O nome de Dona Licinha (88 anos) também é Alice, por isso, optamos por usar aqui o seu epíteto, ou nome familiar, para evitar confundi-la com a sacerdotisa que foi sua mãe de santo. Dona Licinha é, como já dissemos, uma exceção no recorte de pesquisa, porque ela atende ao primeiro critério (ter passado pelo tratamento), mas não ao segundo: ela não dá continuidade a nenhum aspecto do culto e hoje se identifica como evangélica. Contudo, decidimos conservá-la entre as participantes da pesquisa por ser a mais velha das filhas de santo vivas de Madrinha Alice.

O contato com ela se deu por intermédio de Luzia Ferreira e uma amiga sua, chamada Creuza, senhora residente do Assentamento Rancho Nevada, que também chegou a ser cuidada por Madrinha Alice. Na visita feita ao seu povoado, colheramos também informações com outros moradores. Ao chegar à casa de Dona Licinha, realizamos não uma entrevista, mas um diálogo, entre ela, o pesquisador, Luzia Ferreira e Creuza.

Ela reside sozinha, apesar da idade avançada, na comunidade rural de Umburanas que, ao que tudo indica, é uma comunidade quilombola, embora não seja reconhecida oficialmente como tal. Tem como vizinho o Senhor Luís, seu primo, que também nos forneceu informações sobre o culto de Madrinha Alice. Senhor Luís tinha um irmão, já falecido, e primo de Dona Licinha, que se chamava Francisco, que também foi membro da comunidade religiosa. Em razão de sintomas que ela mesma não explica, Dona Licinha recorreu aos cuidados de Madrinha Alice, tornando-se parte daquela família de santo na condição de filha¹¹.

¹⁰ A palavra “salão” é utilizada pelas participantes para se referir ao principal espaço religioso daquela tradição. Trata-se de onde está localizado o altar, onde são feitas as consultas e se realizam as festas. Seria sinônimo do que, para os candomblés de nação, se chama de “barracão”, mas com suas particularidades.

¹¹ À frente, trataremos das motivações que a levaram a passar pelo tratamento e se filiar à comunidade religiosa de Madrinha Alice.

Ainda outras pessoas poderiam ter colaborado com a pesquisa. Infelizmente, uma delas, Mariinha, faleceu durante a pandemia de Covid 19. Aliás, ter cursado o mestrado e ter feito essa pesquisa durante a pandemia foi ainda mais desafiador do que seria em condições normais. Além de várias perdas entre as famílias dos participantes de pesquisa, tivemos que lidar com as limitações impostas pelo afastamento necessário. Muitas vezes, tivemos que complementar entrevistas com entrevistas virtuais, o que nem sempre era possível em virtude das dificuldades de alguns entrevistados com as tecnologias e, às vezes, com a inexistência de tais tecnologias em áreas rurais mais remotas. Até mesmo a participação nas aulas, todas remotas, foi interrompida em razão de problemas de saúde na minha família. Soma-se a isto o fato de que, naquele período de medos e incertezas, foi emocionalmente difícil encontrar motivação para seguir em frente.

Além do já exposto até aqui sobre a metodologia, é necessário problematizar tanto o acesso às fontes da memória, como as possíveis análises que delas são derivadas. Porque pelo menos duas questões incômodas me assaltaram desde a proposição do projeto de pesquisa: a primeira é o fato de que eu mesmo, na condição de neto de Madrinha Alice e de membro de seu candomblé, figuro ao mesmo tempo como pesquisador e como uma das fontes, por ter recordações específicas relacionadas àquele culto; a segunda é o fato de que as relações de parentesco com as participantes da pesquisa não raro faz o pesquisador colocar em dúvida determinadas informações, sobretudo por conhecer a fundo determinadas incoerências espaço-temporais, lapsos, lacunas etc. Essas duas reflexões (até certo ponto, constrangedoras) já se apresentavam no trabalho desenvolvido na especialização. Mas somente agora é encontrada circunstância para enfrentá-las.

O primeiro incômodo reside, muitas vezes, no fato de que paira sempre um temor de que, inconscientemente, o pesquisador esteja manipulando os dados da pesquisa para corresponder às suas lembranças (ou aos seus gostos). Ou que o acesso a determinadas informações leve a soluções simplistas e apressadas. Mas não demorou para perceber que ter à disposição minha própria memória não simplificaria o trabalho. Pelo contrário, poderia gerar outras problematizações. O que, do ponto de vista da produção científica, poderia ser muito produtivo.

Acontece que meu contato com a religiosidade de Madrinha Alice se deu apenas na infância. Ao observar o que propõe Maurice Halbwachs (2003), compreende-se que ter acesso a determinadas recordações nem sempre pode se constituir como uma vantagem que tornasse a presente pesquisa uma aventura desonesta: “não nos lembramos de nossa primeira infância porque nossas impressões não se ligam a nenhuma base enquanto ainda não nos tornamos um

ser social” (HALBWACHS, 2003, p. 43). Assim, é natural que em diferentes fases da nossa infância tenhamos maior ou menor quantidade de lembranças, se maior ou menor é nosso degrau na escalada do que se tornará, plenamente, esse ser social. A memória infantil, portanto, é muito frágil, no sentido de que as lembranças que a infância conserva nem sempre são completamente confiáveis. Isto fica ainda mais patente na argumentação que Halbwachs elabora acerca de recordações infantis, pois, em alguns casos, o que nos fica, por mais que pareça uma lembrança, são apenas recordações das “descrições que nos fazem dos fatos” (HALBWACHS, 2003, p. 43).

É neste ponto que se me apresenta agora um vislumbre de possíveis motivações para tal empreitada: as incongruências da memória infantil. Embora tenha vivido as experiências mágicas sobre as quais escrevo, há uma espécie de culpa por não ter algumas recordações específicas tão vívidas como gostaria e só ter acesso a elas por meio de relatos de terceiros. Talvez a investigação a que me dispus seja, em um nível mais pessoal, a tentativa de saturar com testemunhos exteriores um germe de lembrança para que, ao fim, esses relatos se me apresentem como “uma massa consistente de lembranças” (HALBWACHS, 2003, p. 32-33). Porém, mesmo que o impulso primeiro para tal investigação tenha esse fundo de subjetividade, percebo que essas incongruências e essas inquietações são questões humanas, na verdade, universais. Porque tudo isso faz parte da própria elaboração da memória.

Eu mesmo devo ter passado pelo rito denominado de “tratamento”, embora não me recorde com precisão dos acontecimentos relacionados a isto. Dois fatores contribuem para a construção de lacunas (na minha memória pessoal) acerca desse possível acontecimento. O primeiro é o já exposto: o problema da pouca idade. O segundo é o fato de que os ritos envolviam, muitas vezes, transe e outras experiências místicas que, mesmo para um adulto, costumam enevoar as lembranças. Se digo que “devo ter passado”, é justamente porque não tenho referências que me sirvam de evidência suficiente de que os ritos a que fui submetido constituíam um tratamento completo ou apenas atos de cura simples, que não envolviam iniciação. Há um quadro elementar de memória que persiste, há as reminiscências. Mas devido justamente à já mencionada instabilidade da memória da infância, esse quadro geral carece de completude.

De todo modo, mesmo que eu não tenha passado por todos os atos que envolviam o tratamento (se houve o tratamento), nessas minhas experiências de transe minha consciência experimentou, completa ou parcialmente, um estado de inatividade. E isso impossibilitaria, até certa medida, a conservação de determinadas lembranças. Como afirma Halbwachs (2003), para ter a sensação de duração, é necessário que o ser esteja dotado de consciência. A própria duração

é a sucessão de diferentes estados dessa consciência (HALBWACHS, 2003, p. 115). Ter a percepção do tempo e do espaço suprimida pelo transe, retira o ser dessa conexão com a própria duração do tempo, o que interfere, também, na construção da memória pessoal em torno dos fatos que transcorreram durante a experiência.

No entanto, lidar com tais questões depende muito do ponto de vista teórico assumido. E um conjunto de lembranças que mal persistem podem ser campo de debate mais profundo. Construo, neste ponto, a consciência de que talvez essas poucas lembranças sejam, na verdade, não das coisas que vivi, mas da narrativa de outros acerca do que vivi. E aquilo que me apresentava havia bem pouco tempo como memória puramente individual (algo presente somente no meu espírito), é na verdade o conjunto de colaborações, empréstimos, imaginações, reconstruções da coletividade. Afinal, “mesmo a memória individual é coletiva, pois é uma reelaboração das experiências reconhecidas pelo grupo” (MAGALHÃES; ALMEIDA, 2011, p. 99).

Tais reflexões colaboram tanto para uma visão mais crítica acerca daquilo que poderia considerar como memória individual (minha ou de determinadas participantes da pesquisa) quanto para uma menor preocupação com uma possível falta de legitimidade das fontes da memória quando, aparentemente, alguma recordação não encontra um eco (explicitamente) em outros indivíduos, até porque, mesmo quando aparentemente uma memória pertence apenas a uma pessoa, ninguém é capaz de lembrar verdadeiramente a menos que seja em sociedade. Porque, “um homem que se lembra sozinho do que os outros não lembram é como alguém que enxerga o que os outros não veem” (ALEXANDRE, 2003, p. 23).

A segunda questão incômoda, que afetava a confiabilidade das fontes da memória, era a proximidade do pesquisador com as participantes da pesquisa, em virtude de relações de parentesco. Por conhecer a fundo determinadas incoerências espaço-temporais, lapsos e lacunas, muitas dúvidas eram lançadas sobre a “correção” de algumas informações.

Isso se dava principalmente quando as narrativas de origem eram trazidas pelas filhas biológicas de Madrinha Alice, nos pontos em que elas se referiam a acontecimentos anteriores à sua existência. Ora, ao que me parece, o questionamento que eu levantava se dava em virtude do fato de que eu imaginava que a consciência estava “encerrada em si mesma”, o que tornaria impossível imaginar um tempo que não fosse individual, como se cada sujeito fosse capaz de possuir memória apenas daquilo que presenciou. Em suma, eu não cogitava a existência de um “tempo coletivo” (HALBWACHS, 2003, p. 124).

Além de não haver documentos que comprovassem algumas afirmações, estes acontecimentos/relatos teriam ocorrido muito antes do nascimento daquelas que narram tais

fatos¹². E isso se constituía um problema grave para a interpretação dos dados, posto que as narrativas de origem seriam o centro da discussão proposta. Mas há dois tipos de memória que se interpenetram: uma individual e outra coletiva (HALBWACHS, 2003, p. 71). É o que se percebe nos relatos sobre a vida de Madrinha Alice. As informações mais recentes são resultado de experiências pessoais de suas filhas, que testemunharam boa parte desses fatos. Os relatos mais distantes no tempo, no entanto, elas absorveram das próprias narrativas familiares, de modo indireto. Como as duas memórias se interpenetram, nem sempre é possível distinguir de modo objetivo uma coisa da outra, às vezes, narrando como se tivessem presenciado fatos de que tiveram apenas notícia.

Pesquisar temas com os quais se está tão estreitamente relacionado envolve muito risco, mas, ao mesmo tempo, é muito promissor, tanto nos estudos de memória quanto na antropologia (área em que foi desenvolvido o estudo anterior sobre o tema). Se, por um lado, a proximidade com as fontes e com os dados possibilita uma visão muito privilegiada dos fatos, incorremos nos perigos de tornar o trabalho científico demasiadamente pessoal, podendo sair do extremo da racionalidade para os limites da passionalidade. Foi essa uma grande preocupação no desenvolvimento da pesquisa. É muito difícil não estar “envolvido demais” com o objeto.

Se as motivações pessoais se revelam como justificativa para este empreendimento, é necessário ainda justificá-lo por uma dimensão menos subjetiva: a necessidade de, a partir das narrativas deste grupo religioso (que é também étnico, como se verá adiante), demonstrar como a memória de determinado grupo é silenciada diante de uma narrativa oficial que valoriza o papel dos brancos, descendentes de colonizadores, bandeirantes, católicos, famílias ilustres etc.

Após esta introdução, o texto está dividido em mais três seções. A seguinte se destina a elencar alguns conceitos levantados na pesquisa: “Sincretismo”, “Sertão dos Maraká” e “Memória instrumentalizada”. Discutimos, além disso, como as fontes da memória oficial do município silenciam a memória dos indígenas e africanos em favor das narrativas hegemônicas construídas para justificar a colonização e a posse da terra. Na terceira seção, partimos de uma definição de cultura afro-brasileira para se atingir o conceito de “candomblé”, como entendido pelos adeptos da comunidade de Madrinha Alice, indicando como se constrói uma espécie de

¹² A ausência de documentos é mais uma motivação para se optar pela história oral, visto que ela, além de metodologia, é uma técnica de produção de fontes. E as fontes que produz possuem tanta legitimidade quanto quaisquer outras. De acordo com Camargo (1989), “a história oral é legítima como fonte porque não induz a mais erros do que outras fontes documentais e históricas. O conteúdo de uma correspondência não é menos sujeito a distorções factuais do que uma entrevista gravada. A diferença básica é que, enquanto no primeiro caso a ideologia se cristaliza em um momento qualquer do passado, na história oral a versão representa a ideologia em movimento e tem a particularidade, não necessariamente negativa, de ‘reconstruir’ e totalizar, reinterpretar o fato” (CAMARGO, 1989, p. 9).

tradição local, diferente das nações de candomblé já conhecidas da academia. Essa tradição é resultado das reelaborações simbólicas resultantes dos contatos entre os saberes ancestrais indígenas (que a sacerdotisa herda de sua família) e os cultos afro-brasileiros aprendidos com sua mãe de santo. Na quarta e última seção, tratamos do espaço de culto, do chamado “tratamento”, que reúne sob o mesmo signo e sob o mesmo conjunto de ritos a noção de cura e de iniciação, e da continuidade de alguns aspectos da religiosidade de Madrinha Alice.

2 ABORDAGENS TEÓRICAS E DELIMITAÇÕES TEMÁTICAS

A presente seção é dividida em três partes: a primeira trata dos conceitos de memória que sustentam a construção do texto, desde a definição geral, passando por memória coletiva e, por fim, abordando a noção de memória instrumentalizada. Esta discussão é importante porque questiona como a memória oficial do município de Maracás é instrumentalizada para benefício dos poderosos, como se expõe na parte final dessa primeira seção. A segunda trata do conceito de “sertão” (como um espaço físico, simbólico e imaginado) e a definição do “Sertão dos Maraká”, território onde se localiza o culto em estudo e que, dadas as suas especificidades, ajuda a pensar como este grupo religioso se constitui. Em seguida, a discussão em torno do território se afunila para a caracterização sócio-histórica do município e da comunidade rural específica em que se insere o terreiro. Na terceira e última seção, tratamos do conceito de “sincretismo”, tal como utilizamos em nossa interpretação como uma característica da religiosidade estudada: amálgama de matrizes africanas e indígenas, sintetizada na noção de tratamento.

2.1 O conceito de memória, a memória coletiva e a memória instrumentalizada

Memória pode ser definida como a “propriedade de conservar certas informações” ou “conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 2013, p. 387). Nesta acepção, memória pode ser objeto de estudo de áreas tão diversas quanto as ciências médicas, a inteligência artificial, as ciências humanas etc. Ao que nos interessa, é necessário que se estabeleça quais conceitos evocamos ao nos referir a essa categoria.

Entre os gregos arcaicos, a memória era explicada por meio das alegorias que compunham sua mitologia. *Mnemosine* (deusa mãe das musas geradas com Zeus) era a personificação da memória. Era a quem se evocava quando o objetivo era recordar os grandes feitos heroicos e, portanto, inspiradora dos poetas – encarados como iniciados dotados de dons da reminiscência, uma técnica ascética e mística – que tinha como missão narrar tais feitos (LE GOFF, 2013, p. 401).

Coube a Platão e Aristóteles a laicização da memória. Tal laicização, combinada com a escrita, permitiria posteriormente à Grécia a criação de novas técnicas de memória: a mnemotécnica. O primeiro, dando voz a Sócrates, alegoricamente remete à existência, na alma humana, de um bloco de cera no qual poderíamos gravar sensações e pensamentos com um

sinete para, posteriormente serem evocados, ou recordados. Nessa alegoria, ele já apresenta um problema que ainda hoje é basilar na compreensão da memória: a sua oposição ao esquecimento (RICOEUR, 2007, p. 27, 28). Quanto a Aristóteles, este prefere a abordagem do tema por outra oposição: entre lembrança e recordação (*mnemê* e *anamnesis*) ou, nas palavras de Ricoeur (2007), entre a memória-paixão e recordação-ação, ou seja, entre a memória que assalta de modo involuntário o espírito humano, como uma espécie de afecção, e a ação, esforço, busca ativa do objeto a ser lembrado (RICOEUR, 2007, p. 37). Apesar das diferenças, há nas duas abordagens – platônica e aristotélica – uma semelhança: a atribuição da memória àquilo que é intrínseco à capacidade humana ou o resultado do esforço humano. Em outras palavras, a retirada da memória do domínio dos deuses, ou seja, a laicização da memória ou sua dessacralização.

Embora de modo reformulado e adaptado a diferentes contextos, pode-se dizer que essas duas abordagens serviram de base para toda uma tradição da filosofia ocidental nas construções em torno da memória, do ato de recordar e suas técnicas. Entre as definições mais atuais de memória, preferimos a proposta por Pierre Nora (1993), que a opõe à história (que seria o registro cristalizado do passado). Para o autor,

[...] a memória é a vida, sempre carregada de por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações concessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. [...] É um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente. [...] Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. (NORA, 1993, p. 9).

Como já afirmamos, pelo menos para os objetivos propostos neste trabalho e nas escolhas temáticas feitas, não há que se falar em uma memória que seja apenas individual. Ou, nas palavras de Halbwachs (2003), “se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas”. (HALBWACHS, 2003, p. 29). Le Goff (2013) afirma que Pierre Nora compreende a memória coletiva como “o que fica do passado no vivido dos grupos” (LE GOFF, 2013, p. 432).

É justamente essa apreensão da coletividade da memória que nos permite compreender o conceito de memória manipulada que, segundo Ricoeur (2007) é a instrumentalização da

memória para uso dos poderosos. Para o autor, é nesse aspecto que melhor se pode falar de um abuso da memória e, conseqüentemente, de um abuso do esquecimento: “abusos, no sentido forte do termo, que resultam de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores do poder” (RICOEUR, 2007, p. 93-94).

Essa instrumentalização estaria relacionada à própria fragilidade da identidade. Primeiro, ele afirma que essa fragilidade da identidade é provocada pela fragilidade da memória manipulada de modo orquestrado pelo poder. Em seguida, aponta três causas para essa fragilidade (RICOEUR, 2007, p. 94-95).

A primeira causa é a própria noção de identidade (idêntico a si) em conflito com o tempo que passa (como já apontamos no início). Isso se estabelece como um paradoxo, porque ser idêntico a si e, ao mesmo tempo, estar na corrente do tempo, que é eternamente mutável e tem o condão de também mudar todas as coisas, parecem duas coisas inconciliáveis.

A segunda causa é o confronto com o outro (o outro que torna a identidade motivo de riso ou exclusão). Ou seja, todas as exposições a que o indivíduo está sujeito em virtude de seu convívio com o outro (que pode ameaçar a sua autoestima, provocar-lhe humilhações) podem colocar a própria identidade sob ameaça.

E a terceira é a herança da violência fundadora (que se relaciona com a segunda). Se todas as civilizações são construídas a partir de conflitos, dos quais alguns saíram vencedores, outros, evidentemente, foram derrotados. Essas narrativas de vitória e derrota colocam a identidade dos supostos derrotados em uma situação de fragilidade.

Esse constante ataque à identidade serve aos propósitos de quem detém o poder e para quem é necessário estabelecer uma espécie de memória hegemônica. Raymond Williams (1979) afirma que hegemonia é o conjunto de expectativas e práticas que estão presentes na vida social, o que inclui a própria percepção das pessoas acerca de si e do mundo. Como um sistema vivo, a hegemonia se impõe com seus significados e valores que se sustentam a si mesmos.

Ou seja, é a própria forma de ver a realidade, como parece à grande maioria das pessoas, como uma realidade absoluta que não é imposta pela força, mas pela própria autoafirmação de seu valor enquanto superior a todas as outras formas de interpretar a realidade. Posta desta forma, a hegemonia constribe todas as outras perspectivas. Em suma, a hegemonia se apresenta como “uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes” (WILLIAMS, 1979, p. 113).

A instrumentalização da memória é o uso ideológico de determinados componentes da memória coletiva com o fim de subjugar determinados grupos. Essa instrumentalização visa

fortalecer a legitimidade do exercício do poder, apontando os poderosos como os verdadeiros guardiões da identidade coletiva (que passa a ser substituída pela memória hegemônica, sem levar em conta as diferenças) e das narrativas de fundação sobre as quais o grupo se forma (RICOEUR, 2007, p. 96, 98). Calçadas sobre a ideologia, as narrativas de origem, produtos da memória coletiva, tendem a, como diz Le Goff (2013), confundir a história e o mito, voltando-se para os primórdios de tal modo a justificar o exercício do poder (LE GOFF, 2013, p. 392). Neste caso o abuso da memória estaria no fato de que, para o exercício do poder, a memória evocada é sempre de modo acrítico.

Não há o exercício de rememoração com fins a solidificar a identidade coletiva. Muito pelo contrário: acontece uma espécie de culto da memória pela memória, que fragiliza a identidade e fortalece os poderosos, abrindo espaço, inclusive, para a tirania.

As narrativas orais que coletamos podem ainda levantar outras discussões numa anteposição à memória oficial do município de Maracás, que, numa flagrante orientação eurocêntrica, credita a existência da cidade ao protagonismo dos brancos, tratando, inclusive, o genocídio indígena e a escravidão como atos de heroísmo, virtude e coragem. Ao passo que afirma não existir mais indígenas no território do município e nega a contribuição dos africanos na constituição da coletividade e da cidade enquanto espaço físico.

Como propõe Michael Pollak (1989), o que pretendemos é dar maior foco a uma análise da memória dos excluídos, marginalizados, das minorias. Nesse sentido, apoiamo-nos nas discussões em torno da oralidade para evidenciar a importância das “memórias subterrâneas, como parte integrante das culturas”, em oposição à “Memória oficial”. Nossa abordagem, como a dele, pretende agir com empatia para com “grupos dominados” (POLLAK, 1989, p. 4). Como as nossas fontes primárias são justamente as narrativas orais, entendemos que nosso método de investigação e nossa condução das discussões tem potencial para problematizar aquilo que já está posto como verdade no passado do município.

Concordamos com Ecléa Bosi (2003), para quem a memória oral não se conforma com as instituições que tendem à unilateralidade, fazendo emergir pontos de vista contraditórios. (BOSI, 2003, p. 15). É exatamente a presença inerente da contradição na oralidade que confere a ela uma riqueza singular, pois é por meio dessas contradições que se instiga um debate profundo capaz de desafiar as verdades estabelecidas por interesses ocultos e inconfessáveis. Ao abraçar a memória oral como uma fonte legítima de conhecimento e compreensão, reconhecemos a complexidade inerente a essa forma de transmissão de informações e narrativas. A multiplicidade de vozes e perspectivas que emergem da tradição oral é

fundamental para questionar os discursos dominantes e as narrativas hegemônicas que, muitas vezes, são moldadas por interesses políticos, sociais ou econômicos.

2.1.1 A instrumentalização da memória oficial do município de Maracás

O que chamamos aqui de fontes da “memória oficial” é um conjunto de textos institucionais ou feitos por encomenda de gestores municipais em diferentes épocas. Entre esses textos estão: o histórico do município, redigido, ao que tudo indica, aproximadamente no início dos anos 2000, por Gerson Fernandes Araújo, a pedido da prefeitura, para disponibilização na página oficial do IBGE (ARAÚJO, s.d., s.p.); a “história” registrada na página oficial da prefeitura, sem assinatura de autoria (MARACÁS, s.d., s.p.); a letra do Hino Municipal, composta em 1980 por Elvira Sá do Nascimento (NASCIMENTO, 1980); o livro **Memória sobre o município de Maracás**, publicado em 1917 por Francisco Borges de Barros, por encomenda de José Antônio Miranda, então intendente do município – equivalente ao atual cargo de prefeito.

O primeiro texto¹³ tenta dar conta de toda a história do município em apenas quinze curtos parágrafos. Elaborado para leitura rápida, como se espera que seja um texto *online*, passa em poucas linhas das primeiras invasões dos “bravos bandeirantes” no século XVII à emancipação política no século XIX. Além de alguns erros gramaticais e de digitação, contém equívocos históricos, grandes lacunas temporais, excesso de adjetivação e um evidente posicionamento ideológico alinhado com o que poderíamos chamar de “benefícios da colonização”: refere-se aos ataques contra os indígenas como empreendimento necessário e não faz qualquer menção crítica à violência dos colonizadores contra os povos indígenas. É muito mais rico em datas quando passa a discorrer sobre o período pós-emancipação, em que detalha os desmembramentos e a composição dos distritos.

¹³ O texto encontra-se no ANEXO B. Foi em contatos com funcionários do próprio IBGE que fomos informados de que o texto fora encomendado ou confeccionado pela própria administração municipal. Segundo eles, o Instituto teria feito contato com as prefeituras ao elaborar o primeiro portal “Cidades”, no início dos anos 2000. Cada administração teria fornecido imagens e textos para a composição das páginas. Portanto, ao que tudo indica, o IBGE não fez checagem das informações. Observamos que o Instituto reformulou o portal. Pelo menos até 2020, o texto estava no endereço <https://io.org.br/ba/maracas/historia> e constava o nome do autor. Atualmente, encontra-se em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/maracas/historico> e o nome do autor foi suprimido. Não sabemos a motivação da supressão, nem se ela teria sido feita a pedido da prefeitura ou por iniciativa do próprio IBGE. Além disso, não conseguimos nenhuma informação sobre o autor. De modo que não podemos afirmar se se trata de algum pesquisador, ou funcionário da prefeitura na época, ou até um voluntário que teria copilado informações de outros textos. Nas referências bibliográficas, informamos os dois endereços do texto. Como se trata de uma página de internet que pode ser facilmente modificada, colocamos nos anexos a sua íntegra, tal como constava no primeiro portal.

O segundo¹⁴ faz usos de parágrafos inteiros do primeiro, sobretudo aqueles referentes ao período pós-emancipação. Porém é ainda mais curto. Ao fazer menção aos bandeirantes, suprime o adjetivo “bravos”, mas deixa ainda implícita a posição ideológica pró-colonização.

A letra do Hino Municipal¹⁵, escrita por Elvira Sá, foi escolhida num concurso realizado pela prefeitura no início da década de 1980. Como é de se esperar de um texto desse gênero, cumpre bem o objetivo de idealizar a terra. Além de descrições de seu relevo considerado privilegiado e das atividades econômicas agrícolas, elenca eventos históricos que seriam relevantes para a construção da terra imaginada como o ‘orgulho de sua gente’: ao mesmo tempo que faz menção aos indígenas como “bravos guerreiros”, refere-se aos invasores portugueses como ‘heróis que serão eternamente lembrados pelos filhos da terra’; lembra o gesto generoso da portuguesa que teria doado as terras a Nossa Senhora das Graças e afirma que ‘com os esforços de todos filhos da terra’, o ‘progresso aumentará dia a dia’.

A compositora (1919-1992) foi professora leiga (designação de quem exerce a profissão sem ter realizado o curso normal, como então era chamado o curso de magistério). Filha de Nestor Sá, rábula e homem influente na política local, orgulhava-se de sua formação católica, sendo devota de “Maria Santíssima” e filiada ao Apostolado do Coração de Jesus¹⁶.

De acordo com entrevista de sua filha Cássia, concedida a Ivana Karoline Machado (2016, p. 81), Elvira Sá teria tido um cuidado em tratar de diversos itens, tendo feito várias pesquisas acerca da história e da geografia do lugar. Embora sua filha não se recorde que tipo de consulta teria sido feita, em virtude dos elementos históricos e geográficos mencionados, é de se supor que ela tenha recorrido a narrativas orais e a documentos disponíveis na sua época, principalmente à obra de Francisco Borges de Barros¹⁷.

O mais antigo dos quatro textos aqui mencionados como parte do conjunto das fontes da memória oficial, o livro **Memória sobre o município de Maracás** (1917), de Francisco Borges de Barros, é também o mais extenso e resultado de uma pesquisa detalhada nos arquivos públicos. Pertencente ao gênero corográfico, foi organizado “em virtude de contracto” do então Intendente Coronel José Antônio Miranda com o autor que, à época, era Diretor do Arquivo Público do Estado da Bahia.

¹⁴ Pela mesma razão do texto anterior, a íntegra deste encontra-se no ANEXO C.

¹⁵ Disponível no ANEXO D.

¹⁶ As informações pessoais encontram-se num material disponível na Creche Elvira Sá, no município de Maracás, e foram cedidas, segundo consta, pelos próprios familiares.

¹⁷ Entre os escritos de Barros, estão **O Duque de Caxias na política do Império** (1914), **Memória sobre o município de Ilhéus** (1915), **Memória do município de Belmonte** (1916), **Sesmarias** (1918), **Os confederados do partido da liberdade** (1922), **Dicionário geográfico e histórico da Bahia** (1922), **Arqueologia e história** (1918), **Primórdios das sociedades secretas da Bahia** (1929) etc..

Natural de Santo Amaro-BA e advogado de formação, Barros ocupou diversos cargos públicos e, à frente do Arquivo Público, escreveu vários livros e artigos. O ano de seu contrato junto à intendência coincide com o período em que o município passava por um acentuado crescimento econômico e com conflitos entre dois grupos políticos liderados por coronéis: os Rabudos (que teria posteriormente a liderança do Coronel Marcionílio Souza) e os Mocós (chefiado pelo Coronel Antônio Miranda) (NOVAES, 2009, p. 28-33, 57-59). É possível que, entre as motivações do intendente para a encomenda do livro, estivesse a necessidade da construção de uma identidade local, ou sentido de pertencimento, visto que o seu principal rival não era natural do município (NOVAES, 2009, p. 54).

O gênero corográfico, no qual se classifica o livro em questão, não é de fácil definição. Refere-se, geralmente, ao texto que tem a pretensão de descrever exaustivamente um espaço (localidade, cidade, município, estado, região, país etc.). Tal descrição inclui, quase sempre, um histórico que busca se referir à totalidade do tempo deste espaço, desde as origens até a atualidade do autor. A esse histórico, sucedem descrições da topografia, geologia, hidrografia, botânica, zoologia, economia, política etc. O gênero tem origem na obra **Geografia**, de Cláudio Ptolomeu (séculos I e II d. C.), em que os estudos que visam à compreensão dos espaços foram classificados em Topografia, Corografia e Geografia. Além de uma apresentação teórica sobre as diferenças entre essas três abordagens, Ptolomeu apresenta uma parte prática, na qual faz uma “compilação e ordenação de oito mil registros de cidades e acidentes geográficos naturais reconhecidos pelo mundo romano em sua expansão militar e comercial” (PEIXOTO, 2005, p. 108).

O principal responsável pela divulgação do gênero na modernidade é o geógrafo alemão Bernhardus Varenius, que viveu no século XVII e publicou o **Geographia Generalis in qua affectiones generales telluris explicantur**, em 1722. Entre as primeiras corografias em língua portuguesa estão a **Corografia portuguesa** (1706), **Corografia Brazilica** (1817), de Manuel Aires de Casal (a primeira impressa no Brasil), foi a primeira corografia impressa no Brasil e **Corografia Açórica** (1822), de João Soares de Albergaria. As corografias se popularizaram no Brasil entre o século XIX e o início do século XX, principalmente com estudos de vilas e municípios, como é exemplo o trabalho de Barros.

