



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA**  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM  
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-  
PPGREC**

**IVANA KAROLINE NOVAES MACHADO**

**CULTUANDO A ESSÊNCIA DOS QUE SE FORAM: O  
CANDOMBLÉ NO SERTÃO DOS MARACÁS**

**JEQUIÉ  
2016**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E  
CONTEMPORANEIDADE-PPGREC**

**IVANA KAROLINE NOVAES MACHADO**

**CULTUANDO A ESSÊNCIA DOS QUE SE FORAM: O  
CANDOMBLÉ NO SERTÃO DOS MARACÁS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

**Orientador(a): Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar**

Machado, Ivana Karoline Novaes.

M131 Cultuando a essência dos que se foram: o candomblé no Sertão dos Maracás/Ivana Karoline Novaes Machado.- Jequié, UESB, 2016.

175 f: il.; 30cm. (Anexos)

Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade)-Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2016. Orientador: Profº. Drº. Itamar Pereira de Aguiar.

IVANA KAROLINE NOVAES MACHADO

CULTUANDO A ESSÊNCIA DOS QUE SE FORAM: O CANDOMBLÉ NO SERTÃO DOS  
MARACÁS.

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
Graduação, em Nível de Mestrado Acadêmico, em  
Relações Étnicas e Contemporaneidade- PPGREC, da  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB,  
Campus de Jequié.

Linha de Pesquisa 1: **Etnicidade, Memória e  
Educação.**

Aprovada em: 26 de julho de 2016.

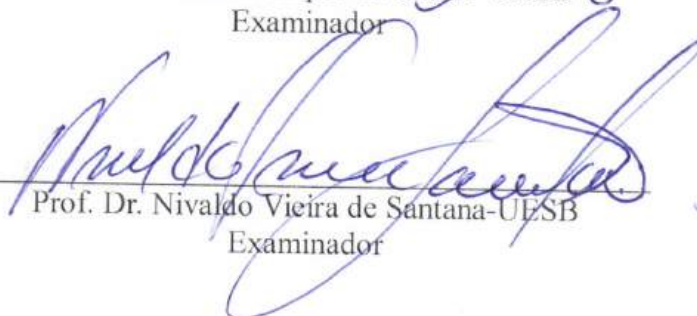
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar- UESB  
Orientador



Prof. Dr. Marcos Lopes de Souza- UESB  
Examinador



Prof. Dr. Nivaldo Vieira de Santana-UESB  
Examinador

JEQUIÉ  
2016

Ao Sertão dos Maracás

Seu Boiadeiro é vem de cima  
Seu Boiadeiro era um guerreiro  
Seu Boiadeiro pagou promessa  
Seu Boiadeiro, Seu Boiadeiro

(Pai Zé Pezão)

Lá tinha um caminho novo. Caminho de gado.

(Guimarães Rosa)

## Resumo

A presente dissertação refere-se à tradição religiosa afro, indígena, brasileira da cidade de Maracás, no estado da Bahia. As relações étnicas ali estabelecidas ajudaram a compor as peculiaridades dos terreiros e dos filhos de santo daquele Município. A atividade econômica centralizada na agropecuária criou um cenário fundamental na invenção das tradições, em que a figura do boi, do boiadeiro e os elementos provenientes dessas atividades influenciaram rituais e práticas do povo de santo daquela cidade do sertão. Investigamos essas tradições, tomando como base as pesquisas de Itamar Pereira de Aguiar (1999, 2012) e Ronaldo Senna (1998), a fim de verificar se as práticas sincréticas das religiões de matriz africana naquela localidade podem ser definidas como “Candomblés do Sertão”. No decorrer das pesquisas registradas aqui, chegamos à conclusão de que os elementos de tradição local, voltados para a formação dos candomblés da cidade, neste caso, foram constituídos a partir do sincretismo, da diversidade compartilhada e da correspondência simbólica dos elementos das culturas indígena, africana e europeia que popularizaram o município e região. Na escrita do presente trabalho, tratamos da história do município e das relações étnicas ali estabelecidas ao longo de sua formação; discutimos as questões relativas ao povo de santo e à tradição religiosa local; e apontamos para os resultados de pesquisa de campo, destacando a dupla pertença religiosa e descrevendo, entre outras coisas, o funcionamento do terreiro escolhido para a realização da pesquisa; por fim, fazemos uma abordagem mais aprofundada acerca do caboclo Boiadeiro, expondo a importância deste, das relações simbólicas e do boi para a casa pesquisada, os mitos e os ritos do sertão Baiano. Consideramos os terreiros de tradição local do município, realizamos uma relação das casas regulares e focalizamos no Terreiro de Umbanda do pai Zé Pezão. O presente trabalho é um estudo pioneiro nesta cidade, por demonstrar as especificidades locais dos candomblés no sertão e, mais precisamente, em Maracás e contribuir com as discussões acerca das religiões afro, indígenas, brasileiras.

**Palavras-Chave: Candomblés; Sertão; Afro-Indígena; Maracás.**

## Abstract

This dissertation is concerning the Brazilian African-Indian religion tradition, in the city of Maracás, in Bahia state. Ethnic relations established in this city helped to compose peculiarities of *terreiros* and *filhos de santo* in this district. The economic activity centred on farming has created an essential scene to arise those traditions, where the picture of bull, cowboy and every feature from those activities have influenced on rituals and practices of the *povo de santo* in this backwoods' city. These traditions were investigated grounded on research of Itamar Pereira de Aguiar (1999, 2012) and Ronaldo Senna (1998), in order to verify whether those syncretic practices of the African religion matrix are known as *Candomblés do Sertão* in that place. During this research, we have concluded elements of local traditions, which contributed to arise the *candobles* of the city, in this case, were formed from syncretism, the shared diversity and the symbolic correspondence of the Indian, African and European cultural elements that became popular in this region. In writing this paper, we dealt with the history of the city and ethnic relations along its construction. We discussed relative questions to the *povo santo* and to the local religious tradition. As well as, we have led the results to a field research, highlighting the dual religion affiliation and describing, among other things, the operation of the chosen *terreiro* to carry out this research. Finally, we made a further approach about the *cabloco boiadeiro*, showing the importance of it, its symbolic relation and the ox for this sought house, the myths and rites of the backwoods *Baiano*. We have considered many terreiros of local tradition on the city, we related regular houses, and we focused on the father Zé Pezão's Terreiro of Umbanda. This is a pioneering study in this area, owing to specific demonstrations of the local features of Candomblé in the backwoods, more precisely, in Maracas. Furthermore, it contributes to discussions about Africans, Indians and Brazilians religions.

**Key words: Candomblés; Backwoods; African-Indian; Maracás.**

## AGRADECIMENTOS

Certa vez, quando criança, ouvi de uma senhora rezadeira, após me conhecer e jogar seus búzios, que eu me tornaria uma estudante “de gosto”, olhando para a minha mãe, completou mais ou menos assim: “Sua filha te trará muita satisfação, porque será alguém interessada nos estudos. Às vezes, ela pensa em desistir, mas depois retoma a coragem e segue”. Hoje, com o título de mestre, não sei se acredito em destino, ou se somos nós que escolhemos tais coisas pelo simples fato de ouvirmos falar sobre elas. Com a mesma indagação que um dia pode ter sido a de Édipo após consultar o oráculo de Delfos, questiono: poderia ter sido diferente? Não sei. Enfim, obrigada! Continuarei meu caminho acadêmico e agradeço a essa rezadeira, mãe dos seus, por isso.

Nunca mais a encontrei no decorrer desses quase vinte anos passados, porém suas palavras estiveram sempre bem perto de mim. Em todas as vezes que pensei em desistir, lembrava-me de uma esperança refletida no sorriso da minha mãe ao ouvi-las naquele dia e, então, continuava diante de todas as dificuldades, para não decepcioná-la. De uma coisa eu tenho certeza: sendo destino ou escolha, foi aquele sorriso orgulhoso o que me guiou, diversas vezes, até aqui. Obrigada, Yalorixá, pois a minha mãe sorriu para mim!

Agradeço à CAPES pelo financiamento acadêmico da pesquisa, à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades (PPGREC) e ao Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE).

Ao meu Orientador, grande mestre, Professor Dr. Itamar Pereira de Aguiar – que abriu os meus olhos para apresentar a tradição religiosa do sertão como ela realmente é – pelas valiosas informações, livros emprestados e fontes doadas ao longo dos processos de amadurecimento enquanto pesquisadora, pelo apoio de todas as formas possíveis, pela verdadeira orientação dispensada a mim em momentos difíceis e decisivos. Respeitosa gratidão por tudo! Agradeço também a Socorro, sua esposa, pelo aconchego do seu lar e pela compreensão.

A todos os professores, colegas e funcionários do programa, que dividiram comigo muitos anseios. Em especial, aos colegas Abílio, Antônio, Martha, Emily,

Eudes; aos funcionários Oséias – secretário e amigo –, Antônia e José Luiz (Negão), Beatriz e Idália; e à Professora Dr<sup>a</sup> Marise de Santana. Aos componentes da banca, Professores Dr. Marcos Lopes e Dr. Nivaldo Vieira Santana, pelas valiosas observações desde a qualificação até a defesa; à Professora Dr<sup>a</sup>. Josildeth Gomes Consorte pela participação, como convidada na banca de qualificação, e por suas valiosas contribuições. Jamais esquecerei seus conselhos! Ao Professor Dr. Washington Nascimento, um pesquisador conterrâneo, e ao Professor Mestre Flávio Guimarães, um educador e pesquisador maracaense extraordinário.

Agradeço a todos que fazem parte da minha família, Telma Jardim Novaes, a minha mãe, pela força que precisei ao longo desses dois anos por, literalmente, ter me acompanhado nas participações etnográficas diárias e ter abraçado, junto a mim, mesmo sem experiência acadêmica na área, o objeto dessa investigação. Foi o apoio de que sempre precisei, tanto emocional, quanto profissional. Devo á senhora estes resultados! Obrigada por tudo.

A Edelvito Almeida do Nascimento, meu marido. Sou imensamente grata pela paz que me devolvia todas as noites, após dias longos de preconceitos, incertezas, erros, angústias, dores, cansaço, medo, silêncios. Pelos abraços e alegrias em meus acertos e recomeços. Pela compreensão de minhas ausências, pelas suas preocupações, ansiedades diárias e noites mal dormidas. Pelo apoio no primeiro passo, desde a inscrição, até aqui. Por simplesmente ter deixado o amor falar mais alto sempre. Obrigada por cada aprendizado, conselho e envolvimento afetivo com a causa. Este trabalho também é seu! Seria impossível seguir sem tudo isso. Muito Obrigada!

Ao meu enteadado, Matheus Cardoso Nascimento Sá, que a vida me deu de presente, agradeço pelos auxílios repletos de boas intenções, pelas energias maravilhosas que seu olhar de criança me transmitia e pelos momentos roubados das obrigações do curso. Afinal, como afirma Guimarães Rosa: “Felicidade se acha é em horinhas de descuido”.

Agradeço à minha sogra, Luzia Rodrigues Ferreira, pelas orações com tanta fé, ao meu cunhado Marcelo Nascimento pelas relações estabelecidas com o pai Cirineu, entre outras coisas; a Ailana pelo apoio e moradia pelos quase dois anos do curso. A todos os familiares, em especial, meu tio Pedro Messias, que me auxiliou diversas vezes, pelas ruas de Maracás, à procura dos terreiros, e me apresentou aos seus.

Aos amigos em Jequié, Karoline Rodrigues, Michele Barros, Daiane, Ana Cláudia, Adriana, Jamile, Michele Ferreira, Epaminondas. Aos amigos que me ajudaram com a construção e definição da tradição religiosa afro, indígena, brasileira de Maracás e, em especial, àqueles que indicaram dados e endereços: Lêda Soares, Simone Soares, Sr.<sup>a</sup> Josefa, Sr.<sup>a</sup> Enedina, Sr.<sup>a</sup> Lourdes, Flávia Ribeiro, Henrique Passos e Kauê.

Ao querido babalorixá, o antropólogo Dr. Júlio Braga, pelas grandiosas informações, nos fins de tarde em Salvador, sobre o universo do candomblé e a verdadeira África, também por ter realizado, juntamente com o babalorixá Aduino Viana, a minha iniciação no candomblé durante o curso, equilíbrio de que precisei. Ao amigo-irmão-pai e babalorixá, o professor doutorando Jerry Guimarães. Como sou grata aos senhores por tudo que fizeram por mim!

A Marlene Oliveira, por sempre que possível estar ao meu lado, mesmo em dias de luto, tão tristes pra ela; ao Padre Washington, da Paróquia de Nossa Senhora das Graças de Maracás; e Eliana Bastos, pelas conversas e disponibilização do acesso aos documentos da igreja.

A todos os colaboradores e entrevistados, em especial, ao Pai Zé Pezão e seus filhos de santo que abriram as portas e seus corações para me contar suas histórias tão íntimas, ao pai Cirineo, pelos contatos iniciais da tradição local, a todos os Babalorixás, Yalorixás e filhos de santo que participaram da pesquisa, minha gratidão por tudo. Suas histórias realmente me emocionaram! Obrigada.

Os resultados deste estudo me comovem muito, pois lidei com os sentimentos das pessoas, memórias, histórias de vidas e fé. É difícil relê-lo sem derramar algumas lágrimas... Por isso, realizar um trabalho como este, sozinha, é impossível! Obrigada a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, me auxiliaram.

Finalmente, agradeço as forças divinas, aos Orixás, aos meus ancestrais e meus mais velhos!

As donas do meu ori: Oxum e Nanã, às quais eu devo as realizações de minha vida, pelo amor e o discernimento que precisei, por atender aos meus pedidos de fé: “*Ora ie, ie Oxum! Salubá, Nanã!*” Que elas mesmas abençoem a todos!

*Olorum Adupé ò! Muito Obrigada!*

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2 CONTEXTUALIZANDO ESPAÇOS: AS RELAÇÕES ÉTNICAS E AS PERSPECTIVAS HISTÓRICAS DA FORMAÇÃO DE MARACÁS.....</b>	<b>21</b>
2.1 A formação de Maracás: caracterização histórica, espacial e econômica.....	21
2.2 O sertão dos Maracás: uma breve discussão sobre a etnia dos nativos.....	23
2.3 Demarcando espaços: o bairro do Cuscuz e as relações étnicas.....	28
2.4 A presença dos europeus: Portugueses, Italianos e Alemães em Maracás.....	33
2.5 Religiosidade: o cenário religioso de Maracás.....	34
<b>3 OS TERREIROS E O POVO DE SANTO: A TRADIÇÃO LOCAL DOS CANDOMBLÉS DE MARACÁS.....</b>	<b>36</b>
3.1 O sertão como espaço sociocultural e histórico: raízes das relações simbólicas e o saber local.....	37
3.2 Os candomblés do sertão: uma abordagem sobre as tradições afro, indígena, brasileira.....	41
3.3 A categoria Candomblés do Sertão: especificidades do saber local.....	47
3.4 Sincretismo em Maracás: o legado indígena, africano e europeu na cidade e nos terreiros.....	51
3.5 O sertão caboclarizou: um destaque para as raízes da tradição simbólica local.....	56
<b>4 CULTUANDO A ESSÊNCIA DOS QUE SE FORAM: O PRETO-VELHO, O ÍNDIO E A CIGANA NA ARUANDA DE PAI ZÉ.....</b>	<b>60</b>
4.1 Histórias de peregrinação e dupla pertença: romaria de Bom Jesus e fundação do terreiro.....	60
4.2 O Terreiro: o espaço físico, a mítica e a ritualística.....	68
4.3 Preto-velho: as entidades representativas da cultura religiosa da umbanda no sertão.....	73
4.4 O imaginário e as entidades representativas da cultura indígena.....	80
4.5 O cabelo da cigana: subversão e peculiaridades da pomba-gira no sertão.....	87

<b>5 O CABOCLO BOIADEIRO E O BOI: O MITO FUNDADOR DO SERTÃO.....</b>	<b>95</b>
<b>5.1 O Boiadeiro: caracterização geral.....</b>	<b>103</b>
<b>5.2 O Boiadeiro em Vitória da Conquista e Maracás: especificidades locais.....</b>	<b>105</b>
<b>5.3 Uma pisada na ponta do terreiro: peculiaridades do Boiadeiro na casa de pai Zé Pezão.....</b>	<b>110</b>
<b>5.4 Sela seu cavalo e vai buscar Seu Boiadeiro: descrição de festa pública no Terreiro.....</b>	<b>113</b>
<b>5.5 O Boiadeiro Batizou: a descrição do ritual de batismo na casa de pai Zé.....</b>	<b>117</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>125</b>
<b>7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>129</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>133</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Os motivos para realizarmos essa pesquisa estão relacionados a episódios ainda da infância, quando participávamos das grandes festas de caruru para Cosme e Damião em Maracás, Bahia. Naquele momento, pessoas aparentemente tímidas soltavam suas cabeleiras e caíam no samba<sup>1</sup> e, em transe, com seus pés descalços, dançavam sobre brasas. O interesse e a curiosidade por este fenômeno surgiram.