O **Memória sobre o município de Maracás** (BARROS, 1917) está dividido em quatro partes. Na primeira, intitulada *Notícia chorographica*, o autor começa por descrever a localização do município, a sua importância para economia da Bahia e os limites a partir de diversos acidentes geográficos, incluindo as distâncias de sua sede para outras localidades. Em seguida, descreve aspectos climáticos, administrativos, religiosos, educacionais e econômicos,

elencando as principais lavouras (BARROS, 1917, p. 5-14). O capítulo *Notícia histórica*, segundo do livro, faz uma breve caracterização dos indígenas Maraká, utilizando informações que constam no Tratado descritivo do Brasil, de Gabriel Soares de Souza (SOUZA, 1879, p. 350-352), mas sem fazer menção a este autor. Nesta caracterização, lança mão de informações generalistas e simplificações, colocando o indígena sempre como um ser de passado remoto, que não se encontra mais na realidade social do município. Em seguida, trata da colonização (sempre como um feito heroico), da influência dos missionários católicos como obra da caridade cristã, da ocupação da Grande Aldeia dos Maraká nas proximidades da nascente do Rio Jiquiriçá e sua ocupação pelos portugueses, alistando as sesmarias que estes teriam recebido como recompensa pela conquista do território. Intitulado de *Notas e documentos*, a terceira parte contém as transcrições da Ata de Instalação da Câmara da Vila de Maracás, uma carta dos conselheiros da Câmara Municipal ao Imperador D. Pedro II, de 1859, em saudação por sua visita à Província da Bahia, e um lista de fazendas registradas na vila em 1854 (um ano antes da emancipação política) e um breve perfil biográfico do intendente. A última parte, *Dois grandes Rios: Paraguassú e das Contas*, faz uma descrição dos dois rios que, à época, banhavam os limites norte e sul do município, respectivamente.

Em virtude do esforço em registrar o nome de todos os sesmeiros agraciados com a terra no fim do século XVII, de todas as fazendas registradas até um ano antes da emancipação política, de todos os nomes das principais autoridades, incluindo intendentes, conselheiros (equivalente ao atual cargo de vereador) e personalidades, o que se nos revela é a intenção por trás do contrato do escritor: referendar a posse da terra e ratificar os sobrenomes de relevo que teriam, do ponto de vista de seu contratante, legitimidade para governá-la¹⁸. Ou seja, trata-se de uma manipulação da memória oficial com vistas a sustentar a posição do mandatário municipal diante dos conflitos políticos. Isso explica, por exemplo, porque não se faz menção aos povos indígenas (senão como seres inexistentes no presente) e aos negros, mesmo tendo sua presença registrada desde, pelo menos, meados do século XIX¹⁹.

¹⁸ Em 2005, o livro de Barros foi reprografado e passou a circular em todas as unidades escolares com um apêndice, intitulado **Maracás: Cidade das flores: 150 anos: Famílias Ilustres**. Produzido por unidades escolares do município e reproduzido pela Secretaria de Educação, tal apêndice (que parece fortalecer o objetivo de referendar a legitimidade do exercício do poder por parte de determinados indivíduos) alista dez famílias, com o nome de seu patriarca, seus filhos, netos e genros; a descendência (alemã, portuguesa ou italiana), bem como os feitos dos seus antepassados.

¹⁹ Nos últimos anos, um outro livro tem começado a ser muito utilizado pelos órgãos oficiais do município. Trata-se do **Maracás: história, mitos e magia** (2006), de Clovis Pereira da Fonseca. Professor e escritor negro, Fonseca escreve um romance com elementos históricos e autobiográficos. Diferentemente das obras que analisamos aqui, este romance, se não faz plena justiça aos “derrotados” pela memória oficial, traz pelo menos registros da cultura popular do século XX, trazendo ao palco da memória municipal os negros da Rua do Barranco, Rua do Cuscuz e

Observando as informações presentes nos quatro textos que são base da memória oficial do município, podemos concluir que, de um modo geral, essa memória é segmentada em três momentos: a invasão do território dos Maraká pelos colonizadores, a organização espacial promovida por uma fazendeira portuguesa e o desenvolvimento político em torno das chamadas “famílias ilustres” entre o fim do século XIX e o início do século XX.

Da primeira parte, os documentos dão destaque e visam valorizar o papel de “bravos bandeirantes portugueses” (que teriam exterminado todos os “silvícolas” da região). A expressão “valentes, pertinazes na luta e seguros no golpe” (utilizada em cartas do capitão da conquista do Sertão dos Maracás, Estevão Baião Parente, para se referir aos indígenas Maraká, numa tentativa de explicar os repetidos insucessos de sua invasão) foi utilizada por Barros para, num só tempo, reduzir os indígenas a seres violentos, vis, perversos, e elogiar a bravura, força e brio dos bandeirantes paulistas que foram chamados em socorro ao governo da Bahia (BARROS, 1917, p. 17-19).

A mesma expressão, com uma pequena adaptação, foi utilizada na composição do hino municipal: “Guerreiros, valentes sem igual. / Teimosos na luta / seguros no golpe”. Em elogio às bandeiras que empreenderam a invasão do território indígena, a letra da canção ainda acrescenta: “Teus heróis, Maracás, serão lembrados / Por teus filhos eternamente / Lutaram pra conquistar esta terra / Que é o orgulho da tua gente” (NASCIMENTO, 1980). Os textos oficiais presentes na página da prefeitura e do IBGE vêm repetindo as expressões elogiosas aos “bravos bandeirantes”.

Em todos esses textos, afirma-se textual ou implicitamente que os indígenas da região teriam sido completamente exterminados, conduzidos a aldeamentos missionários ou vendidos como escravizados para outras regiões do país. É como se a presença portuguesa tivesse acabado completamente com qualquer presença que não fosse do colonizador e começado uma nova história.

O segundo momento mais emblemático registrado na memória oficial é localizado na primeira metade do século XIX. Trata-se de uma suposta doação feita por uma fazendeira portuguesa chamada Maria da Paixão de uma parte de sua fazenda para a construção da capela de Nossa Senhora das Graças. Essa porção doada compreende uma parcela considerável do atual centro da cidade que, por conta disso, pertence oficialmente à igreja católica. A narrativa busca primeiro situar a origem católica do povoamento e, segundo, ressaltar a generosidade da lendária portuguesa (ARAÚJO, s.d., s.p.).

localidades rurais. A contínua popularização do seu conteúdo em escolas de nível básico tende a gradativamente “desembranquecer” as narrativas de origem dos municípios.

O terceiro ponto da história é construído no início dos anos 2000, com uma tentativa de reescrita da história empreendida pelas escolas municipais fomentadas pelo poder público. Assim, as escolas se apoiam nas narrativas oficiais já construídas e acrescentam a lista de intendentes e prefeitos, bem como suas respectivas famílias e, a partir disso, fazem o histórico das chamadas “famílias ilustres” do município: todas de fazendeiros, políticos, grandes comerciantes etc., descendentes de portugueses, italianos (chegados no fim do século XIX) e alemães (chegados na década de 1940).

O que observamos na composição dessa “memória oficial” é um esforço em prol do apagamento dos povos indígenas e das práticas religiosas tradicionais. A reflexão que propomos nesse sentido pode ser o início de uma reparação histórica ou de um ajuste na forma como os municípios encaram a história de sua terra natal. É evidente que aqueles que manipulam a memória se sentem confortáveis nesse papel. Porém, não é admissível que essas reflexões se mantenham no silêncio.

Pollak (1989) analisa o modo como, muitas vezes, os grupos dominantes silenciam as memórias subterrâneas e continuamente adiam uma necessária revisão crítica de sua própria história. Mesmo que esses grupos dominantes tenham a impressão de que o tempo esteja a seu favor (como se, quanto mais adiar essa revisão, mais provável será o esquecimento e o perdão), na verdade, muitas vezes eles são levados a perceber, tardiamente e não sem algum arrependimento, que essa demora só reforça a amargura, o ressentimento dos dominados (POLLAK, 1989).

Elegendo Madrinha Alice como personagem central desta pesquisa, fazemos, como proposto metaforicamente por Michel de Certeau (1998), uma espécie de *zoom*, enquadrando um indivíduo em meio a uma multidão inominada, isto é, entre as pessoas comuns que, geralmente, não estão no centro dos escritos históricos²⁰. Compreender tal indivíduo, com sua linguagem própria, com sua arte, seu saber, suas estratégias para burlar a ordem instituída, é fornecer, por meio de metonímia, uma visão geral dessa coletividade sem nome: seja o povo de santo de Maracás, os povos indígenas e seus descendentes ou os povos de terreiro daquela localidade e região.

²⁰ O ensaio proposto por Michel de Certeau, nos dois primeiros capítulos de **A invenção do cotidiano**, traz à luz o herói comum, o homem ordinário. Vindo de longe, esse personagem é resultado de um processo por meio do qual, assim como num teatro, as luzes abandonam os protagonistas (donos de nomes) para se direcionar ao conjunto dos coadjuvantes e, em seguida, para os espectadores. Essa metáfora simboliza a “sociologização e a antropologização” da pesquisa, que se volta para essa multidão inominada. Às vezes, a partir de um zoom sobre um desses anônimos, opera-se uma metonímia por meio da qual se pode conhecer o todo a partir de um de seus fragmentos (CERTEAU, 1998, p. 57).

A reflexão que propomos, problematizando essa relação entre a memória coletiva de um grupo (marginalizado) e a memória oficial registrada, aparentemente, para a manutenção de espaços de poder, sinaliza para esse necessário olhar crítico sobre a história do município. Pensar as narrativas presentes nessa manifestação da oralidade possibilitará uma problematização da relação, que articula a memória e o esquecimento. E, como a manipulação da memória está relacionada com as articulações sócio-históricas que definem o exercício do poder pela classe hegemônica, convém pensar, como faremos em seguida, acerca do sertão (em que se insere geograficamente o campo estudado). Até certo ponto, essa categoria espacial e histórica é, a um só tempo, definidora das ações humanas (desde a colonização) que resultam na sua ocupação e um suporte sobre o qual os sujeitos nela inseridos enxergam a si mesmos, sendo, portanto, um contributo para a construção da cultura, identidade e memória coletiva.

2.2 Sertão: do “desertão” ao “Sertão dos Maraká” e o entorno da Grande Aldeia

A definição de “sertão” é complexa e toda tentativa de simplificá-la resulta em equívocos ou abordagens parciais. O equívoco mais comum é tratar o vocábulo como um brasileirismo, o que levaria à conclusão de que ele se refira apenas ao nosso país. Os portugueses já o utilizavam com o sentido de interioridade, localidades distantes do litoral etc. tanto para se referir a regiões específicas de seu próprio país, como para descrever áreas encontradas na atividade de expansão marítima. Fadel David Antonio Filho (2011) demonstra como “sertão” foi utilizado por Vasco da Gama em seu diário de 1498 para se referir ao interior de uma região africana (ANTONIO FILHO, 2011). Também Camões (2019) o utilizou, no sentido de regiões distantes do litoral, em, pelo menos, duas situações: para se referir à localização de Pondá, na Índia; e para descrever Sunda, na Ilha de Java (CAMÕES, 2019).

Uma das hipóteses mais aceitas acerca de sua etimologia, é que seria uma variação de “desertões” e pode estar também associada ao nome de uma vila portuguesa (Sertã), existente desde o Império Romano. Até onde se sabe, pode ser um vocábulo de múltiplas origens, por associações de vocábulos oriundos de idiomas diversos. Mas, de um modo geral, foi usado pelos portugueses durante o período da colonização para se referir a lugares situados no interior de um continente, podendo ou não ter implícita a ideia de aridez ou de ausência de povoamento (ANTONIO FILHO, 2011).

No Brasil, a expressão foi utilizada desde o início da colonização para se referir às regiões interiores. A complexidade de sua definição no contexto brasileiro é revelada por Antonio Carlos Robert Moraes (2003), que faz uso de uma série de negativas para delimitar o

seu conceito. Segundo o autor, o sertão não pode ser definido “do ponto de vista clássico da geografia, como um tipo empírico de lugar”, nem como uma “obra da natureza” e muito menos como resultado da “intervenção das sociedades” (MORAES, 2003, p. 1). Isso porque o sertão só existiria do ponto de vista teórico, não podendo ser caracterizado por uma caracterização natural (visto que se estende há vários biomas) nem social, pois a ideia de sertão se aplica justamente às regiões em que se imagina a inexistência incompleta (ou quase) da ação humana. Ou seja, “o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a vários lugares” (MORAES, 2003, p. 2). Trata-se de uma caracterização pejorativa de determinados lugares, uma valoração construída em oposição ao litoral (inicialmente) e, por extensão, à civilização, à cultura, à pujança econômica etc. Assim, só pode ser definido em oposição a outros lugares, o que nos leva a afirmar que o sertão é um não-lugar.

Sertão é uma espécie de metáfora para representar diversas localidades. Nessa metáfora está contida a ideia do profundo, do misterioso e do desconhecido. Por isso, não é possível definir o sertão sem recorrer a imagens poéticas, como bem fez Guimarães Rosa (1986): “sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (p. 17); “o sertão está em toda a parte” (p. 1); “conseguiu de muito homem e mulher chorar sangue, por este simples universozinho nosso aqui. Sertão” (p. 11); “o senhor tolere, isto é sertão” (p. 1).

Moraes (2003) afirma ainda que não existe um sertão no Brasil, mas os Sertões, como bem optou Euclides de Cunha no título de seu livro (CUNHA, 1985), tão diversos quanto diferentes são os seus biomas e seus moradores. Historicamente relacionados aos povos indígenas considerados hostis pela empresa colonizadora – em virtude de sua resistência, que teria levado a Coroa Portuguesa a empreender as chamadas Guerras Justas ou Guerras contra os Bárbaros, entre os séculos XVII e XVIII – os sertões continuaram, mesmo na contemporaneidade, a ser representados como morada de selvagens, de não-civilizados, de bárbaros. A sua diversidade levou a uma subdivisão, a exemplo de “sertão de Lages, sertão dos Patos, sertão dos Goitacás” (MORAES, 2003, p. 4) ou, como na Bahia, sertão da Ressaca, sertão das Jacobinas, sertão dos Maraká. Tais divisões não são fixas, porque elas são redefinidas pelas dinâmicas históricas, de modo que um lugar pode deixar de ser classificado como sertão à medida que seus qualificadores negativos contrapostos à civilização deixam de existir, ou a denominação de um sertão pode ser alterada de acordo com os movimentos de seus povos, de seus acontecimentos históricos etc.

Na época da invasão colonial (década de 1670), todo o território de predomínio dos indígenas Maraká²¹, que era mais ou menos delimitado pelo Rio de Contas, o Rio Paraguaçu, a Chapada Diamantina e a faixa litorânea (de predomínio dos povos de língua Tupy), foi denominado de Sertão dos Maraká. As primeiras referências à colonização portuguesa daquele espaço são do século XVII, quando forças do governo da província da Bahia contrataram homens liderados pelo paulista Baião Parente para desbravar o sertão às margens dos rios Paraguaçu, Jiquiriçá e Jussiape (como então era conhecido o Rio de Contas), combatendo os povos indígenas do grupo étnico Maraká e edificando as primeiras casas da vila (NOVAES, 2009; NASCIMENTO, 2014a).

Após a ação desses bandeirantes, os colonizadores passaram a controlar a região, que passou então a ser conhecida como “Sertão dos Maracás” (SIERING, 2008, p. 50). Embora por muito tempo a crença era a de que os índios maracás haviam sido dizimados, uma parcela deles foi dispersa para as áreas mais distantes da sede do povoamento e se reassimilou etnicamente como forma de sobrevivência (SIERING, 2008)²². Assim, a influência cultural dos povos indígenas é muito forte em Maracás (e na vizinhança), sobretudo na zona rural e nos que se avizinham ao território dos indígenas Payayá²³. Essa informação é relevante para o presente estudo, em virtude do fato de que, de acordo com os relatos de familiares, Madrinha Alice descendia de uma linhagem matrilinear de indígenas daquela região.

Embora essa etnia estivesse espalhada por diversos povoamentos, havia um agrupamento maior, que foi denominado de “a Grande Aldeia dos Maraká”, situada nas proximidades da nascente do Rio Jiquiriçá. Foi sobre esta aldeia que foi fundada, em 1674, a Vila de Maracás, centro da sesmaria doada a Manuel de Inojosa (um dos colonizadores que lideraram a invasão). Esta vila viria a se tornar a cidade de Maracás, ou sede do município. Assim, toda a extensão municipal que vigorou até o século XIX é, na verdade, o entorno da “Grande Aldeia”. Provavelmente, os povoados que, posteriormente, foram emancipados, também foram estabelecidos em outros povoamentos indígenas.

A colonização e conquista do espaço não poderia se dar sem a presença dos africanos escravizados. Tanto pelo período de sua chegada, como pelos traços remanescentes de sua cultura, a hipótese que se tem construído é a de que a origem desses negros seria, predominantemente, bantu (NASCIMENTO, 2014a). A negação destes povos na história do

²¹ Ver o mapa nos Anexos H.

²² Muito recentemente, várias pessoas de origem indígena no município passaram a reivindicar sua identidade, num movimento conhecido como etnogênese Maraká, como nos referimos brevemente à frente. (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021, p. 104-150).

²³ Ver o mapa no Anexo I.

município é resultado do racismo a eles dirigidos. Racismo que, no município, ganhou traços muito originais. Além de todo o preconceito que há na sociedade de um modo geral, ali houve um processo ainda mais opressor, o que se depreende da formação de um bairro destinado à moradia de negros, como uma aparente estratégia de isolamento e de branqueamento da “Praça”, espaço urbano destinado à elite. Isso contribuiu para uma segregação espacial que perdurou até o século XX, mantendo esta população separada do restante da cidade e, sobretudo, afastada da “Praça”. A localidade ficou conhecida como “Rua do Cuscuz”, embora o nome oficial hoje seja Bairro Jiquiriçá.

Em estudo acerca das festas populares em Maracás, Guimarães (2006) escreve a história do bairro, desde o seu surgimento até a fundação e uso do seu principal espaço de festa: o Clube 13 de Maio ou, como é conhecido popularmente, o Clube do Cuscuz. A partir das observações encontradas naquele trabalho, compreendemos que o clube é um local de resistência e afirmação da identidade afro-brasileira e reação ao processo de segregação promovido pela elite branca, que monopolizou o espaço de festas da Praça Rui Barbosa.

A história de tal bairro, atualmente, tem se tornado, para a cidade, sinônimo de afirmação étnica no cenário afro-brasileiro da região, em virtude de que ali se encontram vestígios de legado africano preservados pelos antigos moradores. Podemos deduzir, assim, que se trata de um remanescente quilombola, embora ainda não oficializado. Também há outras regiões na Zona Rural que aparentemente possuem este perfil, como é o caso do Boqueirão, da Estiva, de Caldeirão dos Mirandas e, provavelmente, da comunidade de Umburanas.

Como prova da presença de negros escravizados naquela cidade, há os documentos históricos revelados, em 2014, pelo Padre Washington e citados por Ivana Karoline Machado (MACHADO, 2016). Tais documentos encontram-se no arquivo da Igreja Matriz Nossa Senhora das Graças e apontam para o número de, aproximadamente, duzentos registros de batismos de crianças recém-nascidas, em um período de três anos, após a Lei do Ventre Livre.

Assim, as relações étnicas estabelecidas no território de Maracás se deram em virtude dos contatos entre os povos indígenas, africanos e europeus, contribuindo sobremaneira para a construção de uma cultura com marcas próprias e um campo religioso específico. Assim, o município tem, em sua gênese particular, uma história marcada pela diversidade étnica. Isto potencializa a importância do campo de estudo, posto que, a etnicidade é, de acordo com Philippe Poutignat e Streiff-Jocelayne Fenart (1998), “uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT; FENART, 1998, p. 141).

O município de Maracás (cuja sede situa-se entre as coordenadas 13°26'26" a Sul e 40°25'55" a Oeste) está localizado na Mesorregião do Centro-sul Baiano, na região econômica do Sudoeste da Bahia, na Microrregião de Jequié²⁴ e no território de identidade do Vale do Jiquiriçá²⁵.

A nascente do Rio Jiquiriçá fica na sede do município nos arredores do centro da cidade, há cerca de 400 metros da praça principal. A cidade dista aproximadamente 360 km da capital do estado (pela via mais curta: rodovia BA 026 e, em seguida, BR 116) e tem como municípios limítrofes: ao norte, Marcionílio Souza e Planaltino; a Leste, Lajedo do Tabocal; ao Sul, Manoel Vitorino; a Sudeste, Lafaiete Coutinho e Jequié; e a Oeste, Iramaia²⁶.

Com cerca de 25 mil habitantes, dos quais aproximadamente 70% residem em áreas urbanas, a base econômica do município atualmente está sobretudo nas atividades comerciais e de prestação de serviços (65%), seguida da agropecuária (25,4%) e da indústria (9,6%). A “novidade econômica”, no entanto, de acordo com Flávio Guimarães de Souza (2015), é a exploração do minério de vanádio, iniciada em meados de 2014, cujo processo de implantação atraiu “um significativo contingente de população na expectativa de trabalhar nas atividades vinculadas à mineração” (SOUZA, 2015, p. 13, 14).

O município tem se revelado uma importante fonte de pesquisa da história e antropologia do interior da Bahia, tendo em vista o fato de que sua fundação (enquanto vila) remete ao ano de 1674, quando sertanistas dominaram a região e edificaram as primeiras construções (NASCIMENTO, 2014a, p. 33). Além disso, em virtude da extensão territorial que vigorou até o fim do século XIX (quando o município abrangia um espaço bem maior), a história de Maracás tornou-se importante para a compreensão de toda uma realidade regional.

²⁴ Ver, no Anexo E, o Mapa de localização do Município de Maracás no Estado da Bahia

²⁵ É comum no município de Maracás alguma polêmica em torno da inserção deste município no território de identidade do Vale do Jiquiriçá, como acontece com outros tantos municípios da Bahia. Os argumentos dos que consideram que deveria fazer parte do território do Médio Rio de Contas são dois: o primeiro é de ordem geográfica: a porção do município que é banhada pelo Rio de Contas é bem maior que a extensão do Rio Jiquiriçá dentro de seus limites (ali, o Jiquiriçá sequer chega a ser um rio perene e, na maior parte, é apenas subterrâneo); o segundo argumento é de ordem econômica e cultural e leva em conta o fato de que os maracaenses estão mais ligados (comercial e culturalmente) a Jequié, do que a Amargosa (sede administrativa estadual do Vale do Jiquiriçá) ou qualquer outro município daquele território de identidade. Mesmo depois de transferido para sede administrativa regional de Amargosa, os maracaenses continuam utilizando o comércio, o serviço, as instituições de saúde e de Ensino Superior de Jequié. Apesar disso, não podemos negar a proximidade que Maracás tem, do ponto de vista simbólico, com vários municípios do Vale do Jiquiriçá, visto que eles estão na rota entre Maracás e a capital. Deve-se levar em conta, no caso das relações religiosas, o fato de que Santa Inês está bem mais próximo do Recôncavo Baiano, considerado pelo povo de santo de Maracás (como para muitos outros) o berço do candomblé. Assim, estar em Santa Inês pode conferir, em determinados contextos, mais legitimidade a um sacerdote do que estar em Maracás-BA.

²⁶ Ver, no Anexo F, o Mapa de municípios limítrofes a Maracás.

O terreiro sobre o qual se desenvolveu esta pesquisa situa-se na zona rural do município, na Fazenda São José, localizada nas imediações de uma comunidade denominada Morro do Tatu, a aproximadamente 48 km da sede (se utilizadas as estradas vicinais que passam pela Serra da Salgada e pelo povoado de Capivaras). As coordenadas exatas da localização do terreiro são 13°18'51" a Sul e 40°42'56" a Oeste. A comunidade do Morro do Tatu, localizada imediatamente a oeste da Fazenda São José, é o ponto mais distante da zona urbana de Maracás, no limite com o município de Marcionílio Souza.

Tomada a mesma estrada vicinal de Capivaras, depois de passar pela Fazenda São José e pela Comunidade do Morro do Tatu, percorridos mais 7,5 km, chega-se ao povoado de Lajedinho (já pertencente ao município de Marcionílio Souza), que tem uma grande importância para esta pesquisa, porque, além de lá terem residido alguns filhos de santo e consulentes de Madrinha Alice, é também onde se situa o cemitério utilizado por sua família, a igreja onde geralmente ela assistia às missas esporádicas, onde seus filhos biológicos foram batizados e onde residiu, por um tempo, suas filhas biológicas Zelina e Luzia: após o casamento, Zelina passou a morar no povoado, tendo levado Luzia (ainda adolescente) para morar com ela.

Seguindo 4,5 km na mesma estrada, chega-se à comunidade rural de Umburanas, onde residiam alguns filhos de santo. Próximo a Umburanas (que, ao que tudo indica, se trata de um remanescente quilombola) está situada a tríplice divisa entre os municípios de Maracás, Marcionílio Souza e Iramaia. É nessa divisa que há uma intersecção para outra estrada vicinal, que dá acesso à comunidade rural de Gavião (onde também residiam muitos filhos de santo e consulentes de Madrinha Alice). Ou seja, embora o terreiro estivesse na zona rural de Maracás, exercia grande influência sobre outros dois municípios da região²⁷.

Tanto o relativo isolamento geográfico da comunidade, como a diversidade de povos que compuseram a realidade social do município (e notadamente de sua zona rural) parecem ter contribuído para a construção de um candomblé com traços muito específicos, que podem ser descritos sobretudo a partir das peculiaridades do seu sincretismo.

2.3 Sincretismo: conceitos possíveis

O senso comum costuma associar a expressão “sincretismo”, quando se refere às religiões de matriz africana, à simples correlação, ou à correspondência simbólica, entre as divindades dos panteões das diferentes nações de candomblé (Orixás, Voduns e Inquices) aos Santos católicos. Colabora para essa visão reducionista a forma como alguns dos primeiros

²⁷ Ver, no Anexo G, o Mapa das áreas estudadas.

estudiosos de candomblé trataram do tema, inclusive propondo tabelas com essas correspondências. Além disso, a equivalência histórica entre tais elementos (bem como a participação dos membros dos candomblés nos festejos do catolicismo) costuma ser explicada apenas como resultado das estratégias de burla utilizadas pelos negros escravizados para conseguirem cultivar as suas divindades a despeito das proibições impostas por seus senhores. Essa acepção do termo confere-lhe também um valor pejorativo, como se apenas às religiões de matriz africana esse fenômeno se apresentasse, como que por uma necessidade em virtude de sua fragilidade ou insuficiência enquanto sistema e retirando-lhe o caráter de “religião”, como se se tratasse apenas de uma expressão do folclore.

Em virtude dessas questões, é compreensível que lideranças religiosas de matriz africana tenham tentado se afastar do, assim chamado, sincretismo em defesa da sua própria religião, num manifesto datado de 12 de agosto de 1983²⁸. Assinado por algumas das mais importantes Iyalorixás da Bahia²⁹, o documento começa por citar justamente o fato de o Candomblé ser depreciado e atribui isso, pelo menos em parte, ao sincretismo ou ao seu uso dele.

As signatárias tornam pública a sua posição acerca do fato de sua religião “não ser uma seita, uma prática animista primitiva” e, em virtude disso, rejeitam “o sincretismo como fruto de sua religião, desde que ele teria sido criado pela escravidão à qual foram submetidos seus antepassados” (CONSORTE, 2006, p. 89-90). O manifesto ainda considera que o “sincretismo” está a serviço do poder político, econômico e midiático, responsabilizando também o meio artístico e intelectual. A opinião é a de que aqueles que ‘levam as suas quartinhas à lavagem do Senhor do Bonfim’ ou que ‘querem continuar adorando Iansã e Santa Bárbara como faces da mesma moeda’ estão sob a influência da mentalidade escravocrata, posto que o “sincretismo” teria sido necessário apenas na época da “escravidão”.

Compreensível, como já dito, a posição das Iyalorixás. É necessário, no entanto, chamar atenção para o fato de que o termo “sincretismo” está sendo utilizado no texto do manifesto com a significação que lhe foi conferida em virtude da simples correspondência simbólica já mencionada e da participação de candomblecistas em festejos do catolicismo. O termo ganhou

²⁸ O manifesto a que fazemos alusão é o segundo escrito pelas Iyalorixás. Um outro, datado de 27 de julho do mesmo ano, havia sido encaminhado para a imprensa. Porém, a repercussão foi negativa, porque os jornais não o publicaram na íntegra. Mas fizeram questão de fazer sensacionalismo (como afirma o segundo manifesto), citando partes descontextualizadas e polemizando em torno de questões relativas ao turismo, por exemplo. Este segundo manifesto, analisado por Josildeth Consorte (2006), não chegou a ser direcionado aos jornais (muito provavelmente, por receio de que a prática se repetisse). De acordo com a estudiosa, o documento encontra-se exposto no Ilê Axé Opô Afonjá.

²⁹ O documento foi assinado pelas Iyalorixás Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi (do Opô Afonjá), Olga do Alaketo, Tetê de Iansã (da Casa Branca) e Nicinha do Bogum.

este sentido pejorativo e, no caso do manifesto, a posição é contra os elementos que compõem essa significação, bem como contra os seus efeitos. Por essa mesma popularização do sentido, quando se afirma que uma manifestação religiosa de matriz africana é sincrética, muitas vezes, isso pode soar como uma espécie de depreciação.

Por isso, julgamos necessário, antes de tudo, tratar do significado geral do termo e, mais importante, explicar qual o sentido que a ele atribuímos quando afirmamos que a religiosidade de Madrinha Alice é sincrética. A palavra “sincretismo” deriva do grego *synkretismós* e refere-se à união de vários Estados diferentes da Ilha de Creta, contra um inimigo comum. A carga pejorativa do termo não surge apenas quando se refere à religião. De um modo geral, pode se referir à reunião de doutrinas (religiosas ou não) incongruentes, podendo, portanto, ser usado como sinônimo de “incoerência”, ou outros termos equivalentes. Porém, quando se refere à religião, costuma-se mencionar apenas o exemplo das manifestações de matriz africana em associação ao catolicismo.

Em sentido lato, porém, é muito difícil que qualquer religião não tenha, em alguma de suas diversas manifestações, algum tipo de sincretismo: quando da formação do catolicismo, foi necessário ao Estado Romano a conciliação das suas diversas festas pagãs à doutrina e às narrativas cristãs, bem como dos seus diversos deuses às histórias de vida dos santos e mártires do cristianismo. Como esse processo operou, a longo prazo, como uma substituição de um sistema religioso por outro, o sincretismo entre esses elementos é, hodiernamente, praticamente imperceptível ao fiel católico comum. Mesmo antes disso, na expansão inicial do cristianismo, foi necessário aos apóstolos adaptar os argumentos da mensagem do Evangelho ao modo de pensar do mundo grego³⁰. São apenas alguns exemplos que indicam que, na formação de uma religião, é praticamente impossível escapar de alguma forma de sincretismo.

O candomblé pode, legitimamente, recusar a correspondência simbólica entre suas divindades e os santos católicos, como pode desobrigar os seus fiéis à participação em festejos religiosos alheios. Porém, na própria formação do candomblé (pelo menos no caso do conhecido como Nação de Ketu), foi necessária a assimilação de divindades de diferentes povos (de Oyó e de Daomé, por exemplo), com toda a sua carga de narrativas e ritos.

Em suma, quando utilizamos aqui o termo “sincretismo” o fazemos na acepção apresentada por Peter Burke (2003), para quem tal expressão é uma das várias terminologias para se referir ao fenômeno do hibridismo cultural, sendo esta a mais comumente utilizada

³⁰ A título de exemplo, uma das narrativas bíblicas afirma que, ao visitar Atenas, o apóstolo Paulo teria visto um altar dedicado a “um Deus desconhecido”. No início do discurso, o apóstolo afirma que o Deus que ele anunciava era justamente aquele a quem os atenienses, em ignorância, adoravam.

quando tal hibridismo ocorre no âmbito religioso. Para o autor, “exemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte, não apenas em todo o globo como na maioria dos domínios da cultura” (BURKE, 2003, p. 23)³¹. Sendo a religião um dos domínios da cultura, ela não escapa a esse hibridismo que faz parte da dinâmica própria de todos os componentes culturais, posto que nenhuma cultura é estanque. O erro consiste justamente no contrário: uma visão essencialista da cultura, que tende a despertar sentimentos de intolerância e superioridade, alimentando nacionalismo racista e ódio étnico (BURKE, 2003, p. 18). Burke afirma que, embora cada terminologia utilizada (empréstimo ou imitação, acomodação ou negação, mistura etc.) tenha uma aplicação e um sentido próprios, todas elas se referem ao mesmo fato: hibridismo. Sobre o sincretismo, propriamente dito, ele afirma:

Quanto a "sincretismo", foi originalmente um termo negativo, utilizado para deplorar tentativas como aquela do teólogo alemão Georg Calixtus, no século XVII, de unir diferentes grupos de protestantes. Significava "caos religioso". Termos positivos para processos semelhantes incluíram "harmonização" ou *conciliatio* para descrever as tentativas de alguns *scholars* da Renascença de reconciliar o paganismo com o cristianismo. [...] Na obra de Gilberto Freyre, esta era uma ideia central, descrita em seu rico vocabulário de várias maneiras diferentes, incluindo *hibridização*, *miscigenação*, *mestiçagem*, e *interpenetração*, assim como *acomodação*, *conciliação* e *fusão*. Os conceitos de *métissage* e *interpénétration* foram centrais também nas análises da religião afro-americana feitas pelo sociólogo francês Roger Bastide, um admirador, senão exatamente um discípulo de Herskovits e Freyre. (BURKE, 2003, p. 50-52, grifos do autor).

Ou seja, na visão de Burke, o termo “sincretismo” foi importante nas análises feitas acerca da religião afro-brasileira e descreve, do seu ponto de vista, o que seria o hibridismo no campo religioso. Fica, assim, registrado que, quando nos referimos à religiosidade de Madrinha Alice como sincrética, não estamos atribuindo a ela um valor menor. Na verdade, como veremos a seguir, trata-se de uma especificidade da tradição local, como demonstramos na delimitação do fenômeno religioso, suas raízes e a constituição do exercício sacerdotal.

³¹ Poderíamos utilizar, em substituição ao vocábulo “sincretismo” qualquer um dos termos propostos por Burke ou por outros autores. Seria uma saída fácil ao teor pejorativo de sua significação. Não o fazemos por dois motivos: o primeiro é que, sendo a expressão mais utilizada quando o se refere ao hibridismo quando este ocorre no campo religioso, não desejamos correr o risco de parecer que descrevemos um fenômeno novo; o segundo, e mais importante, é que – neste contexto e para se referir a este fenômeno – esta é a palavra utilizada pelos próprios membros de religiões de matriz africana no município e, principalmente, pelas participantes da pesquisa.

3 O CANDOMBLÉ DE MADRINHA ALICE: EXPRESSÃO DA TRADIÇÃO LOCAL DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA

Quando nos referimos à cultura, é necessário especificar sobre qual conceito de cultura estamos nos apoiando. Definir cultura requereria um esforço hercúleo (e provavelmente inútil para os fins a que se destinam o presente texto). E seria necessária uma abordagem histórica e epistemológica para se alcançar, o tanto quanto possível, um conceito minimamente aceitável. Porém, tantos autores já o fizeram, e com tal competência, que seria, no mínimo, pretensão querer negá-los ou mesmo complementá-los. Assim, reservamo-nos simplesmente a indicar quais conceitos estamos tomando quando utilizamos tal palavra.

No ensaio intitulado **O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem**, (parte integrante de **A interpretação das culturas**), Geertz (2014) faz, inicialmente, um passeio histórico sobre várias formulações do que seria cultura para momentos diferentes e para correntes filosóficas e/ou científicas distintas. Ao final, ele indica como a chamada cultura teria contribuído decisivamente para modificações na própria biologia humana.

Na sua visão, a cultura não foi “acrescentada” a um animal (o *Homo sapiens*) pronto e acabado. Ao invés disso, a cultura teria se desenvolvido, concomitantemente, a diversas modificações biológicas no estágio final da evolução humana. E muitas dessas modificações se deveriam justamente a elaborações culturais. Isto significaria dizer que a cultura não foi “instalada” num organismo apto a ela. Da mesma forma, nem todas as modificações orgânicas teriam sido resultado da cultura. Ou seja, a própria construção do que hoje se conhece por Ser Humano, seria um resultado de uma produção dialética provocada pela interferência da cultura no organismo e vice-versa. Assim, o conceito de cultura estaria indissociável do próprio conceito de ser humano. Ou seja, nas palavras do próprio autor:

[...] isso sugere não existir o que chamamos de natureza humana independente da cultura. [...] Como nosso sistema nervoso central – e principalmente a maldição e glória que o coroam, o neocórtex – cresceu, em sua maior parte, em interação com a cultura, ele é incapaz de dirigir nosso comportamento ou organizar nossa experiência sem a orientação fornecida por sistemas de símbolos significantes. [...] Para obter a informação adicional necessária no sentido de agir, fomos forçados a depender cada vez mais de fontes culturais – o fundo acumulado de símbolos significantes. Sem os homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens. (GEERTZ, 2014, p. 35, 36).

É bastante revelador compreender, como Geertz (2014), a cultura enquanto parte indissociável da própria existência humana. O que ele faz, em oposição a muitos pensadores

clássicos, é evitar a visão dicotômica que costuma colocar o homem entre duas esferas paradoxais: a natureza e a cultura. Esses dois aspectos não se negam, não se opõem. Eles cooperam entre si de modo indispensável para a construção desse amálgama que se conhece por humanidade.

A visão proposta por ele também nos permite avançar e superar os conceitos essencialistas (propostos pelo Iluminismo, principalmente) segundo os quais existiria um conjunto de elementos que definiriam a “verdadeira cultura”, aquela para a qual todos os grupos humanos caminhariam, a qual os “povos primitivos” ainda não teriam alcançado. Supera, inclusive, a visão clássica da antropologia, que se dedica ao estudo do que seria muito particular a um grupo humano, reforçando os preconceitos construídos em torno da noção do exótico. A definição de cultura formulada por Geertz (2014) nos permite vê-la como parte do ser humano, mas compreendendo que não existe esse humano essencial, modelo para todos os povos: todo ser humano seria resultado de uma construção histórica específica advinda desse contato do organismo individual com a sua comunidade própria e seus respectivos símbolos.

As relações entre a cultura e o plano biológico são também explicadas, embora numa ótica um tanto diferente, por Roque de Barros Laraia (2005), para quem a cultura “pode condicionar [...] aspectos biológicos e até mesmo decidir sobre a vida e a morte de membros do sistema” (LARAIA, 2005, p. 75). Embora o autor trate de outros aspectos da interação entre cultura e organismo humano, não deixa de lançar também luz sobre esse problema, indicando como esses dois elementos da humanidade (o cultural e o natural) são indissociáveis.

Mas vale lembrar que o presente trabalho não trata da cultura como um todo, de modo amplo, ou da cultura da humanidade, de uma possível cultura universal. É importante saber de qual particularidade ou de qual recorte de cultura se está falando. Para isso, é crucial compreender, como Aldo Vannucchi (2002), que não se pode abordar este grande tema pretendendo ser neutro. Ou seja, a cultura é essencialmente um “problema político” (VANNUCCHI, 2002, p. 61). Ainda mais quando se trata de um recorte que compreende o Brasil: é imprescindível ter noção dessa dimensão política, porque as culturas que se desenvolveram aqui são resultadas de encontros, contatos, afastamentos e conflitos dentro de um contexto de dominação histórica empreendida pela colonização portuguesa. É, portanto, importante tentar situar o campo de estudo dentro desse contexto histórico.

A comunidade religiosa em estudo é de matriz africana, quer dizer, uma prática religiosa que tem pelo menos parte de suas origens na África. Configura-se, portanto, como um culto afro-brasileiro. Mas evoca-se aqui essa possível classificação na explanação acerca de cultura, porque o campo indica que não se trata de qualquer cultura, tampouco de cultura brasileira

como um todo, mas, de modo particular e restrito, de “uma cultura afro-brasileira”. Mas o que se entende aqui, enfim, por cultura afro-brasileira, ou manifestação de cultura de matriz afro-brasileira?

A despeito da frequente confusão que se faz entre este conceito e os que lhe são similares (como cultura negra, cultura africana etc.), a nós, parece que ele se destaca de modo evidente, não podendo, portanto, ser confundido com qualquer outra coisa. Assim, por meio de negativas, pode-se chegar ao que se toma aqui como sua definição, explicando que a cultura afro-brasileira nem sempre é a cultura negra, ou a cultura do negro. Primeiro porque nem todo negro é, necessariamente, oriundo da África (de onde se toma o prefixo -afro). Segundo porque nem todo negro brasileiro ou afrodescendente compreende ou vive uma cultura cujas origens estejam entre os povos negros e/ou de origem africana.

Outra negativa – aí caminhamos para um recorte mais preciso do termo – é que cultura afro-brasileira não é o mesmo que cultura africana (não há que se falar, nem mesmo, em cultura africana, mas em culturas africanas, no plural). O que já indica o tamanho da confusão quando se misturam esses conceitos. Além disso, dizer afro-brasileiro significa tomar, como cerne do vocábulo, aquilo que está no seu radical: é resultado da construção histórica estabelecida no Brasil.

Assim sendo, a primeira coisa que se precisa saber sobre o conceito de cultura afro-brasileira é que diz respeito ao conjunto simbólico construído pelos africanos que viveram a diáspora provocada pela escravidão praticada pelos colonizadores portugueses no Brasil (além de seus descendentes, a quem se chama de afrodescendentes brasileiros).

Ou seja, o que se tem hoje como cultura afro-brasileira é resultado, primeiro, do sequestro de africanos por portugueses, mas também resultado de um processo de reificação e desumanização. Várias levadas de negros africanos escravizados foram trazidos ao Brasil para o trabalho forçado num período de quase quatrocentos anos. Essas pessoas não esqueceram sua história, suas práticas, seus hábitos e sua língua. Mas foram forçados, também os seus descendentes, ao convívio com pessoas de outras culturas: europeias, indígenas etc. Num processo de adaptação de que não podiam escapar, essas pessoas reelaboraram (e continuam a reelaborar) seus símbolos, suas línguas, suas práticas e hábitos, combinando-os às culturas outras com que tiveram contato aqui.

Portanto, a cultura afro-brasileira é um extrato da cultura nacional do país, resultante do sincretismo, que carrega, no seu bojo, elementos vários, cujas raízes estão majoritariamente em vários locais da África, mas se misturam com outros originários dos povos ameríndios e, inevitavelmente, dos europeus.

É importante essa noção da sincretude da cultura afro-brasileira, porque a comunidade religiosa aqui estudada é uma manifestação de religião de matriz africana (isto é, que tem seu início, sua origem e seus mitos fundadores entre os povos africanos e afrodescendentes) e, portanto, uma faceta da cultura afro-brasileira. Como não podia deixar de ser, portanto, as especificidades das raízes dessa religiosidade são, conseqüentemente, sincréticas, como veremos adiante.

3.1 Delimitação do fenômeno religioso: Madrinha Alice era de candomblé

A partir das abordagens que fizemos até aqui, depreende-se que “culto afro-brasileiro” é uma manifestação, uma subcategoria da cultura afro-brasileira, uma das muitas manifestações daquela. A palavra culto está aqui utilizada como sinônimo de conjunto de ritos de caráter religioso. É importante que se explique isto, porque nem sempre um culto religioso se estabelece como uma religião particular em si. Ou, melhor dizendo, nem sempre os praticantes de certo culto (seja ele um culto afro-brasileiro ou outro qualquer) compreendem que tal prática os insere numa religião específica. Dito isto, toma-se aqui o conceito do Dicionário de Ciências Sociais, organizado por Benedicto Silva (1986, p. 288), para quem cultos afro-brasileiros são:

[...] certas práticas religiosas, hoje existentes por quase todo o Brasil, aceitas e cultivadas por grande parte da população e que têm alguma ligação, próxima ou remota, com os cultos trazidos pelos africanos introduzidos como escravos no país. Esses cultos recebem nomes diferentes segundo as várias regiões do país: tambor de mina, no Maranhão; babaçuê e batuque, no Pará; catimbó e toré, em todo o Nordeste; pajelança, principalmente no Norte; xangô, em Pernambuco; candomblé, na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo; macumba, no Rio de Janeiro e São Paulo; Pará, em Porto Alegre, umbanda, praticamente existente em todo o Brasil com a mesma denominação.

Não há dúvidas de que os conceitos e localizações indicados por Silva (1986) são discutíveis, pois a diversidade desses cultos, ao que tudo indica, é ainda maior. Além disso, nem os conceitos nem a circunscrição geográfica desses cultos são fixos. Contudo, a definição proposta por ele dá conta de apontar uma compreensão desta macro-categoria onde se inserem essas diversas manifestações. Cabe, no entanto, apontar quais manifestações melhor definem a comunidade religiosa em estudo.

Como se observará, a palavra utilizada pelas participantes para definir o culto ou a comunidade, geralmente, é “candomblé”. É necessário, contudo, que se faça uma análise sobre a significação de tal palavra no contexto de suas falas. De qualquer modo, tivemos o cuidado de levantar os conceitos paralelos para ter certeza de que a melhor nomenclatura não seria

curandeirismo (porque a prática religiosa se constrói em torno da noção de tratamento e cura) ou umbanda (em virtude das divindades ou entes espirituais cultuados por este grupo).

Em primeiro lugar, o termo “curandeirismo” não foi utilizado pelas participantes de pesquisa, embora, às vezes, em alguns contextos, eles se refiram à sacerdotisa como “curadeira” (parece-nos aqui apenas uma variação popular de “curadeira”). Mas o fenômeno da cura não descarta a possibilidade de que seja um candomblé. Bastide (1971) já havia identificado que, entre os candomblés rurais, a cura era uma condição para a estruturação do culto e, até mesmo, à determinação ou escolha de futuros sacerdotes:

[...] tais macumbeiros são frequentemente antigos doentes que foram curados por outros macumbeiros e assim se tornaram servidores do espírito curador [...]. Alguns tiveram “ataques” quando jovens ou visões; tais ataques e visões foram considerados pela família ou pelos vizinhos como o sinal de uma eleição divina, e os filhos foram enviados a um “feiticeiro” para serem “iniciados”. (BASTIDE, 1971, p. 402).

Essa estreita relação entre o culto religioso afro-brasileiro e as práticas de cura foi também observada nos estudos, realizados por Senna e Aguiar (1980, p. 81-82), acerca do Jarê:

Quando falamos do Jarê e da medicina rústica, da vigência e do status do curandeiro das religiões de origem negra, índia ou sincretizadas, dissemos o quanto era importante, dentro do quadro dessas religiões, a medicina mágica. Estudando o Jarê, nós nos deparamos com esta medicina e com a prática de curandeirismo, mesmo em se tratando de indivíduos culturalmente isolados quanto às suas preferências de crenças.

Não obstante essa relação com a cura, o Jarê não deixa de ser definido como um tipo de candomblé. Portanto, não há que se falar em curandeirismo como algo, necessariamente, diferente de candomblé, já que esses dois conceitos, como já constatado há muito, estão, em alguns contextos, intimamente associados, sobretudo na região em que estava situado o culto de Madrinha Alice.

Em resumo, mesmo que em determinados contextos estes pais ou mães de santo (aí incluindo Madrinha Alice) sejam chamados de curadores ou curandeiros, não significa que eles não sejam sacerdotes de Candomblé. Muito pelo contrário: equivale a apontar uma relação primordial (ancestral, se preferirmos) entre o culto religioso e o cuidado com a saúde. Em comunidades arcaicas, as práticas conhecidas hoje como “religiosas” não eram separadas de atividades cotidianas como a agricultura, a alimentação, a festa, a fertilidade e, muito menos, da cura.

Já a palavra “umbanda” foi rejeitada em todas as respostas das participantes. Luzia Ferreira, por exemplo, quando perguntada sobre se o culto de sua mãe era candomblé ou umbanda, afirma categoricamente o seguinte:

Umbanda não era. Com certeza não era. Que eu não ouvia essa palavra umbanda. Candomblé eu já ouvi várias vezes falar. "Ah, tava aonde? Tava no Candomblé de Dona Alice. Vou pro candomblé de Dona Alice". É tanto que falava, pronunciava dessa forma, que pra mim como era pequena ainda assim, pequena não, como era mais jovem, não entendia. Eu achava que candomblé era bater tambor, porque sempre que alguém dizia: “eu vou pro candomblé na casa de Dona Alice”, aí ficava parecendo que tava indo pro samba, tava indo bater tambor. Tá entendendo? Então, por isso, com certeza eu te digo que era candomblé, não era umbanda não, de jeito nenhum, essa palavra umbanda eu nunca ouvi. (Luzia Ferreira).

Observamos, na fala de Luzia, que, embora ela não tivesse noção, naquela época, da significação que davam à palavra “candomblé”, ela compreendia que esse era um termo utilizado para se referir ao culto. Um dado interessante na fala de Luzia é algo constatado entre diversos colaboradores: o termo “umbanda” não era conhecido na região naquela época. Essa palavra passou a ser usada pelo povo de terreiro de Maracás apenas recentemente, nas duas últimas décadas, com a expansão dessa religião do sudeste para diversos pontos do país. Isso explica por que Luzia não ouvia essa palavra naquela época.

O mesmo aconteceu em Vitória da Conquista, como se observa no trabalho de Aguiar (2007). De acordo com seu estudo, foi detectada a presença de Candomblés de Caboclos naquela cidade desde, pelo menos, a década de 1930. Acontece que, a partir da década de 1970, esses mesmos candomblés passam a ser chamados de “umbanda”, sem que houvesse, de fato, uma mudança significativa na estrutura do culto. Pelo que indica o autor, os termos passaram a ser confundidos de tal modo que a palavra “umbanda” passou a ser, para muitos sacerdotes dali, como sinônimo de “candomblé de caboclo”. É o que se observa na entrevista que ele faz com o pai de santo conhecido como Francisquinho:

Ao entrevistar Pai Francisquinho, que tem terreiro na cidade, fundado em 1963, perguntamos-lhe como se chamava o culto praticado em sua casa e ele respondeu: “Umbanda”. Mas, quando indagamos o porquê da placa na frente do terreiro trazer escrito “Centro São Jorge Candomblé”, respondeu: “essas coisas são uma mistura danada, às vezes nem nós mesmos sabemos direito como é, cada casa é uma casa, mas umbanda, candomblé e catiço é mesmo gira de caboclo. (AGUIAR, 2007, p. 93).

Isto posto – ratificamos – no interior da Bahia, nem mesmo a palavra umbanda era conhecida senão muito recentemente. Acontece que, por influência externa, alguns adeptos,

observando a ocorrência do culto a encantados na umbanda do Sudeste, passaram a assimilar tal termo como denominação religiosa, o que não quer dizer que se trate de fenômeno idêntico.

A expressão “samba”, utilizada na fala de Luzia, é muito comum na região para se referir ao que costumeiramente se chama de “festa pública”. É uma parte do ritual, aberta para a comunidade, em que se festeja uma divindade em específico ou é celebrado o encerramento de um tratamento, isto é, a inserção oficial de um novo filho de santo na família. Pelo contexto de sua fala, hoje, ela percebe que, quando jovem, às vezes compreendia erroneamente a palavra “candomblé” como sinônimo do “samba”, da festa pública. Como ela explica em outro ponto de sua entrevista:

No último dia, ia fechar o corpo do [...] paciente. Aí fechava o corpo com orações, com reza, aí tinha o samba, que era o candomblé, que batia o samba. Era a comemoração [...] do trabalho que foi feito. (Luzia Ferreira).

Mas atualmente ela vê que essa era a definição do culto, já que esse comentário foi feito em resposta a uma pergunta muito direta sobre como era chamada a prática religiosa de sua mãe. Além disso, muitas vezes, os filhos de santo de Madrinha Alice identificam na denominação umbanda, mesmo aparentemente de modo inconsciente, as relações sincréticas com o espiritismo kardecista e com a incorporação, transe ou mediunidade com espíritos de pessoas falecidas. É o que se nota na fala de Maria Amália quando lhe foi solicitado que explicasse a diferença entre candomblé e umbanda:

Candomblé é que bate tambor. Já a umbana?... umbama?... umbanda? É! Isso aí... já é... tipo assim, como se fosse no espiritual. Não tem como seja esse povo que fala que tem um lugar que eles vão chamar os espíritos de quem já morreu lá? Isso já é mais ou menos uma coisa desse tipo aí. Isso aí eu não faço, não. Já o candomblé é como eu trabalho, que é a língua antiga, os orixás. Ela [Madrinha Alice] era candomblé também, que tinha os orixás, os caboclos e batia tambor. (Maria Amália).

Para esses sujeitos, o transe (ou mesmo a influência) do “espírito de gente que já morreu”, “a mão de morto” ou a chamada “alma”, associados ao kardecismo e, conseqüentemente, também à umbanda, são vistos como prejudiciais, danosos à vida social e orgânica. É a principal diferença que eles identificam entre a prática deles e a umbanda.

Magnani (1986) explica a relação existente entre o kardecismo e a gênese da umbanda no sudeste do Brasil. Segundo o autor, a umbanda teria surgido de um desdobramento do chamado “baixo-espiritismo” no fim do século XIX (isto é, das práticas de espiritismo que fugiam dos padrões kardecistas de então). Tais práticas se diferenciavam no sentido de que, no

espiritismo oficial, eram admitidas apenas as comunicações de “espíritos desencarnados” considerados, do ponto de vista dos adeptos e dos líderes, seres evoluídos (a exemplo de médicos, cientistas, filósofos, escritores etc.); enquanto no baixo-espiritismo costumava haver manifestação de pretos-velhos, escravos etc. A umbanda teria sido resultado das relações sincréticas estabelecidas entre essas práticas, o catolicismo e parte dos cultos nagôs e bantos.

A explicação de Magnani nos ajuda ainda a traçar um outro limite entre o culto de Madrinha Alice e a umbanda: enquanto esta surgiu no sudeste do país, no século XIX, aquela tem suas raízes nas próprias práticas locais, sendo herdeira das tradições religiosas dos negros que constituíram, no decorrer dos séculos, essas comunidades, em associação com os indígenas locais.

Enquanto pesquisadores, temos consciência de que a umbanda é muito diversa e que o transe com “espíritos de pessoas mortas” ou “desencarnadas” é algo que está mais relacionado ao Kardecismo. O importante desta fala, no entanto, é verificar que as participantes da pesquisa não se compreendem enquanto umbandistas. E talvez nem saibam exatamente o que é umbanda.

Observe-se que, na fala transcrita acima, Maria Amália encontra dificuldade até mesmo para pronunciar a palavra “umbanda”. Isso mostra que, embora ela tenha formulado um conceito muito particular do que viria a ser a umbanda (que, neste caso, é o outro, o diferente dela), tal palavra não lhe é muito familiar. O que reforça o que temos afirmado: de que é um termo que não era conhecido no campo há alguns anos, na época de culto de Madrinha Alice. É mais uma evidência de que não estamos tratando de umbanda. É em razão disto que optamos por tratar tal manifestação religiosa como uma expressão do “candomblé de tradição local”, como veremos em seguida. É necessário explicar que fazemos essa espécie de classificação com uma categoria de análise, não uma categoria nativa. Isto é, os participantes jamais utilizaram o conceito de “tradição local” e talvez nem percebam as grandes diferenças que havia entre aquele culto e o que comumente é reconhecido como candomblé em outras regiões. Se o fazemos, é apenas para explicar as especificidades do fenômeno religioso.

3.2 O Candomblé de tradição local de Madrinha Alice

É conveniente ainda explicar melhor o fato de se ter acolhido a definição proposta pelas participantes, que classificaram o seu culto como “candomblé”, embora nossos pressupostos teóricos e metodológicos determinem que simplesmente aceitemos a autodenominação. Acontece que, às vezes, nos deparamos com conclusões precipitadas acerca dessas nomenclaturas. Costumeiramente, quando determinado grupo não é classificado em nenhuma

das ditas “nações de candomblé” (ketu, jeje, angola, fon etc.) e, em adição, cultua divindades ou entes espirituais que não são de origem africana (como os caboclos, encantados e divindades diversas, como os ciganos, marinheiros etc.), tanto a academia como até mesmo outros membros de religiões de matriz africana tendem a concluir que tal manifestação não seria um candomblé, mas umbanda. Por várias razões consideramos esta conclusão insuficiente, simplista e equivocada resultante de uma visão etnocêntrica.

Etnocentrismo é, de acordo com Rocha (2003), a visão de mundo construída por determinado sujeito, quando este toma por base, ou por centro de todas as coisas, a cultura do grupo a que ele mesmo faz parte. Nesse sentido, habitualmente, ele passa a identificar, na cultura do outro, elementos que são estranhos à sua. Tais elementos, via de regra, serão considerados inadequados, equivocados, errados ou prejudiciais.

Ou seja, quando os membros dos ditos “candomblés de nação”, ou pesquisadores que se dedicam ao estudo de tais candomblés, afirmam categoricamente, sem uma análise mais cuidadosa, que os cultos que lhe são diferentes não são candomblés, estão sendo etnocêntricos. Porque, o culto realizado de modo diferente é visto por eles como errado (ou qualquer outra coisa que não candomblé).

No mínimo, demonstram considerar o candomblé do outro, com os atributos etnocentristas elencados por Rocha: “engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível”. (ROCHA, 2003, p. 6). Como a maioria desses membros ou acadêmicos tomam como base os candomblés jeje-nagôs, pode-se dizer que se trata de um etnocentrismo mais específico. Nesse caso, é parte de uma subcategoria que tem sido chamada de nagocentrismo.

Em conferência, Júlio Braga (2013) propõe novos conceitos para a definição do que seria religião afro-brasileira, na tentativa de indicar de modo mais amplo os elementos que contribuem para a sua formação. A revisão conceitual proposta por ele vai na direção justamente de evitar a constante referência aos conceitos e descrições nagocentristas ou nagocráticas como única explicação para tais fenômenos religiosos.

De fato, os nagocêntricos (e demais etnocêntricos) parecem ignorar que haja diversas manifestações religiosas no interior da Bahia, autodenominadas há muito de candomblé, que não se identificam com nenhuma das ditas grandes “nações”. Tais nações são classificações dos fenômenos religiosos que tomam como base o que historicamente foi construído em Salvador, Região Metropolitana, Recôncavo da Bahia e algumas regiões do litoral baiano. Mas nem sempre encontram correspondências nos ditos sertões da Bahia, onde a configuração sócio-histórica e econômica colaborou para a criação de fenômenos diversos. Embora tais cultos do interior fossem dirigidos por sacerdotes que nem mesmo conhecessem as manifestações de

candomblés de nação, estes também usavam, às vezes, a palavra “candomblé” para definir o seu culto.

Restringir a sua significação é desconhecer a amplitude semântica que, a depender do contexto, a palavra “candomblé” tem. Yeda Pessoa de Castro (2001), por exemplo, a define da seguinte maneira:

Candomblé (Banto) 1. (Br) – local de adoração e de práticas religiosas afro-brasileira da Bahia; o culto ou o conjunto de crenças religiosas dedicadas a divindades africanas (santos); a cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, macumba. Var. canombé. Cf. candombe, candombelê, canzuá, ilê-orixá. KiK. / Kimb./ Umb. Kandombele> kulombela< lombela, reza, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto. 2. (Ps) – s.m. associações religiosas afrobrasileiras, espécie de igrejas independentes, cada qual dirigida por uma personalidade sacerdotal (pai – ou mãe-de-santo), submetida apenas à autoridade suprema dos inquices, voduns ou orixás, e organizadas por linha hierárquicas bem definidas entre homens (Cf. ogã), e mulheres, mas privilegiando as mulheres, sempre a maioria no grupo; local e conjunto de suas cerimônias públicas, geralmente na casa de residências do líder religioso. Var. candombé. Ver bembé. (CASTRO, 2001, p. 196).

O vocábulo tem um sentido muito amplo e pode englobar muitas significações. Embora ela cite o culto aos orixás, inquices e voduns, na primeira acepção, o sentido pode ser muito mais abrangente, como culto ou conjunto de crenças a “divindades africanas”. Observa-se, portanto, que Castro (2001) identifica a amplitude do termo, razão pela qual se compreende que não há por que restringir a sua definição a apenas poucos grupos religiosos.

Além disso, tais conclusões precipitadas não levam em conta que, entre as nações de candomblé descritas desde os primeiros estudos que as tomam como temática, sempre houve espaço para o chamado “candomblé de caboclo”, que não é organizado em torno de divindades ditas “africanas”, mas a entes espirituais do universo afro-brasileiro: o caboclo, divindade que na sua própria designação carrega o traço da mestiçagem, do sincretismo. Não se justifica, portanto, deduzir que determinado culto é umbanda apenas pela presença de tais caboclos.

Os candomblés do interior, sobretudo das regiões geograficamente identificadas como sertão e, muitas vezes, localizados em áreas rurais, não podiam seguir a mesma estrutura do culto da capital, do recôncavo ou de certas localidades litorâneas, por uma série de razões. Por exemplo, a estrutura hierárquica composta de vários cargos, como acontece nos grandes candomblés das ditas nações, não pode ser reproduzida num lugar onde haja pouquíssimos moradores, onde os membros da comunidade religiosa sejam, em sua maioria, familiares e vizinhos. Além disso, a preservação de determinados ritos é comprometida, sendo necessário

um constante reelaborar do culto, porque, muitas vezes, a morte do sacerdote acaba por determinar o fim da prática religiosa, isto é, os problemas de continuidade e sucessão são muito mais frequentes no interior. Isso explica também por que não se encontra, nesses casos, uma língua litúrgica (iorubá, kimbundo etc.), sendo os cânticos e rezas feitos em português. Reconhece-se, assim, a autoridade dos sujeitos para se autodenominarem, como aconteceu na entrevista com Dona Licinha. A autoridade de Dona Licinha advém do fato de ela ter sido filha de santo. Mas acrescente-se a isto o fato de que ela, senhora com mais de oitenta anos, é, como já dito, a mais velha filha de santo viva de Madrinha Alice. Embora com a saúde um tanto debilitada em razão de um acidente doméstico, Dona Licinha conserva muita lucidez e tem uma memória de longa duração bastante aguçada:

Eu tenho oitenta e dois. Agora mesmo no mês de setembro eu faço oitenta e três. Dos meus irmãos, eu sou a mais velha que Esmeraldo. Esmeraldo tem oitenta anos [...], mas minha idade é essa [...] eu não luto ainda mais porque eu caí, né? Porque se eu não tivesse caído. Eu caí... já tem um ano e tanto que eu caí. (Dona Licinha).

Além disso, embora se identifique como evangélica, em uma das entrevistas ela afirmou categoricamente que, se Madrinha Alice fosse viva, ela continuaria a frequentar o seu candomblé, o que revela que ela conserva ainda laços afetivos com a religiosidade, mesmo não sendo mais adepta: “eu falei esses tempos, se comadre Alice tivesse viva, eu ainda ia lá...” (Dona Licinha) Após ela ter utilizado várias vezes a palavra “candomblé” para se referir ao culto, ou ao lugar desse culto e à festa pública, fizemos a pergunta: mas lá era “candomblé” mesmo? Ao que ela respondeu: “era candomblé mesmo. [...] Ela era tão boa, que ela fazia esses candomblés tudo, fazia janta pra todo mundo, almoço que tivesse lá. Todo mundo tomava banho, almoçava...” (Dona Licinha).

Ou seja, a prática religiosa de Madrinha Alice era candomblé. Um candomblé muito diferente dos que já são conhecidos na academia e, por isso mesmo, consagrados e dotados de maior prestígio. Ainda assim, é candomblé. Um candomblé tão peculiar que, por ora, só poderíamos denominar de “candomblé de tradição local”.

Pelo que se pode observar, uma possível classificação deste seria na subcategoria de “candomblé de caboclo”, tendo em vista a predominância do culto aos encantados da terra (isto é, relacionados aos índios e às divindades do panteão construído a partir das relações sociais brasileiras e não necessariamente africanas). No entanto, há em determinadas falas a referência aos orixás. Luzia Ferreira, por exemplo, quando questionada sobre as divindades cultuadas por sua mãe, se eram caboclos ou orixás, afirma:

Caboclo. Caboclo é orixá. [...] É... ela cultuava os caboclos. Mas, de vez em quando eu ouvia ela dizer: “É os Orixás, os Orixás...” falava bem assim. [...] Ela sempre usava o termo: casa de orixá... casa de santo... não “tô” conseguindo lembrar...(Luzia Ferreira).

Ela não consegue dizer de modo preciso qual dos dois tipos de entidades eram cultuadas, num sinal de que, provavelmente, havia a presença dos dois. Já no começo de sua fala, observa-se que, para ela, não há distinção entre uma coisa e outra. Semelhantemente, Maria Amália, numa fala transcrita acima, afirma que “orixá” seria o nome das divindades numa “língua antiga”. Quando pedimos a ela que explicasse os termos “santo”, “caboclo” e “orixá”, ela assim os definiu:

Santo é o da igreja católica. Os caboclos e os orixás é que é os encantados. Agora a diferença de caboclo pra orixá: aí é tudo a mesma coisa. [...] Os orixá é um encanto... é um encanto... aí agora é a hora de você saber explicar o que vem a ser... Os orixá é um encanto que esse pessoal que trabalha, que bate tambor, que tem as casas de trabalhar, então, tem os orixá. (Maria Amália).