Visitamos, posteriormente, ainda na infância e adolescência, alguns terreiros de tradição local em Maracás e região, onde presenciamos o jogo de búzios e trabalhos de cura, baseados nas tradições locais desse universo sagrado e sincrético.

Em 2008, visitamos o Ilê Asé Yêyê Omin Titun, do Babalorixá Ruddy Aquino T'Ossun, em Vitória da Conquista, Bahia. Ainda sem familiaridade com este universo, tudo era para nós um mistério: os orixás, os êres, os objetos, as palavras, o transe, entre outros. Nada daquilo se parecia com a tradição maracaense vivida na infância. Assim, por meio do Pai Ruddy, tivemos os primeiros contatos com elementos de mitologia ditos de matriz iorubana e a cosmologia de um terreiro de candomblé considerado tradicional.

Em meados de 2013, quando cursávamos a especialização em antropologia, construímos um estudo sobre o Centro Espírita Kardecista José Herculano Pires, suas relações sincréticas com o catolicismo e com elementos das religiões afro-brasileiras, além da múltipla-pertença que identificamos em alguns adeptos. Nessa pesquisa, alguns fatos históricos sobre a formação étnica do povo maracaense e de um bairro, popularmente conhecido por “Cuscuz”, vieram à tona. A presença de grupos étnicos (indígenas, africanos e europeus) foi apontada por alguns pesquisadores que utilizamos para a compreensão do cenário religioso da cidade de um modo geral e, especificamente, do Espiritismo Kardecista.

No ano de 2014, participamos de rituais em várias nações de candomblé: o terreiro do babalorixá Júlio Braga, de nação Keto, em Salvador, Bahia; o da ialorixá Marise de Santana, de nação Keto, localizado em Candeias, Bahia; o de Ògum Marinho, da Ialorixá Rose de Ogum, de nação Angola, localizado em São Francisco do Conde, Bahia; o Ilê Axê Opô Afonjá, de nação Keto, fundado por Iá Obá Biyi<sup>2</sup>, em Salvador, Bahia; e o Oyá Tolá, de nação Keto, em um distrito de Candeias. Nessa mesma época, assistimos a uma festa de largo em

---

<sup>1</sup> Samba: nomenclatura popularmente usada na tradição local de Maracás para designar festa de caboclos e encantados nos terreiros ou nas residências onde, também, se festejam Cosme e Damião.

<sup>2</sup> Nome sacerdotal, que significa “o rei nasceu aqui e agora”, conferido a Eugênia Ana dos Santos, do Orixá Xangô. (RODRIGUÉ 2001, p. 21)

homenagem a Yemanjá, incluindo um Xirê com a participação de pais e filhos de alguns terreiros, de diversas nações, em São Francisco do Conde.

Após as vivências relacionadas, decidimos pesquisar as tradições religiosas afro, indígena em Maracás. Muito nos motivou, neste sentido, as leituras da obra do pesquisador Itamar Pereira de Aguiar, especialmente do artigo “Os Candomblés do Sertão”, onde discute as relações étnicas, entre africanos, indígenas e europeus, cujos elementos culturais, foram sincretizados constituindo tanto a religiosidade local do Sudoeste da Bahia, como a da Chapada Diamantina, onde foram realizadas as pesquisas por Ronaldo de Salles Senna acerca da especificidade religiosa da cultura do diamante, o Jarê.

A pesquisa é norteada pelo seguinte problema de investigação: quais os elementos, de cultura religiosa, dos “Candomblés do Sertão”, se encontram também presentes nos terreiros de Maracás? Para isso, observamos os casos de sincretismos e os aspectos históricos, sociais e econômicos que contribuíram para a invenção das tradições religiosas naquela cidade.

O que justifica a realização desta pesquisa é fato de que, embora existam estudos acerca da religiosidade de matriz africana em outras localidades no interior da Bahia, ainda são insuficientes as pesquisas realizadas em Maracás. Um dos únicos estudos que citam elementos da religiosidade nesta cidade é o realizado por nós, sobre o espiritismo kardecista, orientado pela Professora Dr. Marise de Santana, em 2014, que discorre, dentre outras questões, sobre os processos sincréticos e de múltipla pertença religiosa dentre os adeptos de um centro espírita da cidade. Outra justificativa é a possível contribuição aos estudos acerca da categoria “Candomblés do Sertão”<sup>3</sup>, além de localizar a religiosidade de Maracás no cenário nordestino e identificar os legados africano, indígena e europeu, destacando a influência e o papel da economia (especialmente, a criação do gado bovino) nessa formação religiosa sertaneja.

Nosso objetivo geral é estudar as tradições sincréticas na cidade de Maracás e investigar se estas podem ser classificadas como “Candomblés do Sertão”. Para atingi-lo, estabelecemos os seguintes objetivos específicos: (a) relacionar o conjunto dos terreiros de tradição religiosa local de Maracás; (b) identificar o terreiro de pai Zé Pezão enquanto pertencente à tradição religiosa de Maracás; (c) descrever o funcionamento geral da casa de pai Zé, o ritual de batismo, assim como, as festas de caboclos e encantados; (d) observar, nessas tradições, se os elementos, nelas sincretizados, correspondem aos mesmos fenômenos

---

<sup>3</sup> Faremos uma explanação mais detalhada dessa categoria no “Os terreiros e o povo de santo: a tradição local dos candomblés de Maracás”.

apontados nos “Candomblés do Sertão”; (e) apontar se o Caboclo Boiadeiro que se manifesta na casa de pai Zé Pezão, o faz com o destaque observado nos “Candomblés do Sertão”.

As hipóteses que orientaram nossa investigação eram que, em primeiro lugar, a formação dos terreiros de Maracás tinha sido constituída com elementos sincréticos de tradições africanas, indígenas e europeias. Em segundo, que eles podem ser identificados com a categoria “candomblés do sertão”. Em terceiro, que as atividades econômicas desenvolvidas no Município contribuíram para a invenção das tradições religiosas local.

É necessária uma breve abordagem acerca das teorias e métodos utilizados na construção de nosso trabalho. Compreender como se dão as relações étnicas de um grupo é tarefa árdua. Por isso, a relevância de localizá-las no espaço, identificar o momento de cada fato e perceber as relações estabelecidas entre eles. Em virtude disso, é indispensável conhecer a história, a identidade étnica e as atividades sociais, econômicas e culturais do grupo em suas dinâmicas e transformações, mesmo que a pesquisa seja sincrônica.

O método utilizado nas pesquisas antropológicas é, predominantemente, o etnográfico. Algumas discussões sobre a etnografia se pautam na premissa do “eu estive lá”, isto é, na experiência do pesquisador em ir a campo e extrair dados com base nas observações sobre as realidades observadas e vivenciadas. A legitimidade do trabalho antropológico se dá tanto a partir do contato do pesquisador com os sujeitos, ou os fenômenos pesquisados, como pela apresentação das provas, em forma de documentos, fotografias, áudios, vídeos e outros utilizados nos relatórios de pesquisas e na produção de teorias. Depois disso, haveria evidências de que aquilo que o pesquisador viu realmente existe e que aquilo que ele afirma não é uma invenção qualquer. Então,

o etnógrafo e o antropólogo, aquele que descrevia os costumes e aquele que era construtor de teorias gerais sobre a humanidade, eram personagens distintos. (Uma percepção clara da tensão entre etnografia e antropologia é importante para que se perceba corretamente a união recente, e talvez temporária, dos dois projetos). (CLIFFORD, 1998, p.26)

Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (publicada em 1922 e considerada o primeiro livro de etnografia com o uso de fotos), construiu a imagem de um novo “antropólogo”<sup>4</sup>. Segundo ele, um grande marco,

nas ciências históricas, como já foi dito, ninguém pode ser visto com seriedade se fizer mistério de suas fontes e falar do passado como se o conhecesse por adivinhação. Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis,

---

<sup>4</sup> Sobre a autoridade etnográfica, James Clifford, apresenta um estudo histórico-comparativo sobre a etnografia.

mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim comportamento e memória de seres humanos. Na etnografia, é frequentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal. O etnógrafo tem que percorrer esta distância ao longo dos anos laboriosos que transcorrem desde o momento em que pela primeira vez pisa numa praia nativa e faz as primeiras tentativas no sentido de comunicar-se como os habitantes da região, até a fase final dos seus estudos, quando redige a versão definitiva dos resultados obtidos (MALINOWSKI, 1978, p. 19).

Posteriormente à publicação dessa obra, ficou cada vez mais intenso o trabalho de campo na elaboração das teses acadêmicas, no âmbito da antropologia. Contudo, não obstante o papel fundamental de Malinowski nesse processo, não podemos perder de vista as também relevantes contribuições de outros pesquisadores, a exemplo de James Clifford quando declara que na década de 1920, surgiu este “novo e poderoso gênero científico e literário, a etnografia, uma descrição cultural e sintética baseada na observação participante” (CLIFFORD, 1998, p. 27). Contudo, ainda segundo ele, é necessário que o antropólogo conceba “a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo, pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 1998, p. 43).

Para além dos autores supracitados, utilizaremos nesta pesquisa, enquanto referencial teórico, a obra de Clifford Geertz, especialmente no que diz respeito à prática, as suas abordagens sobre a etnografia, quando declara,

eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente, estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico. Não estamos procurando, pelo menos eu não estou, tornar-nos nativos (em qualquer caso, eis uma palavra comprometida) ou copiá-los. Somente os românticos ou os espíões podem achar isso bom. O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversar com eles, o que é muito mais difícil, e não apenas com estranhos, do que se reconhece habitualmente. (GEERTZ, 2014, p.10)

Ele dá conta de que a etnografia vai além de uma descrição sintética da natureza dos fatos. Ela deve ser também vivenciada e sentida como os próprios agentes envolvidos na pesquisa e considerada não só por um lado, mas também pelo ponto de vista do observado. A etnografia é muito mais que o campo e o texto. Assim, o etnógrafo deve ir além dos meros registros e documentos. Deve, acima de tudo, integrar-se ao fenômeno observado, interpretá-lo de tal forma, que perceba a veracidade dos fatos no local, onde e como eles se apresentam.

E defende que, na “descrição densa”, um sinal pode representar vários símbolos e

significados: um simples piscar de olhos poderá transmitir mensagens diferentes (um ato conspiratório, o resultado de um tique nervoso que levaria uma pessoa a contrair as pálpebras involuntariamente, ou a simples imitação do ato de piscar de alguém). Segundo ele, olhando de longe, sem as devidas interpretações, todas essas piscadelas apresentariam o mesmo gesto, no entanto, cada gesto seria dotado de significados distintos, assim sendo,

em antropologia, ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de método. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever texto, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o definem é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle (GEERTZ, 1989, p. 15).

Nesta perspectiva, é preciso cautela para lidar com o processo e com os resultados dos dados obtidos por esse método. Se antes, para fazer etnografia, havia a necessidade de se deslocar até uma “tribo” (tornando-nos nativos para, somente a partir disso, realizarmos uma etnografia), hoje, podemos pesquisar, também, nossas memórias, realidades, vivências (DA MATTA, 1981). Em virtude disso, é necessário perscrutarmos o sentimento de pertença e, ao mesmo tempo, de afastamento, tanto em um caso (em que o pesquisador é membro do grupo a ser pesquisado), quanto em outro (não membro).

Quando, em nosso texto, utilizamos a categoria cultura, o fazemos tomando-a de acordo com conceito elaborado por Geertz:

o conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na superfície (GEERTZ, 1989, p. 15).

Um dos aspectos deste trabalho é abordar as relações étnicas, entre os indivíduos dos diversos grupos que habitaram Maracás, mais especificamente, as dos indígenas que habitaram a região onde hoje está o município, na questão da identificação do grupo étnico por seus próprios membros e por indivíduos estranhos.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, apoiados em teorias de Fredrick Barth, afirmam que “a etnicidade é 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). Esses autores apontam a constante relação entre as definições endógenas e exógenas como importante e reveladora. A primeira é a nomeação do grupo pelo próprio grupo, enquanto que a segunda, é a definição daquele grupo por estranhos, ou seja, pelo outro. Sobre esse assunto os autores afirmam que,

uma das mais importantes descobertas das teorias da etnicidade é que a identidade étnica nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio do membership, mas que ela é “sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos”. (Drummond, 1981). Ela se constrói na relação entre a categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular. “A pertença a um grupo étnico”, já escrevia Wallerstein em 1960, é questão de “definição social, de interação entre a auto-definição dos membros e a definição dos outros grupos”. É esta relação dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição. (POUTIGNAT, FENART, 1998, p. 142).

A relação do sujeito com o grupo, do grupo com o próprio grupo e de ambos com os membros exteriores a eles compõem um dos campos das relações étnicas. Eles podem ser compreendidos a partir das contribuições estabelecidas e dos legados implantados por um povo ao longo da sua história pessoal de vida e da história de uma cultura ou sociedade como um todo.

Além dos autores estrangeiros já citados, também utilizamos as obras de alguns teóricos brasileiros que contribuíram com estudos relevantes para o campo da antropologia no Brasil e que, de diversas maneiras, serviram de suporte para a nossa discussão teórica. Também nos apoiamos em pesquisadores, cujas obras versam sobre as religiões ditas de matriz africana, a exemplo de: Josideth Gomes Consorte, Ronaldo de Salles Senna, Júlio de Santana Braga, Itamar Pereira de Aguiar, Reginaldo Prandi e Vivaldo da Costa Lima, dentre outros que abordam os legados africanos, indígenas e europeus na cultura religiosa brasileira.

A metodologia que adotamos precisou sofrer alguns ajustes no decorrer da pesquisa. Logo no início, nos deparamos com graves problemas que poderiam mudar radicalmente o seu rumo. A nossa proposta inicial estava relacionada a um terreiro localizado no Bairro do Cuscuz: o candomblé de Cirineu, um jovem pai de santo. Neste terreiro pretendíamos relacionar a história de vida do sacerdote com a história do próprio bairro, investigando, na religiosidade local, semelhanças com as práticas do terreiro. Cirineu nasceu e foi criado no Cuscuz, bairro cuja gênese se confunde com a história da resistência dos negros na cidade.

Durante o primeiro momento, conseguimos algumas entrevistas, observamos algumas obrigações, conversamos com o pai de santo e conseguimos estabelecer a confiança entre o

pesquisador e pesquisado. Depois de algum tempo, observamos alguns ritos, as cantigas, um ritual de batismo, um trabalho para assuntos amorosos e uma festa pública. No entanto, inesperadamente, esse terreiro fechou as portas e o Pai Cirineu se mudou para São Paulo, levando os pertences religiosos da casa, sem previsão de retorno. Posteriormente, voltamos ao local e conversamos com a irmã de Pai Cirineu (e também sua assistente nas obrigações do terreiro), para saber se daria continuidade aos trabalhos. Porém, ela nos informou que havia se convertido a uma igreja neopentecostal e se recusava a falar sobre sua religião anterior.

A partir daquele momento, buscamos outra casa para dar continuidade à pesquisa e encontramos algumas dificuldades, principalmente em localizar os terreiros, vez que eram praticamente invisíveis, pois funcionavam nas próprias residências dos sacerdotes e não usavam sinais externos de identificação (placas, bandeiras, quartinhas ou letreiros em suas fachadas). Além disso, ao encontrar os espaços, recebíamos olhares recriminatórios dos moradores daquelas imediações e insultos dos mais variados. Isto porque o maniqueísmo cristão censura as práticas afro, indígenas, brasileiras, ou seja, se alguém procura por um terreiro, é para realizar trabalhos de cura de doenças terminais ou fazer “macumbas” para os outros.

Alguns colegas de trabalho e familiares questionavam a pesquisa. Os que não eram adeptos da religião, nos encaravam pejorativamente, chamando-nos de feiticeiros, macumbeiros, os “intocados” em casa de curador. Para adeptos, a rejeição não era menor, rotulavam-nos de curiosos, cobradores de impostos, perturbadores da ordem na casa, ou representantes da polícia e do governo. Assim, para nos aproximarmos, tivemos o auxílio de alguns intermediários. A partir daí, as nossas visitas passaram a ser aceitas pelos sacerdotes, os filhos e filhas de santo, pois, respeitamos os limites, regras. Contribuímos com a organização das festas, conversávamos sobre o trabalho, criando ambiente favorável aos registros dos rituais e pudemos realizar as investigações no campo, até então, inacessível.

Depois de visitar outras casas e observar a localização, regularidade das festas, dentre outros aspectos (como disposição do sacerdote em aceitar a pesquisa), optamos por investigar o terreiro do pai Zé Pezão, onde realizamos as seguintes atividades: entrevistas com líderes religiosos, filhos e filhas de santo, adeptos e alguns cidadãos maracaenses; observação de rituais de festas públicas, iniciação, tratamentos de cura para o alcoolismo, mordidas de cobra, doenças de pele entre outras enfermidades. Registramos, também, rezas, ladainhas, benditos e algumas cantigas para encantados, índios, preto-velhos, o caboclo Boiadeiro e a Pomba-Gira Cigana, por meio de fotos e vídeos.