No caso de Dona Licinha, ela sequer se deu ao trabalho de tentar explicar tais diferenças. Quando questionada sobre isso, ela apenas citou algumas entidades cultuadas, sem distingui-las: Preto-velho, Oxóssi, Nagô Velha etc.

De um modo geral, as participantes da pesquisa não fazem distinção entre uma categoria e outra, reagindo muitas vezes com surpresa ao questionamento. Estamos, ao que tudo indica, diante do fenômeno chamado por Senna e Aguiar (2016) de “caboclarização dos orixás”. De acordo com eles, nas manifestações de candomblé no interior, os orixás ganham elementos dos arquétipos de caboclos, e vice-versa, de modo que essas duas categorias de divindades acabam por se confundir.

Compreendemos as polêmicas que podem ser levantadas com as abordagens feitas até aqui. Contudo, que não sejam tomadas como um esforço em direção de um pretensão ineditismo, mas como uma estratégia de interpretação do próprio campo e das falas das participantes da pesquisa. Em se tratando de um trabalho que toma como metodologia principal a história oral, não se deve fazer outra coisa senão ouvir os entrevistados e tentar compreender ou, nos limites da possibilidade, explicá-los.

Compreender as práticas de Madrinha Alice como um culto afro-brasileiro requer que aprofundemos, até ao nível da etimologia, a apreensão deste termo, para não cairmos nas armadilhas de uma polissemia muitas vezes imprecisa. Afro-brasileira, neste caso, é toda

expressão de cultura que toma como matriz as diversas práticas culturais trazidas da África, mas aqui reconfiguradas (como qualquer fenômeno cultural), em suas associações com outras práticas, incluindo as indígenas. Indígenas, aliás, de quem Madrinha Alice é descendente direta.

Assim também, o termo “candomblé” precisa ser visto com o máximo de amplitude possível, compreendendo que nem todos os candomblés nasceram no recôncavo ou nos arredores da cidade de Salvador. Assim como as tradições Ketu, Jeje e Angola se desenvolveram nesses lugares, no interior, por sua vez, se desenvolveram muitas outras formas de culto, com sincretismos diferentes (e talvez mais profundos) dos que se deram na capital e no Recôncavo.

Só podemos compreender esse fenômeno, portanto, se aceitarmos que, para além das tradições já estudadas e aceitas como candomblés, há outros (que aqui chamamos de tradição local) que pedem ainda uma análise mais profunda. Além disso, devemos identificar como na origem familiar e na origem do culto, estão localizadas as narrativas que revelam os indígenas do sertão baiano (que compõem a cultura afro-brasileira) e a religiosidade de matriz africana típica da localidade (e das regiões adjacentes). Só assim teremos um quadro amplo do que queremos chamar de “tradição local”.

3.3 A raízes indígenas da família Sampaio e as hipóteses sobre a etnia

A família de Madrinha Alice tem em sua ascendência pessoas de origens étnicas diversas, que podem ser percebidas sobretudo nas narrativas de origem. A que predomina é a versão de que ela seria descendente dos indígenas que habitavam a região do rio Paraguaçu (sobretudo das proximidades do município de Rui Barbosa). Tais narrativas incluem as histórias de fuga, assimilação, sedentarização etc. Mas também está relacionada aos hábitos e saberes da matriarca Dindinha (mãe da madrinha Alice). Acerca da ascendência indígena, Luzia Ferreira afirma o seguinte:

Você olhava para ela e via que ela era bem puxada para índio. [...] Minha avó contava e minha mãe também repetia as histórias dessa época e dizia que ela era índia. [...] Eu lembro que minha mãe falava que o nome da minha avó era Maria Tereza de Almeida Cajé. Ela falava assim: “a gente deveria ter conservado esse sobrenome e ninguém se importou. Ficou com o Sampaio e tirou o Cajé”. Acabou perdendo o sobrenome. Não deu muita importância na época, né. Não acharam que ia ter... não sei, não, por que é que não conservaram. Falta de conhecimento mesmo, né! Eu sei que esse sobrenome era Cajé, Maria Tereza de Almeida Cajé. [...] De vez em quando, mãe fazia um xarope, um remédio, de vez em quando, ela falava assim: “mamãe que me ensinou”. Então, sempre existia, assim... ela citava algumas coisas que minha

avó fazia: “ah, vou fazer aquele remédio que mamãe fazia, aquele xarope que mamãe fazia”. (Luzia Ferreira).

A história do sobrenome é confirmada por vários membros da família, como prova de que a mãe de Madrinha Alice era indígena. A informação acerca dos conhecimentos da medicina tradicional, do ponto de vista das participantes, serve ao propósito de confirmar tal ascendência. A julgar pela região de origem, é de se supor que a família de Maria Tereza de Almeida Cajé seja, provavelmente, das etnias Maraká e/ou Payayá. O sobrenome Cajé é muito comum na região dos municípios de Jacobina e Ibiquera. E os detentores desse sobrenome afirmam, geralmente, que a origem é indígena. Não nos foi possível até o momento rastrear essa informação. Mas as deduções que fazemos se sustentam na seguinte premissa: não sendo comum aos indígenas o uso de sobrenomes, a palavra Cajé tanto pode ser em etnônimo de um subgrupo dessas etnias, como pode ser um topônimo ou qualquer outro termo que, pela popularização em determinada época, passou a ser usado para designar algumas pessoas de origem indígena e, conseqüentemente, depois usado como sobrenome.

No século XVIII, alguns grupos de indígenas Maraká (que, originalmente, tinham o centro de seus povoamentos na nascente do Rio Jiquiriçá), em virtude das fugas, assimilações e reconfigurações étnicas, estavam vivendo com os Payayá, na margem esquerda do Alto e Médio Paraguaçu. De modo que, essas duas etnias estavam associadas no Século XIX, razão pela qual não é possível precisar se a família Cajé era de uma ou outra etnia, podendo, inclusive, ser uma combinação das duas (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021, p. 137).

Os indígenas Payayá estão atualmente organizados em torno da aldeia de Utinga, sob a liderança do Cacique Juvenal Teodoro Payayá, escritor, artista plástico e professor. Além de se dedicar à administração da aldeia dos Payayá é um entusiasmado pesquisador das tradições e da história dos povos indígenas na Bahia. É uma das principais influências indígenas do estado e responsável pelo processo de retomada étnica Payayá.

Seu território predominante está delimitado, ao sul, pelo Rio Paraguaçu e, ao norte, pelo Itapicuru-Açu, tendo o limite oeste na Chapada Diamantina e se estendendo até o litoral.

Já os Maraká, como vimos anteriormente, tem o seu território delimitado entre o Rio de Contas, o Paraguaçu, a Chapada Diamantina e as proximidades da costa. O centro deste território é a sede do município de Maracás, construída sobre a “Grande Aldeia” (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021, p. 143).

O movimento atual de organização dos Maraká é liderado por Flávia Couto Maraká, artista, pesquisadora de dança e produtora cultural. Embora tenha nascido em São Paulo, seus pais, ambos de ascendência Maraká, são da cidade de Maracás-BA. Ela costuma se descrever

como “uma cidadã de Abya Yala e do mundo, sendo cosmopolita e indígena em contexto urbano” (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021, p. 106). Candomblecista, é “Iyá Egbé do terreiro Ilê Asé Yá Sitomin, liderado por Roberto de Obaluaê e localizado na comunidade periférica de Pau da Lima, Salvador-BA, cidade onde reside atualmente” (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021, p. 107).

Principal liderança da retomada étnica de seu povo, ela toma como referência, além dos relatos familiares, sua relação com o culto afro-brasileiro que teria sido, segundo ela, adotado pelos Maraká em diferentes épocas, a partir das alianças espirituais em torno da luta contra a colonização.

Embora na atualidade essas duas etnias estejam se organizando separadamente num processo de etnogênese, é provável que, em alguns momentos da história, eles estivessem juntos, como indica um mapa étnico de Curt Nimuendaju, que identifica as duas etnias no mesmo espaço no século XVIII.

No entanto, o fato de a família de Madrinha Alice pertencer a uma dessas duas etnias indígenas é colocado aqui apenas como hipótese, visto que a própria família não forma um consenso acerca disso, embora alguns membros façam tal afirmação. Além disso, o território do Sertão dos Maraká, de onde essa família se origina e onde o culto se estabelece, é uma região de trânsito de várias etnias indígenas, sobretudo em virtude das dinâmicas impostas pela violência colonial.

Mas a hipótese se fortalece em virtude de um outro fato: alguns familiares de Madrinha Alice pertencem ao movimento de retomada étnica relacionado a esses dois povos. É o exemplo de sua neta Patrícia Ferreira, nascida em Maracás-BA, no fim da década de 1980, e tendo passado a infância na zona rural. Ela sempre se reconheceu como indígena, mas a descoberta de sua etnia está em processo: em virtude de sua família materna (oriunda do povoado de Capivaras, Maracás), ela costumava se declarar apenas Maraká, porque desconhecia a etnia paterna (embora soubesse que também se tratava de família indígena). Mais recentemente, em contatos com outros indígenas da região e em diálogo com seus familiares, ela descobriu as ligações de sua avó paterna (Madrinha Alice) com o território à margem esquerda do Alto Paraguaçu. Desde então, tem intensificado o diálogo com o povo Payayá e sua liderança. De modo que, atualmente, ela se autodeclara Maraká-Payayá (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021). Ela define sua família materna, de linhagem Maraká (sobretudo seu avô, homem fiel às tradições familiares e espirituais), como amantes da natureza, admiradores das árvores e da chuva. São habilidosos construtores, com técnicas ancestrais, e tocadores de Terno de Reis.

Patrícia afirma que, na sua família, as mulheres são as que exercem a liderança espiritual, sendo conhecedoras de remédios à base de ervas e de orações específicas que fazem secretamente, inclusive afastadas dos seus maridos. Os segredos se estendem aos saberes em torno da medicina tradicional. Sua avó materna (que era filha de santo de Madrinha Alice) não permitia a entrada de outras pessoas da família na cozinha, no momento do preparo de remédios e suas filhas (tias de Patrícia) são conhecedoras de diversas ervas medicinais. Ou seja, coletivamente, as mulheres de sua família materna dividem entre si os saberes espirituais e medicinais e são as guardiãs dos saberes ancestrais (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021). E pelo menos parte desses saberes devem ter sido desenvolvidos junto à comunidade religiosa de Madrinha Alice.

Independentemente das incertezas que se instalam quanto à precisão da definição étnica dessa família, o certo é que Maria Tereza de Almeida, a matriarca da família Cajé, nasceu nas imediações de onde hoje é o município de Ruy Barbosa-BA, no ano de 1889. Pouco se sabe sobre sua infância e juventude. O consenso familiar, no entanto, é de que ela teria se casado na mesma região e, algum tempo depois, iniciado uma série de deslocamentos no sentido sul, chegando até a região do então distrito de Morros (na época, zona rural de Maracás), onde Alice e alguns de seus irmãos teriam nascido. A partir daquela localidade, a família teria se espalhado por vários pontos do município de Maracás.

Maria Cajé se casou com um homem negro, chamado Antonio Ferreira Sampaio. Vários familiares se referem aos ascendentes do pai de madrinha Alice como de pele muito “mais escura”, querendo provavelmente dizer com isso que se tratava de um homem negro ou mestiço de indígena com negro. Esses dados conferem à família uma heterogeneidade que se manifesta tanto na aparência quanto nos costumes.

O que predomina, portanto, em Madrinha Alice e sua família, tanto do ponto de vista racial quanto cultural, é uma mistura entre africanos e indígenas, o que nos permite classificar suas práticas como afro-brasileiras. E isso se manifesta em várias facetas da vida cotidiana, como nas relações sociais, nas práticas econômicas etc., mas sobretudo na religião. Como veremos a seguir, o conjunto de crenças sincréticas – tão coesamente amalgamadas a ponto de se ignorar até mesmo as origens diversas das divindades e dos ritos – acabam por conduzir os sujeitos a uma interpretação mística de sua própria existência, conferindo significados simbólicos tanto às atividades do cotidiano como aos incidentes diversos, sobretudo àqueles relacionados à saúde. Tais interpretações conduzem os indivíduos à busca por soluções e que os fazem adentrar ao exercício do sacerdócio. Consequentemente, a própria liturgia e a estrutura da comunidade religiosa então criada são construídas em torno da ideia de “tratamento”, como

um conjunto de ritos que trazem no seu bojo a conjunção entre a prática de cura e a iniciação na comunidade religiosa, na condição de filho de santo.

3.4 O sacerdócio afro-brasileiro: a busca da cura para si e para o outro

A iniciação de Madrinha Alice no culto se deu, como é comum na tradição de que ela faz parte, por problemas de “saúde”. Segundo Luzia Ferreira, entre as décadas de 1960 e 1970, sua mãe começou a ser acometida por sintomas diversos, que incluíam problemas na pele, desordens emocionais, distúrbios do sono etc. Esses problemas teriam surgido gradativamente, após o nascimento de Luzia, e foram creditados a uma “feitiçaria” de uma vizinha:

[...] ela começou a adoecer quando eu nasci. Aí, só daí a alguns anos ela veio descobrir que era espiritual a doença dela. Depois de ter gastado muito no médico. Foi no meu parto que minha mãe começou com os espíritos. (Luzia Ferreira).

Além desses problemas de saúde, outros acontecimentos na vida de Madrinha Alice ganharam uma interpretação sagrada. Um deles foi o problema de visão de Luzia, que a motivou a fazer a promessa, já mencionada aqui. Quando tinha cerca de cinco anos de idade, Luzia contraiu uma espécie de conjuntivite, numa epidemia da época. Como houve complicações na recuperação, Madrinha Alice interpretou aquele evento como um sinal, já que sua filha tinha nascido no dia 13 de dezembro, dia dedicado à devoção de Santa Luzia na tradição católica (razão por que sua filha recebeu esse nome). Santa Luzia foi beatificada justamente por conta dos milagres relacionados à visão. A própria mitologia católica em torno da santa está constituída em torno da cura da visão. Assim, Madrinha Alice concluiu que a dificuldade de recuperação se devia à falta da devida devoção à santa:

[...] teve uma conjuntivite, uma epidemia na época, no estado todo. Eu lembro que muita gente ficou doente, muita gente cozinhava o olho e teve pessoas que ficou até cega com isso. E ela fez... E eu tive esse problema que fiquei tanto tempo com a conjuntivite, com o olho fechado que depois cicatrizou fechado e não abria, aí fez uma promessa pra mim voltar a abrir o olho e ela ia fazer essa festa. [...] Eu acho que tinha uns cinco anos por aí... Aí eu abri o olho e, quando eu abri o olho, eu achava que não ia enxergar e tava enxergando tudo, aí ela fazia essa festa [anualmente]. (Luzia Ferreira).

Mas além das questões envolvendo Luzia, ainda outro relato nos chama atenção como uma espécie de mito de fundação do culto: a história de Raimundo, filho de Madrinha Alice, imediatamente mais velho que Luzia. Ele teria nascido depois de Pedro (1960) e antes de Luzia

(1964). Tinha dons espirituais, era uma espécie de menino santo, milagreiro, adivinhão etc. Teria chorado no útero da mãe, meses antes do nascimento, fato testemunhado por Maria Sampaio Cajé e apontado como indicação de sua predestinação e de seus futuros feitos sobrenaturais.

Assim, como manda a tradição em tais circunstâncias, a primeira roupa que ele vestiu foi devidamente guardada e, quando completou sete anos, foi-lhe apresentada sem lhe dizer do que se tratava. E ele, confirmando sua predestinação, exclamou reconhecer a peça:

Como ele chorou na barriga da minha mãe antes de nascer, minha mãe guardou a roupa dele pra com sete anos dar pra ele que ele ia revelar que roupa era aquela. E quem disse isso pra minha mãe foi minha avó... Minha avó dizia que a criança que chorasse na barriga que ia ser adivinho, que ia adivinhar tudo... Mas pra isso precisava de duas coisas: a mãe não contar pra ninguém sobre a primeira roupa que a criança vestiu, e quando a criança completasse sete anos mostrava a roupa... Sem dizer nada... Só colocava a roupa que ele ia dizer. E aí a minha mãe fez isso com ele, e aí ele cheirou a roupa e disse: “Minha roupa! Primeira roupa que eu vesti foi essa aqui” e a roupa tava escondida. A minha avó dizia, minha avó sabia por que ela ouviu ele chorar... Minha avó chamou minha mãe e falou que ele chorou alto mesmo na barriga. (Luzia Ferreira).

Nas palavras de Luzia, sua avó Maria Sampaio Cajé foi a responsável por identificar em Raimundo os traços de sua “santidade”. Assim, ela, descendente dos povos indígenas no Alto Paraguçu, detinha os saberes ancestrais que alicerçaram a religiosidade de sua filha Alice. Ela é quem teria ouvido o choro e ensinado o rito de “prova”, com a primeira roupa usada pela criança.

Todos da família contam os feitos de Raimundo, que vão desde pequenos caprichos a descobertas surpreendentes de coisas impossíveis a uma criança comum. Os pequenos caprichos que são narrados parecem resultado de se lhe fazerem as vontades, como se houvesse por parte da família o conhecimento da necessidade de agradar à criança. Já suas numerosas façanhas são assim narradas:

[...] antes de mim foi Raimundo [quem nasceu]. Raimundo ele tinha um dom assim... Ele tinha um dom tão impressionante! [...] Ele adivinhava tudo... Quando você tivesse pensando alguma coisa, ele cantava, falava cantando. Minha mãe começou a ficar preocupada em até pensar assim perto dele, porque tudo ele sabia. Ele tinha uma mania de querer comer manteiga. Minha mãe pegava uma manteiga, que eram aquelas manteigas de garrafa, da fazenda. Minha mãe embrulhava num saco, enrolava num pano... porque dava dor de barriga quando ele comia. Ele botava numa xícara pra comer. Minha mãe guardava dele. Botava dentro de um baú, botava umas cobertas por cima... não tinha lugar que guardasse que ele parava assim... e perguntava: “e cadê a tetelha?”... pequenininho, não sabia nem falar. Aí mãe falava:

“acabou”. E ele: “acabou não, tá ali, olha” e ia lá buscar... “acabou não, aqui, ó”. Minha mãe saía de casa escondida dele porque ele era muito apegado à minha mãe, era uma coisa fora de sério. Minha mãe, pra sair de casa, ir no mato buscar uma lenha ou buscar umbu, ela saía quietinha. Quando minha mãe olhava pra lado ele já estava... Pequeninho! Mãe levava o maior susto quando via ele: “mas você me achou aqui, tão distante de casa” e ele ia... Era uma coisa impressionante! Ele perguntava à minha mãe assim: “cê vai fazer café?”. Minha mãe: “não!”. E ele dizia: “mas titio Zé, vem”. Era o meu padrinho, era irmão da minha mãe [...] e ele sabia que padrinho Zé tomava café lá em casa. [...] E podia fazer, porque estava vindo mesmo. Quando ela tava pensando alguma coisa ele já falava. Minha mãe estava arrumando pra sair, ela não falava pra ninguém, só estava pensando em sair... Ele olhava pra ela: “eu vou também, viu!?”. Era como se ele lesse o pensamento das pessoas... E minha mãe começou a ficar apavorada com as coisas que ele revelava de tão pequenininho que ele era. (Luzia Ferreira).

Na parte final do relato acima há uma insinuação que explicaria o fato de os pais fazerem as vontades de Raimundo, permitirem a ele certos caprichos e regalias. Ciente de que o filho gozava de uma condição especial e miraculosa, Madrinha Alice tinha medo. E seu temor não era injustificado: certo dia, por razões não muito claras, Raimundo repentinamente morreu, com apenas sete anos de idade:

Em pouco tempo ele morreu! Do nada! Cheio de saúde... Ele foi dormir, chupou uma melancia, foi dormir... Morreu! Todo roxo, todo roxo, todo roxo! Não tipo congestão, alguma coisa assim... não. Não era pra ficar, né? Eu acho que não era pra ficar. Cumpriu a missão dele que foi curta. [...] Ele faleceu com 7 anos, mas já tinha grandes descobertas... (Luzia Ferreira).

Embora Luiza, neste relato, cite o fato de Raimundo ter ingerido melancia antes de dormir, afasta a ideia de que houvesse uma congestão: “não tipo congestão”. Isto é, embora houvesse sinais de congestão, não foi essa a causa da morte: “não era pra ficar”. Ele teria cumprido sua curta missão. Assim como seu nascimento e sua curta vida, também sua morte passou a ser interpretada como algo misterioso, como o fim de uma missão ou o cumprimento de um destino extraordinário.

A história de Raimundo nos lembra os mitos iorubanos em torno da figura do abiku. Verger (1983) define-os como “abíkú (nascer-morrer) que se julga vir ao mundo por um breve momento para voltar ao país dos mortos, òrun (o céu), várias vezes”. (VERGER, 1983, p. 138). De acordo com o autor, os mitos a esse respeito dão conta de haver, no país dos mortos, no orum, o céu, uma espécie de sociedade, de comunidade, a egbé-orum (literalmente, comunidade do céu ou sociedade do céu), composta de abikus, espíritos que se destinam a vir participar da vida humana, mas apenas por um curto período e repetir tal processo indefinidamente

(geralmente escolhendo a mesma mãe ou a mesma família).

Ao se prepararem para a descida até a terra, os abikus na despedida fazem acordos e cada um deles combina de retornar ao mundo dos mortos em uma ocasião diferente: um diz que voltará tão logo veja o rosto da mãe; mais um diz que, aos sete dias de nascido; outro, assim que começar a falar; ainda outro, quando der os primeiros passos; aquele, quando completar determinada idade; quando os pais disserem que é tempo de casar e deixar a casa etc. (VERGER, 1983).

Há diversos ritos que se devem cumprir para evitar a morte de um filho abiku, ebós que fariam o abiku se esquecer da promessa ou se confundir com relação às circunstâncias de seu cumprimento. Mas todos os mitos falam da necessidade de agradar o abiku, fazer-lhe as vontades e ter o máximo de cuidado para que ele não se aborreça e parta.

Não se sabe se a tradição a que Madrinha Alice estava filiada conhecia a mitologia acerca dos abikus, nem mesmo se ela conhecia tal palavra. Mas há sinais de que sua forma de interpretar a concepção, a vida e a morte de Raimundo têm similaridades com tais mitos. É de se supor que os saberes construídos pelos iorubás em torno dos chamados abikus tenham se espalhado de modo diverso e se reconfigurado, ganhando alguns elementos, perdendo outros. Mas só o fato de Madrinha Alice prever um destino trágico para o filho que parecia especial já é um indicativo de que existe essa relação. Outro sinal que nos permite essa aproximação é a fala de Luzia, quando ela afirma que Raimundo era uma criança que “não era pra ficar” e que ele havia cumprido sua curta missão.

Os familiares de Madrinha Alice falam das circunstâncias da morte de Raimundo, com um ar de mistério e profunda tristeza. É como se a família sentisse certo peso de responsabilidade ou incapacidade de conservar a frágil vida da criança, dada a sua excepcionalidade. De qualquer modo, a perda de um filho, por si só, representa um grande abalo emocional para qualquer pai ou mãe. E, com Madrinha Alice, não foi diferente.

O certo é que o período entre as décadas de 1960 e 1970, para ela, foi marcado por muitos sofrimentos pessoais e familiares: seu problema de saúde após o parto de Luzia, o problema de saúde da filha, a descoberta da excepcionalidade de Raimundo, seguida de sua perda, todos esses infortúnios levaram Madrinha Alice a concluir que algo de sagrado a chamava a determinadas ações.

Isto é, ela deu ao seu sofrimento um caráter mítico e simbólico, transformou toda essa carga emocional em signos, em alegorias que necessitavam de interpretação. Em outras palavras, seu sofrimento foi transformado em uma experiência mística. Quando o humano vive tão profundamente os mitos, tais eventos ganham poder transformador. Para Ernst Cassirer

(1997, p. 132, 135),

Devemos aceitar as qualidades da experiência mítica por sua “qualitatividade imediata”. Pois o que precisamos aqui não é de uma explicação de meros pensamentos ou crenças, mas de uma interpretação da vida mítica [...] o pensamento simbólico, o que supera a inércia natural do homem (da mulher) e lhe confere uma nova capacidade de reformular constantemente o universo humano.

Ou seja, os eventos trágicos, seus problemas de saúde, seu sofrimento ou o sofrimento de seus filhos, tudo isso passou a ter, para Madrinha Alice, um *status* de mito, ou de um complexo de mitos, como sinais das divindades. Ela compreendia que era necessário interpretar esses sinais sagrados em sua vida e modificar a sua existência para apaziguar o cosmos e, conseqüentemente, reorganizar a vida social da comunidade e restabelecer sua saúde emocional, psíquica e orgânica.

Alice procurou cura e orientação com um dos pais de santo mais conhecidos em Maracás na época, cujo nome era Chico Dias. Sem sucesso, consultou-se com Dona Litinha, de Lajedo do Tabocal-BA. Esta última, porém, afirmou que o “caso” não era de fácil solução. Por isso, encaminhou-a para sua mãe de santo Maria Cotinha, residente no município de Santa Inês-BA. Assim, Dona Litinha se tornou irmã mais velha de Madrinha Alice, que foi, de fato, “tratada” por Maria Cotinha.

3.4.1 Dona Maria Cotinha: mãe de santo de Madrinha Alice

Dona Maria Cotinha foi uma das sacerdotisas mais conhecidas da cidade de Santa Inês³². Em visitas ao povo de santo daquela cidade, foi possível ouvir diversas vezes as pessoas creditarem a ela a iniciação e cura de várias pessoas. Ela nasceu em 1918, no município de Ruy Barbosa. Na década de 1930, ainda na adolescência, migrou com sua mãe em direção ao município de Itaquara. Mas teriam errado o caminho, se perdido e ido parar em Santa Inês. Por lá, trabalhou ao lado de sua mãe em algumas fazendas. Algum tempo depois, se casou e teve o primeiro filho na década de 1940.

As informações sobre sua vida foram fornecidas por sua filha, a professora aposentada Carmen Sena, que, embora seja católica, frequentou a comunidade religiosa de sua mãe e, inclusive, se recorda de Madrinha Alice, do tempo que ela frequentava o terreiro de sua mãe. Questionada sobre o que teria levado a sua mãe à vida religiosa, ela afirma que:

³² É importante mencionar aqui a relação existente entre aquela cidade e o município de Maracás. Ambos fazem parte do que hoje se conhece por Território de Identidade do Vale do Jiquiriçá.

[...] ela [Dona Maria Cotinha] começou sentindo uma dor de cabeça muito forte, que não houve remédio de médico que resolvesse. Então disseram para ela que havia uma senhora muito boa em Olhos D'água do Carrasco, que chamava Maria Devenção. Ela começou a frequentar e a senhora disse que ela era médium, precisava dar espaço para desenvolver a mediunidade. Aí começou a receber em casa e a ensinar remédio. (Carmen Sena).

Também chamado de Igatiquira, o povoado de Olhos D'água do Carrasco fez parte do município de Jequiçá e, posteriormente, de Santa Inês. Foi emancipado em 1961, recebendo o nome em homenagem ao seu primeiro prefeito, Mário Cravo. Esse dado é importante, visto que não foi possível identificar em que ano exatamente Dona Maria Cotinha teria se iniciado na vida religiosa. Visto que a localidade de Dona Maria Devenção ainda tinha a denominação de povoado, isto aconteceu, no máximo, no início da década de 1960, podendo ter sido bem antes disso. Questionando a alguns moradores de Cravolândia, ainda não nos foi possível encontrar quem se recorde de Maria Devenção. Em esforços futuros, num aprofundamento desta investigação, consideramos pertinente buscar mais informações sobre ela e, quem sabe, traçar uma genealogia religiosa da tradição de Madrinha Alice.

Entre as divindades que Maria Cotinha “incorporava”, de acordo com sua filha, estão:

[...] o Velho Leandro, que fazia as consultas e ensinava remédio, aconselhava e orientava a quem o procurava qual o caminho certo a seguir (e muita gente se deu muito bem) e o Velho Nagô, que fazia a limpeza no corpo de quem precisava para afastar espíritos do mal (vi muita gente chegar louco, quase que amarrado, e sair curado). Eram esses dois da linha de frente. (Carmen Sena).

O fato de afirmar que essas duas divindades eram “da linha de frente”, dá sinais de que havia ainda outras entidades que ela “incorporava”. Em conversas com Cindy Lauper Xavier Pereira, uma das filhas de santo, ela afirmou que, além dessas duas entidades, Dona Cotinha também recebia Obaluayê.

As duas principais festas da comunidade de Dona Cotinha, ainda segundo Carmen Sena, eram:

8 de dezembro, homenagem a Oxum, em que servia milho branco com mel (vinha muita gente) e a outra era Domingo de Páscoa: matava carneiro, galinha e era um grande Caruru, também com muita gente, eram dois dias de festa. (Carmen Sena).

Assim como veremos no caso de Madrinha Alice, o culto de sua mãe de santo se centrava nas práticas de cura. Tanto Carmen Sena como Cindy Pereira afirmam que, na maioria

dos casos, as pessoas a procuravam quando tinham problemas de saúde insolúveis do ponto de vista da medicina convencional (embora ela atendesse pessoas também com outros problemas: familiares, financeiros etc.). De acordo com Carmen Sena,

[...] quando essas pessoas chegavam, em estado de loucura, essas pessoas ficavam lá em casa. Tinha gente de passar até um mês ou mais e ia sendo tratada através de oração, do Ofício de Nossa Senhora rezado todos os dias, dos banhos, defumadores... E a pessoa ia quando precisava fazer a limpeza, que era o trabalho para a retirada de quando era um espírito do mal e demorava um pouquinho. Mas, quando o caso era espiritual mesmo, as pessoas saíam curadas. Ficavam boas. Já chegou gente lá aleijada, de dedos aleijados... e a pessoa ficar curada. (Carmen Sena).

Passar pelo tratamento era condição para se tornar filho de santo. De acordo com Carmen, nem todo curado se tornava, necessariamente, filho de santo ou membro da comunidade. Mas isso acontecia na maioria das vezes. De modo que o tratamento, assim como se verá no caso de Madrinha Alice, consiste também numa espécie de rito de passagem (conceito que trabalharemos adiante).

Dona Maria Cotinha faleceu em 22 de agosto de 1997. Como não havia quem desse continuidade à sua organização religiosa, muitos filhos de santo, mesmo mantendo a fé, não continuaram a frequentar outros lugares de culto afro-brasileiro. É o caso de Cindy Pereira, que afirma:

[...] logo depois que ela faleceu, depois de uns meses, eu ficava só pensando nela e falando nela. Aí minha avó [que também era filha de santo de Dona Cotinha] mandou nossa vizinha levar a gente num terreiro. Minha avó não frequentou mais terreiro nenhum. Aí eu fui pra outro terreiro. [...] Mas não é a mesma coisa do que era a casa de Cotinha. Aí eu me afastei um pouco. Às vezes, eu vou. As pessoas, às vezes falam: por que tu não procura uma casa, assim como era a casa de Cotinha? Mas, se aqui não tem... é difícil encontrar. (Cindy Pereira).

Os problemas de continuidade são comuns na tradição local de Maracás e das cidades vizinhas. Geralmente, com a morte do sacerdote (ou sacerdotisa), os filhos de santo não migram para outros terreiros. Isso se deve, provavelmente, ao fato de haver muitas especificidades em cada uma dessas casas, tornando cada comunidade singular de tal modo que os seus membros não sintam sua fé representada em outros lugares. Desse modo, o terreiro de Maria Cotinha foi fechado e, posteriormente, doado para a Igreja Católica. Hoje é uma capela de São Roque, muito provavelmente em alusão a Obaluayê.

Apenas Dona Maria Cotinha conseguiu solucionar os problemas de Madrinha Alice, que passou a ser sua mãe de santo. As similaridades na trajetória das duas demonstram que

Madrinha Alice é uma continuadora, mesmo a seu modo, da tradição aprendida com sua mãe de santo. Sobre a ocasião em que Madrinha Alice se tratou, ou se iniciou, Luzia afirma:

[Meu] pai vendeu gado, gastou, gastou... e nada tinha resultado. Aí depois foi que ela descobriu uma curandeira em Lajedo do Tabocal, que não resolveu o problema dela, e levou ela para a mãe de santo dela que morava em Santa Inês, Dona Maria Cotinha. Foi quem tratou ela e deu essa penitência a ela. E ela começou a frequentar mais umas vezes, ficou lá um tempo... Aí durou tanto esse problema dela, esse problema espiritual, e ela sem descobrir, que, quando ela começou a trabalhar, eu já acompanhava ela. Eu lembro, eu era pequena, mas ela já me levava para não me deixar em casa. Já me levava lá pra a casa de Dona Maria Cotinha. Eu tenho lembrança dela lá. Ela ficou numa casa lá internada uns trinta dias, por aí. Assim que ela veio de lá ela começou a trabalhar. (Luzia Ferreira).