Além do trabalho de campo nos terreiros, empreendemos busca dos aspectos

históricos, geográficos, econômicos e sociais da cidade, em obras produzidas por autores locais. Consultamos documentos da Paróquia de Nossa Senhora das Graças, no livro dos registros de batismo dos filhos de escravos, ainda com a lei do Ventre Livre em vigor (1871 a 1883). Entrevistamos a senhora Cássia Sá, falando sobre Elvira Sá (sua mãe) que compôs o hino do lugar, cuja letra refere-se a tribo dos índios maracás “guerreiros, valentes, teimosos na luta e seguros no golpe”.

Ao final, a dissertação ficou constituída por quatro capítulos: o primeiro apresenta um estudo histórico dos fatos que contribuíram com a situação atual do cenário religioso pesquisado. Procuramos destacar os acontecimentos na história do município que, de modo mais relevante, se relacionam com o objeto deste estudo. Assim, recorremos às tradições do povo indígena, africano e europeu, cujas relações étnicas contribuíram para a formação da diversidade religiosa e as peculiaridades dos terreiros da cidade.

O segundo capítulo se refere ao povo de santo de Maracás. Destaca as características das casas, dos seus adeptos e sacerdotes. Enfatiza a atividade econômica da pecuária e agricultura de subsistência, essenciais à criação das religiões afro-indígenas, brasileiras no sertão baiano. Credita ao boi a condição de mito fundador da região. Destaca as relações simbólicas que atribuíram ao boi e ao boiadeiro, o sentido de sagrado. Indica os elementos de cultura europeias, africanas e indígenas que integram o conjunto dos símbolos das casas e possibilita identificá-las com a categoria “candomblés do sertão”.

O terceiro capítulo descreve o terreiro escolhido para estudo. Aborda a história de vida do líder Zé Pezão, sua dupla pertença e as razões para a fundação do terreiro. Apresenta o funcionamento da casa, bem como, rituais e festas públicas. Aponta as características peculiares das entidades que se manifestam na casa, discutindo as relações simbólicas enquanto especificidades locais.

O quarto capítulo é dedicado, exclusivamente, ao caboclo Boiadeiro. Realiza uma panorâmica da construção simbólica dos mitos e ritos que envolvem o Boi, em diversas culturas, e o Boiadeiro, no sertão. Trata das características essenciais da entidade e das especificidades por meio das quais se manifesta em Maracás e Vitória da Conquista. Compara os rituais para o Boiadeiro na casa de pai Zé Pezão, que pesquisamos, com os da casa do Pai Celi, pesquisada por Aguiar. Destaca a importância e a função do caboclo Boiadeiro na casa de pai Zé e apresenta a descrição de um ritual de batismo, em que o Boiadeiro exerce papel central.

As considerações finais apontam o resultado de nossas hipóteses acerca dos “Candomblés do sertão” em Maracás. Enfatiza as semelhanças e diferenças entre Maracás e

Vitória da Conquista com base nos dados empíricos interpretados, a fim de contribuir com as discussões sobre este tema que remete à cultura religiosa afro, indígena, brasileira no sertão.

## **2 CONTEXTUALIZANDO ESPAÇOS: AS RELAÇÕES ÉTNICAS E AS PERSPECTIVAS HISTÓRICAS DA FORMAÇÃO DE MARACÁS**

Neste primeiro capítulo, apresentaremos a história da cidade de Maracás, destacando os fatos que estabeleceram as relações étnicas entre o povo indígena, africano e europeu nessa cidade. Assim, faremos uma análise do espaço onde situa a presente pesquisa.

Consideramos importante destacar as particularidades da história deste município para que, a partir daí, compreendermos esse universo no qual se inserem os sujeitos e suas relações étnicas. Inicialmente, traçamos neste capítulo um panorama histórico da cidade de Maracás, evidenciando o que nela se apresenta de contribuição para a pesquisa no campo da antropologia e da etnicidade. Apontaremos, brevemente, com fins de contextualização e localização espacial, o seu cenário religioso. Em seguida, tentaremos uma identificação da etnia da tribo indígena que viveu no local.

Sabemos que a cultura é dinâmica e que há de se observar vários fatores que contribuam com esse dinamismo. Por isso, entender a origem de um povo ou de um grupo equivale a compreender as relações étnicas através das quais seus grupos originais sofreram interações até o estado em que se encontram na atualidade.

Estrategicamente, foi necessário um recorte na história, que acabe por relacionar alguns acontecimentos com o tema de estudo. Assim, os fatos que aqui não foram mencionados não são menos importantes para a história ou para a realidade atual. Apenas não se relacionam com o problema de investigação e o objeto da pesquisa em si.

### **2.1 A formação de Maracás: caracterização histórica, espacial e econômica**

Maracás está localizada no Sudoeste do Estado da Bahia, na Mesorregião do Centro-sul baiano a 359 km da capital (mais precisamente nas coordenadas 13°26'26.7" ao Sul da linha do Equador e 40°25'56.1" a oeste do Meridiano de Greenwich)<sup>5</sup>. Tem como municípios limítrofes, ao Norte, Marcionílio Souza e Planaltino; ao Leste, Lajedo do Tabocal; ao Sul,

---

<sup>5</sup> Ver Mapa de Localização de Maracás no Estado da Bahia – ANEXO I.

Manoel Vitorino; ao Sudeste, Lafaiete Coutinho e Jequié; ao Oeste, Iramaia<sup>6</sup>. É constituída de 24.613 habitantes com extensão territorial de 2.253,1 Km<sup>2</sup>, com altitude de 976 metros. A temperatura média da cidade é de 19,2° C, o que a coloca entre as consideradas mais frias do Estado.

De acordo com indicadores da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI), a economia do município é centrada, principalmente, no comércio e serviço (responsável por 74,9% do Produto Interno Bruto). A segunda atividade econômica mais importante é a agropecuária (15,6%) e a terceira, a indústria (9,5%)<sup>7</sup>. Na atividade agropastoril, predomina ainda os métodos de produção mais rudimentares. Destaca-se, nesta produção, o café, a mamona e a horticultura, tendo destaque também o tomate e uma produção expressiva de mandioca (SILVA; MOTA, 2000, p. 176).

O cultivo de flores é outra fonte de renda de várias famílias. Por possuir um clima relativamente frio, várias espécies de plantas são cultivadas e, muitas vezes, exportadas para a capital e cidades circunvizinhas, atividade que rendeu a Maracás o epíteto de “cidade das flores”. A apicultura é outra atividade que tem se desenvolvido. Porém, os proprietários de terra e trabalhadores rurais tentam, atualmente, revitalizar a produção depois de passarem pela pior estiagem das últimas décadas. A seca atingiu a criação de gado, a produção de praticamente todas as culturas tradicionais do município, incluindo aí as flores e o mel.

Atualmente, no setor industrial, o município encontra-se no em plena exploração de vanádio. Tal minério está transformando o cenário econômico do município, tendo gerado vários postos de trabalho nas instalações de forno, máquinas e canteiros de obra (na fase de implantação) e ainda outros postos na fase atual de exploração, bem como postos indiretos surgidos em decorrência de instalações de empresas prestadoras de serviço à mineradora e do aquecimento do comércio local.

Em decorrência disso, há um grande número de migrantes movimentando a economia e implantando cursos para a qualificação de mão de obra e atividades empresariais ligadas a serviço e comércio. Por se tratar de um minério raro, é grande a expectativa da população em torno dos resultados financeiros para o município<sup>8</sup>. Por outro lado, os impactos sociais

---

<sup>6</sup> Ver Mapa dos Municípios Limítrofes ao Município de Maracás – ANEXO II.

<sup>7</sup> Ver quadro com Indicadores Econômicos e Sociais do Município no Anexo III.

<sup>8</sup> Os impactos sociais, tanto no que diz respeito à dinâmica financeira do município, a abertura de novas agências bancárias, a fundação de loteamentos etc. são tema de pesquisa de Flávio Guimarães de Souza, no Programa de Mestrado de Geografia da UFBA, cuja dissertação foi defendida em 2014. Tivemos acesso ao conteúdo preliminar publicado nos anais do Simpósio Cidades Médias e Pequenas da Bahia, realizado em Vitória da Conquista, em 2014.

negativos advindos desse novo empreendimento e do crescimento econômico local, como o aumento no índice de violência, são consequências presentes na cidade.

## **2.2 O sertão dos Maracás: uma breve discussão sobre a etnia dos nativos**

O município de Maracás está no centro do que já foi conhecido como “o sertão dos Maracás”: território localizado entre a margem direita do Rio Paraguaçu e a margem esquerda do Rio de Contas, delimitado a oeste pela chapada diamantina (onde nascem os dois rios) e a leste pelo Rio de Una (pequeno curso d’água que fica entre os municípios de Laje e Valença, tendo sua foz ao sul da do Jiquiriçá). Assim, esse território compreende praticamente todo o vale do rio Jiquiriçá.

A memória local tende a afirmar que os índios Maracás habitavam o lugar onde hoje se situa a zona urbana do município. Mas percebemos pelos relatos históricos que tanto a presença dos Maracás como as batalhas contra eles ocorreram num vasto território do qual o município, hoje, é apenas uma pequena fração. A vila de Maracás (como era conhecida até o século XIX), no entanto, já abrangeu quase todo esse território, razão pela qual o município deve ter recebido tal nome (SIERING, 2008, p. 49, 50).

Causa-nos curiosidade a frequência com que as pessoas em Maracás alegam ter ascendência indígena. Muitos moradores afirmam possuir ancestrais próximos, como os próprios avós ou bisavós, que teriam sido índios “achados no mato”. Não obtemos dados precisos acerca dessa alegada ascendência e a consideramos de complexa compreensão, posto que os índios da região teriam sido dizimados ou dispersos pelo Sertão do Maracás ainda no século XVII. De qualquer modo, consideramos relevante a manutenção de memórias familiares em torno dessa ascendência e acreditamos que isso contribui para a manutenção da memória oficial<sup>9</sup>. Esta memória oficial do município nos aponta para existência de uma tribo indígena que viveu no lugar onde se edificaria a cidade e que teria emprestado o seu nome para o lugar, como afirma a letra do hino municipal:

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  
Foi aqui o aldeamento principal.

<sup>9</sup> Retomaremos a discussão acerca dos mitos relacionados aos índios maracás (incluindo narrativas de descendência) no Capítulo IV.

[...]  
 Maracás, Maracás!  
 Assim teu nome nasceu  
 Origem de uma tribo indígena  
 Este nome bem que mereceu! (NASCIMENTO, 1980)

Outro fator que é importante e para o qual chamaremos atenção é a existência de uma estátua da figura de um índio na praça principal<sup>10</sup>. Visto que não há referência, nesse monumento, a um indivíduo em particular caracterizado por uma identidade (ou seja, não encontramos registrado o nome desse índio, ou algo que pudesse melhor identificá-lo), essa estátua aponta para existência de um mito<sup>11</sup> de fundação acerca da tribo que supostamente habitava o local.

O topônimo Maracás se refere a estes primeiros habitantes, razão pela qual achamos coerente discorrer sobre a história do município a partir deles. Segundo Silva e Mota,

o topônimo Maracás está associado aos seus primeiros habitantes, os índios cariris que se distinguiam das tribos circunvizinhas pelo uso de instrumento musical: o maracá. A história do município [...] inclui entre outros fatos a luta entre índios e portugueses – e entre eles os jesuítas no trabalho de catequese – passagem de bandeirantes paulistas em busca do ouro do interior central do Brasil; importante palco do coronelismo baiano que influenciou a configuração do poder estadual; a presença de imigrantes italianos e colônia de isolamento pra alemães, na segunda guerra (SILVA, 2000, p. 175).

Se, para Silva e Mota (2000), os índios que habitavam a cidade eram Kariris, para Santos e Nascimento, o nome da tribo era “maracás”. O que, à primeira vista, parece ser uma confusão no nome da tribo (kariri ou maracá) que habitou a região, na verdade, é uma dupla-definição que pode ser explicada à luz das teorias das relações étnicas. Mais precisamente, das teorias de definição endógena e exógena. Ou seja, a história da cidade aponta para a existência de duas nomeações que, possivelmente, explicam um mesmo grupo étnico. Em virtude do processo de colonização que resultou ou no seu extermínio, ou na dispersão e até ascensão por parte de outros grupos indígenas, não podemos fazer afirmações precisas acerca de etnias. No entanto, perscrutaremos algumas hipóteses, que supostamente contribuiria para uma interpretação dos fatos. Poutignat e Streiff-Fernart (1998) expõem que,

recobre todos os processos de etiquetagem e de rotulação pelos quais um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade étnica. Quando ela trabalha sozinha, define uma situação em que uma identidade é atribuída a coletividades “a quem se nega simultaneamente o direito de elas mesmas se definirem” (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998, p. 142).

<sup>10</sup> Ver foto da estátua no ANEXO IV.

<sup>11</sup> Essa palavra aqui não está empregada como sinônimo de inverdade, mas sim de fundamento que norteia a cultura de um povo.

Essa definição, exógena, supostamente pode ter se dado a partir de marcadores étnicos (localização geográfica, língua, atividades rudimentares da pesca, caça ou da agricultura, instrumentos, rituais, culinária, entre outros). Segundo Poutignat e Streiff-Fernart (1998), “esta relação surge em toda a sua complexidade por meio de processos de rotulação mútua, no discurso os quais os grupos atribuí-se e impõem aos outros nomes étnicos”. (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998, p. 143) Desta forma, poderíamos presumir, perante a extinção ou dispersão dessa tribo, tal ocorrência, numa dada época no passado. É importante destacarmos também que,

a relação de força que atua em torno das definições da pertença nem sempre opõe os dominantes aos dominados, mas pode algumas vezes opor frações dos dominados na luta pela hegemonia de um movimento de liberação. Wallerstein frisa que, na África do sul da década de 1960, a ANC começou a utilizar o termo “africanos” para designar todos os que não eram europeus e a inventar a etiqueta “o suposto mestiço”. O aspecto mais interessante da questão, que aparece numa carta de um membro “mestiço” da ANC, é que esta etiqueta de mestiço, infamante e imposta pela classificação governamental dos brancos, acha-se de repente amplamente reivindicada por alguns daqueles a quais ela se aplica como uma propriedade essencial e inalienável de seu grupo. (POUTIGNAT, FENART, 1998. p. 149)

Não é nosso propósito afirmarmos que tal fato tenha acontecido, categoricamente, na cidade no sentido de atribuir identidades pejorativas a tribo, mas sim realçar as atenções para o funcionamento das definições exógenas versus endógenas, e como e até que ponto, elas podem ter sido desenvolvidas. Porque o que interessa aqui não é apenas a definição em si, mas alguns possíveis caminhos que suas atribuições podem percorrer, e por conta disso, estabelecer relações importantes para se pensar sobre o poder de nomear: “‘quem tem o poder de nomear?’, o jogo complexo da rotulação étnica nunca se resume a uma pura imposição de identidades de dominantes a dominados” (POUTIGNAT, FENART, 1998. p. 149). Por isso, não podemos negar a existência de uma definição, em detrimento da outra.

Maria Hilda Baqueiro Paraíso (apud SIERING, 2008, p. 40) afirma que o grupo Kiriri se subdividia em três grupos: o Maracá, Sapuiá e Paiaíá<sup>12</sup>. De um macro grupo, subdividiam-se os outros. Mas nem sempre essas definições se contrariavam. Segundo Barth, “os próprios dominantes retomam às vezes por sua conta os nomes que lhes são atribuídos pelos dominados” (POUTIGNAT, FENART, 1998. p. 149).

Os cariris, kariris ou kiriris, como eram conhecidos, povoaram o sertão baiano e trabalharam em atividades como a agricultura. Um de seus subgrupos, os maracás, certamente recebeu a nomeação externa, já que a palavra “maracás”, é de origem Tupy (SAMPAIO, 1901,

<sup>12</sup> Ver a Classificação das Línguas Indígenas do Tronco Macro-jê, no ANEXO V.

p. 79, 139)<sup>13</sup>, e os cariris são do grupo Macro-jê. Siering afirma que,

segundo Carlos Ott (Pré-história da Bahia) e Maria de Lurdes Bandeira (Os kiriri de Mirandela: um grupo indígena integrado) eram agricultores, caçadores e coletores com organização matrilinear. Havia ritos de passagens para rapazes e moças. Nimue ndajú, em 1938, indicava a existência de práticas religiosas ligadas ao culto da jurema tendo como mestre de cerimônia um velho que dava o ritmo com maracá. (SIERING, 2008, p. 41)

Observa-se a relação dos kiriri com o instrumento maracá e com uma planta bastante comum a essa região: a jurema. A ligação desse grupo étnico com esta planta é mais um sinal de que, de fato, podem ter sido os indígenas a povoar a região, já que a jurema é extremamente comum no sertão de quase toda as imediações do município.

Independentemente da etnia, porém, muito mais importante para o nosso trabalho é o fato de o índio ter se transmutado em um encantado na tradição local dos candomblés de Maracás. Mesmo de forma estilizada, – ora lembrando o índio norte-americano tal qual representado pelas produções de cinema, ora se assemelhando às descrições da figura indígena na literatura romântica do século XIX – o índio aparece como símbolo de conhecimento dos mistérios e de poder diante das forças da natureza.