Depois de sua cura e iniciação, Madrinha Alice começou a realizar, ela mesma, os tratamentos, fundando o seu terreiro de culto aos caboclos num anexo de sua residência na Fazenda São José, de propriedade de sua família. Até meados da década de 1990 (tendo falecido em 1998), ela realizou vários “tratamentos” (como eram chamados os atos que compreendiam a cura e a iniciação de filhos de santo), Caruru de Cosme e festejos religiosos diversos, tornando-se uma das maiores referências para o povo de santo de Maracás (MACHADO, 2016).

Segundo as informações presentes na pesquisa de Machado, fornecidas por adeptos de religiões de matriz africana de Maracás, Madrinha Alice atendia principalmente a pessoas das localidades rurais de “Capivaras, Caldeirão dos Mirandas e Morro do Tatu” (MACHADO, 2016, p. 57). Contudo, as entrevistas demonstraram que compreendia ainda outros locais, como Pé do Morro, Pé de Serra, Gavião, Lajedinho e Umburanas (estes dois últimos já no município de Marcionílio Souza). Passaremos, em seguida às considerações acerca da comunidade de Madrinha Alice em si, caracterizando o seu espaço de culto e fazendo uma breve descrição do “tratamento”, rito sincrético que é estruturador da própria religiosidade em questão.

4 A COMUNIDADE RELIGIOSA: SEU ESPAÇO, SUAS PRÁTICAS E SEU LEGADO

O que se aborda na presente seção são questões centrais da pesquisa: o espaço do culto, o processo de tratamento e a relação entre a cura e a iniciação como processos de inserção de novos filhos na comunidade religiosa e as práticas que, embora de modo mais simples e/ou reelaborados, figuram como continuação do culto iniciado por Madrinha Alice. O primeiro tópico trata da organização espacial do culto, incluindo o “salão”, o espaço doméstico e os elementos da vegetação que se relacionam com as práticas religiosas. No segundo, fazemos uma abordagem de quais as motivações dos neófitos ou, em outras palavras, os “sintomas” de que eram acometidos a ponto de serem conduzidos ao processo de tratamento, além da própria dinâmica da liturgia envolvida nos rituais de cura que compunham tal ato iniciático. Além disso, descreve a condição de filho de santo, ou seja, as mudanças pelas quais passavam suas vidas cotidianas e quais as funções que exerceriam na comunidade religiosa a partir de então. Por último, há uma descrição de festas e atos religiosos que observamos recentemente junto a duas das colaboradoras: Luzia Rodrigues e Maria Amália.

4.1 O espaço de culto

A palavra “terreiro”, muitas vezes utilizada pelos colaboradores, é uma expressão comum para designar diversos cultos classificados como candomblé. No caso em estudo, é importante que se esclareça, este termo tem múltiplos sentidos, o que nos obriga a compreender o contexto em que é utilizado. Entre os filhos de Madrinha Alice, “terreiro” significa a própria comunidade religiosa em si, mas também significa o espaço religioso (como acontece também nos candomblés de nação). Porém, inclui ainda outro sentido: terreiro como sinônimo de quintal, como se nota na descrição que Luzia faz da área cercada em volta da casa de residência de Madrinha Alice:

O terreiro era bastante grande, cercado, em volta tinha flores plantadas, de longe você via logo que era uma casa de candomblé, né. Cê via logo que era uma casa de candomblé porque você via várias flores plantadas em volta da casa e tudo muito limpinho, tudo muito arrumadinho. (Luzia Ferreira).

Essa polissemia em torno do termo “terreiro” ocorre porque o espaço religioso da comunidade está inserido na própria casa do sacerdote, sendo o salão apenas um anexo, ou cômodo, da própria residência. O terreiro, nesse sentido, engloba o espaço delimitado pela cerca do quintal em torno da edificação de morada da sacerdotisa e sua família. Isso quer dizer que

não há uma diferença muito grande entre as atividades ditas religiosas ou sagradas e as atividades cotidianas³³.

Em virtude disso, a descrição do espaço físico do terreiro deve começar pela fazenda São José, como um todo, incluindo a descrição do salão, seu altar e seus elementos sagrados, bem como o entorno da edificação (onde Madrinha Alice cultivava ervas destinadas às práticas de cura).

A Fazenda São José é uma pequena propriedade familiar. Entre as décadas de 1970 e 1980, chegou a ser relativamente próspera, resultado da cultura de mamona, que havia se tornado, àquela época, o carro-chefe da economia municipal³⁴. Além da agricultura de subsistência – que incluía diversos gêneros, como milho, feijão, abóbora, melancia, caxixe, maxixe, arroz e mandioca –, a família mantinha um pequeno rebanho de bovinos de leite, caprinos, uma criação de aves (predominantemente de galinhas, perus e conquéns) para produção de ovos e abate. As atividades desenvolvidas eram tão diversas, que a propriedade, na maior parte do tempo, era quase completamente autossuficiente, com exceção dos períodos de seca.

Essa autossuficiência, adicionada ao fato de que a casa principal era relativamente espaçosa, facilitava a permanência de pessoas por longos períodos nas dependências para seus respectivos tratamentos. De acordo com Luzia Ferreira:

Era um lugar simples, mas de muita fartura. A fazenda ela produzia de tudo um pouco, do feijão, o arroz, é... A melancia, a abóbora, tudo que você imaginar ela tirava dali, até a própria carne mesmo, que meu pai criava bode e tinha muita galinha. Então assim, não era nenhum problema uma pessoa de fora fazer um tratamento e trazer um irmão, um filho, pessoas assim que ficavam lá hospedado dias e dias e pra a gente era tudo muito normal. (Luzia Ferreira).

Os relatos dão conta de que, em alguns casos, determinados filhos de santo, já devidamente tratados, quando sentiam algo “fora do normal”, o que podia ser uma impressão do retorno dos sintomas, acabavam por decidir, sem um prévio aviso, se recolher novamente, chegando “de surpresa” à casa de Madrinha Alice, com bagagem e pertences religiosos para

³³ Ver, no Anexo J, o desenho da planta baixa do Terreiro de Madrinha Alice.

³⁴ A importância da cultura da mamona para a economia de Maracás é explicada por Souza (2015): “O processo de crescimento da cidade de Maracás está ligado não somente à doação de terrenos a uma parte da população pobre da cidade no final da década de 1970 – na parte sul da cidade –, por proprietários fundiários pretendentes a cargos políticos no município de Maracás, mas também a uma melhoria relativa nos rendimentos de produtores rurais com a ricinocultura (cultivo da mamona) até a década de 1980. A elevada produção de mamona, cujas safras destas décadas posicionaram o município de Maracás entre os maiores produtores do estado, induziu a mudanças significativas no comércio local, na dinâmica urbana e atraiu a população do campo para a cidade, tanto do município de Maracás quanto de municípios circunvizinhos” (SOUZA, 2015, p. 37).

ficar uma quantidade indefinida de dias. De acordo com Luzia, isso nunca chegou a ser um problema, já que havia sempre gêneros alimentícios em quantidade suficiente: “graças a Deus a gente passou muito bem ali naquele lugar simples e cheio de fartura, cheio de bênçãos. Graças a Deus” (Luzia Ferreira). Essas aparições repentinas de filhos de santo eram comuns, sobretudo por parte de dois deles em especial: Francisco (morador do povoado de Umburanas e primo de Dona Licinha) e uma senhora chamada Maria de Abílio, também chamada de Maria Vêa (moradora do povoado de Capivaras).

Havia, em suas dependências, além da casa principal (onde residia o casal Ferreira: Madrinha Alice e seu esposo), outras quatro casas no entorno. A residência principal se localizava mais ou menos ao centro da propriedade, enquanto as demais se espalhavam para os limites em direções opostas, todas elas ficando a, aproximadamente, um quilômetro de distância da principal³⁵. Essas quatro residências eram habitadas por filhos do casal Ferreira (Rosa, Brás, Pedro e Natal)³⁶ e seus respectivos descendentes, netos de Madrinha Alice.

A casa principal tinha ainda, há poucos metros, outras edificações, como uma casa, chamada de “casinha”, onde se guardavam os arreios, sementes de capim, ferramentas e outros instrumentos, e que em época anterior tinha servido de hospedaria para trabalhadores temporários e tropeiros em trânsito; uma casa de farinha, usada por Seu Abinel e seus filhos e, às vezes, alugada a famílias vizinhas; e um pequeno curral aos fundos, destinado à ordenha de vacas.

Como afirmado anteriormente, não havia uma distinção entre o que era a residência de Madrinha Alice e o que era o seu “terreiro de candomblé”, assim como não havia uma separação entre as atividades cotidianas e as atividades religiosas, nem entre os membros da família biológica e os da família de santo. Assim, não convém tratar aqui da residência como algo distinto do espaço religioso. É certo que, na edificação, havia um cômodo maior e separado (cujo acesso se dava por um dos dormitórios) para as principais atividades do culto. Mas nunca houve uma clara divisão entre aquele espaço e os demais.

Isso envolvia também o entorno da casa, delimitado por uma cerca que formava, à época, um grande círculo. Fora desse “círculo”, além das edificações indicadas acima (a casinha, a casa de farinha e o curral), havia um frondoso cajueiro (no lado leste da residência, para onde se direcionava a porta da cozinha): “na frente da porta da cozinha tinha um pé de caju

³⁵ Ver, no Anexo K, foto atual da residência de Madrinha Alice.

³⁶ Além desses quatro filhos, havia ainda Luzia e Zelina (que desde cedo constituíram suas respectivas famílias na zona urbana), além de Eunápio (que residia com sua família em outras localidades rurais, onde trabalhava como administrador). Vilma, a filha mais nova, faleceu na adolescência, na década de 1980.

muito bonito, era cercado, tinha um girazinho aonde a gente lavava prato” (Luzia Ferreira). E na frente da casa (sudoeste) havia um grande pé de mulungu. Essas duas árvores tinham uma importância fundamental no culto, razão pela qual Madrinha Alice tinha por elas um cuidado especial.

O cajueiro, além de sua função óbvia de fornecer, na devida estação, frutos para o uso comum, era a origem das castanhas, que eram devidamente armazenadas. No período de festas religiosas, as castanhas eram torradas numa panela sobre uma pequena fogueira nos fundos do terreiro. Depois de frias, removiam-se as cascas e, em seguida, as castanhas eram trituradas no pilão. A massa processada de castanhas era misturada a outros condimentos para o preparo do caruru e do vatapá.

O mulungu (*Erythrina velutina*), árvore de grande porte muito comum na caatinga da região central da Bahia, produz cachos de flores vermelhas de pétalas com aproximadamente dez centímetros de comprimento, e sementes que, no tamanho e formato, se assemelham a grãos de feijão, porém de cor vermelho-sangue com uma pequena mancha preta. As sementes não são comestíveis e, até onde foi possível verificar, não são utilizadas para outro fim que não seja ornamental. Apesar de muito dura, com a técnica certa, pode ser matéria-prima para colares. As flores, por sua vez, servem para decoração de ambientes. No caso de Madrinha Alice, observava-se o uso das sementes para fazer colares de conta: “de vez em quando a gente pegava aquelas sementes do pé de Mulungu pra fazer corrente”. (Luzia Ferreira).

Contudo, o que era mais utilizado da árvore era a casca, que tem faculdades calmantes e anti-inflamatórias. Eventualmente, Madrinha Alice recolhia uma pequena porção de casca de mulungu, fazia uma infusão e servia aos seus neófitos. Essa era, geralmente, a primeira providência que era tomada quando alguém era levado até sua casa em estado de grave perturbação. Nessas ocasiões, não raro, a pessoa era amarrada em sua residência por seus familiares. Quando era apresentada a Madrinha Alice, ela ordenava que desamarrassem e preparava o chá de mulungu, bem como outros remédios. Nos dias subsequentes ao tratamento, ela oferecia ainda algumas vezes as porções até que a pessoa retomasse seu estado de lucidez.

Esse era um chá que ela mesma fazia questão de preparar e advertia que havia segredos na quantidade e no modo de manipulação da casca. Segundo ela, um erro poderia levar a efeitos colaterais desagradáveis. O cuidado era redobrado, sobretudo, quando o neófito era do sexo masculino. Tais segredos, no entanto, não foram revelados pelos filhos de santo, ou porque eles tenham em relação a isso alguma proibição ou porque Madrinha Alice não chegou a transmiti-los. Contudo, algumas pessoas da família utilizam o chá para controle da pressão arterial e para combate à insônia.

Independentemente dos fins terapêuticos a que se destinava o mulungu, o certo é que se tratava de uma árvore que gozava da condição de ente sagrado ou lugar de culto a determinada divindade. As participantes da pesquisa não sabem dizer a qual entidade estava ligada à árvore, mas é de se supor que ela estivesse relacionada ao culto de caboclo, porque temos notícia, por meio do Babalorixá Aduato Viana, de Vitória da Conquista, de que naquele município há casas que utilizam o mulungu para o culto a caboclo.

De qualquer forma, a importância da árvore para o candomblé, como para outros diversos cultos atuais ou antigos, já foi exaustivamente explicada. Basta lembrar que uma das divindades do candomblé é, em si, uma árvore (Iroko, Loco, Tempo etc.). Martins e Marinho (2010) afirmam que “o culto da árvore está presente em várias religiões primordiais, como as tradições dos druidas, as dos antigos gregos e romanos e algumas religiões indígenas” (MARTINS; MARINHO, 2010, p. 22). Ou seja, o culto a árvores não é exclusividade do candomblé. Os romanos celebravam nas árvores o solstício de verão. Na tradição judaico-cristã, há várias menções a árvores nos mitos de fundação, como a árvore do conhecimento do bem e do mal, a árvore da vida etc.

Entre os indígenas, o culto à jurema (árvore de pequeno porte comum na caatinga) era estabelecido como meio de conectar o ser humano aos espíritos dos ancestrais e às divindades. Ainda hoje, nos candomblés de tradição local, no município de Maracás, serve-se uma bebida chamada de vinho de caboclo ou vinho de jurema. Embora não tenhamos certeza do uso da jurema no preparo da referida bebida, fica o registro do nome, como uma referência ao antigo culto.

Flávia Maraká, já mencionada aqui, afirma que seus ancestrais eram juremeiros e que faziam uso da bebida para a comunicação com o mundo espiritual. Essa religiosidade em torno da jurema, no território dos Maraká, já foi estudada e documentada. E ela se apresenta sob três dimensões: o uso da bebida, a incorporação da ancestral divinizada cujo nome é Jurema e a adoração da própria árvore, diante da qual são depositadas oferendas com diversas finalidades (MACHADO, 2016, p. 54).

Nos candomblés de nação o culto à árvore é realizado na constituição de divindade:

Iroko é a grande árvore encantada, pai e mãe de tudo que existe no mundo do sagrado; temida, amada e respeitada por aqueles que a conhecem de perto, é a morada de orixás (dos iorubás); voduns (dos fon e jejes), inquices (dos bantu) e de todos os tipos de espíritos, feiticeiros e bruxas. [...] É o Orixá Iroco para os iorubás; o Vodum Loco para os fon do Benin; o Orixá Olorokê para os efãs e ijexás; o Inquice Tempo, para grande parte do povo banto. (MARTINS; MARINHO, 2010, p. 33, 34).

Eliade (1992) relaciona o culto às árvores à percepção humana de que sua existência é precedida pela existência do mundo, que permanecerá após sua partida. A vida humana, de acordo com o autor, não está “entre dois Nadas”. (ELIADE, 1992, p. 73). Isto é, a perenidade da árvore em oposição à fugacidade da vida humana se impõe como representação da própria força do tempo. A morte é vista, portanto, não como o fim, mas como uma outra forma da existência. Como o próprio cosmos é um organismo vivo, a morte é apenas uma mudança de categoria da vida humana, uma mudança de esfera, de plano, de dimensão. E a árvore é o testemunho da permanência da vida. Mas o simbolismo vai muito além disso:

A imagem da árvore não foi escolhida unicamente para simbolizar o Cosmos, mas também para exprimir a Vida, a juventude, a imortalidade, a sapiência. Além das árvores cósmicas, como Yggdrasff, da mitologia germânica, a história das religiões conhece Árvores da Vida (Mesopotâmia), da Imortalidade (Ásia, Antigo Testamento), da Sabedoria (Antigo Testamento), da juventude (Mesopotâmia, Índia, Irã) etc. Em outras palavras, a árvore conseguiu exprimir tudo o que o homem religioso considera real e sagrado por excelência, tudo o que ele sabe que os deuses possuem por sua própria natureza e que só raramente é acessível aos indivíduos privilegiados, os heróis e semideuses. (ELIADE, 1992, p. 74).

Isto é, a árvore tem um sentido profundo para o homem religioso e isso não é diferente no caso de Madrinha Alice. O culto ou reverência prestados ao mulungu é a maior evidência disso. Enquanto foi possível, aquela grande testemunha do tempo esteve lá, sob os cuidados amorosos da grande matriarca e recebendo as devidas honras pelo serviço prestado aos filhos de santo aflitos³⁷.

Além do mulungu, diversas outras plantas eram utilizadas para fins medicinais. Nos fundos do terreiro, havia uma variedade de árvores, pequenos arbustos, ervas etc. que eram utilizadas para chás, infusões, banhos, enfeites, entre outras coisas:

[...] tinha um pé de laranja d'água [...] que dava uma laranjas muito boa. Mais no fundo da casa tinha as plantações que dali que ela tirava os banhos. Tinha pé de maravilha, espada de Ogum, espada de São Jorge, losna, é... Tinha arruda, tinha também vence-tudo, pé de comigo-ninguém-pode, pé de cheiroso, algumas pessoas conhecem como guiné. Tudo que ela plantava ali para os trabalhos, aquelas plantas tudo ela trabalhava com elas também. No fundo da casa tinha bastante coisa assim, bastante plantações que eu me lembre. E... logo cedo ela ia lá antes de escurecer e catava aquelas folhas para fazer as coisas, os banhos pro pessoal. (Luzia Ferreira).

³⁷ Ainda são necessárias pesquisas mais aprofundadas acerca do uso terapêutico do mulungu em seres humanos. Mas testes recentes em animais já comprovam a presença de lavonoides e alcaloides, que agem sobre a ansiedade. Chá das suas cascas já é utilizado há muito para casos leves de ansiedade. (BOTELHO, R. M.; OLIVEIRA, L. S.; ANDRADE, L. G., 2021, p. 1332).

Tais ervas eram cultivadas dentro do círculo de cerca de arame formado em torno da casa. Esse círculo compreendia o espaço mágico, por assim dizer, que encerrava o culto e delimitava até onde havia a proteção dos santos e entidades. Uma das restrições para os filhos em tratamento era justamente ultrapassar os limites desse círculo. Mesmo depois de iniciado, uma das proibições incluídas no chamado resguardo era passar por baixo de cerca de arame por um determinado tempo que poderia variar de semanas a anos, a depender das circunstâncias. Tal proibição evidencia o poder relacionado à cerca como limite entre dois espaços. Nesse caso entre o espaço sagrado e o profano. Mas o lugar principal de culto era o salão:

Lá no salão tinha uma mesa no centro [...] que era onde ela fazia as consultas, uma mesa que estava sempre coberta com uma toalha branca. [...] E depois dali tinha o altar, tinha o campo da sereia, tinha o campo de ogum, né... era o campo da sereia era no chão. (Luzia Ferreira).

Ou seja, era no salão onde se realizavam as consultas, trabalhos de limpeza, de cura, de cuidados com os santos, de rezas e onde aconteciam as festas públicas, chamadas de samba. O salão era o cômodo mais amplo da casa e ficava no lado oeste da residência. Nele estavam todas as representações materiais de divindades, os atabaques, a mesa de consulta, os paramentos de santo etc. Na descrição de Luzia, observamos que os paramentos utilizados pelas divindades ficavam ali:

[...] eu lembro que tinha uma flecha, tinha um chapéu de pena, que Geni [filha de santo e sobrinha biológica de Madrinha Alice] usava e deixava lá, porque era instrumento de usar lá. [...] Quando tinha uma coisa de usar no santo, ficava lá [no salão] guardado. (Luzia Ferreira).

4.2 Das motivações dos neófitos à condição de filho de santo: o Tratamento

Muito já se disse acerca dos processos de iniciação e suas motivações nos candomblés jeje-nagôs e em candomblés de outras nações estabelecidos em Salvador e Recôncavo. Bastide (2001), por exemplo, dissertando acerca dos objetivos da feitura de santo nos candomblés de rito nagô, afasta a ideia de que a iniciação teria por objetivo tratar de problemas de ordem psíquica, tanto porque seria estranho que houvesse uma proporção tão grande de “doentes” na Bahia (a ponto de se criar um fenômeno religioso que desse conta dessa população), como pelo fato de que algumas pessoas poderiam vir a se tornar filhas de santo sem qualquer manifestação prévia de Santo Bruto³⁸ (que seria, como pensava Nina Rodrigues, por exemplo, sinal de

³⁸ Santo Bruto é o termo ainda hoje utilizado no candomblé para se referir ao transe involuntário, acidental e

patologia).

Por outro lado, o próprio Bastide (1971) aponta uma diferença entre as práticas de *candomblé* rural e o rito *nagô*, em virtude de desagregações motivadas por fatores socioeconômicos nas regiões afastadas dos centros urbanos. Neste caso, a iniciação de filhos de santo está quase sempre atrelada à necessidade de cura e o próprio sacerdote seria uma pessoa que, em momento anterior, teria passado por um processo semelhante com um sacerdote mais velho, que se tornara seu pai ou mãe de santo.

Assim, nos *candomblés* rurais, de acordo com as conclusões de Bastide, a cura e a iniciação estão intimamente relacionadas. Embora reconheçamos ser necessário tomar com cautela tais declarações de Bastide, não podemos negar que isso parece ser o que acontece no caso de Madrinha Alice, pois, de acordo com diversas informações das participantes, ela mesma teria buscado a solução de determinados problemas de saúde (creditados à feitiçaria, magia, macumba etc.) e, em razão disso, teria ingressado na vida sacerdotal. Na casa de Madrinha Alice, chamava-se de “tratamento” o complexo de ritos que compreendiam, ao mesmo tempo, as práticas de cura e a própria filiação do neófito³⁹. Depois desses atos, aquele que antes era apenas um “cliente”, ou “paciente”, ganhava o *status* de afilhado (título que, nas práticas locais, é equivalente ao termo “filho de santo”, nos *candomblés* de nação).

Essa relação entre a cura e a iniciação é observada também por Senna e Aguiar (1980), tanto entre os “jarezeiros”, como entre os “raizeiros” das lavras diamantinas:

A iniciação geralmente é caracterizada por manifestações nervosas, longos períodos de “loucura”, febres, delírios, espécies de amnésias, desmaios, apresentando resultados negativos quando em contato com a medicina oficial, e positivos em contato com a medicina rústica. (SENNA; AGUIAR, 1980, p. 82).

Ou seja, essa aproximação entre iniciação e cura está muito longe de ser um fenômeno

ocasional de pessoas que não são iniciadas. Muitas vezes, essa manifestação é um sinal de que a divindade deseja que a pessoa se inicie. Mas trabalhos como o de Nina Rodrigues, guiados por preconceitos da ciência então em voga, associavam esse transe a patologias psíquicas. Segundo Bastide, “algumas filhas-de-santo são [...] desde cedo designadas pelos pais para fazerem parte de confraria, sem que tenham manifestado em seu comportamento qualquer propensão a cair em transe”. (BASTIDE, 2001, p. 47). Ou seja, mesmo que o Santo Bruto fosse um problema de saúde (o que já compreendemos que não é), nem sempre a pessoa “faz santo” ou se “inicia” por ter experimentado esse fenômeno, o que nos permite dizer que, naquele contexto de *candomblés* de nação, não há uma relação tão estreita entre a busca por “cura” e a necessidade de “iniciação”.

³⁹ Além da palavra “tratamento”, havia outras relacionadas a cuidados de saúde. Porém, estes outros termos se diferenciam do tratamento em si, por se referirem a cuidados mais simples, que não necessitavam da inserção do curado na comunidade (ou iniciação). Eram problemas menos complexos, resolvidos ora com orações ou rezas, ora com banhos, incensos, chás, infusões ou similares. Não levava ao recolhimento, não alterava o status do consulente, ou paciente, diante da comunidade religiosa, permanecendo este como uma espécie de cliente eventual. Para diferenciar esses cuidados do tratamento em si (que abrangia a “cura” ou os “ritos de cura”, mas também a iniciação), utilizamos aqui a expressão “cura simples”.

isolado. Antes, espalha-se por muitas manifestações de candomblé e está presente, inclusive, no Jarê, variante do candomblé cuja gênese encontra-se tão próxima (no sentido geográfico mesmo) do local de culto de Madrinha Alice.

No caso específico dela, apenas após a cura do neófito é que ela passava a ser chamada de “Madrinha” (equivalente a “mãe de santo”) e seu marido Abinel, auxiliar nos ritos, de “Padrinho” (que, embora não chegasse a ter as honrarias semelhantes às de um “pai de santo”, passava a ser tratado dessa forma por uma questão de deferência e alusão ao fato de ele ser esposo da mãe de santo e um dos proprietários da residência onde ocorria o tratamento)⁴⁰. Há, como se pode deduzir dessa mudança de *status* do sujeito tratado, uma confluência dos dois ritos: iniciação e cura.

Como já sinalizado anteriormente, o tratamento é um elemento central da organização ritualística da comunidade religiosa de Madrinha Alice. Por se tratar de um aspecto primordial para a análise do problema de investigação, é necessário fazer os devidos esclarecimentos acerca desta categoria de análise. A expressão “tratamento” é utilizada, inclusive como sinônimo do que seria, para os candomblés de nação, “iniciação”, “feitura” etc. Como no caso da fala de Maria Amália, ao recordar da época de seu tratamento:

Quando eu frequentei a casa de comadre Alice foi quando eu tive [meu filho] Delson. [Ele] estava com 7 meses pra oito de nascido, estava arrastando. Delson tá com 42 anos. Já tem muitos anos. [...] Aí foi quando eu fui para a casa dela pra fazer meu tratamento. Aí eu fiquei sendo filha de santo dela. (Maria Amália).

Ou seja, o tratamento representou não somente a dissolução dos males de que sofria, mas, sobretudo, uma mudança de *status*, uma modificação em seu modo de vida, a sua inserção na comunidade religiosa e o início de uma nova existência, baseada então na fé. Ou seja, é o sentimento de que gozam as pessoas que se iniciam em determinados grupos religiosos, ou sociedades em geral que poderiam ser classificadas como “iniciáticas”, dado o seu caráter de inserção de novos membros pelo que se conhece por “ritos de passagem”. Como nos esclarece Eliade (1992), o conceito de rito de passagem vai muito além de iniciação em cultos religiosos:

[...] o rito de passagem por excelência é representado pela iniciação de puberdade, a passagem de uma classe de idade a uma outra (da infância ou adolescência, à juventude), mas há igualmente rito de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e poderia dizer-se que em cada um desses casos se trata sempre de uma iniciação, porque em todo o lado está

⁴⁰ Ver, no Anexo L, fotografia de Abinel.

implicada uma mudança radical de regime ontológico e de estatuto social. (ELIADE, 1992, p. 143).

Portanto, a noção de rito de passagem pode incluir uma série de coisas: as celebrações, comemorações, festejos ou atos gerais relacionados ao nascimento, à puberdade, maioridade, casamento, envelhecimento, morte etc. No caso em estudo, o tratamento, isto é, o complexo de atos litúrgicos que compreendem a cura e a iniciação, ganha o *status* de rito de passagem, de entrada para uma nova vida, de recomeço, de início de um novo ciclo no sentido mais profundo, modificando o ser humano no que há de mais íntimo.

Não é novidade a relação entre as religiões de matriz africana e o cuidado à saúde. Muitos estudos já versam sobre isso. Contudo, interessa-nos aqui como essa relação é estabelecida na religiosidade local e, mais precisamente, na comunidade em estudo. Para tanto, é necessário se observar o que já foi pesquisado sobre essa temática na região e nas proximidades.

Como já afirmado, uma das peculiaridades da comunidade religiosa em questão é estar muito próxima da Chapada Diamantina (a depender da rota escolhida, fica a menos de 30 km das primeiras povoações da Chapada), onde se estabeleceu o Jarê. Nos seus estudos, Senna (1998) observa que o Jarê tem suas principais atividades organizadas em torno das revistas e dos trabalhos.

A revista é o ato da consulta, realizada por um sacerdote (chamado de pai/mãe de santo, ou curador) em favor de um consulente que se encontra com problemas de naturezas diversas. Esta etapa do rito é feita com caráter particular. O trabalho, por outro lado, tem caráter público e constitui de fato uma etapa bem delimitada do ritual do jarê. Portanto, há algumas similaridades entre as práticas dessa religião específica e do “candomblé” de Madrinha Alice. Essas similaridades se encontram, inclusive, no vocabulário utilizado.

Outro trabalho que lança luz sobre a categoria “cura” é um texto de Pedro Freire Botelho, sobre o qual trataremos mais adiante. Nele, são apresentados resultados de pesquisa em torno do tema no terreiro de Pai Celi, em Vitória da Conquista (cidade, assim como Maracás, localizada no sudoeste baiano). Botelho afirma que, na tradição religiosa estudada por ele, “a saúde está intimamente ligada com o sagrado, não havendo separação entre o físico e o espiritual” (BOTELHO, 2010, p 2). De acordo com o autor, para aquele grupo, há laços espirituais entre os seres humanos e as divindades por meio dos elementos da natureza. Os problemas de saúde (física, mental e espiritual) seriam resultados de problemas nessas ligações e o culto, por meio do qual se realiza a cura, seria a forma de restabelecer o equilíbrio entre as

forças dessas diferentes dimensões. Aí também se encontram similaridades com as falas das participantes, como se indica no capítulo à frente.

Outros textos que subsidiam a compreensão desta categoria são, como se verá no capítulo seguinte, os trabalhos de Washington Nascimento (2014b) e Ivana Karoline Machado (2016). No primeiro, o autor discorre sobre uma “sacerdotisa” negra conhecida como Maria Jacaré, que viveu em Maracás no fim do século XIX e que exercia, ao que tudo indica, práticas de cura. No texto de Machado, por outro lado, observamos que o pai de santo cognominado Zé Pezão se inseriu no sacerdócio de candomblé por ter sofrido, quando jovem, segundo relatos dele mesmo, problemas de ordens diversas que precisaram da “cura”.

É importante, por fim, indicar o que as participantes estão chamando de “tratamento” e de “cura”. De modo bastante simplista, o tratamento seria o ato litúrgico ou conjunto de ritos necessários a atingir o restabelecimento da saúde. A noção construída por eles em torno do conceito saúde, por outro lado, é bastante ampla: inclui a ausência de doença, mas também aborda a ideia de equilíbrio orgânico, psíquico, emocional, espiritual e social. Isto quer dizer que, às vezes, a necessidade de tratamento é semelhante ao conceito de “cuidado médico” estabelecido pela ciência e academia, mas nem sempre.

Saúde seria, para os membros daquela comunidade, o equilíbrio integral do ser humano e a falta desse equilíbrio poderia ter “sintomas” diversos: desde presságios, má sorte, indisposição, distúrbios do sono, pesadelos, desordens orgânicas e, principalmente, a perda da consciência, ou transe involuntários interpretados como possessão de maus espíritos. Às vezes, as participantes falam desses “sintomas” de modo muito impreciso e demonstram ter certa dificuldade ou reserva para defini-los. Dona Licinha, por exemplo, quando perguntada sobre o que sentia para ter procurado o tratamento, afirma apenas que eram muitos sintomas, o que incluía dores de cabeça e no corpo. Mas usa termos genéricos para se referir a uma infinidade de outros sintomas, como se observará adiante.

Contudo, algo que fica bastante evidente, em todas as falas, é a relação que esses sujeitos fazem entre o tratamento e a entrada para a família de santo na condição de filha. Para citar mais um exemplo, quando perguntamos a Dona Licinha o que fora necessário que ela fizesse para se tornar filha de santo de Madrinha Alice, ela respondeu que teve de preparar uma roupa especial, comprida, que devia ficar recolhida na casa por alguns dias. Questionamos, então, se, para se tornar filha de santo, ela precisou fazer o tratamento. Sua resposta foi a seguinte:

Ah, foi. Pra mim fazer isso, olha, meu marido foi lá, depois... Eu sentia, sentia umas coisas assim, depois, ele foi lá e ela falou: ela vai ficar boa, mas antes ela tem que fazer uma roupa e começar vim aqui. Aí, eu fiz uma roupa. Eu

comprei um pano e fiz uma roupa branca. Aí agora, a gente ia pra lá. Chegava lá, tomava banho e vestia aquela roupa. [...] Rapaz, eu ficava lá uns oito dias. (Dona Licinha).

De acordo com a descrição de Dona Licinha, o tratamento envolveu, antes de tudo, um contato prévio de seu marido, que foi o responsável por fazer a consulta junto à Madrinha Alice. Com as devidas orientações, a paciente providenciou as vestimentas necessárias e foi para o terreiro. Ela afirma que o primeiro passo do ritual de tratamento era um banho de folhas. Além disso, era necessário o recolhimento, que consiste na permanência do neófito no espaço do culto (semelhante ao que acontece nos candomblés “de nação”). No caso dela, esse recolhimento durou cerca de oito dias. Mas, pelo que consta em outros relatos, esse tempo era relativo e dependia das circunstâncias de cada paciente.

Para compreender como o tratamento se conjugava num complexo de ritos que envolviam a cura e a iniciação, é necessário considerar três pontos: o primeiro é a motivação do aspirante ao tratamento, isto é, de quais sintomas (sejam eles de ordem orgânica, psíquica, emocional, espiritual ou social) sofriam a ponto de desejarem ou necessitarem do tratamento; o segundo é a própria liturgia do tratamento, os atos que envolviam desde a consulta que diagnosticaria as causas do problema, passando pelos atos diários do tratamento até a finalização, com a festa, ou samba; e o terceiro é o *status* de filho de santo, ou seja, qual papel passava a exercer a pessoa que tivesse passado por todo o tratamento e como ela participaria então da comunidade religiosa.

Há alguns casos de frequentadores do candomblé de Madrinha Alice que não chegaram a passar pelo tratamento e, em razão disso, não eram considerados, no sentido estrito do termo, filhos de santo. Alguns eram apenas amigos, colaboradores externos, visitantes, curiosos. Outros eram devotos, mas que apenas recebiam cuidados pontuais, pequenas receitas, trabalhos menos elaborados, remédios esporádicos, garrafadas, rezas eventuais (ou o que chamamos de “cura simples”). Ainda outros, estes mais raros, eram partícipes dos cultos, mas não eram iniciados, porque não necessitavam de cura.

Na grande maioria, os frequentadores assíduos dos ritos, os que auxiliavam nos trabalhos, “incorporavam” as divindades (ou, no vocabulário próprio, “espiritavam”). Eram pessoas que haviam passado pelo tratamento e, portanto, filhos de santo.

Ou seja, o que motivava as pessoas a fazerem parte efetivamente da comunidade era a necessidade de cura de seus males. Entre os sintomas que se podem classificar como orgânicos, havia as dores em geral, por exemplo:

[...] eram pessoas que já tavam há muito tempo sentindo fortes dores de cabeça, que não tinha remédio mais que passava. Outros que estavam assim, tipo com uma dor nas costas. É... me lembro bem de uma pessoa que quase não andava, que as pernas estavam bem paralisadas, e ela com banhos, massagens, óleos, tratamentos. Essa pessoa ficou lá em casa mais ou menos um mês com a gente. (Luzia Ferreira).

Mas também, entre tais sintomas orgânicos, outros se associavam aos problemas de ordem nervosa, ou psíquica, como pesadelos e outros distúrbios do sono ou distúrbios alimentares:

É... a maioria das pessoas que procuravam era por estar assim com muitas dores de cabeça, outros que estavam sem se alimentar há muito tempo, muito desnutrido. (Luzia Ferreira).

Ainda, em outros casos, incluía problemas que associavam convulsões e possessões por espíritos maléficos que colocavam em risco a integridade do “paciente”:

[...] teve [...] duas pessoas com problemas como se fosse epilepsia. Davam ataques, caíam, se batiam. E era considerado pelos médicos como epiléticos... e ela tratou. [...] Ela disse que não era [epilepsia], que era um... era espírito que se apoderava dessa pessoa e fazia com que essa pessoa sentisse aquilo ali... Principalmente quando uma pessoa estava próximo de uma faca. Ninguém sabe o porquê da faca, mas sempre que essa pessoa se aproximava de alguma coisa tipo: ajudando na cozinha, ela se sentia mal, aí ela caía. E, é tanto que tinha cuidado pra ela não ficar próximo de faca, com medo dela cair por cima. Mas era uma coisa assim, bem, bem feia mesmo... E tinha pessoas outras que... recebiam espírito e ele não queria ir embora e ficava ali. (Luzia Ferreira).

Ou seja, os casos de possessão violenta inspiravam cuidados mais sérios, o que resultava em um tratamento mais longo. Em algumas ocasiões, essas pessoas eram, como já mencionado, levadas ao terreiro amarradas e saíam de lá, depois do devido tratamento, “curadas”. Luzia chega a mencionar nos seus relatos o caso de uma filha de santo que, depois da morte de Madrinha Alice, não procurou ninguém para continuar suas obrigações de iniciada e que, atualmente, manifesta todos os sintomas anteriores, sendo tratada pela medicina convencional, com medicamentos controlados.

Dona Licinha descreve o que a teria motivado, juntamente com sua irmã Angelita, a fazer o tratamento com Madrinha Alice:

Eu sentia tantas coisa: era umas “dor” de cabeça que não sarava, era dor no corpo, era tudo. Ela falava que: “É esse negócio de encosto!” Que tem esse negócio. Eu tinha uma irmã também que tava doente aqui, Angelita, depois

foi lá na casa dela, ela deu uns remédio Angelita, fez lá uns negócio, “sambô” mais ela. Sarou, que nunca mais, viu... Deus deu essas doença. (Dona Licinha).

Os sintomas apontados por ela são bastante genéricos e, da forma como ela falava, parecia querer evitar detalhes acerca daqueles sofrimentos, de modo que, aparentemente, ela esconde outros verdadeiros e mais sérios sintomas que a teriam levado ao tratamento. Tal hipótese foi ratificada por Luzia Ferreira na ocasião de uma visita a Dona Licinha na comunidade de Umburanas. Caso muito semelhante ao de Licinha é o de sua irmã Angelita. Inclusive, nas suas narrativas, Licinha quase sempre cita a irmã como tendo feito os atos de tratamento na mesma época e pelos mesmos motivos.

Mesmo tendo sintomas aparentemente apenas orgânicos, Dona Licinha não encara aquele problema como sendo uma doença convencional, motivo pelo qual ela talvez não encontrasse cura na medicina convencional. Em suas palavras, a doença é creditada a uma ação divina. Isto é, assim como aconteceu na cura e iniciação de Madrinha Alice por Dona Maria Cotinha, os sintomas são vistos como um sinal sagrado, uma mensagem das divindades, alertando para a necessidade de culto, de entrega da vida ao sacerdócio, ao cuidado da divindade, ou entidade espiritual.

Já Maria Amália não chega a detalhar quais foram os motivos de seu tratamento. Ela apenas insinua certa gravidade que teria tornado sua cura algo espantoso. Quando perguntada sobre quanto tempo ela teria ficado recolhida para o tratamento, ela respondeu:

Doze dias. Será que, nessa casa, chama Deus pouco? Não! Chama Deus com força, viu. Eu acho assim. Porque chegar uma pessoa em certa situação e aquela pessoa dá a volta e Deus ajudar que fica bom para o resto da vida, então tem muita força com Deus. (Maria Amália).

Depois de passar o tempo de tratamento, realizar a festa de encerramento de seu trabalho e cumprir o período de resguardo, na condição de filha de santo, ela passou a colaborar na comunidade, auxiliando nos trabalhos de outras pessoas e frequentando os demais ritos, como festas e oferendas. Com o tempo, ela também passou a “trabalhar” como mãe de santo:

Quando eu vim trabalhar com santo, eu já morava aqui em Maracás. Tem o que? Mais ou menos uns vinte anos. Eu não trabalhei logo que eu cheguei aqui, não. Quando ela morreu [em 1998] eu já trabalhava. (Maria Amália).

Os problemas de Maria Amália eram, do ponto de vista dela mesma, de difícil solução. Tanto que ela considera a capacidade de cura que tinha sua mãe de santo como um sinal de seus poderes e de sua ligação com o sagrado. Ela enfatiza esse sentimento quando afirma que a cura

alcançada por ela teria se tornado algo permanente, algo que se restabeleceu para o resto da vida.

Outros relatos de cura, trazidos por outros informantes, incluíam ainda problemas gástricos e intestinais, alucinações, problemas na pele, alcoolismo, dificuldades relacionadas à vida familiar, dificuldades financeiras etc. Todos esses casos são vistos pelos filhos de santo como fazendo parte do mesmo complexo de sinais das divindades de que seria necessário fazer um tratamento.

O tratamento, em si, foi exposto em linhas gerais por Luzia, da seguinte maneira: sempre começava com a consulta, isto é, com um atendimento à pessoa (ou ao representante dela) que passava pelos problemas já descritos. Era no salão que acontecia essa chamada consulta. No recinto, ficavam apenas o consulente, Madrinha Alice e sua filha Luzia. O consulente narrava os problemas, fazia suas perguntas e, quase invariavelmente, dizia já ter procurado todos os outros meios para solução, sem sucesso.

Diante do exposto, Madrinha Alice incorporava uma divindade. Isto significa dizer que ela entrava em transe e o seu corpo, seu rosto e sua voz passavam a ser utilizados por aquela divindade. Em outras palavras, a sua personalidade era secundada por uma outra: a personalidade de seu guia, de seu santo, de seu caboclo, de seu orixá.

Essa divindade é quem respondia ao consulente: explicava as causas dos males e sofrimentos, narrava as circunstâncias em que esses males haviam se originado, indicava às vezes os responsáveis diretos e indiretos e recomendava, em alguns casos, determinadas dietas, banhos, rezas etc. que conduziriam a uma “cura simples”. Nos casos mais graves, a divindade afirmava ser necessário o tratamento: “quando era pra tratamento ela já descobria logo [...]. Quando não precisava [...] também ela já falava com a pessoa que aquele remédio ia ficar bom e pronto. (Luzia Ferreira).

Nos casos em que o tratamento era necessário, marcava-se o dia em que a pessoa seria recebida para o início dos ritos. Mas, qualquer que fosse o caso, Luzia sempre anotava tudo: as perguntas dos consulentes, as respostas da divindade, as receitas de banhos, chás, as dietas, os resguardos e, no caso da necessidade de tratamento, anotava também a lista de materiais necessários a tal ato.

No dia que a pessoa chegava, ela tomava banho com folhas e vestia a roupa apropriada, especialmente preparada para seu tratamento:

A gente tinha que fazer assim: Que nem eu to aqui agora, essa roupa minha não serve. Eu tinha que fazer uma roupa compridona assim, pra naquele dia representar lá na casa dela. A gente fazia aquela roupona. [...] Pra mim fazer

isso, olha, meu marido foi lá, depois... Eu sentia, sentia umas coisas assim. Depois, ele foi lá e ela falou: ela vai ficar boa, mas antes ela tem que fazer uma roupa e vim aqui. Aí, eu fiz uma roupa. Eu comprei um pano e fiz uma roupa branca. Aí agora, a gente foi pra lá. Chegava lá, tomava banho e vestia aquela roupa. (Dona Licinha).

Havia um cuidado especial em relação à roupa que seria usada para os ritos de tratamento, além da necessidade dos banhos iniciáticos que eram preparados com ervas que variavam de pessoa para pessoa, de acordo com os males de que eram acometidas.

Em um dos relatos de Luzia, ela diz que o tratamento durava sete dias. Mas em outras falas, ela mesma relativiza esse período e demonstra que esse tempo variava em razão da complexidade de cada problema. Como visto, Maria Amália afirma que o tempo de tratamento dela teria sido de doze dias. Dona Licinha, por outro lado, parece fazer uma confusão em relação à quantidade de dias: “eu ficava lá uns oito dias, ficava lá uns seis, quatro... outra vez. Ficava essa noite e a outra e na outra noite podia vim embora, no outro dia”.⁴¹ (Dona Licinha).

Essa aparente confusão, na verdade, é porque o tratamento dela foi seguido, como foi explicado por Luzia, de outras obrigações, que impuseram a ela mais de um recolhimento, em períodos diferentes.

A condição em que a pessoa permanecia durante esse período também era relativa. Mas, em todos os casos, envolvia um grau maior ou menor de recolhimento, de isolamento e de restrições:

Não podia sair, não podia falar com todo mundo, seria uma pessoa duas ali da casa que ela falava, não ficava trancado, não, mas ficava mais no quarto, quando queria dar uma voltinha ia lá pro salão do santo, era naqueles meios ali mais recuados mesmo. Não era confinado totalmente, mas também não era liberado pra tá saindo, na porta da rua não poderia sair, no quintal saía, mas na porta da rua não (Luzia Rodrigues).

Durante todo o tempo de recolhimento, durante a noite, havia rezas e, durante o dia, davam-se banhos com ervas. Para cada dia, havia um banho. Eventualmente, depois da reza, se chamava o santo, isto é, provocava-se, na pessoa em tratamento, o estado de transe por que Madrinha Alice e os seus filhos costumavam entrar, “dando passagem” à divindade que incorporava na pessoa. Isto é, a entidade era chamada a ocupar o corpo da pessoa em tratamento, secundando-lhe a personalidade.

⁴¹ É necessário observar que a linguagem de Dona Licinha é muito peculiar, variando (como era de se esperar, em virtude de seu quase completo isolamento) do uso padrão da língua portuguesa. Cumpre explicar que, embora use os verbos no pretérito imperfeito, o sentido que ela deseja dar, em razão do contexto, é de uma ação que se encerra no passado, ou seja, o sentido pretendido é do verbo no pretérito perfeito.

Essa era a oportunidade para dialogar com o “santo” da pessoa e perguntar-lhe o que mais seria necessário para o tratamento. Mas também era a oportunidade para ajustar o transe, evitando que a pessoa fosse machucada, ou que esse transe ocorresse, posteriormente, num momento ou de uma maneira indesejados.

Outra coisa que envolvia o tratamento era o rito de limpeza, que foi descrito por Luzia da seguinte maneira:

a pessoa ficava em pé num local [...] marcado no meio do salão e ela usava nessa pessoa, começava passando um papel (tinha papéis coloridos, vermelho, verde, branco, azul, preto, todas as cores). Aí ia passando naquela pessoa como se tivesse limpando o corpo daquela pessoa todo, dentro dos dedos, nos pés, na cabeça, da cabeça aos pés limpando ali... no cabelo... limpava todo, todo, todo o corpo da pessoa. No final aquele papel, é como se eu tivesse vendo, ela embolava aquele papel e ia de costas e botava numa cestinha que uma filha de santo escolhida estava no momento pra segurar pra ela botar. E essas cestinhas era feita com um daqueles papéis também, o papel era papel de seda. [...] Depois do papel, aí ela vinha com a linha, enrolava todo aquele novelo na pessoa, de cima até embaixo enrolando, enrolando...depois tirava aquela linha sem quebrar, ia tirando a linha, tirando, tirando, até chegava no pé. Suspendia o pé da pessoa. A pessoa não suspendia [por si própria]. Ela [a mãe de santo] suspendia [o pé do filho de santo] e tirava a linha do pé. Aí tinha as folhas verdes que ela passava também na pessoa de cima da cabeça até o pé e fazendo como limpando o corpo. Por isso que chamava de limpeza. Essas coisas eram usadas. Tinha pano também, mas numa noite usava assim tipo três quatro coisas. Aí vinha na noite seguinte. E depois queimava o incenso, defumador, várias coisas ali. (Luzia Ferreira).

A descrição feita por Luzia compreende um dos atos mais importantes do rito de tratamento, que é a limpeza de corpo, ou seja, o processo pelo qual a mãe de santo retira daquele corpo as impurezas relacionadas à sua antiga vida; retira os males espirituais que estariam causando o sofrimento físico, psíquico, emocional ou social. Essa retirada das coisas ruins se dava pela combinação de elementos diversos (papel, linha, folhas, panos, incensos etc.), de modo a proporcionar-lhe o bem-estar desejado.

Mas não só isso: era o meio pelo qual, juntamente com as restrições alimentares, sexuais e de comportamento em geral, gradativamente tratada, com ritos que se sucediam dia após dia, aquela pessoa alcançava o *status* de filha de santo, iniciada, pronta para a vida religiosa que se seguiria.

Após o período de recolhimento em que os ritos se cumpriam, chegava o dia da festa em que se celebrava o fim do tratamento. Nessa ocasião, acontecia o chamado “fechamento de corpo”:

Todo tratamento de um filho de santo era encerrado com samba. “Hoje é o samba de fulano!” Aí, ia todo mundo no samba pra comemorar o final do tratamento. Acontecia sempre no domingo. [...] No último dia ia fechar o corpo do cliente, do cliente não, da pessoa que tava lá, do paciente, aí fechava o corpo com orações né, com reza aí tinha o samba que era o candomblé que batia o samba, era comemoração da limpeza que foi feita, do trabalho que foi feito, aí tinha o samba, tinha o samba com direito a tudo, o povo sambava, recebia o espírito, sambava, depois tomava café, era um festejo que tinha depois da pessoa tratada. (Luzia Ferreira).

Invariavelmente, terminava com essa festa, que poderia ser mais modesta, a depender do filho de santo, ocasião em que se encerrava o samba com um café. Mas havia casos em que a festa era maior e envolvia, por exemplo, o preparo de caruru, vatapá, arroz e galinha cozida.

Após o samba, ou festa de encerramento do tratamento, o filho de santo ainda permanecia cerca de três ou quatro dias na casa de Madrinha Alice, para os cuidados finais, para o descanso etc. Durante esses dias finais, ela também informava do resguardo necessário, isto é, das devidas restrições, proibições, tabus etc. que a pessoa deveria respeitar, sob pena de inutilizar o tratamento e retornarem os sintomas iniciais. Em alguns casos, esse período pós-tratamento se estendia por mais tempo. De modo que, de acordo com Luzia, poderia chegar, em casos mais graves, a quarenta e cinco dias.

Depois desse período, poderia acontecer, como aconteceu muitas vezes, de o filho de santo, se mudar, ou por outra impossibilidade não conseguir mais frequentar a casa. Mas, geralmente, depois de devidamente tratado, a pessoa passava a ser um membro da comunidade religiosa, o que significa dizer que ela participava dos demais ritos, como as festas dos santos Cosme e Damião, de Santa Luzia, dos Caboclos etc.

Nessas ocasiões, quase sempre, assim como a mãe de santo, os filhos “recebiam” os seus santos, que sambavam, celebravam, dançando em círculo que se movia em sentido anti-horário, da mesma maneira do xirê dos candomblés de nação. Apenas esse nome não era utilizado, preferindo sempre a expressão “samba”, para se referir à roda que dançava ao som dos tambores (ou atabaques). O som dos tambores era o chamado às divindades:

Ela batia tambor, ela cantava muito para começar a descer aqueles “guia” aqueles caboclos, para manifestar no povo. (Maria Amália).

Nessas ocasiões eram diversos os “santos” que vinham em terra, manifestados nos seus respectivos filhos: o Xangô de fogo, de Maria Vêa (que comia brasa); o Caboclo Gentil e o Sultão das Matas, de Geni (citada acima, numa fala de Luzia Ferreira); a Santa Bárbara, de Rosa (filha biológica de Madrinha Alice e filha de santo de Dona Litinha, de Lajedo); a Cabocla

Jurema, de Zelina (também filha biológica e, igualmente, filha de santo de Dona Litinha); o Preto-Velho e o Boiadeiro, de inumeráveis filhos; como também, diversas outras entidades, entre as quais Iansã, Ogum, Iemanjá etc. De modo ressignificado ou fragmentado, tais divindades se apresentam ainda hoje naquilo que podemos considerar como uma continuidade do culto de Madrinha Alice.

4.3 A continuidade do culto: o caruru de Luzia e o candomblé de Maria Amália

A rigor, se considerarmos o espaço onde era realizado, os instrumentos, paramentos, objetos gerais que eram utilizados; se, além disso, considerarmos os meios de sucessão que são utilizados nos candomblés de nação; se levarmos em conta que uma parcela relevante dos filhos de santo e filhos biológicos se afastaram das tradições religiosas ou, simplesmente, deixaram de exercitá-la; se levarmos em conta esses aspectos, a rigor, diríamos que o culto iniciado por Madrinha Alice se extinguiu.

Como afirmado anteriormente, nos candomblés de tradição local de Maracás, semelhantemente aos do interior como um todo, quase sempre, há dificuldade de continuidade e sucessão. No caso do candomblé de Madrinha Alice, ao que tudo indica, pela expectativa da mãe de santo e pela experiência, a sucessora deveria ser a sua filha mais velha Rosa: ela era uma das iniciadas (ou tratadas) pela irmã de santo de Madrinha Alice, Dona Litinha; participava ativamente dos tratamentos realizados por Madrinha Alice, tendo conhecimento da liturgia como um todo; fazia seus próprios festejos, como o Caruru de Cosme, principal festa daquela tradição e tinha habilidades que a credenciavam para o exercício do sacerdócio. De acordo com Luzia, Rosa, embora não fizesse consultas, nem tivesse filhos de santo, havia herdado certos dons de clarividência de sua mãe:

[...] não fazia consulta. Mas Rosa fazia uma coisa que mãe fazia e que Rosa herdou isso aí... como assim, encontrar coisa desaparecida... ela dormia e prometia. Ela fazia diferente, ela dizia: “eu vou ali sonhar”. Aí ela ia sonhar. E minha mãe falava: “eu vou responsar o que está acontecendo com tal coisa”. Aí logo aquela coisa aparecia. Ou uma pessoa que não dava notícia e as pessoas pensavam que já tinha morrido. Ela dizia: “morreu, não... tá vivo, tá bem, tá trabalhando... e vai aparecer, eu só não sei o dia. Mas pode ficar tranquila”. Naquele tempo o pessoal sumia, não tinha como se comunicar. E eu vi pessoas ir lá pra consultar e perguntar se será que aquela pessoa estava viva ainda... se tava doente... e ela dava a resposta. Ela dizia: “eu vou dar a resposta pra você amanhã, depois de amanhã... eu vou me preparar, e vou responsar”. Eu não sei o que quer dizer essa palavra, mas ela dizia assim: “vou responsar”. E acabava dando a resposta e nunca deu uma resposta errada. E Rosa também tinha isso aí que herdou dela. (Luzia Ferreira).

No vocabulário da tradição local, *responsar* (variação de *responder* ou de *responsabilizar*), era um ato de *cunho místico* que objetivava, em alguns casos, encontrar coisas ou pessoas perdidas e, em outros, indicar o responsável pelo sumiço de algo. Os responsáveis não são, necessariamente, pais ou mães de santo, embora tais funções possam ser, frequentemente, confundidas.

Temos notícias de responsáveis em várias épocas e diversas localidades rurais de Maracás: Caraíbas, Capivaras, Caldeirão dos Mirandas, Pé de Serra. Também ouvimos relatos de responsáveis atuais em Contendas do Sincorá, muito próximo a Maracás, mas já dentro do território de identidade da Chapada Diamantina.

Geralmente, o ato de *responsar* está ligado a uma devoção a Santo Antônio, que na maioria das vezes leva o crédito pelo encontro do objeto ou da pessoa. Os responsáveis costumam afirmar que conhecem rezas específicas ao santo católico que lhe teriam sido transmitidas por mais velhos. Mas não basta saber as tais rezas, os responsáveis são dotados de habilidades especiais de clarividência, do dom divino da sabedoria, da capacidade de se comunicar livremente com o sagrado.

Dada essa habilidade herdada por sua filha mais velha, era de se esperar que ela fosse a sucessora de Madrinha Alice. No entanto, Rosa não continuou os trabalhos da mãe. Não se sabe exatamente por qual razão. Ao que tudo indica, ela planejava, em algum tempo, assumir essas funções, muito provavelmente após a sua aposentadoria da profissão de agente comunitária de saúde, mas faleceu no ano de 2006, sem ter começado um culto específico que substituísse ou continuasse devidamente os trabalhos de Madrinha Alice.

Porém, aquele culto ainda vive e se perpetua de diferentes modos: há casos de filhos de santo que se filiaram a outras tradições; há netos de Madrinha Alice que se iniciaram em *ketu*; há outros familiares que mantêm o culto aos santos nas chamadas mesas de santo, dentro de seus lares etc. Todos esses casos são exemplos de uma continuidade indireta da herança deixada por Madrinha Alice.

Mas há dois casos que consideramos como sendo uma continuidade direta, mesmo que parcial ou, de algum modo, reconfigurada. Trata-se do *candomblé* de Maria Amália e do *Caruru* de Luzia. Dizemos que este é uma continuidade parcial, porque repete apenas a festa (ainda assim, de modo mais simples), sem que haja o culto em sua inteireza ou a condição de mãe de santo; aquele, por outro lado, é uma continuidade reconfigurada, porque Maria Amália atua como mãe de santo e faz os tratamentos, mas ela mesma afirma que há elementos no seu culto que diferem do que era realizado por Madrinha Alice.

4.3.1 O Caruru de Luzia

A tradição do Caruru de Luzia começou na segunda metade da década de 1980, quando ela já morava na zona urbana. O modo de preparo e os rituais da festa são resultados dos saberes transmitidos por sua mãe, que chegou a acompanhar os primeiros festejos. Depois de um tempo, deixou que ela o fizesse sozinha, tanto porque as atividades na sua casa (na zona rural) não permitiam que se ausentasse por muito tempo, como pelo fato de que Luzia já não necessitava de suas instruções. Ela até hoje segue certos preceitos em sua festa, respeitando as orientações recebidas pela sua mãe e imitando-lhe, até certo ponto, os procedimentos:

No altar, eu costumo fazer como ela fazia: coloca umas balinhas, ofereço a vasilhinha com caruru... a água já tem... os copinhos com água já têm para São Cosme... e deixo ali o caruru por uns três dias. Porque era assim que ela fazia... primeiro oferecia o caruru para São Cosme, botava lá no altar, depois dava aos meninos. Se o caruru é de São Cosme, ele é o dono da festa. Primeiro tem que servir a ele que é o dono da festa. A gente acha que primeiro tem que ser o dono da festa. (Luzia Ferreira).

Nas ocasiões em que acompanhamos o Caruru de Cosme na casa de Luzia, percebemos que ela toma o cuidado de enfeitar o altar. Ela tem três ou quatro imagens de Cosme e Damião, que são distribuídas em pontos diferentes da casa⁴².

A imagem principal sempre fica no seu pequeno altar doméstico (ou mesa de santo), na companhia de outras imagens de sua devoção: Santa Luzia, Santa Bárbara, São Jorge, Padre Cícero, Bom Jesus da Lapa etc. É nesse altar que ela serve em dois pequenos recipientes uma porção de cada um dos alimentos que são servidos na festa: o caruru em si, vatapá, arroz e ensopado de frango.

Outra imagem pequena de Cosme é posta no centro da mesa onde ela serve o caruru para as crianças. Próxima a essa imagem, são postas velas e dois copos com uma bebida doce, geralmente vinho suave ou refrigerante. Aos meninos é servida a mesma comida que aos santos, com a diferença que a bebida servida a eles é, invariavelmente, refrigerante. Luzia explica que, na casa de sua mãe, às vezes, servia-se vinho às crianças, mas que ela achou melhor modificar esse elemento.

É importante mencionar que há uma pequena diferença entre a comida servida aos santos e a servida às crianças e demais presentes. É que a comida comum (servida aos adultos) é feita com frango congelado, comprado nos mercados convencionais, originários de

⁴² Ver fotografia no Anexo M.

frigoríficos. No caso dos santos (como também das crianças), sua comida é servida com os frangos abatidos pela própria Luzia.

Nas vésperas da festa, ela adquire dois frangos machos e jovens, que ela chega a chamar de “pintos”. Depois de alguns dias alimentando-os, no dia da festa propriamente dita, ela os abate, do modo tradicional, seguindo os métodos de sua mãe. O sangue dos frangos é recolhido num pequeno recipiente, misturado com suco de limão ou vinagre e separado. Ela limpa os frangos, retirando-lhes as penas e as peles que envolvem as patas. Ao abri-los, separa algumas partes das vísceras, que são descartadas, enquanto outras são cozidas junto com o restante do frango. Na parte final do cozimento, ela rega as carnes com o sangue que havia separado. Ao retirar do fogo, ela faz dois pratos, cada um com um frango, e enfeita-os com os demais alimentos e alguns doces.

Quando questionada sobre por quanto tempo ela pretende manter a obrigação do caruru de Cosme, ela lembra a advertência de Madrinha Alice:

Ela [Madrinha Alice] disse que quem dá caruru de Cosme não pode parar. (Luzia Ferreira).

Mesmo assim, ela relata dificuldades em manter a tradição, sobretudo nos últimos quinze anos, quando passou a residir em Jequié-BA. Como a maioria de seus vizinhos e amigos são evangélicos, ela sente dificuldades em encontrar crianças suficientes para participar da pequena festa. De modo que, por um tempo, embora fizesse o caruru e o distribuísse, foi forçada a parar a festa em si:

Parei por falta de oportunidade, de não ter pessoas na rua, na cidade... por dificuldade de encontrar pessoas. Parei, mas não parei completamente... distribuí outras coisas: balas, bolo, fui em creche levar. Não parei a devoção. Eu substituí pelo fato de não encontrar na época pessoas que tomasse a frente ou que encontrasse alguém. Mas hoje já tá melhorando. Eu já retomei. [...] No último eu trouxe as criancinhas aqui na minha casa, porque antes eu estava distribuindo marmitta na rua, porque eu não encontrava criança pra comer. Mas no último eu consegui arranjar criança pra fazer a devoção de samba mesmo. Eu achei melhor e eu pretendo continuar assim. (Luzia Ferreira).

Quando Luzia afirma que conseguiu arranjar crianças para fazer a devoção de “samba mesmo”, não se deve supor que sua festa seja exatamente igual à de sua mãe. Primeiro porque, se há os cânticos em louvor a Cosme e Damião, não há o essencial do samba de Dona Alice: a dança, a roda que circundava as crianças enquanto elas comiam.

Além disso, não há os atabaques, ou tambores. Nas ocasiões em que presenciamos, a

festa se restringia aos cantos, acompanhados de palmas, mas os adultos em volta permaneciam estáticos. Outro elemento importante do culto de Madrinha Alice não se opera no caruru oferecido por Luzia: o transe a partir do qual os santos se manifestavam, ou o ato conhecido por incorporar o santo ou “espritar”.

Luzia tem plena consciência das diferenças que se estabelecem entre o seu ato e o feito por sua mãe e ela apresenta as devidas justificativas para ter mudado, ou ressignificado a sua festa:

É quase igual. Não é igual, por causa dessas oportunidades que a gente não tem. Naquela época era mais fácil pra fazer o caruru. Hoje não é tão fácil. Até porque ela morava em um lugar onde tinha muita gente que ia, que ficava contando os dias para ir e era aquela festa todo mundo... e hoje... a diferença é mais na festa porque não tem esse apoio que tinha antigamente. No jeito de fazer o caruru é o mesmo. As músicas não são todas as mesmas porque hoje a gente não tem como manter essa festa do jeito que era, pelo local onde eu moro, pela dificuldade de pessoas para ajudar. Não é igual, não dá pra fazer uma grande festa. É diferente a festa. (Luzia Ferreira).

Nas suas palavras, observamos, primeiro, que ela sabe que sua festa é menor, isto é, tem menos pessoas e é feita de modo mais rápido. E, no que diz respeito à ausência de determinadas músicas, da dança e do transe, ela aponta como principal dificuldade o lugar onde mora. Ao chegar a Jequié e se estabelecer como pequena empresária, Luzia construiu uma rede de relacionamentos em torno de suas clientes, muitas das quais evangélicas. De modo que ela não tem intimidade com as pessoas praticantes de religiões de matriz africana naquela cidade.