É importante, também, lembrar que, em muitos casos, uma pretensa ascendência indígena é muitas vezes evocada como chancela para a prática do candomblé local, como se o fato de ser descendente indígena conferisse ao indivíduo poderes e conhecimentos que não são do domínio das pessoas ordinárias.

Por volta de 1651, segundo Novaes (2009), no local onde hoje é situada a cidade de Maracás, iniciou-se um processo de povoamento. Este processo se deu pelo governo da capitania da Bahia para tentar pôr fim aos constantes ataques dos indígenas às vilas do Recôncavo, além de permitir uma construção da ligação entre o sertão e o litoral. Orcelan Ferreira Santos e Washington Santos Nascimento, afirmam que:

as primeiras referências da localidade datam de 1660, quando bandeirantes portugueses ao subir o rio Paraguaçu, em direção a Serra Geral, lá enfrentaram os indígenas Maracás. [...] A resistência de tais indígenas impossibilitou um avanço maior dos portugueses, que voltaram à região novamente em 1671 com os sertanistas Baião Parente, Brás Rodrigues Arcão, sargento Pedro Gomes e Gaspar Rodrigues Adorno. Eles dizimaram a população indígena (SANTOS;

<sup>13</sup> Theodoro Sampaio afirma que a palavra maracá (de origem tupy), se refere a um “chocalho feito com um cabaço em que se introduziam sementes ou pequenos seixos, e se ornava com esperó, porque era em algumas tribus considerado sagrado” (SAMPAIO, 1901, p. 79). Acerca da etimologia, ele afirma que maracá é a junção dos vocábulos *mbara* e *cá*, sendo “*mbara* forte, resistente, rijo, *cá* a casaca, a codêa, o envulcro, *maracá* = *mbaracá*, a casca resistente, o envulcro rijo; o chocalho feito de um cabaço contendo seixos e servindo para as solemnidades e danças guerreiras dos selvagens” [sic] (SAMPAIO, 1901, p. 139). O instrumento é utilizado nos ritos da casa do Pai Zé Pezão (foto no ANEXO VI).

NASCIMENTO, 2009, p. 103).

O governo que incentivou e financiou a ação de entradas dessas bandeiras pelas quais se dirigiam ao interior da Capitania. Contudo, para atingir os seus objetivos, foi preciso enfrentar os nativos. Novaes, também afirma que dentre esses nativos, estavam os índios Maracás: “guerreiros, valentes, pertinazes na lucta e seguros no golpe.” (NOVAES, 2009, p. 24). Esse enfrentamento aos indígenas, apontados pelos autores, sem dúvida criou o grande combate e dispersões dos nativos de suas terras,

a princípio, o governo passou a incentivar e, às vezes, financiar as ações dos Bandeirantes que combateriam os Maracás, que, inicialmente, foram liderados pelos “capitães residentes na Bahia Gaspar Dias Adorno, Pedro Gomes, João Peixoto Viegas, Antonio Guedes de Brito e Francisco Dias D’Ávila dentre outros”. Os núcleos de povoamento que surgiram durante a investida desses bandeirantes – a partir de 1651 – sofreram violentos ataques por parte dos índios. Procurando vencer os nativos, o governador Alexandre de Sousa Freire, em 1671, escreveu para as Câmaras de São Vicente e São Paulo solicitando ajuda. Pouco tempo depois, os paulistas, liderados por Baião Parente, Braz Rodrigues de Arcão, auxiliados por grupos de baianos, travaram sangrentos combates com os indígenas, que acabaram dominados, passando, os bandeirantes de contratos, a terem direitos sobre as terras conquistadas e sobre os silvícolas aprisionados. Isso na época era uma prática constante (NOVAES, 2009, p. 24).

Esse ato, ainda segundo Novaes (2009), mais tarde, acarretou a distribuição de inúmeras sesmarias. Assim, os colonos que as recebiam, ficavam encarregados de desenvolver, nesses locais, atividades da pecuária e da agricultura, em virtude da fertilidade dessas terras e de suas boas pastagens. Com o passar dos tempos, esses sesmeiros e ex-bandeirantes criariam uma elite local que exerceria bastante influencia na implantação de um governo com funções próprias do Estado.

Isto acarretaria, juntamente com a chegada dos missionários do convento do Carmo – que também recebeu uma sesmaria de quatro léguas quadradas, em 1673 – num aumento do povoamento da região. Posteriormente, com a doação de uma légua quadrada da fazenda Água Fria, realizada por Maria da Paixão, inicia-se novas construções habitacionais e também de uma Capela em homenagem a Nossa Senhora das Graças.

A partir daí, formou-se o povoado que mais tarde se transformaria na cidade de Maracás, em 1855 é criado o município, desmembrado de Mucugê. Naquela época fazia parte de Maracás os atuais municípios de Milagres, Jequié, Manoel Vitorino, Jaguaquara, Itiruçu, Lajedo do Tabocal e Contendas do Sincorá.

### 2.3 Demarcando espaços: O bairro do Cuscuz e as relações étnicas

Ao lado da nascente do Rio Jiquiriçá de Maracás foi construída uma fonte pública<sup>14</sup>, que durante muitas décadas, quando ainda não havia água encanada, era utilizada para o abastecimento das famílias. Esta fonte talvez seja uma das possíveis causas do crescimento da cidade nas proximidades da nascente e da disjunção da população em dois contextos socioculturais distintos: um representado pelos moradores do centro da cidade (ao norte da nascente) e o outro, pelos moradores do Cuscuz (a oeste da nascente).

O Cuscuz surgiu como um espaço para a exclusão das populações negras da cidade, impedindo-as de frequentar os espaços considerados privilegiados pela elite branca. Assim, a sua história foi marcada por uma espécie de segregação<sup>15</sup>, pelo teor do preconceito racial e, principalmente, pela a formação do bairro do Cuscuz pela moradia exclusiva de negros. Esse espaço surgiu para impedir uma mistura étnica, separando os negros dos brancos e os ricos dos pobres. A população negra nessa região de Maracás, em 1870, era de 11.500 pessoas livres e 810 escravos. Nascimento afirma:

analisando livros de óbito e batismo, podemos ter em um dado aproximado da realidade social daquela localidade. Dos 351 registros de óbitos correspondentes aos anos de 1877 a 1887, aproximadamente 35%, ou seja, 123 diziam respeito a escravos e libertos. A maioria dos escravos vivia na zona rural e pertencia a algumas famílias de grandes fazendeiros da região, como a “Silva Pinto”, “Dias Nascimento” e “Souza Meira”. Entretanto, são detectados também alguns escravos urbanos, moradores de Maracás, e que trabalhavam na casa de seus senhores, bem como em seus negócios. Outros viviam em casas separadas de seus senhores, como é o caso da escrava Porcina, que morava na rua da baixa de areia, enquanto a sua dona Carlota Morbeck morava na Praça da Matriz. A escrava Roza, de José Antônio Cardoso, na rua dos periquitos, já seu senhor na rua da entrada do sertão. (NASCIMENTO, 2014, p. 34)

Em 2015, foi divulgado pelo padre Washington Rocha Ribeiro um livro de registro de batismo específico para filhos de escravos beneficiados pela lei do ventre livre. Tivemos a oportunidade de fotografar todos os registros – um pouco mais de duzentos – e constatar que, de fato, nas últimas décadas do século XIX, havia negros escravos em Maracás. A documentação exige uma análise mais profunda. Infelizmente, não tivemos oportunidade de fazê-lo, posto que só tivemos acesso ao livro ao fim da pesquisa. Mas anexamos o texto de

<sup>14</sup> Atualmente, essa fonte está desativada e, muito tempo depois, a nascente apresentou risco de extinção por conta da precariedade da área verde em sua volta. Em virtude disso, houve um reflorestamento das plantas e árvores nativas em toda essa área ameaçada, transformando-a em trilha de passeio para a população, ação que rendeu um prêmio ambiental para a cidade em 2005.

<sup>15</sup> Não usamos este termo no sentido restrito e absoluto da palavra “segregação”. Entendemos que, neste caso, certamente, houve situações de contato, que, embora restritas, possibilitou relações étnicas.

apresentação do livro, bem como o primeiro e último registros, de 1871 e 1883 (respectivamente). De qualquer modo, o livro em questão ratifica as informações contidas na pesquisa de Nascimento, acerca da existência de negros escravizados no município de Maracás naquele período.

Observamos que, já na época pesquisada por eles (1877-1887), havia uma organização espacial conforme padrões étnicos e sociais. A elite econômica (ou seja, os senhores e donos de terras) se localizava na parte central da cidade, na Praça da Igreja Matriz. A população negra e, conseqüentemente, pobre se agregava às ruas descentralizadas, como é o caso da Rua da Baixa da Areia e a Rua dos Periquitos. Essa última é até hoje conhecida por “Rua do Cuscuz”. A denominação Rua dos Periquitos foi extinta. De acordo com entrevista do senhor Gersínio dos Anjos concedida a Guimarães (2003), o nome "Rua do Cuscuz" é um referência ao fato de os “africanos” moradores daquela região da cidade fazerem Cuscuz de milho e venderem aos brancos (GUIMARÃES, 2003, p. 49).

Em virtude de a maioria de sua população ser negra, os moradores das regiões centralizadas da cidade encaravam com desprezo os oriundos dessa rua. Havia, inclusive, expressões pejorativas como “conversadora como a negra do Cuscuz” e “confuseiro do Cuscuz”, que sobreviveram por longo tempo na cidade. O preconceito não se dirigia a uma rua especificamente, mas há um conjunto de ruas na parte leste da cidade. A utilização do termo “rua”, neste sentido, é simbólica, visto que os moradores chamavam e ainda chamam, de “Rua do Cuscuz”, um conjunto de ruas que, segundo Novaes, “compreende as ruas 13 de Maio, André Magalhães e a Amélia Mariniello” (NOVAES, 2009, p. 46). É importante destacar que, segundo Jerry Guimarães,

Rua do Cuscuz é uma denominação genérica não para uma rua, no sentido literal, mas para um espaço mais amplo. É o que D'Adesky chama de “espaço de pertencimento” que especifica a posição do ator social e a inscrição de seu grupo de pertencimento em um lugar (GUIMARÃES, 2003, p. 47).

O estudo realizado por Guimarães (2003) é ainda mais revelador: segundo informações colhidas por ele entre os moradores mais antigos daquele espaço, as habitações dos negros não eram exatamente no lugar em que se encontra atualmente. A Rua André Magalhães, que teria sido denominada anteriormente de Rua Dr. Otacílio, caracteriza-se por ter casas apenas de um lado. Do outro, encontra-se uma fileira de árvores divisando a rua do que hoje é a reserva da nascente do Rio Jiquiriçá, ou seja, entre a rua e o vale estão as árvores<sup>16</sup>. Ainda de acordo com Guimarães,

---

<sup>16</sup> Ver foto da Rua do Cuscuz no ANEXO VIII.

originalmente, conforme nos foi relatado pelas três irmãs, hoje moradoras das mais antigas do Cuscuz, Dona Mariana, Dona Roquelina e Dona Maria do Carmo, os antepassados dos moradores do Cuscuz residiam um pouco mais abaixo destas árvores, próximo à nascente do Jiquiriçá. [...] A primeira Rua do Cuscuz já não existia na segunda metade do século passado. De acordo com a professora Marina Silva, a prefeitura, a pedido de alguns maracaenses, transferiu aqueles primeiros moradores da Rua do Cuscuz mais para cima para que eles não utilizassem as férteis terras irrigadas pelos minadouros do Rio Jiquiriçá. As árvores teriam sido plantadas para demarcar os limites até onde as novas casas da Rua do Cuscuz poderiam ir (GUIMARÃES, 2003, p. 48, 49).

Como se pode observar, não foi possível a Guimarães precisar a data em que esse deslocamento se deu. Sabe-se apenas, pelo relato de uma das moradoras, que no início da segunda metade do século XX, havia apenas restos de adobes e outros materiais de construção na parte mais baixa do vale, próximo à nascente.

Além disso, não nos foi possível identificar quem seriam esses “maracaenses” que tiveram o pedido de transferência dos moradores aceito pelo poder público municipal. Mas fica evidente a intenção de negar aos negros o acesso à terra fértil (o que, obviamente, contrariava os interesses econômicos de que lhes explorava a mão de obra barata) e, talvez também, o acesso fácil à água, cuja única fonte para toda zona urbana era a própria nascente.

As grandes árvores que sombreiam atualmente a rua foram marcos que se impuseram não só pela altura, mas pela força do poder público municipal sob forte influência do poder econômico das elites.

O estudo de Guimarães (2003) abrange o surgimento do Bairro do Cuscuz (ou, como ele mesmo define, “Tropo-rua do Cuscuz”), mas toma como objeto principal o clube<sup>17</sup> situado na Rua André Magalhães, oficialmente chamado de Clube 13 de Maio, mas popularmente conhecido como Clube do Cuscuz<sup>18</sup>. Inaugurado em 1971, o prédio que abriga o clube foi construído, oficialmente, pela prefeitura, porém com mão-de-obra voluntária da comunidade do Cuscuz.

De acordo com diversas entrevistas realizadas por Guimarães (2003) com moradores e pessoas que, na época da construção, trabalhavam na administração pública municipal, a construção de um clube era um pedido antigo dos moradores daquela região. O pedido foi atendido, mas os moradores precisaram organizar mutirões para participação direta na

---

<sup>17</sup> Tal clube passou por uma reforma recente e presta serviços à comunidade do bairro e a toda a cidade com cursos mantidos pela secretaria de cultura do município e do governo do estado. Ver foto atual do prédio no ANEXO IX.

<sup>18</sup> Este ambiente de lazer foi caracterizado no estudo de Jerry Santos Guimarães como espaço de festa, identidades e resistências. No seu texto, fica evidente a importância do Clube para a afirmação da identidade do povo negro de Maracás. (GUIMARÃES, 2003, p. 53, 63)

construção do salão de festas. Para este fim, as mulheres da comunidade preparavam a feijoada, cujos ingredientes eram adquiridos por meio de donativos dos próprios moradores, para servir ao meio dia. Na obra, participavam como trabalhadores tanto os homens como as mulheres e crianças. É por isso que Guimarães (2003) conclui que, embora o Clube 13 de Maio seja um prédio de propriedade do poder público municipal, sua construção “não deve ser creditada apenas à prefeitura de Maracás, mas também ao povo do Cuscuz”. (GUIMARÃES, 2003, p. 58)

O anseio dos moradores pela construção de um clube revela muita coisa sobre aquela comunidade. A primeira é que se tratava (e ainda se trata) de um povo festivo. A segunda é que esta necessidade surgiu em virtude de aquele povo não ter acesso ao Clube Tupy, frequentado pela elite maracaense.

A natureza festiva dos moradores é percebida no amplo histórico de festejos realizados naquela área. Muito antes da construção do clube, já havia as festas populares organizadas, promovidas e financiadas pelos moradores: carnaval, micareta, São João, enterro do ano velho, entre outras. Tais festas eram feitas, ora em casas específicas (a exemplo do São João), ora na rua (isso quando se tratava de carnaval e outras celebrações típicas de ruas e largos, como cortejos e similares).

Ainda hoje, há, pelo menos, dois movimentos diferentes organizados pelos moradores do Cuscuz em época de festas juninas: a Quadrilha do Cuscuz, com enfeite nas ruas, visitação de casas (nos moldes anteriores à atual praça do forró), caracterização dos moradores etc.; e o bloco Os Pés de Cana, forró fechado com cobrança de ingresso, cuja arrecadação geralmente é revertida para moradores necessitados.

Porém, antes da construção do Clube do Cuscuz, as casas utilizadas para as festas ficavam cada vez menores frente à quantidade de frequentadores, o que obrigava a todos a construção de um barracão de palha (ou palhoça, como é conhecido na cidade) em uma das ruas.

Se, por um lado, essa construção demandava tempo, esforço físico e uma despesa relativamente alta, por outro, o Clube Tupy (até então único espaço apropriado para festa na cidade), localizado na Praça Rui Barbosa, onde também se situavam as casas das principais famílias da elite maracaense, não possibilitava a participação da população em geral, muito menos dos moradores do Cuscuz.