Além dos poucos conhecidos e de alguns parentes de Jequié, quase mais ninguém vai à festa, sendo reduzida a algumas dezenas de pessoas, entre as quais, pouquíssimas de religião de matriz africana. Isso explica, em parte, a ausência de danças e do transe.

Outro fator é que Luzia não se coloca como sacerdotisa do culto e, às vezes, chega a negar ter conhecimento relevante acerca da comunidade religiosa de sua mãe, embora tenha ficado evidente que foi ela a que por mais tempo a acompanhou nas atividades religiosas e a principal guardiã dos segredos de tal culto. Em virtude de sua função de “escrivã”, sua mãe lhe confiou os mínimos detalhes dos atos litúrgicos. Aparentemente, sanadas as dificuldades que encontra em sua cidade, Luzia certamente retornaria à festa com todas as suas minúcias.

4.3.2 O Candomblé de Maria Amália

Como já foi dito, Maria Amália passava por problemas que ela não se sentiu à vontade para expor. Mas deixou explícito que se tratava de um problema de difícil solução, porque o

fato de ser resolvido por Madrinha Alice fez com que ela tivesse absoluta fé em sua mãe de santo e compreendesse essa capacidade “curativa” como um sinal da presença do sagrado junto àquela comunidade.

E, na sua atual condição de sacerdotisa, Maria Amália credita a Madrinha Alice a sua inserção na vida religiosa e o aprendizado dos fundamentos mais elementares. Ela teria mantido em segredo a “vocação” sacerdotal de Maria Amália por um tempo e, apenas quando esta se encontrava preparada, recebeu a incumbência de “trabalhar”:

Oh, meu Deus. Eu não sabia nada. Foi ela quem me deu os guias. Quando foi pra eu começar a trabalhar, um dia eu cheguei na casa dela, eu falei assim com ela (eu me lembro como hoje, que eu falei assim com ela, ela sentada assim na cozinha): “Oh, comadre Alice, mas a senhora nunca me falou que eu tinha guia pra trabalhar”. Ela falou assim: “não precisa. Quem vai lhe falar é eles. É eles quem vai lhe dar o nome, é eles quem vai dizer o que você vai fazer, é esse que é o curador verdadeiro. Porque, se eu te falasse ‘você vai ser curadeira, você tem guia fulano de tal, fulano de tal’, eles podia manifestar já pra você trabalhar, tudo bem. Mas podia você colocar aquilo na cabeça e invocar e depois você querer trabalhar sem saber o que você estava fazendo”. Ela foi muito esperta. (Maria Amália).

A condição de mãe de santo ou “curadeira” não era comum a todos os filhos de santo. Isso explica o espanto de Maria Amália quando ficou sabendo de sua “missão”. A partir do momento que ela recebeu tal autorização, começou a ajudar Madrinha Alice nos ritos e ela mesma a fazer as descobertas de seu caminho sacerdotal.

Nessa tradição, a intuição é vista como um valor importante da curadora ou mãe de santo. Por isso, há diferenças nos ritos e ensinamentos de um sacerdote em relação ao seu próprio iniciador. Assim, um terreiro pode ser um tanto diferente do outro nas práticas ou saberes sem, contudo, destoar da essência da religiosidade. Essas diferenças entre Madrinha Alice e Maria Amália começaram a se insinuar logo cedo, bem antes de ela começar a “trabalhar” efetivamente:

Eu mais ela labutava muito sobre essas coisas, entendeu? Foi poucos anos que a gente labutou depois que eu comecei entender e ver as coisas. Como eu falei nesse instante pra vocês. Muita coisa ela falava: “Isso você não aprendeu comigo”. Porque aí já era diferente, dos guia... do modo dos meus guia, para o modo dos guia dela, entendeu? Porque no caso dela, você vê como eu to te falando, ela tinha Santa Bárbara, ela tinha Gentil, ela tinha Sultão. Esses era, os caboclos... os “guia” forte dela. (Maria Amália).

Embora ela não diga exatamente quem são os seus “guias”, ela credita à diferença entre

eles e os “guias” de Madrinha Alice as diferenças entre uma casa e outra⁴³. De acordo com ela, as duas “labutaram” juntas por anos, a filha auxiliando a mãe. Até que, em determinado tempo, ela começou a desenvolver sua própria clarividência, ou seja, ela começou a ver e a entender as coisas.

Madrinha Alice indicava, assim, que havia uma diferença e que tais atos ou falas não tinham sido ensinadas por ela. Observe-se que Madrinha Alice não dizia que eram coisas erradas, mas que eram coisas que ela não havia ensinado, evidenciando que a mãe de santo compreendia que sua filha deveria fazer ela mesma o seu caminho sacerdotal. É assim que Maria Amália explica as diferenças entre as suas práticas e as práticas de sua mãe de santo.

Reconhecendo certas nuances que particularizam as sacerdotisas e suas respectivas comunidades, percebemos, no entanto, que, em linhas gerais, os cultos são praticamente idênticos: na consulta, no tratamento, nas festas, na devoção a determinados santos etc. Sobre a consulta, por exemplo, quando perguntada se ela atendia as pessoas, como Madrinha Alice, ela respondeu:

Eu atendo. Abro mesa, jogo búzios. Eu atendo. [...] E se você chegar em minha casa pra você... Você pode vim duzentas vezes, agora se você ir lá em minha mesa, pra dizer assim: “eu quero uma consulta”, antes de você falar nada eu digo, você não tem nada. (Maria Amália).

Entre as pessoas que ela atende, há alguns que professam a fé evangélica, mas que, diante de situações de difícil solução, recorrem aos saberes dela:

Quanto de gente que é evangélico que não já mandou eu fazer limpeza, eu rezar filho, eu fazer tanta coisa, que médico não descobre (Maria Amália).

Quando lhe foi pedido para descrever os trabalhos que ela realizava e se ela fazia o “tratamento”, assim como sua Madrinha Alice, ela afirmou:

Eu rezo. Eu uso muito defumador, mas eu trabalho mais com vela. Eu continuo o meu trabalho. O meu trabalho é um trabalho muito claro. [O tratamento eu] faço. Faço se precisar e a mesa liberar. Porque pra a gente fazer o trabalho, a gente só faz assim: vai na mesa, faz uma consulta, a gente trabalha com o búzio, vai jogar os búzios pra ver se os búzios vão liberar aquela pessoa que o nome está na mesa, pra saber se libera pra a gente fazer o trabalho. (Maria Amália).

⁴³ Ver, no Anexo N, fotografias do lugar de culto de Maria Amália.

Embora Maria Amália tenha permitido a nossa entrada ao local de consultas (sem autorizar fotografar), não nos foi possível observar tais consultas, visto que são todas secretas. Além disso, todas as perguntas que fizemos acerca dos procedimentos ritualísticos destes atendimentos foram respondidas de modo lacônico, evitando fornecer detalhes que revelassem os segredos de seu oráculo. Não sabemos informar, por exemplo, se acontecem com a sacerdotisa em transe, como às vezes ocorria com Madrinha Alice. Além de responder às entrevistas, Maria Amália permitiu apenas fotografar algumas imagens e participar das atividades públicas.

No seu candomblé, há apenas uma festa pública por ano: o Caruru de Cosme, realizado sempre no dia 27 de setembro. Nesta ocasião, sua residência é aberta, bem como o quarto dos santos. São recebidas pessoas de sua convivência familiar, amigos, conhecidos e até mesmo pessoas que lhe visitam pela primeira vez. A festa começa à tarde, quando é montada a mesa dos meninos – em geral, sete crianças sobre uma esteira ou toalhas de mesa – que comem ao som de cânticos em louvor aos santos Cosme e Damião e a Santa Bárbara, considerada mãe dos santos gêmeos. Após isso, “rezadeiras” católicas se postam ajoelhadas em frente ao altar e rezam a “ladainha”. Em seguida, o caruru é servido aos demais convidados da festa que, geralmente, termina à noite. Em nenhuma das vezes que frequentamos presenciamos o fenômeno do transe, como ocorria nas festas de Madrinha Alice. Ela nem mesmo fez uso de atabaques ou outros instrumentos de percussão.

No entanto, na estrutura da comunidade, com inserção de novos filhos de santo por meio do tratamento (compreendendo a cura e a iniciação), precedido pela consulta, o culto de Maria Amália segue a mesma lógica do terreiro de sua mãe, não havendo em suas pequenas diferenças um desvio dos saberes originais. Razão pela qual se pode dizer que o candomblé de Maria Amália é uma continuação da tradição religiosa de Madrinha Alice. Sua fé e o seu trabalho vivem.

5 CONCLUSÃO

Quando iniciei as leituras e fui a campo pelas primeiras vezes, cheguei a duvidar da possibilidade de levar a pesquisa adiante. Era pandemia e tudo conspirava para impedir o avanço do trabalho. As aulas remotas dificultaram a partilha de conhecimentos. E a necessidade de distanciamento impedia que eu me encontrasse pessoalmente com as minhas principais colaboradoras.

Contornadas essas dificuldades, tive que lidar com as questões mais íntimas que norteavam a pesquisa, como mencionei na introdução. Quando propus o estudo da tradição religiosa de Madrinha Alice, não imaginava que seria tão complicado mergulhar nesse universo com os olhos da ciência, quando eu mesmo me sentia parte daquela comunidade, que conheci ainda criança. O exercício de afastamento necessário não foi fácil. Para conhecer Madrinha Alice pelo método antropológico, foi necessário desconhecê-la em sua intimidade.

Apesar dessa dificuldade, compreendo que o processo foi importante para a descoberta de uma personalidade marcante e profunda, uma personalidade construída na memória de seus filhos de santo. Essa Madrinha Alice, tão íntima, torna-se uma outra, não distante, mas enigmática e misteriosa.

Para a minha surpresa, as coisas que foram se revelando no percurso ajudaram a dar novos rumos para o que eu imaginava ser aquela comunidade estudada. Um novo fenômeno religioso se me apresentava, depois de sanado o susto de lidar com a questão da nomenclatura. Aceitado o fato de que aquela comunidade se autodenomina candomblé, tive que ressignificar o termo e encontrar as explicações para o que eu observava.

O candomblé que se desenvolveu ali teve seus próprios caminhos, passando por um processo de sincretização que tomou por base os próprios elementos do Sertão dos Maraká, com suas matrizes africana e indígena. As ligações familiares de Madrinha Alice com os indígenas do Paraguaçu e, não só isso, mas a própria configuração cultural da zona rural de Maracás (que conserva hábitos e saberes indígenas) contribuiu para que os saberes recebidos por meio de Dona Maria Cotinha (de raízes afro-brasileiras) se amalgamassem numa forma muito peculiar de religiosidade.

A maior de todas essas peculiaridades é a importância dada ao chamado “tratamento”. Como deduzi no princípio, essa definição não é tão simples como poderia parecer à primeira vista. Antes de mais nada, é necessário que se explique que nem todo ato de cura era considerado “tratamento”. Havia, como se pôde verificar, consultas que não resultavam na necessidade de maiores cuidados. Em alguns casos, a cura era alcançada de modo muito mais

simples, com pequenos trabalhos (rituais direcionados a clientes eventuais, sem ligação duradoura com a comunidade), com uso de ervas (receitadas como banhos, chás ou infusões) ou com a ação de Madrinha Alice na condição de rezadeira, benzedeira. Em nenhum desses casos, porém, era utilizado o termo “tratamento”.

Dentro da tradição religiosa de Madrinha Alice (o que inclui os saberes de seus filhos de um modo geral e, mais especificamente, as práticas religiosas de sua “sucessora” Maria Amália), quando se usa o termo “tratamento”, se faz no sentido amplo, que envolve o restabelecimento de uma saúde integral, que envolve corpo, mente, espírito e a própria comunidade, com suas relações interpessoais.

Assim, “tratamento” se refere a um conjunto de ritos que visam “curar” o sujeito, levá-lo à plenitude da existência útil e harmônica, ao exercício da autonomia, à revelação de todos os seus potenciais e ao fortalecimento de sua própria subjetividade.

Ao mesmo tempo, esses diversos ritos são como pequenos passos dados pelo filho de santo em direção à sua nova vida, sua existência renovada, como parte da comunidade religiosa de Madrinha Alice. É o que se observa nas palavras de Luzia, quando se refere aos filhos de santo de sua mãe como pessoas livres de um tormento, que não é apenas doença (no sentido convencional, ou no sentido ocidental). É uma falha que se abre entre o sujeito e o mundo, uma lacuna que o afasta de sua própria existência. O tratamento é a ponte que a mãe de santo reconstrói entre esse ser fragilizado e o mundo. Não o mesmo mundo de onde ele surgiu e que o levou à sua crise. Mas um novo mundo, que o acolhe e que ressignifica sua condição de estar no mundo, de estar entre as pessoas e, mais precisamente, estar na sua nova família, a família de santo.

Mas, além do problema investigado, muitos outros temas surgiram no percurso da pesquisa, sem que houvesse a possibilidade de aprofundamento, em virtude da natureza restrita do trabalho de dissertação e pelas limitações impostas pela pandemia. Entre esses temas, um de fundamental importância, e que poderia apontar caminhos para novos desdobramentos em pesquisas futuras, foi a discriminação direta ou indireta sofrida pelos sujeitos em virtude de sua prática religiosa. Outro seria um aprofundamento maior nas memórias acerca de Maria Cotinha e de sua antecessora espiritual, o que poderia desdobrar numa espécie de genealogia sagrada.

Ter escrito esse trabalho descortinou ainda uma parte das memórias que foram silenciadas no município de Maracás. Silenciadas não por obra do acaso, mas por interesse das elites, que deseja referendar a posse da terra e o domínio das instituições com base em narrativas que privilegiam o papel dos colonizadores e das ditas famílias ilustres.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Itamar Pereira de. **Do púlpito ao baquiço**: religião e laços familiares na trama da ocupação do Sertão da Ressaca. Orientadora: Josildeth Gomes Consorte. 327f. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. PUC – São Paulo, 2007.
- ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.
- ALEXANDRE, J.-Michel. Introdução: Maurice Halbwachs (1877-1945). In: HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003. p. 17-23.
- ANTONIO FILHO, Fadel David. Sobre a palavra “sertão”: origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica). **Ciência Geográfica**. vol. XV. Bauru-SP. 2011. p. 84-87.
- ARAÚJO, Gerson Fernandes. **História**. Portal da Prefeitura Municipal de Maracás. Disponível em: <https://io.org.br/ba/maracas/historia>. Acesso: 10 out. 2020.
- BARROS, Francisco Borges de. **Memória sobre o município de Maracás**. Salvador: Escola Typographica da Salesiana, 1917.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Vol II. São Paulo: EdUSP, 1971.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê, 2003.
- BOTELHO, Pedro Freire. Candomblé e práticas de cura em Vitória da Conquista–BA. **Anais... V Encontro Estadual de História Anpuh/BA**. Salvador, 2010.
- BOTELHO, Rosana Monteiro; OLIVEIRA, Luciana Santos de; ANDRADE, Leonardo Guimarães de Estudo da utilização popular da espécie medicinal erythrina mulungu mart. ex benth no transtorno da ansiedade. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**. São Paulo, v.7.n.10. out. 2021, p. 1331-1345.
- BRAGA, Julio Santana de. A diversidade compartilhada geradora da religião afro-brasileira. Poções - BA: **I Congresso das Religiões de matriz Afro, Indígena, Brasileira**: Situação do Povo de Santo nas comunidades do Interior (digitado), 2013.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2003.
- CAMARGO, Aspásia. Quinze anos de história oral: documentação e metodologia (apresentação). In: ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989. p. VII-X.
- CAMÕES, Luís Vaz de. **Os lusíadas**. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson. (org.). **Faces da Tradição afro-brasileira**: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2. ed., 2006, p. 71-92.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Brasiliense S.A., 1985.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GONÇALVES, Marco Antônio. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (Org.). **Etnobiografia**: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

GUIMARÃES, Jerry Santos. O clube do cuscuz: espaço de festas, identidades e resistência. In: **Seminário História em Debate**: Fórum Permanente de Debates Sobre Trabalho Cultura e Poder. Ano 1. Ciclo 2. Vitória da Conquista: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2006.

IBGE - **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas**. História (Município de Maracás). Portal Cidades. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/maracas/historico>. Acesso em: 11 abr. 2023.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão... [et. al.]. - 7 ed. Campinas-SP: EdUnicamp, 2013.

MACHADO, Ivana Karoline Novaes. **Cultuando a essência dos que se foram**: o candomblé no sertão dos maracás. Orientador: Itamar Pereira de Aguiar. Dissertação de Mestrado. (Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades – PPGREC). Jequié-BA: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, 2016.

MAGALHÃES, Livia Diana Rocha; ALMEIDA, José Rubens Mascarenhas. Relações simbólicas entre memória, ideologia, história e educação. In: LOMBARDI, José Claudinei; CASIMIRO, Ana Palmira S.; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha. (Org.). **História, memória e educação**. Campinas: Alínea, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MARACÁS. SAI - Dados Municipais - Prefeitura Municipal de Maracás. **Portal Oficial do Município de Maracás**. Disponível em: www.maracas.ba.gov.br

MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. **Iroco**: o orixá da árvore e a árvore do orixá. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

MORAES, Antonio Carlos Robert. O sertão: um “outro” geográfico. Terra Brasilis: **Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica**. 2003. p. 1-8.

NASCIMENTO, Edelvito Almeida do. Bença, Mãe-véa: a constituição dos filhos de santo no terreiro de Madrinha Alice. Orientador: Natalino Perovano Filho. Monografia de Especialização. (Antropologia das Populações Afro-Brasileiras). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Jequié, 2018.

NASCIMENTO, Edelvito; MACHADO, I. K. Novaes; NASCIMENTO, Washington. Os Maraká: história, etnogênese e cultura no sertão de Maracás. In: NASCIMENTO, Washington (Org.). **Antônia Onça e o mestre em amansar brancos**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p. 137.

NASCIMENTO, Elvira Sá do. **Hino a Maracás**. Maracás-BA: Prefeitura Municipal, 1980.

NASCIMENTO, Washington. (Org.). **Antônia Onça e o mestre em amansar brancos**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021.

NASCIMENTO, Washington Santos. Africanos e negros na região sudoeste da Bahia: histórias, culturas e influências. In: Santana, Marise de... et al. **ODEERE**: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano. Vitória da Conquista: EdUESB, 2014a.

NASCIMENTO, Washington Santos. Doenças, práticas de cura e curandeiros negros no sudoeste baiano (1869-1888). **Cadernos de História**, v. 15, n. 23, p. 44-62, 2014b.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo: PUC-SP. N° 10, 1993. p. 7-28.

NOVAES, João Reis. **De tropeiro a coronel**: ascensão e declínio de Marcionílio Antônio de Souza (1915-1930). Orientador: Dilton Oliveira de Araújo. 156 f. Dissertação de Mestrado. (Programa de Pós-Graduação em História). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2009.

PEIXOTO, Renato **Amado. A máscara de Medusa**: a construção do espaço nacional brasileiro através das corografias e da cartografia no século XIX. Orientador: Manoel Luiz Lima Salgado Guimarães 427 f. Tese (Doutorado em História) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

POUTIGNAT, Philippe; FENART, Streiff-Jocelayne. **Teorias da Etnicidade** (seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrick Barth). São Paulo: EdUnesp, 1998.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al.]. Campinas, SP: EdUnicamp, 2007.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

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

SENNA, Ronaldo de Salles, AGUIAR, Itamar Pereira de. **Jarê: instalação africana na Chapada Diamantina**. Afro-Ásia. n. 13, 1980. p. 25-85.

SENNA, Ronaldo de Salles, AGUIAR, Itamar Pereira de. **Remanso: uma comunidade mágico-religiosa. O fantástico apoiado em uma mundividência afrodescendente – aspectos das ambivalências sociais, geográficas e históricas**. Feira de Santana: EDUEFS, 2016.

SILVA, Benedicto. (org.). **Dicionário de ciências sociais**. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1986.

SOUZA, Flávio Guimarães de. **A cidade de Maracás-BA a partir da implantação do projeto de mineração de Vanádio**. Orientador: Cristovão Brito. 133 f. Dissertação de Mestrado. (Programa de Pós-graduação em Geografia). Instituto de Geociências. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 2. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1879.

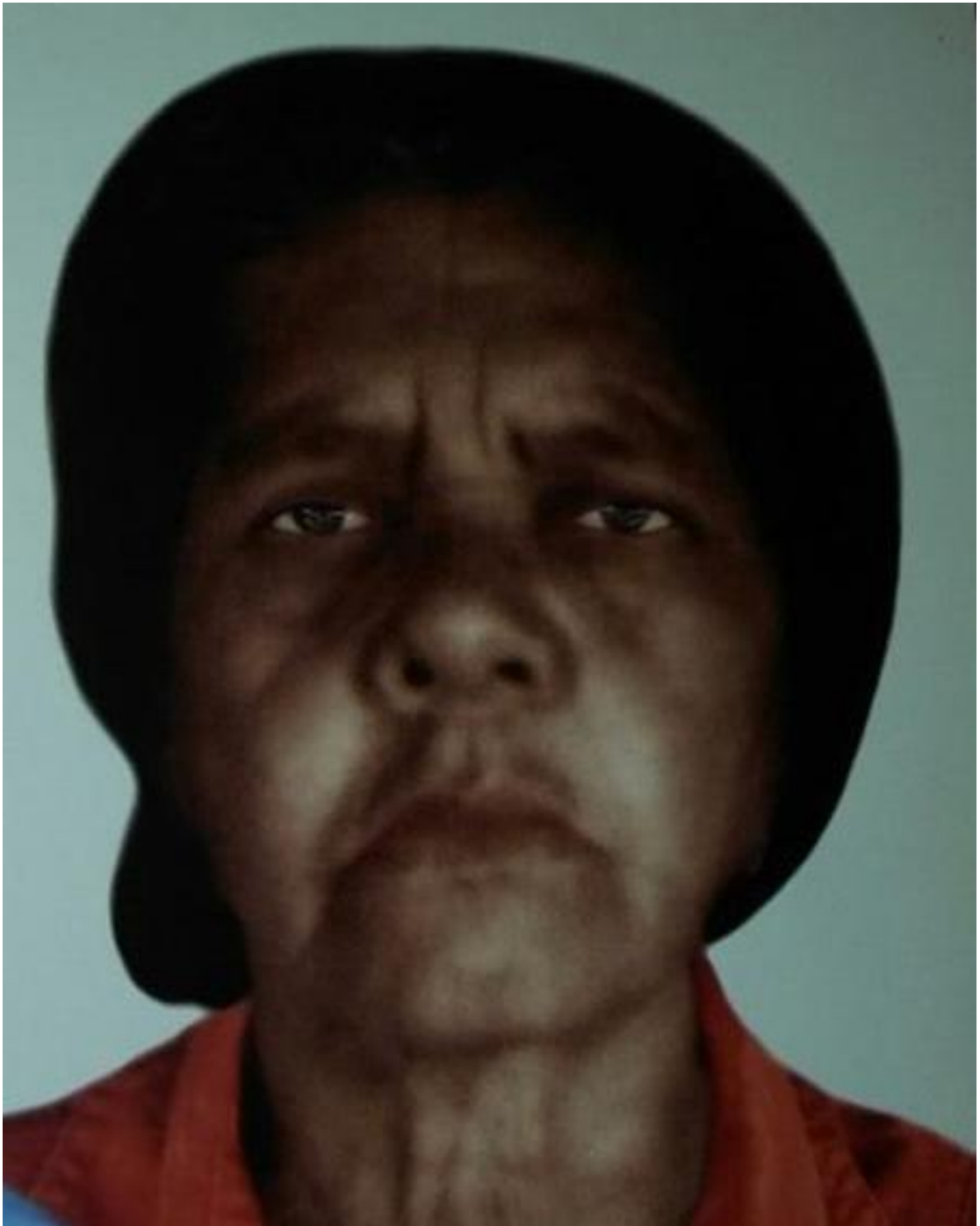
SIERING, Friedrich Câmara. **Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos Maracás (1650-1701)**. Orientador: Augusto Marcos Fagundes Oliveira. Dissertação de Mestrado. (Programa de Pós-graduação em História Social). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

VANNUCCHI, Aldo. **Cultura brasileira: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 2002.

VERGER, Pierre. **A sociedade egbe òrun dos abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes**. Afro-Ásia, n. 14. 1983. p. 138-160.

VIEIRA JR, Itamar. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ANEXO A - Fotos de Alice Ferreira de Almeida

Fotografia de Madrinha Alice aproximadamente do início dos anos 1980, na cidade de Bom Jesus da Lapa-BA, para onde ela viajava anualmente em romaria. Fonte: acervo familiar.



Fotografia de Madrinha Alice com seu bisneto Patrick, em 1991. Na ocasião, ela vestia as roupas apropriadas de seu culto, confeccionadas especialmente para uma missa na Igreja Matriz de Maracás.
Fotografia: acervo familiar de Solange Rodrigues.



Fotografia de Madrinha Alice e familiares em frente à residência. Da esquerda para a direita: Madrinha Alice, seu neto Juraci (filho de Rosa), Abinel e seu filho Natal. Fonte: acervo familiar.



Figura 1 - Fotografia de Madrinha Alice no Salão. À esquerda, o altar principal, com as imagens de santos católicos, Padre Cícero, elementos sincréticos do culto a caboclo etc. À direita, um quadro da Cabocla Jurema e, enfeitado com fitas, o “Campo da Sereia”, nicho dedicado às divindades das águas, mas com representações de caboclos e ainda elementos exóticos, como a figura do Papai Noel. Fonte: acervo familiar

ANEXO B - Íntegra do texto de Gerson Fernandes de Araújo⁴⁴

História da cidade de Maracás

A primeira penetração no território do município de Maracás se deu em 1659, quando bravos bandeirantes portugueses, subindo o rio Paraguaçu e tomando o rumo da Serra geral, deram combate aos indígenas e assentaram residência na região, povoando-a.

Precisamente no local que se ergue, atualmente, a sede municipal encontrava-se o aldeamento principal da tribo dos maracás, índios guerreiros, valentes, pertinazes na luta e seguros no golpe. Assim eram considerados devido a um instrumento de guerra que usavam e do qual nunca se separavam e que consistia em um cilindro oco, de madeira leve e fina, cheio de pedras miúdas e tapado nas duas extremidades.

Em 1653, sentindo o governo da Bahia a necessidade de abertura de estradas para Camamu, Maraú, Rio de Contas, Jacuípe, Jiquiriça e Jacobina, passou a atender aos pedidos dos bandeirantes no sentido de penetrarem mais para o centro em busca das férteis terras do Orobó. O desbravamento da região, entretanto, vinha se desenrolando lenta e penosamente em virtude das duras lutas mantidas com os indígenas, vitoriosos na maior parte das vezes. Resolveu, então, o governador da Bahia solicitar o auxílio e a ajuda direta dos paulistas, tendo remetido proposta sobre o assunto às Câmaras de São Vicente e São Paulo.

Em 1671, foi reiniciada uma ação decisiva contra os selvagens, cabendo aos sertanistas Baião Parente, Brás Rodrigues Arcão, sargento-mor Pedro Gomes e Gaspar Rodrigues. Adorno, este o mais afamado bandeirante baiano, chefiava a luta contra os índios maracás. Derrotados os silvícolas, passaram os bravos bandeirantes a ter direito sobre as terras conquistadas e sobre os índios aprisionados.

Entra também em ação, em 1673, frei Antônio da Piedade, na catequese dos índios, fazendo-os abandonarem os seus primitivos hábitos e abraçarem com interesse os trabalhos agrícolas.

Da penetração dos bandeirantes e da fama de ser o local um ótimo pouso, com pastagens verdejantes e terras de primeira qualidade para a agricultura, resultou o povoamento da sede que se irradiou, mais tarde, por todo o município, até além das margens dos grandes rios Paraguaçu, de Contas e Jiquiriça.

Posteriormente, quando mais acentuado era o progresso da localidade, foi marcado um local exato para a fixação das novas residências, tendo a Sra. Maria da Paixão doado uma légua

⁴⁴ Com a manutenção dos erros de digitação e ortografia, tal como constava no Portal do IBGE até, pelo menos, 2020.

quadrada de sua fazenda denominada água Fria para a edificação de uma capela sob a invocação de Nossa Senhora das graças, surgindo, definitivamente, neste ponto, a atual cidade de Maracás.

A capela foi elevada à categoria de freguesia pela Lei provincial nº 169; datada de 25 de maio de 1842. A partir desta data já apresentava condições excepcionais de capacidade para a vida política e para a autonomia administrativa.

Em virtude da Lei provincial nº 518, de 19 de abril de 1855, foi criado o município de Maracás com território desmembrado do de Santa Isabel do Paraguaçu, posteriormente Mucugê, ocorrendo sua instalação a 05 de janeiro de 1856.

A resolução provincial nº 2078, de 13 de agosto de 1880, criou no município o distrito de Jequié, com sede no arraial do mesmo nome, que, pela Lei estadual nº 180, de 10 de julho de 1887, foi desmembrado e elevado à categoria de vila e município.

Em 1898, pela Lei estadual nº 271, de 25 de agosto, foi criado o distrito de Machado Portela com sede no arraial do mesmo nome, o qual pela Lei estadual nº 307, de 28 de junho de 1899, foi desmembrado e elevado à categoria de vila e município. Foi o município de Machado Portela extinto pela Lei estadual nº 442, de 28 de agosto de 1901, voltando a condição de distrito de Maracás. O Decreto estadual nº 86, de 18 de setembro de 1901, diz também respeito à extinção do referido município.

A 30 de julho de 1910, por força da Lei estadual que tomou o nº 810, a sede municipal recebeu foros de cidade.

O município de Maracás, na divisão administrativa do Brasil, concernente ao ano de 1911, é formado pelos distritos de Maracás e Machado Portela e na relativa a 1933 aparece acrescido de mais um distrito, o de Serra da Boa Vista.

Segundo as divisões territoriais datadas de 31 de dezembro de 1936 e 31 de dezembro de 1937 e o quadro anexo ao Decreto-Lei estadual nº 10724, de 30 de março de 1938; Maracás se divide em cinco distritos: Maracás, Machado Portela, Tamburi, Três Morros e Barra da Boa Vista (ex-Serra da Boa Vista).

No quadro em vigor no quinquênio 1939-1943, estabelecido pelo Decreto estadual nº 11089, de 30 de novembro de 1938, o município figura com a seguinte constituição distrital: Maracás, Juraci (ex-Machado Portela), Tamburi, Três Morros e Vista Alegre (ex-Serra da Boa Vista).

De acordo com o quadro fixado pelo Decreto-Lei estadual nº 141, de 31 de dezembro de 1943, para vigorar no quinquênio 1944-1948, e retificado pelo Decreto estadual nº 12978, de 01 de junho de 1994, Maracás permanece composto de 5 distritos: o da sede e os de Ibitiguira (ex-Vista Alegre), Juraci, Tamburi e Três Morros.

Presentemente, o município está formado apenas pelo distrito sede de mesmo nome:
Maracás.

Fonte: Prefeitura Municipal de Maracás

Autor do Histórico: GERSON FERNANDES DE ARAÚJO

ANEXO C - Texto sem autoria disponível na página oficial da Prefeitura de Maracás

HISTÓRIA

O nome Maracás está associado ao instrumento musical maracá (cilindro oco de madeira leve e fino cheio de pedras miúdas e tampado nas extremidades) que era usado pelos seus primeiros habitantes, os índios Cariris.

Em 1659, ocorreu a primeira penetração do território do município de Maracás, quando os bandeirantes portugueses ingressaram na região do Paraguaçu, rumo a Serra Geral, em busca de terras férteis.

Emancipada em 1855 e elevada à categoria de cidade em 1910, sofreu diversos desmembramentos do município até chegar à configuração atual. Pela lei provincial nº 169 de 19/04/1855, a capela foi elevada à categoria de freguesia.

Ainda em 1855, a lei provincial nº 518 criou o Município de Maracás, desmembrado de Santa Isabel de Paraguaçu, posteriormente Mucugê, ocorrendo sua instalação no dia 05 de janeiro de 1856.

A resolução provincial nº 2078 de 13 de agosto de 1880 criou no município o distrito de Jequié, com sede no arraial do mesmo nome que pela lei Estadual de nº 180 de 10 de julho de 1877 foi desmembrado e elevado da categoria de vila, a município. Em 30 de julho de 1910, por força de Lei Estadual nº 810, a sede municipal recebeu foros de cidade.