A participação de negros em celebrações no Clube Tupy não era completamente vedada. Acontece que, sendo um clube que funcionava nos moldes que agradavam a elite, não reunia condições para a participação popular, tanto por se exigir o pagamento de uma joia

para associar-se e de mensalidades que estavam além do poder aquisitivo do povo (principalmente o povo do Cuscuz), como também por conta das condições necessárias para a associação, segundo critérios alistados no estatuto que, entre outras coisas, exigia que a pessoa fosse de “boa família”, tivesse “bons costumes” etc. (o que não passava de um pretexto para a recusa de qualquer pessoa que não fosse dos círculos familiares tradicionais das classes dominantes). Assim, o professor Clóvis Pereira da Fonseca teria sido um dos poucos negros a conseguir se tornar sócio do Tupy. (GUIMARÃES, 2003, p. 50-53)

Mesmo no período em que se vendiam ingressos para festas no clube, havia uma comissão (que ficava na portaria) responsável por barrar determinadas pessoas que não se enquadravam nas exigências do clube. Em entrevistas concedidas a Guimarães, vários sócios do Tupy confirmaram que havia certas interdições às pessoas do Cuscuz. O professor Clóvis chegou a admitir que a razão para a proibição era de ordem financeira e/ou racial. (GUIMARÃES, 2003, p. 82, 83)

Assim, do ponto de vista das pessoas do Cuscuz, os moradores da Praça Ruy Barbosa (que representavam a elite maracaense) já tinham um clube, com suas regras exclusivistas e excludentes. Nada mais justo, portanto, que os moradores da Rua do Cuscuz (pobres e negros) também tivessem o seu espaço: “um clube na Rua do Cuscuz teria portanto um papel de conferir dignidade aos seus habitantes, bem como servir de abrigo maior para suas festas que não fossem realizadas na rua” (GUIMARÃES, 2003, p. 72).

Após a construção do salão de festas com a colaboração voluntária dos moradores e depois de a prefeitura ter entregado à própria comunidade as chaves do clube, é natural que os moradores, em retaliação, também vetassem a entrada de algumas pessoas em suas festas. Porém, havia interpenetrações nos dois grupos: alguns moradores do Cuscuz, que tinham influência junto à direção do Tupy, conseguiam permissão para si mesmos ou familiares participarem de alguns eventos.

De modo semelhante, alguns moradores da Praça Ruy Barbosa, por terem laços de amizade entre os moradores do bairro, às vezes, eram convidados para participarem de festas no Clube do Cuscuz. Porém, de modo geral, esses dois grupos se mantinham separados e há relatos de enfrentamentos e inimizades causados e alimentados pela rivalidade entre os dois clubes.

Essa rivalidade era carregada de juízos de valor. Assim, por muitos anos a cidade foi dividida: tudo que se aproximava da cultura ocidental e branca do município era bom. Consequentemente, tudo o que se distanciava, era ruim. E, diante dos rótulos recebidos, é natural que alguns moradores comesçassem a negar suas origens, a recusar as práticas ligadas a

seus ancestrais e, até mesmo, desistir aos poucos do ideal de bairro e de clube que os unia para evitar uma identificação com uma história carregada de discriminação.

É importante ressaltar que, ao que tudo indica, essa formação urbana se deu em virtude de ser permitido a determinados escravos morarem em casas separadas de seus senhores e de haver um número relativamente grande de negros livres na cidade, mesmo antes da abolição, como pudemos observar no estudo de Santos e Nascimento (2009, p. 104). Em consequência desta formação urbana, a cidade se dividiu e, por muitos anos, essa divisão ficou evidente na cor da pele das pessoas, mas também em suas manifestações culturais, religiosas e nos epítetos ofensivos relacionados aos moradores do Cuscuz.

Embora a quantidade atual de moradores negros na região conhecida como Cuscuz ainda seja grande, não há mais a divisão explícita do espaço como havia antes. Há ainda uma parcela de moradores pobres, reflexo da divisão de classes do começo do bairro, mas há também moradores de classe média e ricos. Além dos descendentes de ex-escravizados, também há moradores de diversas origens étnicas. Não obstante isso, ainda existe uma identificação cultural do bairro com o seu passado. Busca-se, aos poucos, uma revalorização desse passado por meio das manifestações culturais tradicionais, como o enterro do ano velho, festejo de cunho profano, dirigido pelos negros, abandonado há décadas e retomado nos últimos três anos por iniciativa, principalmente, do professor Clovis Pereira da Fonseca<sup>19</sup>

#### **2.4 A presença dos europeus: Portugueses, Italianos e Alemães em Maracás**

A população de Maracás ressalta, geralmente, as nacionalidades europeias que, em diferentes épocas, se estabeleceram na cidade. Primeiramente, chegaram os colonizadores portugueses, como já vimos, a partir da segunda metade do século XVII, com a conquista do sertão dos maracás. Mais tarde, entre o fim do século XIX e início do XX, houve a chegada de diversas famílias italianas; por fim, durante a Segunda Guerra Mundial, a cidade recebeu um numeroso grupo de alemães que, por medida preventiva, foram ali colocados numa espécie de vigilância constante (numa cidade que à época era de difícil acesso) em virtude do temor de uma invasão das forças de Hitler. Por conta disso, houve uma supervalorização dessas etnias dominantes por parte de algumas famílias, ditas tradicionais de Maracás.

Toda essa presença europeia (unida ao já enraizado preconceito religioso dirigido às práticas dos negros e índios) fortaleceu a hegemonização do catolicismo e a discrição das

---

<sup>19</sup> Para mais detalhes sobre o tradicional enterro do ano velho, ver: FONSECA, Clovis Pereira da. *Maracás: história, mitos e magia*. Coleção Cidades da Bahia. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006. p. 17, 18.

religiões de matriz afro, indígena, brasileira.

## 2.5 Religiosidade: o cenário religioso de Maracás

No município de Maracás, a história aponta para a existência de uma mulher chamada Maria Jacaré. Não se sabe muito sobre ela, mas o trabalho de Nascimento (2014) revela alguns dados que apontam para algumas práticas ditas curiosas:

provavelmente uma curandeira existente em Maracás foi Maria Jacaré, encontrada em finais da década de 70 do século XIX, em uma rua formada predominantemente por negros, a Rua dos Periquitos, onde vivia Maria Jacaré e era em sua casa que alguns ex-escravos, nascidos na África, preferiram morrer, este é o caso, por exemplo, de João Africano, solteiro, liberto, morto em 1877 aos 65 anos, de Moléstia Interna. Também Nicolau Africano, ex-escravo de Maria Jardim, encontrava-se livre e morreu em 1880, aos 80 anos, de velhice, e José Cobra, de 100 anos, ex-escravo do Major José Antonio Ribeiro de Novaes, Solteiro, liberto, morreu de Velhice em 1880. Todos estes óbitos foram registrados por uma única pessoa, Joaquim Nagô, que provavelmente, tinha uma relação de proximidade com Maria Jacaré. Quem seria Maria Jacaré? Algumas hipóteses podem ser levantadas, poderia ser ela, por exemplo, uma curandeira que atraía doentes na busca de cura para seus males e/ou, ainda, uma líder religiosa, procurada nos momentos finais de vida pelos enfermos. (NASCIMENTO, 2012, p. 50)

No município, a prática de curandeirismo é ainda constante, fato que aponta para uma referência à predominância da cultura banto na localidade. Como afirma Nascimento (2014), não há registros de que essa mulher tenha sido, de fato, uma curandeira, no entanto, não podemos negar que alguma relação com o sagrado ela mantinha, uma vez que sua casa era refúgio para negros doentes nascidos na África, que, estrategicamente, escolhiam o local para morrerem. Talvez, a escolha não seria apenas para a morte, como afirma o texto, mas, provavelmente, também, para nutrir uma esperança de cura.

Atualmente, a maioria da população se declara, predominantemente, católica. Além da igreja Matriz, podemos observar diversas Comunidades Eclesiais de Base, distribuídas pela cidade, as quais funcionam com missas regulares e outras atividades.

Há também um número crescente de protestantes, sobretudo dos movimentos neopentecostais, como vem acontecendo em quase todo o país. A Igreja Batista existe há mais de 100 anos na cidade e outros grupos religiosos, como os neocristãos Testemunhas de Jeová, Congregação Cristã do Brasil e Adventistas do Sétimo Dia, também tem uma presença consolidada, com templos próprios e um número estável de adeptos.

Observamos a presença do espiritismo kardecista<sup>20</sup>, dos centros de umbanda e terreiros

---

<sup>20</sup> O Espiritismo kardecista não possui muitos adeptos, embora haja dois centros espíritas oficiais e um grupo familiar. Acontece que todos esses núcleos contam com um número pequeno de membros efetivos, de forma

de candomblé. Esses dois últimos, são mais tímidos quanto as suas manifestações. Aliás, em toda a cidade as manifestações religiosas com maior número de pessoas e uma infraestrutura, relativamente grande são apenas as festas católicas (procissões, primeira eucaristia, festa da padroeira da cidade, celebração da morte de Cristo com apresentações públicas na praça matriz, entre outras) e, nos últimos anos, o encontro de evangélicos durante um evento anual chamado de Marcha para Jesus. As demais são, geralmente, voltadas para os seus cultos internos, ou para as festas e comemorações de outras cidades.

---

que, contando todos os centros, segundo alguns entrevistados, não se alcança sequer cinquenta pessoas na cidade. Há vários frequentadores esporádicos e/ou simpatizantes da doutrina, mas que não se declaram espíritas ou não se envolvem regularmente nas atividades das casas. (MACHADO, 2014)

### 3 OS TERREIROS E O POVO DE SANTO: A TRADIÇÃO LOCAL DOS CANDOMBLÉS DE MARACÁS

O Brasil é um país, que desde o início da formação das suas culturas religiosas, apresenta nas tradições de matriz africana e indígena, elementos essencialmente sincréticos. É importante também ressaltar que, junto a toda a história de preconceitos, comuns à sociedade brasileira, Maracás recebeu uma carga extra de preconceito em virtude dos imigrantes que ajudaram na composição da sua história e da cultura. Uma vez que, além dos colonizadores portugueses, presentes na formação do município, recebeu a presença, bem mais tarde (século XIX), dos italianos e, posteriormente (no período da Segunda Guerra), dos Alemães.

Essas três nacionalidades ajudaram a compor as famílias tidas como da elite maracaense, o que, sem dúvida, contribuiu para acentuar a segregação racial, visto que está ligada à divisão de classes sociais. E há também, nesta forte presença europeia, uma contribuição para o fortalecimento da igreja católica.

O contato entre os indivíduos dessas etnias contribuiu para a peculiaridade das religiões de matriz africana e indígena em Maracás. Assim, os elementos em torno de uma tradição local do sertão baiano, voltados para a formação dos candomblés da cidade, foram constituídos a partir do sincretismo das três culturas (indígena, africana e europeia) que o município de Maracás recebeu pela presença dos diferentes povos estrangeiros: portugueses, italianos, alemães, ao longo de sua formação urbana e rural, muito mais forte a segunda do que a primeira, em diálogo com os índios e negros habitantes do lugar.

Para tentar entender eficientemente e caracterizar essa singularidade da formação religiosa do sertão Nordestino, Aguiar (2013) cria uma categoria: os “Candomblés do Sertão” que, segundo ele, são fenômenos culturais essencialmente sincréticos: “suas sincretudes foram construídas a partir do encontro entre negros, índios e europeus no sertão” (AGUIAR, 2012). Em suas pesquisas em torno da tradição local de Vitória da Conquista-BA, Aguiar conclui que, na vasta quantidade de denominações de cultos de matriz africana naquela cidade, há algo de semelhante “aos Jarês das Lavras Diamantinas, com especificidades locais” (AGUIAR, 2012, p. 13).

Maracás se encontra próxima à Chapada Diamantina, onde ocorre o Jarê e, também, à cidade de Vitória da Conquista (distante, cerca de 250 km de Maracás-BA), onde foram realizados os estudos sobre os Candomblés do Sertão, por Aguiar (2013).

Não podemos esquecer de que a atividade econômica de Maracás, baseada desde a

fundação do povoamento, na pecuária e na agricultura, favoreceu as relações entre o gado, o fazendeiro, o boiadeiro e a terra. Sem dúvidas, essas relações influenciaram a realidade local da cidade de modo peculiar. Desta forma, criou-se uma tradição, também religiosa, pautada numa cultura que a criação do gado permitiu. Aguiar (2011) considera o boi como mito fundador do Sertão da Ressaca, para onde foram levados como escravos indivíduos africanos de diversas nações e etnias.

O objetivo principal deste capítulo é analisar a religiosidade local afro, indígena brasileira na cidade de Maracás, no estado da Bahia e destacar as peculiaridades de sua formação baseada num contexto histórico, econômico e étnico, onde a pecuária tornou-se o plano de fundo das tradições inventadas no sertão, indicando que o boi pode também ser considerado o mito fundador do Sertão dos Maracás.

### **3.1 O sertão como espaço sociocultural e histórico: raízes das relações simbólicas e o saber local**

Pensar sertão é essencial para o entendimento deste capítulo, bem como de toda a pesquisa. Esta categoria dá conta, por hora, das peculiaridades de uma sociedade, e, por conseguinte, de sua cultura. O saber local é também fato histórico e assume o plano de fundo de um povo que não pode ser compreendido fora do seu próprio espaço. Se o sertão está por toda parte – como afirma Rosa (1994) – ele transgride aquelas noções de espaço que as sociedades pautadas na cultura da objetividade, acreditam para situar-se no cotidiano e na alma de quem o vive. O sertão é um paradoxo atemporal e como tal, não pode ser restrito ao campo meramente geográfico, categórico: “Sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo. Dia da lua. O luar que põe a noite inchada” (ROSA, 1994, p. 215). Em Guimarães, o próprio

lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade[...]. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá – fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom vender, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho [...]. O sertão está em toda a parte. [...] Lá tinha um caminho novo. Caminho de gado. Sertão é uma espera enorme [...]. Satanão! Sujo![...] e dele disse somente – S... – Sertão... Sertão (ROSA, 1994, p. 3, 4).

Não podemos entender o sertão como uma categoria cuja função se restrinja às organizações de territórios. Ele é inerente à cultura dos seus indivíduos e compõe, sem dúvida, um leque de possibilidades que não podemos dar conta se nos utilizarmos apenas de

interpretações objetivas. É necessário compreendermos todas as relações, até então, ali estabelecidas por meio dos elementos simbólicos. Neves afirma que generalizou-se o conceito de sertão para a vasta área do interior brasileiro, como expressão de pluralidade cultural, social, econômica e geográfica (Neves, 2011, p. 56). Segundo ele,

tanto na condição de categoria geográfica quanto na perspectivas [sic] socioantropológica e econômica, a categoria sertão se revela polissêmica. Mais que uma alteridade negativa de litoral, afirma-se na condição de referente do regional e se expressa enquanto referente da cultura nacional. Como fator cultural sertão se impõe pelos seus antecedentes econômicos, sociológicos e antropológicos, que expressam “poder de evocação de imagens, sentimentos, raciocínios e sentidos”, construídos ao longo da sua experiência histórica (NEVES, 2011a, p. 56).

Observemos que para dar conta do entendimento do que seja sertão, precisamos ir além. A definição de Popino também é necessária para um entendimento da categoria, na sua perspectiva geográfica apresentada, também entendem-se comumente sertão como quase todo interior da Bahia, onde há uma vasta região pastoril:

sertão é uma palavra brasileira que não tem tradução exata na língua inglesa. Traduziram-na por *backlands*, *hinterland* e interior, mas, na realidade, nenhum desses termos [sic] exprime com exatidão o que sertão significa. Na Bahia, sertão refere-se especificamente à vasta região pastoril, de exígua população, que abrange quase todo o interior do Estado. Num sentido mais genérico o sertão inclui praticamente todo o Estado, com exceção da Cidade de Salvador e áreas circunvizinhas (POPINO, 1968, p. 5/6 *apud* AGUIAR 2010, inédito).

Encontramos no dicionário Aurélio que o sertão pode ser definido, de forma geral, da seguinte maneira:

[De or. Obscura.] Região agreste, distante das povoações ou das terras cultivadas. 2. Terreno coberto de mato, longe do litoral. 3. Interior pouco povoado. 4. Bras. Zona pouco povoada do interior do Brasil, em especial do interior semi-árido da parte norte-ocidental, mais seca do que a caatinga, onde a criação de gado prevalece sobre a agricultura, e onde perduram tradições e costumes antigos. [Cf. certão] (FERREIRA, 1999 p. 1845).

Além de apresentar uma vegetação peculiar, de região para região, com predominância de uma fauna característica, a organização espacial do sertão permitiu áreas favoráveis para a criação de gado e a prática da agricultura, o que contribuiu para o desenvolvimento de povoados que se transformariam, mais tarde, na maioria das cidades do interior. A própria formação da cultura sertaneja, pautada nessas atividades de agropecuária, contribuiu para o nascimento de uma especificidade que só poderá ser entendida se considerada de perto, tomando como base as particularidades de cada costume local e o desenvolvimento dos processos históricos durante a criação de determinadas tradições.

E sobre as categorias “tradição” e o “costume” – nas sociedades tradicionais –

Hobsbawm (1997), afirma que não podem ser entendidos como conceitos iguais, embora se completem. Ambos têm processos diferentes no decorrer do desenvolvimento de uma cultura:

a “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O processo real ou forjado a que elas se referem impõem práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência a inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história (HOBSBAWM, 1997, p. 10).