Em março de 1938, Maracás é dividida em cinco distritos: Machado Portela, Tamburi, Três Morros e Barra da Boa Vista (ex-Serra da Boa Vista). No quadro em vigor, no quinquênio 1939-1943, estabelecido pelo Decreto estadual nº 11089, de 30 de novembro de 1938, o município figura com a seguinte constituição distrital: Maracás, Juraci (ex-Machado Portela), Tamburi, Três Morros e Vista Alegre (ex-Serra da Boa Vista).

Em 1994, Maracás permanece composto de 5 distritos: o da sede e os de Ibitiguira (ex-Vista Alegre), Juraci, Tamburi e Três Morros. Atualmente, o município está formado apenas pelo distrito sede de mesmo nome: Maracás. É formado pelos seguintes povoados: Cachoeirinha, Caldeirão dos Mirandas, Capivaras, Gavião, Pé de Serra e Porto Alegre.

Os primeiros escritos que se tem sobre Maracás remetem-se aos anos de 1888 e já cita a igreja matriz como elemento importante da paisagem.

Na história de formação das cidades brasileiras, é comum a presença constante da Igreja Católica, junto aos colonizadores, constituindo uma marca característica, a construção de uma praça central com uma igreja. Em Maracás, esse atributo também é presente, uma vez que a povoação teve início com a doação de uma área com uma légua quadrada (36 km²) de terras

oriundas da Fazenda Água, feita por sua proprietária Maria da Paixão, para a construção da Capela de Nossa Senhora das Graças, surgindo definitivamente, nesse ponto, a atual cidade de Maracás.

Em 1944, no contexto da Segunda Guerra Mundial, 156 alemães foram enviados a Maracás.

A presença dos alemães teve uma importância singular no processo de construção da cidade. Exemplos são: a Igreja Matriz, que preserva a arquitetura no mesmo estilo das igrejas luteranas, a balaustrada nas proximidades da Praça Rui Barbosa e o monumento do índio maracá, no centro da praça; todos frutos das habilidosas mãos alemãs (FONSECA, 2006).

Disponível em: <https://www.maracas.ba.gov.br/site/dadosmunicipais#:~:text=Em%201944%2C%20no%20contexto%20da,baiana%2C%20o%20clima%20era%20favor%C3%A1vel>

ANEXO D - Hino do Município de Maracás

LETRA E MÚSICA: ELVIRA SÁ
1980

Foi aqui no local em que se ergue
Nossa sede municipal
Que era a tribo dos índios Maracás
Guerreiros, valentes sem igual.
Teimosos na luta
Seguros no golpe
Era aqui o aldeamento principal.

Terra de Nossa Senhora das Graças
Doador por Maria da Paixão
Teu nome guardaremos na lembrança
Mulher de grande coração
Ontem, simples capela
Hoje linda matriz
Casa de Deus e da nossa devoção.

Maracás, Maracás!
Assim teu nome nasceu
Origem de uma tribo indígena
Este nome bem que mereceu.

Teus heróis, Maracás, serão lembrados
Por teus filhos eternamente
Lutaram pra conquistar esta terra
Que é o orgulho da tua gente
Te amamos, Maracás, Nossa terra querida
Nós queremos te ver pra frente.

Com muitos metros de altitude
Teu horizonte apresenta lindas cores
Como é lindo contemplar o pôr do sol
Com seus raios cheios de fulgores
Teus campos verdejantes
Clima frio e saudável
Salve, salve, Maracás, terra das flores.

Maracás, Maracás ! ...

És famosa em pecuária e agricultura
Teu café é nossa fonte de riqueza
A mamona e também a mandioca
Aumentando a tua grandeza
As águas cristalinas

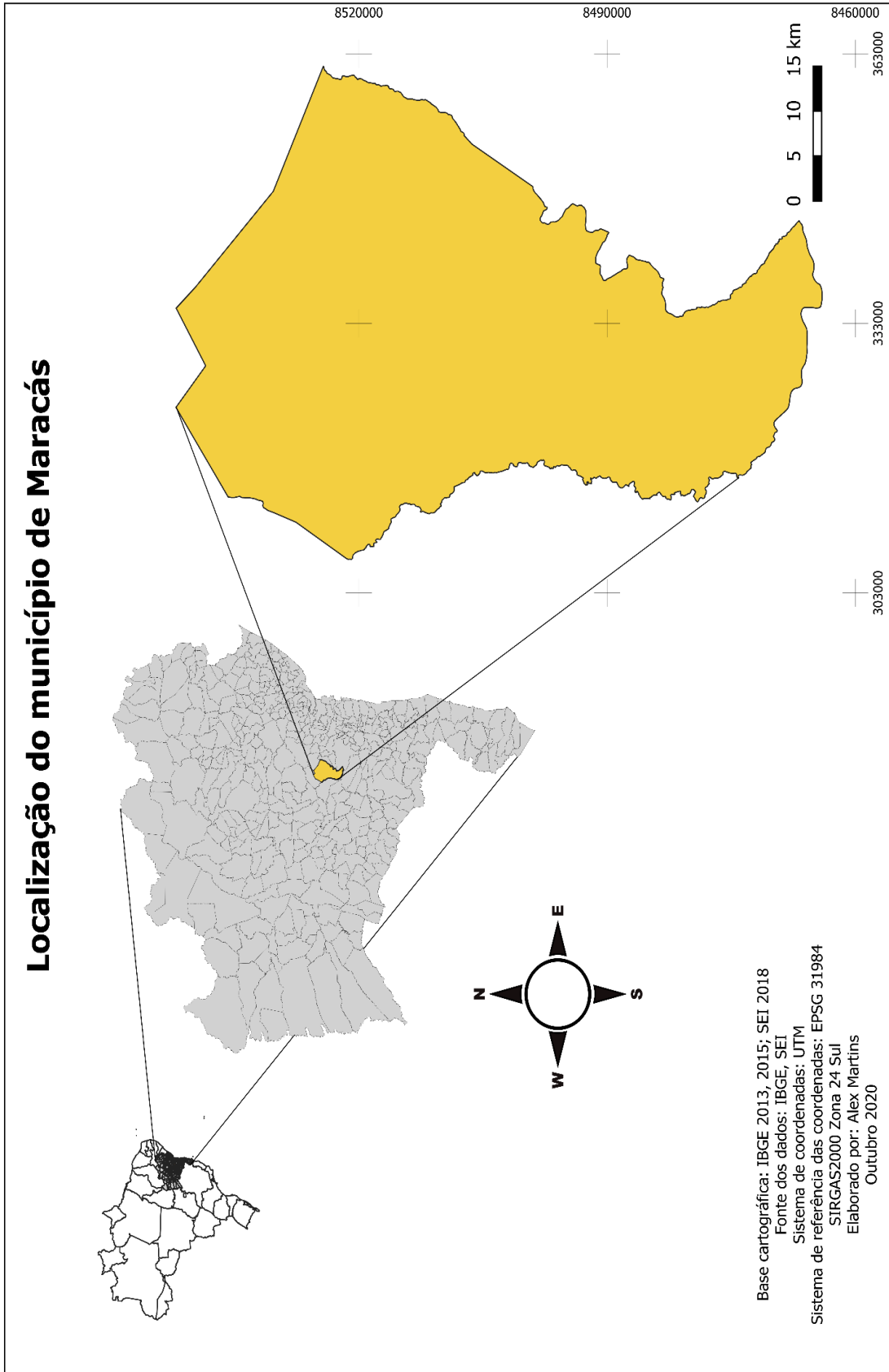
Do rio Jequiriçá
Completando a tua beleza.

Com os esforços de todos os teus filhos
Teu progresso aumentando dia a dia
O coração do maracaense
Está transbordando de alegria
Com a ajuda de Deus
E dos homens também
Tu serás o orgulho da Bahia.

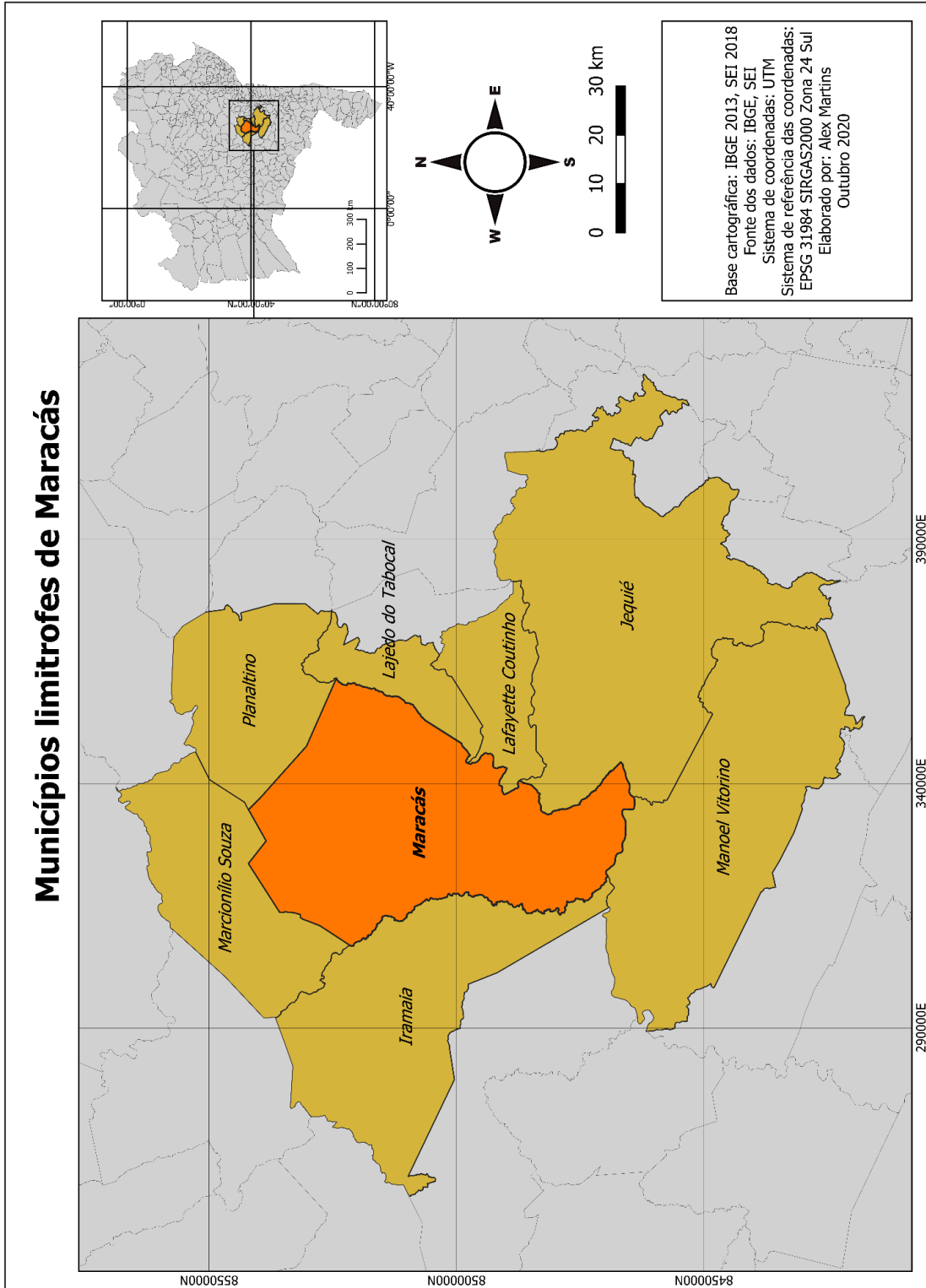
Maracás, Maracás!
Assim teu nome nasceu
Origem de uma tribo indígena
Este nome bem que mereceu.

(Letra e Música de Elvira Sá)

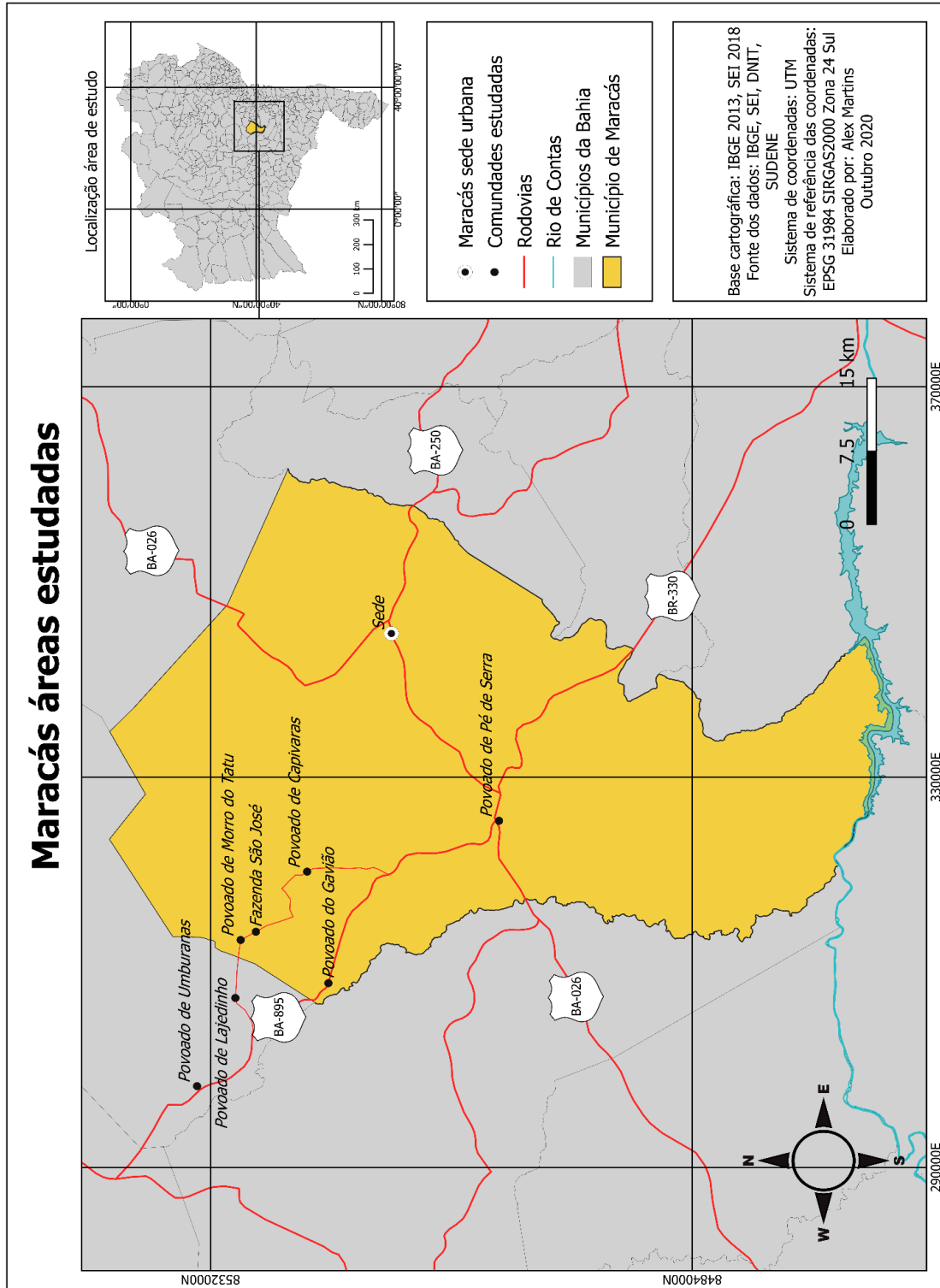
ANEXO E - Mapa de localização do município de Maracás no Estado da Bahia



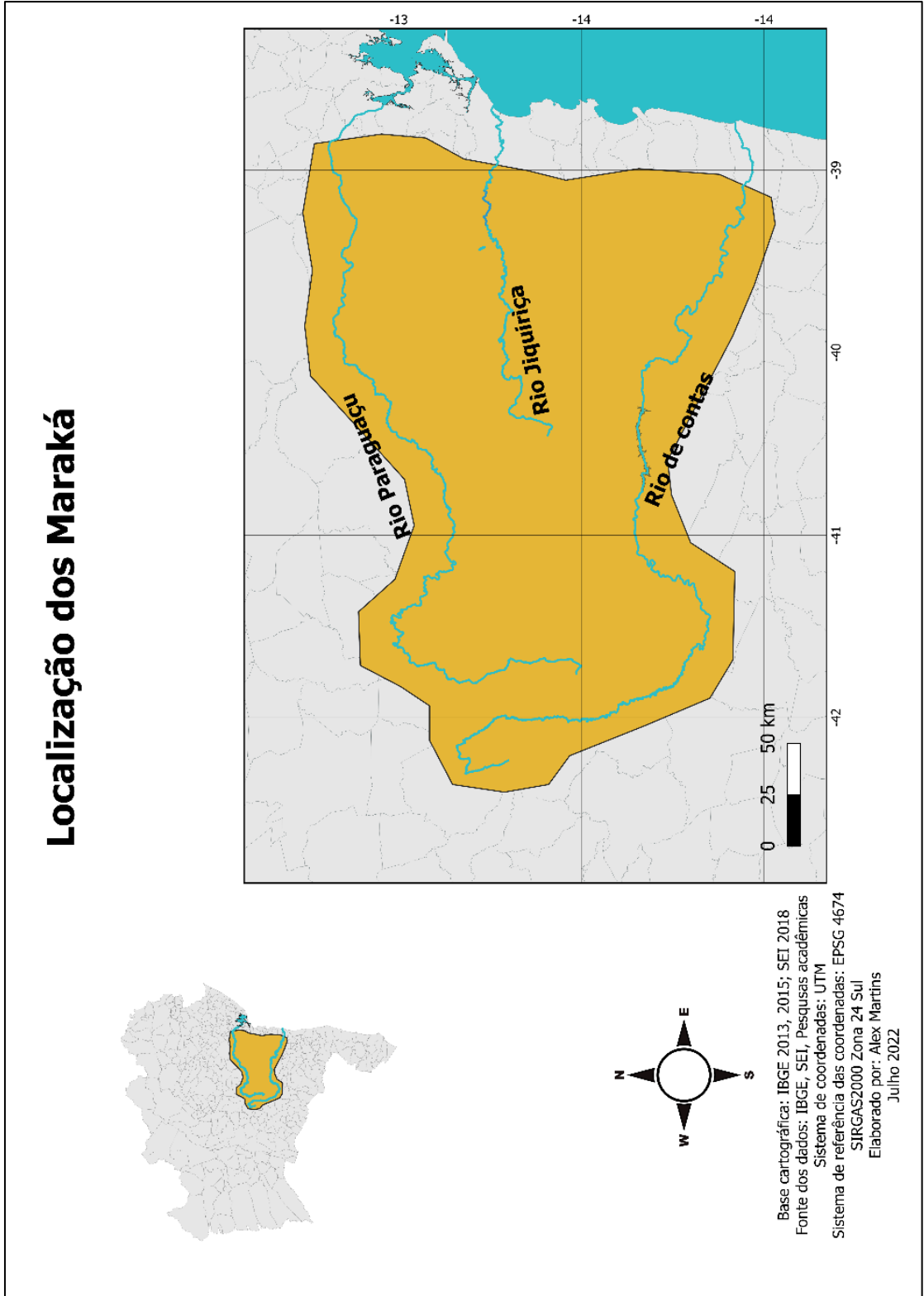
ANEXO F - Mapa de municípios limítrofes a Maracás



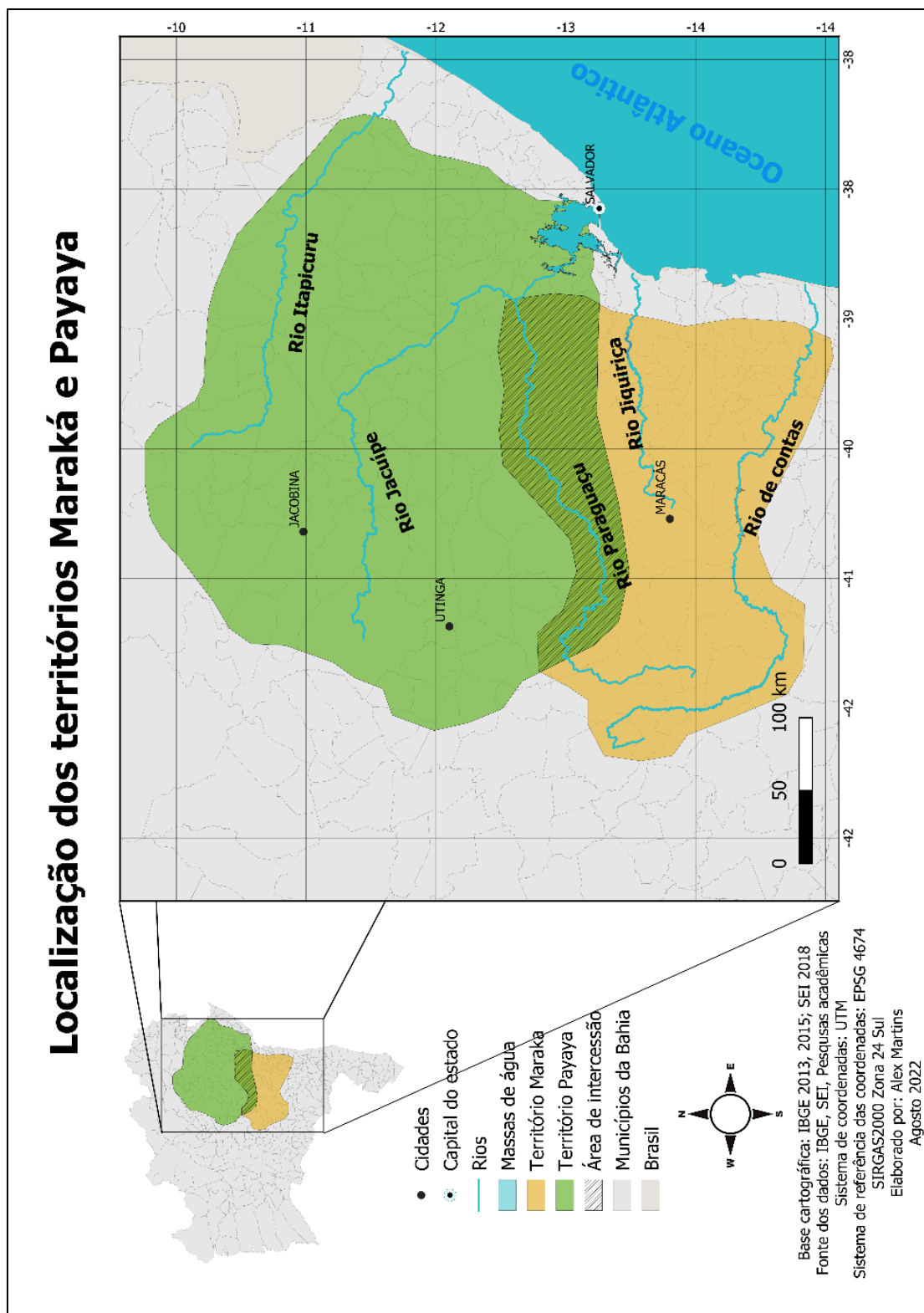
ANEXO G - Mapa das áreas estudadas



ANEXO H - Mapa de localização do Sertão dos Maraká

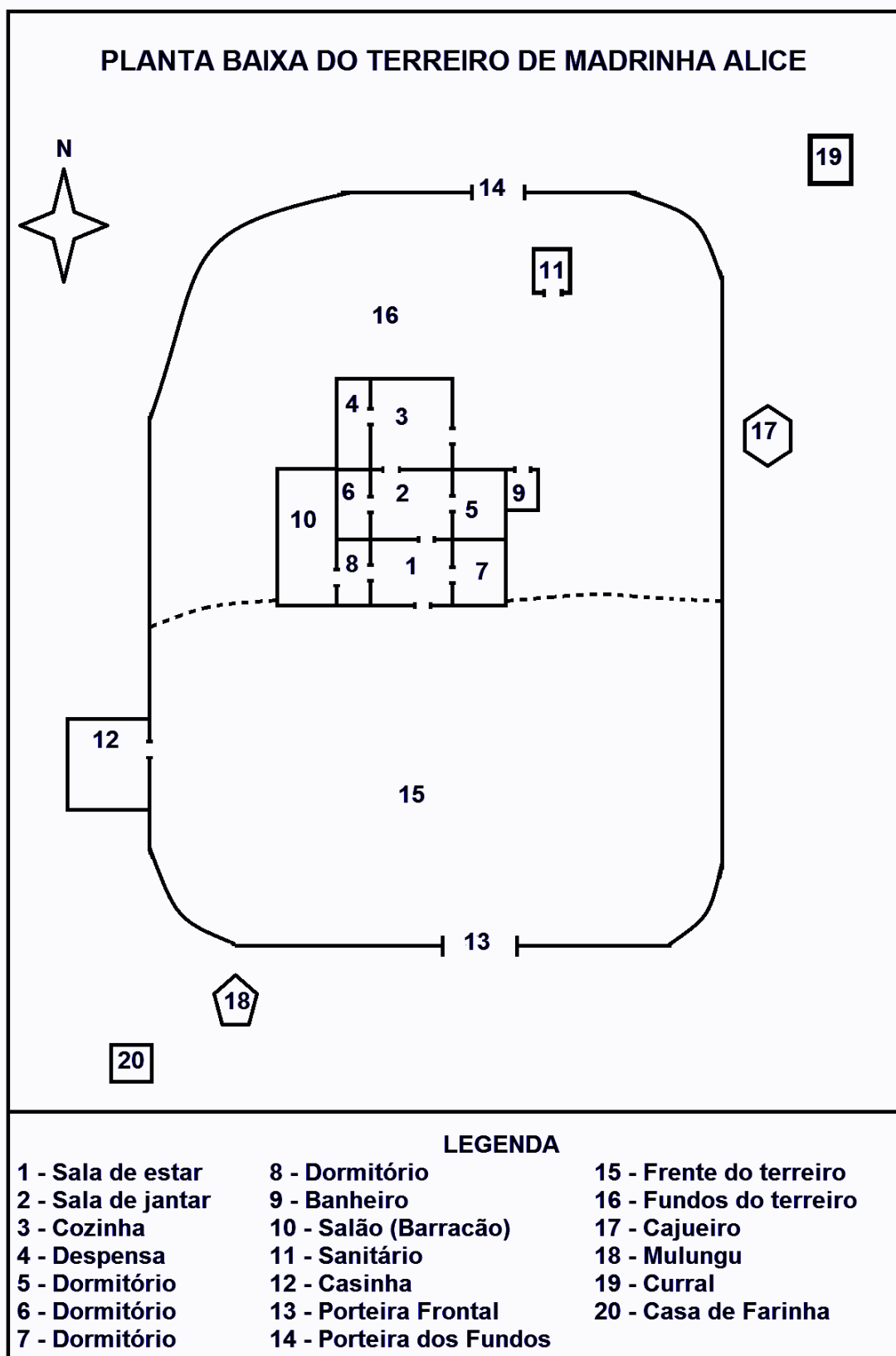


ANEXO I - Mapa dos territórios originários dos Maraká e dos Payayá



Mapa presente do livro Antônia Onça e o mestre em amansar brancos (NASCIMENTO, 2021), elaborado a partir dos relatos das atuais lideranças das duas etnias.

ANEXO J - Desenho da planta baixa do terreiro de Madrinha Alice



Elaborado pelo autor. Sem escala.

ANEXO K - Fotografia atual da residência de Madrinha Alice

Observe-se que, embora em estado de progressiva inanição, o cajueiro ainda existe. O mulungu, no entanto, foi removido. Atente-se, além disso, para o fato de que o espaço antes destinado ao Salão foi transformado em garagem, enquanto a “casinha” foi demolida. Hoje o imóvel pertence ao seu filho Brás. Acervo pessoal de Patrícia Ferreira, neta biológica de Madrinha Alice.

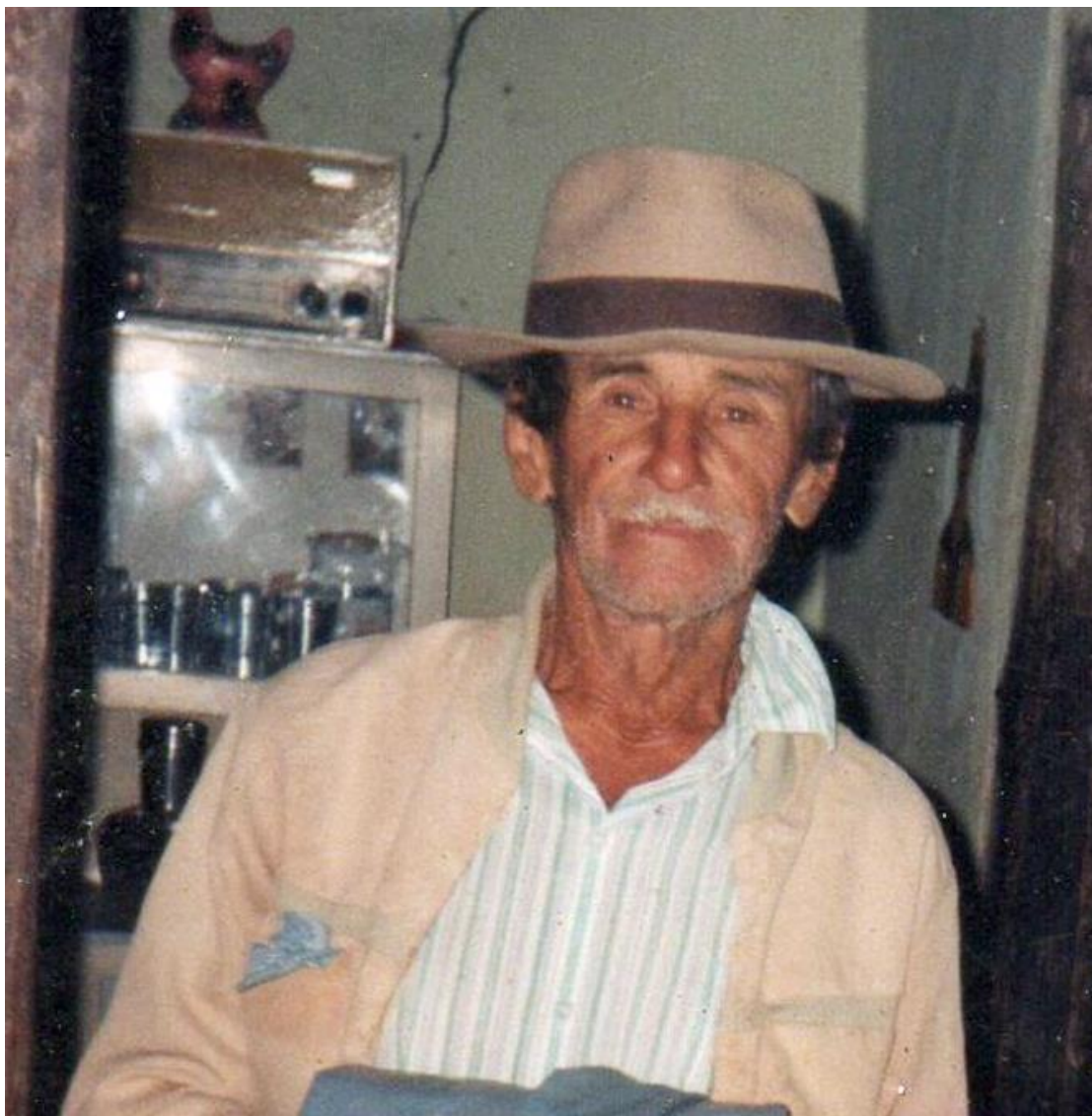
ANEXO L - Fotografia do Senhor Abinel, esposo de Madrinha Alice

Figura de importância no culto, além de ajudar nos trabalhos, passava a ser chamado de “padrinho”, pelos iniciados. Fonte: acervo familiar

ANEXO M - Fotografia da pequena imagem de Cosme e Damião, no caruru de Luzia

Imagem posta sobre a mesa onde se servem os pratos das sete crianças. Observa-se que, diante dos Santos Gêmeos, neste caso, são servidos apenas dois pequenos copos de uma bebida doce e dois caramelos.

ANEXO N - Fotografias do local de culto de Maria Amália

Altar de Santa Rita dos Impossíveis, santa de devoção de Maria Amália. Fotografia: Ivana Karoline Machado.



Salão (Barracão) de Maria Amália. Fotografia: Ivana Karoline Novaes Machado.



Altar de Preto Velho, do candomblé de Maria Amália. Junto a Preto Velho, há uma pequena escultura de padres ao redor de uma mesa. Fotografia: Ivana Karoline Novaes Machado.