É importante não esquecermos, neste contexto, que a população do Brasil foi formada, em sua grande maioria, tanto pelos povos indígenas como pelos povos africanos. Dentre esses últimos, é importante ressaltar a predominância de grupos étnicos, aqui no Brasil, oriundos de Angola: os kimbundus, por exemplo, que durante os processos de escravização, foram trazidos ao país, fato que resultou numa marca muito forte para os legados africanos, distribuídos no sertão da Bahia. Podemos observar no trecho abaixo, como isto se deu e como influenciou tanto Maracás como Vitória da Conquista:

os kimbundus são um dos principais grupos étnicos de Angola, que juntamente com os ovibumndus e os bakongos formam algo próximo aos 70% da população angolana atual e, durante o período do tráfico de escravos, esse grupo foi enviado para o Brasil como cativo/escravo. Nesse processo os kimbundus trouxeram consigo elementos da sua cultura, que foram incorporados até os dias de hoje, sobretudo nos aspectos da religiosidade afro-brasileira de matriz banto, mas que no processo de misturas, mestiçagens e criolizações existentes no Brasil desde a época da colonização influenciaram e interferiram, também, nas matrizes do complexo jeje, nagô e ketu praticados no Brasil. Além disso, houve um processo de mistura com os universos indígenas existentes aqui no Brasil, como por exemplo, aquelas vistas nos “Candomblés do Sertão”. Esta categoria foi criada para dar conta e compreender, os elementos da cultura indígena brasileira que, aparecem nos terreiros de tradição local em Vitória da Conquista e, por extensão, em outras cidades do Sudoeste baiano, a exemplo de Maracás que, cultivam desde sua origem a agricultura de subsistência, a criação de pequenos animais, de equinos e muarens, bem como e, principalmente do gado bovino, tendo o boi na condição de seu mito fundador, em ecossistemas definidos como Caatinga, Mata de Cipó e Mata Atlântica (AGUIAR, SIQUEIRA, NASCIMENTO, 2016, p. 3).

Além disso, no âmbito sócio-histórico, o sertão do Brasil foi cenário de muitas guerras sangrentas pautadas por interesses políticos e econômicos. O mandonismo, coronelismo, clientelismo e outros processos desenvolveram-se pelas terras sertanejas, muitas vezes, envolvendo interesses de uma minoria elitizada e branca, mas que repercutia, sem dúvidas, na vida do povo pobre: negros, índios e, certamente, mestiços<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Usamos esta palavra para nos referir a indivíduos afro-brasileiros, afro-indígenas ou até afro-indígena-brasileiro. A questão da mestiçagem não pode ser explicada pelo viés meramente biológico, o que seria

Em Maracás, estas relações se deram, principalmente, por meio de articulações políticas estabelecidas por coronéis, como é o caso do coronel Marcionílio Souza e José Antônio de Miranda que detiveram poderes por muito tempo na cidade e região, o que os levavam a defender os interesses, cada qual do seu grupo, apresentados, invariavelmente, como interesses de toda a sociedade (NOVAES, 2009). Isto ajudou a estabelecer a hegemonia do município a partir de seus laços políticos, familiares e de amizade, sem considerar os limites entre o público e o privado. Para Novaes,

é nesse contexto que se insere o perfil político do município de Maracás, esboçado a partir do mandonismo local que se estruturava, então, sob a forma do coronelismo. Em Maracás, assim como em boa parte do sertão baiano, os principais agentes a comandar a esfera política provinham da elite local, que utilizava a propriedade da terra como um dos sustentáculos para a manutenção e efetivação do seu poder, pois, como ocorria em todo o país, boa parte da população residia na zona rural. Tornando-se, em muitos casos, facilmente manipulada pelos interesses dos coronéis da época, a exemplo do Coronel Marcionillo Souza e do seu rival político, o Coronel José Antônio de Miranda (NOVAES, 2009, p. 45).

Estes coronéis possuíam grandes propriedades rurais, o que possibilitava empregos e arrendamentos de terras para a população pobre do município. De acordo com Novaes, tratava-se de um número significativo de pessoas que trabalhavam nessas condições, entre os anos de 1915 a 1930 (época pesquisada por ele). Este povo, então, era constrangido a defender os interesses destes proprietários. Segundo ele, com a população mais pobre da zona urbana, não era diferente, visto que a maioria acabava prestando serviço para os referidos coronéis “principalmente no período de colheita do café, pois os trabalhos oferecidos no comércio e na indústria eram limitados. Em Maracás, esse último setor funcionava de forma quase artesanal” (NOVAES, 2009, p. 45).

Este cenário faz parte de um grupo que manobrava os interesses locais e de uma minoria, como afirmamos. Evidentemente, as maiores consequências eram sentidas pela população pobre, negra e mestiça daquela cidade. Isto não implica em dizer que aquele povo era pacífico. Ao contrário, houve estratégias de sobrevivências desenvolvidas, tanto em âmbitos econômicos de subsistências, quanto em esferas culturais e religiosas. Sobre isto Novaes afirma que,

em Maracás, assim como em outros lugares do Brasil, o sertanejo criou estratégias de resistência que norteavam as suas práticas, em suas relações familiares, sociais e políticas, fundamentados a partir de recursos simbólicos e materiais disponíveis naquela sociedade, o que lhes permitia, muitas vezes, burlar as regras impostas pelos chefes locais (NOVAES, 2009, p. 44).

---

impossível, devido aos diversos processos de misturas raciais que sofreram os povos de etnias diferentes no Brasil. Temos consciência, no entanto, da complexidade em torno da abrangência deste termo (Munanga, 1999).

Como exemplo dessas estratégias, podemos citar a prática do curandeirismo e de rituais tidos como supersticiosos na época, os quais eram totalmente proibidos. Como é o caso citado por nós, anteriormente, da existência de uma possível curandeira, Maria Jacaré. Certamente, estas práticas identificadas como de origem afro, indígena, brasileira nortearam as relações simbólicas do povo de Maracás, mais tarde, fundidas na religiosidade de tradição local do município que estamos classificando como “candomblés do sertão”.

No que tange aos legados indígenas e africanos, o Sertão dos Maracás, torna-se uma imensa “colcha de retalhos” pertinente para o entendimento das relações étnicas ali estabelecidas por meio da então diversidade compartilhada entre esses povos e o colonizador. Assim, nesta perspectiva, as especificidades são construídas a partir do contato do indivíduo com o local, que nada mais é, que o seu lugar. Erivaldo Fagundes Neves expõe um conceito que dá conta do que podemos entender sobre local:

a localidade significa o espaço no qual uma comunidade se estabeleceu e se desenvolveu, de modo que configura uma construção humana através de organizações comunitárias, como identidades e vinculações exteriores e extrapola as circunscrições projetadas por governantes, técnicos, estudiosos, para incorporar fatores históricos de natureza social, econômica política e cultural. Consequentemente define-se a historicidade das atividades cotidianas dos grupos sociais pelos lugares e tempos de suas ocorrências (NEVES, 2011a, p. 51).

Com base nesses pressupostos, podemos afirmar que a localidade deve ser entendida como espaço de pertencimento, e para tal, precisa ser considerada como produção cultural e histórica, pela qual se pode explicar o fenômeno da invenção das tradições (HOBSBAWM, 1997) e o das trocas simbólicas (BOURDIEU, 1998). É na localidade que o sujeito se reconhece e preserva os costumes para seus descendentes, a partir do legado de seus ancestrais.

### **3.2 Os candomblés do sertão: uma abordagem sobre as tradições afro, indígena, brasileira**

A análise das características locais de um povo pode, no que diz respeito à sua religiosidade, funcionar como subsídio para os elementos de cultura e para os ritos vigentes, os quais encontraremos em seus templos sagrados. Sobre a religião afro-brasileira Braga (2013) afirma:

julgamos necessário, a revisão conceitual do que seja religião afro-brasileira, a partir de reflexão profunda que resulte em consistentes meios teóricos capazes de frear a eterna recorrência nagocentrista e nagocrática como única explicação filosófica, teleológica, teológica e até epistemológica da referida religião. Evidentemente tudo

isso através de uma metodologia que possa alcançar a complexidade geradora dos valores éticos, das liturgias recriadas, reinventadas e inventadas, assim como as representações simbólicas resultantes de um perverso contingenciamento histórico, mas que mercê de uma inteligência extraordinária do negro Brasileiro resultou um dos mais complexos sistemas de crenças e valores civilizatórios de que se tem notícias na história deste país (Braga, 2013. p. 93).

Dentro de um universo da subjetividade, é preciso reconhecer a importância da religião, economia e etnia do sertão, provenientes da miscigenação do negro com o índio na formação do Brasil, em diálogo com os colonizadores do país. Erivaldo Fagundes Neves considera o sertão como “categoria espacial, alteridade sociocultural e interação político-econômica” (NEVES, 2011a, p. 51).

Todas as tradições foram, um dia, inventadas e implantadas numa sociedade, em virtude disso, aquilo que hoje tem raízes remotas, por vezes, nasceu em uma época, por um dado povo:

por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente regulada por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com o passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

Em diálogo com as diversas representações religiosas afro, indígenas, brasileiras desse país, as tradições do sertão baiano preservaram aquilo que há de essencial em cada uma delas. Não podemos negar que a base que as sustentam tem raízes remotas e foram implantadas pelos seus ancestrais: ora africanos e indígenas, ora brasileiros e europeus. Essas relações são importantes para entendermos o processo das tradições locais, do sincretismo brasileiro e da etnicidade que permeiam este povo culturalmente heterogêneo.

Como afirma Prandi (2000), “também as entidades migram, são incorporadas a diferentes denominações afro-brasileiras, sofrem mudanças enriquecendo-se a cada momento o completo quadro da diversidade cultural afro-brasileira” (PRANDI, 2000, p. 7). Sobre o sincretismo Consorte (2009) afirma que:

a despeito de suas diferentes conotações, há um elemento comum a todas as definições de sincretismo que pode ser identificado como a junção, a interpretação ou associação de elementos pertencentes a universos culturais distintos, que ocorrem em situação de contato. [...] Assim, entendido trata-se de um fenômeno universal inerente à dinâmica cultural que se desencadeia em tais situações, o que não o exime, no entanto, de ser vivenciado de formas as mais diversas, nos diferentes contextos em que ocorre e de receber o mais variados tratamentos teóricos (CONSORTE, 2009, p. 39).

Os diversos processos de sincretismos, ou os decorrentes dele, se constroem como caminhos que nos levam a entender essas influências de diversas etnias nas religiosidades

brasileiras, de forma geral. Por meio desses processos, as heranças dos ancestrais indígenas e africanos povoam esse país. Nos candomblés brasileiros, os processos do sincretismo se fundamentam, sobretudo, à luz dessa definição de Consorte (2009).

Bastide refere-se ao candomblé como uma própria África aqui no Brasil. Fato, no mínimo, encorajador para compreendermos os legados africanos incorporados através da religiosidade de um povo:

o candomblé é mais que uma seita mística, é um verdadeiro pedaço da África, transplantado. Em meio às bananeiras, às buganvílias, às árvores frutíferas, às figueiras gigantes que trazem em seus ramos os véus esvoaçantes dos orixás, ou a beira das praias de coqueiros, entre a areia dourada, com suas cabanas de deuses, suas habitações, o lugar coberto onde à noite os atabaques com seus toques chamam as divindades ancestrais, com sua confusão de mulheres, de moças, de homens que trabalham, que cozinham, que oferecem às mãos sábias dos velhos suas cabeleiras encarapadinhas para cortar, com galopadas de crianças seminuas sob o olhar atento das mães enfeitadas com seus colares litúrgicos, o candomblé evoca bem essa África reproduzida no solo brasileiro, de novo florescendo (BASTIDE, 1971, p. 313).

A umbanda, embora mais recente que o candomblé, não deixa de apresentar uma doutrina com elementos afro, indígena brasileiro. Embora ela tenha sofrido a influência do espiritismo kardecista e do catolicismo, preservou, em parte, o culto aos orixás, muitas vezes sincretizados, mas que em seus universos simbólicos representam, inegavelmente, relações com os mitos africanos. Ortiz afirma sobre o cosmo religioso da Umbanda que,

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores. A idéia segundo a qual o neófito é o cavalo dos deuses, o receptáculo da divindade, é uma herança dos cultos afro-brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial; nesses cultos a celebração das festas religiosas culmina sempre com a descida dos deuses africanos (ORTIZ, 1999, p. 70).

Observamos que Ortiz, não nega uma herança africana a Umbanda. Embora seus estudos apontem uma Umbanda muito mais “branqueada” em relação ao candomblé, não há como excluir sua origem de um povo negro que carrega esse legado. Na verdade, o estudo de Ortiz é voltado para as transformações da Umbanda na sociedade, seus elementos históricos, econômicos e estruturais, bem como suas sincretudes com o espiritismo kardecista, o catolicismo e o candomblé. Nesta perspectiva, os adeptos da Umbanda também se caracterizam disseminadores das heranças africanas de seus ancestrais. Mesmo que a própria organização proposta por ela, essencialmente brasileira, como afirma Ortiz, não se assemelhe aos candomblés tradicionais.

Já as encantarias são fenômenos importantes para entender os personagens que compõem o leque das religiões afro, indígenas brasileiras, deste país. Os encantados são caboclos, mestres e outras entidades que, segundo Reginaldo Prandi, são:

concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo místico, invisível, sem ter conhecido a experiência de morrer: diz-se que se encantaram. No universo plural das religiões afro-brasileiras, ou afro-índio-brasileiras, essas entidades constituem o panteão especialmente brasileiro, justaposto ao panteão de origem africana formado pelos orixás iorubanos, voduns jejes e inquices bantos (PRANDI, 2000, p. 07).

Prandi afirma que, dos cultos aos encantados, a Umbanda é o mais conhecido. No entanto, nos mostra em seu trabalho sobre encantaria brasileira, que há várias representações religiosas que os cultuam, entre eles, o candomblé de caboclo, o próprio candomblé dos orixás, o Jarê e o catimbó ou Jurema:

a jurema é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina. Da casca do seu tronco e de suas raízes faz-se uma bebida mágico-sagrada que alimenta e dá força aos ‘encantados do outro mundo’. Acredita-se também que é essa bebida que permite aos homens entrar em contato com o mundo espiritual e os seres que lá residem. Tal árvore é símbolo e núcleo de várias práticas mágico-religiosas de origem ameríndia. De fato, entre os diversos povos indígenas que habitaram ou habitam o Nordeste, se fazia e ainda se faz o uso ritual dessa bebida (Brandão; Rios, 2004, p. 160).

Brandão e Rios lembram o episódio em que Nimuendaju obteve, junto aos índios Santa Rosa, da Bahia, um depoimento em forma de uma espécie de visão profética ou extática, como uma “visagem” do mundo espiritual, disponível para aqueles que ingerem a bebida sagrada produzida com partes da Jurema. Os índios Santa Rosa eram descendentes de tupiniquins e kamuru-kariri. O relato dos índios acerca da experiência mística com a bebida foi assim transcrito:

a jurema mostra o mundo inteiro a quem bebe: Vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas do índios mortos, separada das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul; vêem-se as aves do campo flores: beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrecrocavam esmagando as almas dos maus quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passa por debaixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas penas são vermelhas e no alto da sua cabeça ele traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio e, quando corre para lá e para cá, o trovão (Nimuendaju, apud Brandão; Rios, 2004, p. 161).

O candomblé de Caboclo é onde há uma reunião de encantados. Esses encantados podem ser índios, boiadeiros, turcos, marinheiros ou marujos. Eles são caracterizados por manter contato direto com o público e por sua natureza predominantemente alegre, sempre

lembrando festa. Também podem apresentar o poder da cura e da sabedoria:

acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo assim receitar com eficácia, folhas para remédio e banho medicinais. No imaginário popular, o caboclo é a um só tempo valente, destemido, brincalhão e altruísta, capaz de nos ajudar para o alívio das aflições cotidianas (PRANDI, 2000, p. 121).

Dessa forma, ele assume o papel do companheiro mais próximo das pessoas fragilizadas. Para a população mais pobre, os encantados são uma esperança que nunca lhes deve falhar. Diferentemente dos orixás, os caboclos exercem o poder do ser que a tudo em sua volta vê, conhece e domina sob uma perspectiva humana muito mais próxima da realidade do seu povo, podendo aconselhá-lo sobre os problemas do dia a dia. Ainda segundo Prandi, “a origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banta” e o termo “candomblé de caboclo” teria surgido na Bahia entre o povo ligado ao candomblé de nação keto, como nos aponta Prandi, “justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos” (PRANDI, 2002, p. 121). Prandi ressalta, além disso, a forte ligação do candomblé de caboclo com os símbolos nacionais:

o apelo a uma cultura indígena, quase sempre idealizada, proporciona ao candomblé de caboclo uma valorização de elementos nacionais, fazendo dele, na concepção popular, uma religião “brasileira por excelência”. Elementos simbólicos nacionais são ressaltados, como a menção às matas, as cores verde e amarelo, o sincretismo católico e a miscigenação racial (PRANDI, 2002, p. 123).

Embora o candomblé de caboclo tenha, no fundo, referências comuns em suas origens, não podemos deixar de perceber que ela incorpora, muito mais que os candomblés jêjes, nagôs e angolas, os elementos de origem indígena, embora essa incorporação tenha se dado, ao que parece, de uma forma indireta. Júlio Braga assim define o candomblé de caboclo:

a) Trata-se de uma variante do candomblé que incorporou um número considerável de elementos da cultura religiosa indígena, e de outras práticas religiosas como, por exemplo, o espiritismo popular; b) a incorporação de elementos indígenas se processou quase sempre de forma indireta, resultante da presença das religiões africanas em regiões definidas culturalmente pela cultura indígena (BRAGA, 2005, p. 164).

Além disso, o Jarê, religião estudada por Ronaldo Senna nas localidades da Chapada Diamantina, também se apresenta de forma peculiar. Ela contribui com os estudos acerca de religiões, embora sincretizada posteriormente com elementos de tradições nagôs, de origem banto:

o Jarê foi, inicialmente, uma das religiões “africanas” “produzidas” no sertão baiano, traduzindo elementos de cultura identificados e vinculados a determinados agrupamentos de escravos que, trazendo seu “sincretismo” cristalizado pela

“diáspora” africana, instalavam-se em uma determinada região econômica e em um determinado contexto social. É de crer que o Jarê foi, na sua formação na Chapada Diamantina, mais especificamente na região das lavras, na época do “rush”, uma religião de origem banto a qual se superpuseram, durante o processo de formação da urbe, elementos nagôs (SENNA, 1998, p. 65).

Por conta de uma valorização excepcional das tradições nagôs no Brasil, há poucos estudos sobre as tradições bantos por aqui. Essas tradições influenciaram, principalmente, no nordeste do Brasil, nas pequenas cidades e povoados da Zona Rural.

Os povos bantos foram os primeiros a chegar ao país, trazidos como escravos: “estudos mostram que foi através do Rio de Janeiro e de Pernambuco que chegaram ao Brasil os maiores contingentes de povos bantos” (AGUIAR, 1999, p. 28). Enquanto que os nagôs só chegaram entre os séculos XVIII e XIX. Assim, não é difícil encontrarmos referências a essa primeira etnia nos sertões da Bahia. De acordo com Aguiar, “o fato de ter sido a Bahia, a principal porta de entrada de Sudaneses no Brasil, não exclui o ingresso pelo porto de Salvador, de contingentes bantos levados para o Recôncavo” (AGUIAR, 2009, p. 29).

Segundo Nascimento (2014), por falta de uma pesquisa mais sistemática a respeito do tráfico interno dos negros no sudoeste da Bahia, não é fácil afirmar quais eram as etnias dos africanos desta localidade. Porém, suas pesquisas demonstram uma predominância de escravos bantos se deslocando para o sertão baiano. Segundo ele, há outros fatores, que porventura, auxiliariam a solidificar essa hipótese. Estes são: “práticas culturais e religiosas da região ligadas ao terno de reis, a umbanda, ao samba da umbigada etc., o que nos remete a tradições também banto” (NASCIMENTO, 2014, p. 30). Ele afirma que “a própria maleabilidade cultural desses africanos em suas relações com indígenas e europeus e o caráter igualmente maleável do que chamaremos de cultura popular sertaneja, são fatores que só fortalecem o que por hora é só uma hipótese” (NASCIMENTO, 2014, p. 30).

No entanto, ao remetermos à própria história da escravização dos negros no Brasil, veremos estudos de alguns historiadores que apontam dados nos quais há uma predominância de povos das etnias Angola e Congo no sertão da Bahia. Como, por exemplo, os Almeida e Pinto (2014) que analisam, respectivamente, a população negra de Rio de Contas e no médio São Francisco no século XIX. Além das análises dos estudos de Erivaldo Fagundes Neves, realizada por Aguiar:

os negros trazidos como escravos para a região eram oriundos de diversos lugares da África e pertencentes a distintas etnias: Angolas, Minas, Benguelas, Hauçás, Nagôs, Congos, Rebolos e outros de origem étnica não identificada, conforme mostra os dados apurados por Neves em uma tabela da qual extraímos as informações de que existiam 64 africanos, 396 brasileiros e 63 sem identificação. No que diz respeito aos africanos, apuramos que maior contingente de escravos era de bantos (30), contribuindo para o percentual de 46,88% do total e que dentre estes, predominavam

os angolanos (24), com 80% dos bantos e, 37,88 dos africanos. Os sudaneses (11), representando 17,19% do total (AGUIAR, 2011, p. 680).

Em virtude de Maracás se encontrar relativamente próxima a essas localidades apresentadas, podemos supor que parte dessas etnias também povoaram o município, justificando a predominância dos povos Bantos.

Diferentemente dos candomblés do recôncavo (ditos tradicionais) e da instalada umbanda na Bahia, os candomblés de Maracás se apresentam de forma singular. Em virtude de suas relações étnicas, recebeu influências dos povos indígenas, europeus e africanos no decorrer de suas formações.

A economia local, nesse caso, a pecuária e a agricultura – onde o boi é protagonista – também tiveram papel fundamental em tudo isso. A essa tradição, com especificidades locais, chamaremos de Candomblés do Sertão (AGUIAR, 2012).

### **3.3 A categoria Candomblés do Sertão: especificidades do saber local**

Os “candomblés do sertão”, categoria criada e discutida pelo PhD. Itamar Pereira de Aguiar- e agora por nós - engloba elementos dos candomblés Yorubanos, das chamadas umbandas conquistense, do Jarê e de outras manifestações religiosas afro, indígenas, brasileiras, que “como especificidades locais, decorrem diretamente da sincretização dos símbolos das culturas dos povos trazidos para a região, com a dos indígenas que nela habitavam” (AGUIAR, 2012, p. 2). Ainda segundo ele,

os Candomblés do Sertão são fenômenos culturais essencialmente sincréticos, suas sincretudes foram construídas a partir do encontro entre negros, índios e europeus no sertão, onde cada grupo étnico em diálogos com os ecossistemas específicos; com o cosmos, as atividades econômicas e os seus elementos de culturas religiosas, contribuíram cada um com o seu quinhão, ritualizaram os seus sotaques em linguagens, as emoções trançadas como se trança a esteira em que deita a Iaô e o chapéu de palha que cobre a cabeça do Preto Velho; como tiras de couro trançadas em laço, couros costurados em chapéu, jaleco, gibão, perneiras e as botas de seu Boiadeiro; como as rendas de bilros trançadas em babados que adornam o altar e enfeitam as saias de Oiá; as rezas, as garrafadas, as curas, zuelas e chulas, as danças, as comidas, as manhas os carinhos e dengos, o feitiço que encanta (AGUIAR, 2012, p. 2).

Esta categoria foi criada, justamente, para dar conta da diversidade religiosa, dos rituais e símbolos presentes nas tradições de origem africana, indígena, brasileira, no sertão da Bahia, de início identificadas como de tradição local. As que eram anteriormente, chamada pelos fiéis de sambas, batuques, “catiço”, “candombré”, por alguns outros “candomblé de caboclo”, em virtude dos cultos aos Caboclos e encantados. Mesmo assim, esta quantidade de

denominações não foi suficiente e adequada para dar conta de compreender toda riqueza e peculiaridade do fenômeno pesquisado, cultuado em Maracás, Vitória da Conquista, Chapada Diamantina, e possivelmente, em outras cidades no sertão baiano.

É necessário afirmar, que esta categoria agrega elementos das diversas práticas religiosas, afro, indígena, brasileira, mesmo daquelas que são compreendidas no universo restrito dos “candomblés” ditos tradicionais – africanos “puros” – ou seja, os de nação: Jeje/Nago e Kueto, sobre os quais foram selecionados, pelo povo de santo dos Candomblés do Sertão, alguns símbolos e rituais utilizados nestas tradições e analisados neste trabalho. Estas foram interpretadas por Senna e Aguiar nas manifestações culturais pesquisadas por eles, sobre as quais não respeitam estruturas ou padrão pré-estabelecidos por outras, se inventam e reinventam sob o pressuposto de que: “cada casa é uma casa”.

A professora Yeda Pessoa de Castro, etnolinguista, profissional com larga experiência em pesquisa de campo sobre línguas africanas no Brasil e na África, apresentou os seguintes significados para a palavra *candomblé*, os quais Aguiar (2013) recorre para intitular essas tradições religiosas em Vitória da Conquista.

**CANDOMBLE** (BANTO) 1. (°BR) – local de adoração e de praticas 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* < *lomba*, reza, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto. 2. (PS) – s.m. associações religiosas afro-brasileiras, 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).

Com base, principalmente na primeira afirmação de Castro, é que também intitularemos as tradições religiosas de matrizes afro, indígena, em Maracás.

Gostaríamos de ressaltar, que esta categoria não apresenta uma definição exógena, tampouco rotula seus adeptos sob perspectiva meramente aleatória, mas, se trata de categorização antropológica sobre mitos e ritos praticados no sertão, os quais não podem ser limitados aos moldes da Umbanda e dos Candomblés de nação, ditos tradicionais – aqueles praticados em Salvador e no recôncavo baiano.

Isto porque os “candomblés do sertão” defendidos por nós, além de apresentar elementos entendidos como de culturas indígenas, foram organizados tomando o boi enquanto mito fundador, o boiadeiro como figura essencial na realização dos ritos. São compreendidas

como especificidades locais, por meio do sincretismo, da correspondência simbólica, da dupla pertença religiosa e da diversidade compartilhada.

Sugerimos a “Diversidade compartilhada” para analisar o processo histórico que alcançou matrizes religiosas e sua interação com os outros elementos de igual teor que entraram em zona de contato com o legado primordial de origem africana. A expressão nos auxilia a compreender o processo histórico dos contatos culturais de toda natureza, cujos arranjos resultantes das invenções e reinvenções surgidas, servem de apoio para alcançar elemento equalizantes, os quais a luz da interpretação de sua logicidade interna, nos conduzem aos alicerces do que denominamos de “essencialidades” comuns, identificáveis em quase todos os arranjos da religião afro-brasileira, [...] (BRAGA, 2013, p. 7-8).

A própria dinâmica social do sertão proporcionou as peculiaridades de seus grupos religiosos. A criação do boi representou o desenvolvimento da economia local, que por um lado mantinha o sustento de algumas famílias e por outro trazia riqueza para os donos das fazendas. Para lidar com este animal, sempre foi preciso certo conhecimento e competência. Pois, como veremos no capítulo quatro, a população autóctone não conhecia animal maior e com tantas propriedades comerciais: o couro, o leite, a carne, os chifres e as fezes. A novidade que sua chegada trouxe, associou à figura do boi valores existenciais que, mais tarde, o transmutaria em símbolo de fartura para a sua população e o tornaria mito fundador do sertão.

Os candomblés do sertão expressam símbolos da cultura indígena. Os índios são conhecidos dentro deste universo sagrado, como entidade espiritual que lidam com determinados poderes consagrados. Eles são respeitados, temidos, e não raras vezes reverenciados. Os adeptos da tradição em apreço consideram os caboclos de índios, parte integrante da religião e, dedicam a eles espaço diferente daquele que se entendem, comumente, por altar. Nos terreiros dessas tradições, os locais reservados a estas entidades são as “cabanas dos índios”, ou algo parecido, geralmente separados dos demais locais reservados a outros arquétipos.

Outras entidades que integram o seu panteão são os encantados, caboclos distintos dos de índio: o Caboclo Boiadeiro, Martim Pescador, as Pomba Gira e a Pomba Gira Cigana, os Marinheiros, Os preto-velhos e outros. Todos entendidos como espíritos encantados, diferentemente daqueles “desencarnados” do espiritismo kardecista e dos “eguns” dos candomblés de nação. Embora, a presença de elementos do kardecismo e algumas entidades dos candomblés de Angola, Jegê/Nagô e kueto, também, compõe este universo.

O que atribui um caráter ainda mais complexo a esta categoria, além de todos esses elementos de culturas africanas e indígenas, é a indispensável presença de símbolos cristãos, mais voltados para o catolicismo. A figura de Jesus, enquanto messias e, o culto ao evangelho

são exemplos que podemos citar, em alguns casos. Além disso, há o apego por diversos símbolos católicos: a cruz (material e imaterial), a noção de pecado e bondade (típica do maniqueísmo), a divindade monoteísta superior (apesar dos Caboclos, Santos Católicos e Orixás), o uso de objetos como terço, rosários, imagens de santos, bíblias, velas, matraca<sup>22</sup>, e outros. Além destes aspectos, o que também, os aproxima do catolicismo é a relação pessoal que muitos dos seus líderes nutrem com os padres. Em Maracás, outra prática frequente entre o povo de santo é ir à romaria em Bom Jesus da Lapa. Em quase todas as casas, percebemos a devoção ao Senhor Bom Jesus da Lapa.

A influência dos legados africanos de origem banto, é mais percebida nessas tradições, notamos a organização centrada em alguns elementos dessas culturas, quando seus líderes e adeptos realizam práticas do samba de umbigada, do reisado e outros. Em Maracás, secundariam, no entanto, algumas características iorubanas, vez que o panteão dos orixás cultuados nos candomblés do Sertão, muitas vezes, não protagoniza os mitos e os ritos em suas cerimônias, naquela cidade. Porém, em alguns casos, percebe-se o fenômeno entendido como a “caboclarização dos orixás” (SENNA, 2011), que consiste em atribuir características de caboclo a orixás, Ogum e de Oxóssi, por exemplo.

Neste contexto deve-se incorporar às especificidades locais, a matriz econômica, a organização social e história do lugar que, sem sombra de dúvida, repercutem na religiosidade da sua população, etnicamente constituída. Nesta perspectiva, deve-se considerar o “saber local” para definir as peculiaridades dos “Candomblés do Sertão”.

Nessa categoria de candomblé, diferenciada pelas influências de uma tradição local, observa-se a figura do Boiadeiro, do Vaqueiro e do boi, como protagonistas de um universo sagrado. Portanto, o chapéu e todos os outros utensílios de couro, representam o patrimônio simbólico destas tradições religiosas, eles são indispensáveis aos rituais, não se tratam de instrumentos apenas decorativos, mas sim da representação que lida com a energia do terreiro e dos adeptos, ou seja, cumpre a função de amuleto do sertanejo de santo.

Tudo isso, foi gerado em sintonia com as atividades de sobrevivência – a partir da pecuária e agricultura de subsistência, cultivada pelos povos indígenas, africanos e seus

---

<sup>22</sup> O dicionário Aurélio define matraca como “instrumento de percussão, formado por tabuinhas movediças ou argolas de ferro, que, ao serem agitadas, percutem a prancheta em que se acham presas e produzem uma série rápida de estalos secos; malho” (FERREIRA, 1999, p. 1299). No caso específico dos candomblés de Maracás, o instrumento é feito com três pequenas peças móveis em madeira (sendo a do meio, prancheta, a peça maior, com uma parte mais estreita por onde se segura o instrumento), fixadas em uma extremidade com uma tira de couro. O som é produzido ao movimentá-la para um lado e para o outro. Diferente das matracas-da-quaresma, que são tocadas com movimentos circulares.

descendente, em diálogos nem sempre amistosos, com os colonizadores – nas relações típicas do sertão da Bahia.

### **3.4 Sincretismo em Maracás: o legado indígena, africano e europeu na cidade e nos terreiros**

O importante a partir de agora, e talvez o que dá um caráter empírico mais amplo ao trabalho, é encontrar através das relações humanas, os legados africanos, indígenas e europeus representados nos terreiros e na cidade de Maracás. Para isto, visitamos (além do campo principal deste trabalho) oito casas “de santo” no município, em bairros distintos, sendo que uma delas localiza-se na zona rural, durante o ano de 2015 e para fins de contextualização, analisaremos no decorrer do texto, com base em algumas perspectivas históricas.

Sobre a presença de africanos na região de Maracás, entre os anos de 1882 e 1888, Nascimento (2014) afirma que, “A maioria da população de cor (quer escrava ou liberta) era nascida no Brasil, 74,8% eram considerados como pardos, crioulos, cabras e mulatos e apenas 14,63% eram nascidos no continente africano, merecendo, por isso, denominação como preto, africano e fulo” (NASCIMENTO, 2014, p. 37).

Na religiosidade, os seus legados podem ser muito bem representados pela alegria dos filhos de santo, em cultivar os caboclos. Segundo Reginaldo Prandi, “os caboclos são espíritos dos antigos índios que povoavam o território brasileiro, os antigos caboclos, eleitos pelos escravos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas” (PRANDI, 2004, p. 125). Mas, também, não exclui da linhagem os caboclos boiadeiros, que, segundo ele, teria um dia vivido no sertão na lida do gado e que usam o chapéu característico de sua ocupação. (PRANDI, 2004, p. 125)

Os caboclos constituem a base do panteão dos candomblés de Maracás. Nessa cidade, a relação deles com o seu povo é o que fundamenta a maioria de suas doutrinas afro, indígenas, brasileiras, evidenciando assim, o legado banto. Os terreiros locais desse município, não são divididos dentro de uma estrutura coerente de nações: Keto, Angola e Jejê. Pode até haver uma ou outra casa de pais de santo que tenham passado pela feitura em Keto, como dois casos que encontramos, mas mesmo nessas, a presença dos caboclos é predominante ao ponto de regerem seus fundamentos. Quanto aos orixás, não há manifestações. Eles aparecem sincretizados com os encantados nos ritos e cantigas ou em forma de imagens sobre as mesas de santo, constituindo o que Aguiar (2014) categorizou como caboclarização dos Orixás. Neste caso, os caboclos é que são os donos dos terreiros

maracaenses, sobretudo, o Boiadeiro.

As marcas de um legado europeu podem ser logo visualmente percebidas em alguns monumentos históricos distribuídos pelo município, por exemplo, a imagem da santa Nossa Senhora das Graças, no interior da igreja matriz (a memória coletiva da cidade, afirma que ela foi esculpida por mãos alemãs); a imagem da Senhora Sant'Ana (até hoje está erguida, numa espécie de molde, ao fundo de um terreno, atualmente sem morador, mas onde funcionava a sede do sindicato dos trabalhadores, também fora construída por um alemão) e a própria Igreja Católica. Porém, sabemos que a influência religiosa da cultura católica está aqui, como em quase todo o Brasil, marcada não só nas esculturas e monumentos. É possível observarmos em vários outros âmbitos: na língua, nas vestes, nas cantigas, nos objetos ditos sagrados. Esses e outros legados podem ser observados durante as práticas cotidianas do povo de santo em Maracás.

A fé católica não foi inteiramente abandonada pelos terreiros dessa cidade. A devoção à figura da cruz e do cristo, aos terços, rosários, a bíblia e as imagens dos santos católicos convivem com símbolos de outras etnias, quando o objetivo é transmitir os elementos de cultura dos seus antepassados. O sincretismo, a correspondência simbólica e a diversidade compartilhada expressam o universo de valores vivenciados nessas tradições. Talvez, a busca pela legitimação dos processos simbólicos tenha gerado esses sincretismos atuais:

tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades materiais ou simbólicas associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, dependendo portanto diretamente dessa posição, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer o interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização que resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social (BOURDIEU, 1998, p. 51).

Essa busca pode estar no campo da razão e também da emoção, principalmente, ao incluir símbolos do catolicismo nos espaços religiosos de matriz africana e indígena.

O Senhor Bom Jesus e a cidade de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, por exemplo, assumem um valor simbólico para o povo de Santo de Maracás. Muitos sacerdotes iniciaram suas vidas espirituais ali e cumprem suas promessas devotadamente todos os anos em romaria. Bom Jesus da Lapa completa o quadro da religiosidade local de Maracás, ao funcionar como uma extensão dos terreiros daquela cidade. Em virtude de que muitos pais e filhos de santo trazem imagens lavadas nas águas benzidas de lá e só, depois disto então, as consideram sagradas. Bem como, faz parte da tradição, algum objeto se sacralizar geralmente

pelo fato de ter vindo da Lapa do Bom Jesus.

Além de que no calendário de alguns terreiros maracaense, há a inclusão daquele dia da romaria ou pagamento de promessa do seu sacerdote. Não é raro uma festa ser suspensa devido às obrigações na cidade de Bom Jesus. Onde, inclusive, foi espaço de iniciação e continuidade de determinados trabalhos espirituais em Maracás. O valor de sagrado é atribuído a tudo que é originado deste município, até mesmo brinquedos e souvenir.

Podemos observar que esse fenômeno é unânime no povo de santo de Maracás. Não é simplesmente uma mera romaria, é antes de tudo, a continuidade de uma tradição que integra os rituais dos terreiros e a devoção dos seus filhos. A romaria a Bom Jesus da Lapa tornou-se uma obrigação para os pais e filhos de santo dali. Desta forma, os segredos e os mistérios fazem sentido, vez que, estabeleceram correspondência simbólica entre Bom Jesus da Lapa e o Caboclo Boiadeiro (trataremos sobre este assunto no capítulo quatro).

Nos terreiros de Maracás, as orações católicas podem ser ouvidas nas festas para iniciar os trabalhos. As cantigas, os benditos, as rezas e as ladainhas integram os seus rituais de festa pública e trabalhos internos.

Observamos outros marcadores dessa herança católica presentes na religiosidade afro, indígena dessa cidade: o apego e devoção aos santos católicos, por parte de seus adeptos de terreiro, como por exemplo, à imagem de Nossa Senhora das Graças, padroeira da Cidade; a presença de uma linguagem característica das missas, nos ritos dos terreiros: “Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo/Para sempre seja louvado” (essas palavras são proferidas durante os cultos afro-indígenas brasileiros em Maracás, evidenciando com firmeza, uma relação com o catolicismo); a realização de orações comuns aos católicos como: o Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha; além da ligação de pertencimento que é mantida entre os padres locais, (os quais transmitem aos adeptos dos candomblés, o desejo de batizar os seus filhos, ainda pequenos, na Igreja Católica) e os pais de Santo. Assim como, a presença de bíblias, terços, rosários e outros símbolos nas paredes, nos altares ou mesas de santo<sup>23</sup>. Tudo isso, são exemplos do legado europeu vigente nas tradições afro, indígena, brasileira de Maracás.

Sobre o legado indígena nessa cidade, Marina Silva e Valéria Mota (2000) afirmam que, os índios do grupo Cariri (do qual os maracás são um subgrupo) que aqui viveram há muito tempo, deixaram influências que repercutiram na religiosidade do povo de Santo daquele município.

Como por exemplo, a simbologia com os encantados índios fortemente demarcada,

---

<sup>23</sup> Ver foto de uma mesa de santo – ANEXO X.

dentre outros símbolos, pela presença da jurema nos cultos. Segundo Câmara Cascudo (1951), a jurema é uma árvore com espinhos, do sertão, da qual extraíam-se uma bebida capaz de provocar o sono e o êxtase. Elas são plantas da família das leguminosas mimosáceas que brotam nas caatingas do nordeste. Suas sementes, cascas e raízes ainda são utilizadas na fabricação de bebidas e banhos para tratamento espirituais. Muitos são os estudiosos do culto à Jurema que apontam uma origem indígena ao rito (BASTIDE, 1971, p. 244). Entre esses, Bastide (1971) destaca Luiz da Câmara Cascudo e Gonçalves Fernandes.

A relação dos povos indígenas com esta planta foi reelaborada com a chegada dos colonizadores ao Brasil, mas ainda se preservou a “magia” espiritual dessa árvore, tão comum ao sertão nordestino e ao município de Maracás. A representação da Jurema é, ao mesmo tempo de força e misticismo, capaz de transcender a outros mundos. É “nos pés da Jurema” que se depositam os “trabalhos de cura”, pois são entendidos como local de energia. O seu valor simbólico é representado desde a raiz, às folhas para os cultos e os trabalhos realizados nos terreiros.

Encontramos a figura simbólica de uma “cabocla Jurema” que é representada por uma índia encantada, a qual está presente em muitas casas. Essa cabocla traz proteção e lida com alguns tipos de trabalhos de cura. Em alguns terreiros ela aparece em escultura, em outros por desenhos e fotos. Há algumas casas, que chegam a dedicar fios de contas<sup>24</sup> para a encantada e os atribui um valor sagrado, de modo que, não são todas as pessoas que os podem tocar.

A influência de tradições indígenas é também, representada, pelo uso dos maracás: “um cilindro de madeira ou cabaça, oco e com pedras pequenas em seu interior” (NASCIMENTO, 2014, p. 33). O seu ritmo, durante os ritos, são muitas vezes acompanhado pela dança das pessoas incorporadas por Caboclos e Encantados (chamadas de cavalo) no barracão, procedido do arco e flecha que além de compor o espetáculo da dança e da música, ornamentam juntamente com folhas, flores e frutos, o altar devotado aos caboclos.

A sacralização dos índios, presente nos terreiros visitados, está numa espécie de força guerreira que eles representam para o seu povo. Ora caçador que conhece bem a terra, ora dotado de força e coragem que impede maldades contra pessoas enfrentando o que for preciso enfrentar.

Na manifestação espiritual dos caboclos de índios, os filhos de santo usam, por hora, o cocá e outros adereços confeccionados com penas. As entidades mais cultuadas neste

---

<sup>24</sup> Contas, ou guias para a Umbanda, são colares feitos de missangas nas cores do caboclo ou orixá que têm um significado simbólico importante para o povo de santo.

universo de representação indígena são: “Pena Branca”, “Sutão das Matas”, “a cabocla Jurema”, “o índio tupinambá” e o “Pele vermelha”, esses dois últimos caboclos se manifestam, até então, apenas na casa do Pai Zé Pezão, provavelmente por influência da Umbanda paulista, vez que este pai de santo, saiu de Maracás já iniciado e residiu por algum tempo na Cidade de São Paulo.

As bebidas a base de ervas, tidas como medicinais; as imagens e fotos de índios como símbolo de amuleto de proteção dentro de uma casa; o culto à cabocla Jurema e a outras entidades compõe o panteão dos Caboclos e Encantados, que por mais estilizado que pareçam, são interpretativos e povoam o imaginário dos adeptos destas tradições. Tudo isso pode ser entendido enquanto legado dos indígenas que habitara a região onde hoje se localiza Maracás.

O legado africano (iorubano) nos terreiros é, *a priori*, notado na alusão a alguns Orixás<sup>25</sup>. Que vez por outra, aparecem nas casas (embora sincretizados com os caboclos) e no discurso do povo de santo da Cidade. Notamos a presença de Oxalá (muito raro, só encontramos em dois casos), Oxóssi, Ogum, Nanã (também raro), Iemanjá, Iansã, os Erês (que embora não são conhecidos por este nome, são sincretizados com São Cosme e Damião) e Xangô, os demais orixás não foram encontrados nem mencionados nas casas que visitamos. Encontramos também, a figura de caboclos na linha dos nagôs. Percebemos que esses cabocos sempre são mencionados ou chamados (e cantados) com esta identificação étnica no seu nome próprio.

Sobre o legado africano (banto), em pesquisas bibliográficas encontramos uma afirmação de Nascimento (2014) sobre este legado, na cidade de Maracás. Embora, o autor não confirme tal influência por falta de dados empíricos, o autor nos dá pistas sobre essas culturas na religiosidade através de dados históricos. Para isso, ele recorre às pesquisas de Evans-Pritchard:

ao levar em consideração nossa hipótese de que há um protagonismo banto na região sudoeste da Bahia, as análises de Evans-Pritchard são muito reveladoras. Sua pesquisa foi publicada inicialmente em 1937, fruto de uma longa pesquisa localizada no Sudão e no Nordeste do Congo, na África, durante a década de 1920 [...]. O mais interessante nas análises de Pritchard (2005, p. 255) é mostrar que “os ritos mágicos não formam um sistema coerente e não há nexos entre um rito e outro. Cada um é uma atividade isolada de modo que eles todos não podem ser descritos de uma forma ordenada (NASCIMENTO, 2014, p. 49).

Nascimento completa afirmando que “não se pode esperar dos curandeiros existentes

---

<sup>25</sup> O aparecimento dos Orixás nos terreiros de Maracás, não são como entidades espirituais manifestadas, aqui, eles aparecem apenas discursivamente e sincretizados com caboclos e encantados. Aquela figura manifestada dos orixás, comuns às nações keto, não foi possível encontrarmos nos cultos da cidade.

no sudoeste baiano nenhum tipo de coerência coletiva de práticas” (NASCIMENTO, 2014, p. 50).

Em nossas pesquisas de campo nos terreiros dessa cidade, realmente não encontramos uma estrutura coerente entre as casas. O que nos parece, e o que pudemos deduzir a partir de algumas entrevistas aos sacerdotes, é que cada pai ou mãe de santo segue uma tradição pautada em moldes particulares. Observamos razões diversas para os ritos nos terreiros que se diferenciavam uns dos outros no que tange a uma organização lógica coletiva. Mas, obviamente, que a importância da presença do boiadeiro e demais caboclos se davam de forma similares entre as casas para os que se dizem pais e mães, curador ou curandeiro e seus respectivos filhos de santo.

Outros fatores pelos quais identificamos o legado africano dos povos bantos nos terreiros de Maracás é o uso das mãos para se tocar os atabaques, tradição comum nos Candomblés de nação Angola. Porém, como afirmamos anteriormente, diferentemente dessas tradições, nestes terreiros os Orixás não são os protagonistas. São os caboclos (boiadeiro, preto-velho, índios) que assumem a principal importância nos mitos e ritos.

Observamos uma alusão, em algumas casas, a uma dita “Nega Nagô”. Essa entidade é sincretizada com o Órixa de origem Jejê: Nanã. A ela atribui-se um significado de cautela e medo, não de conhecimento e cumplicidade, como acontecem com os boiadeiros e demais encantados. Para as “Negras Nagôs” atribui-se o sentimento daquela “cabocla feiticeira” que tudo sabe e tudo vê, por ter vindo de outro local, até então desconhecido pelo povo, de caráter exótico. Assim, essa entidade representa a figura da “mãe velha feiticeira” que trouxe de longe, conhecimentos perigosos que nem todos podem lidar. Fato, que indica a natividade dos caboclos e o exotismo dos orixás.

### **3.5 O sertão caboclarizou: um destaque para as raízes da tradição simbólica local**

Para compreender a cosmologia dos candomblés da cidade, além desse estudo cuidadoso sobre as ligações com as origens afro, indígena, brasileira, da história local dos terreiros, apresentado acima, foi preciso um mapeamento das casas mais regulares e um levantamento étnico das influências que compõem suas sincretudes<sup>26</sup>.

Nessa cidade os terreiros ou “quartinhos de santos”, os quais apontamos, trabalham regularmente com festas e práticas de cura, entre outros assuntos do interesse dos filhos de santo e clientes que os procuram.

---

<sup>26</sup> Ver quadro com relação de casas e quartos de santo – ANEXO XI.

Compreendemos por quarto de santo o pequeno cômodo, ou até mesmo o próprio quarto residencial, onde há um altar, geralmente montado em uma pequena mesa, com uma quantidade significativa de imagens de santos católicos, orixás e encantados comuns a tradição local de Maracás. Geralmente, são menores que os altares dos salões/barracões/aruandas dos terreiros no município. Os devotos desses santos, muitas vezes, oferecem bebidas, comidas, ervas e frutas, além de realizam alguns trabalhos sobre e sob esses altares. Não raro, encontramos algumas imagens ou objetos trazidos de Bom Jesus da Lapa e depositados com toda fé entre as imagens reunidas. São esses costumes, que caracterizam os “quartos de santos” num universo simbólico do sagrado.

Quase todos os sacerdotes (de terreiros, quartos de santo ou centros), com exceção dos que não são naturais do município ou dos que passaram a infância e juventude em outras cidades ou estados, afirmam serem filhos de santo, ou terem iniciado a sua vida religiosa com um dos três grandes nomes da tradição local de Maracás: Sifrone, Astero e Chico Dias. Os três tinham terreiros e trabalharam em Maracás por várias décadas do século XX. Não conseguimos muitas informações sobre a precisão das datas ou a forma de seus cultos. O que sabemos sobre eles é que suas formas de trabalhar eram semelhantes quanto à presença de caboclos.

Constatamos que Sifrone trabalhava na área da cidade hoje conhecida como Maracasinho, juntamente com famílias vindas do que parece ter sido uma comunidade quilombola, chamada de Boqueirão.

Astero possuía casa na Avenida Brasília e tinha contato estreito com algumas famílias da Rua do Cuscuz. O pai Cirineu<sup>27</sup>, por exemplo, que era morador do Cuscuz até a adolescência, afirma que as primeiras experiências de transe, ainda na infância, aconteceram na casa de Astero, que era ajudado por umas das tias biológicas de Cirineu.

Chico Dias, por sua vez, atendia algumas pessoas da zona urbana, mas seu trabalho se concentrava, sobretudo, na zona rural, compreendendo desde as localidades próximas a Planaltino (ao norte da sede) até Pé de Serra (a leste).

Além desses três, outros nomes que são muito citados são os de seu Edízio (ainda vivo, mas que evita fazer festas públicas na zona urbana, devido, sobretudo, à idade avançada), Benedito Brazil (cujo culto tem continuidade hoje esporadicamente em uma fazenda da família, seu filho Benito Brazil assume as obrigações) e Dona Alice, que trabalhava com pessoas da região dos povoados de Capivaras, Caldeirão e Morro do Tatu

---

<sup>27</sup> Ver foto de Pai Cirineu em um dos ritos – ANEXO XII.

entre as décadas de 70 e 90 (Encontramos em Maracás uma filha de santo sua, Maria Amália, que dá continuidade ao trabalho em um quarto de santo de sua residência particular).

O que acontece naquela cidade, não se trata de um mero desejo de realização de pedidos, que ora são feitos aos caboclos, mas de uma relação sagrada, de fé, entre ele, o filho e o pai de Santo. Esta fé é dotada de valores espirituais peculiares e conhecimentos ancestrais que se traduzem em segredos e magias. Sobre o assunto, Bastide (2009) explica que está na base das “seitas” africanas:

uma fé na onipotência dos Orixás, nas sanções sobrenaturais, que punem os que violam os tabus, uma fé que se apoia em milhares de casos, de histórias infantis de deuses punidos por sua desobediência, de profanos curados por sacrifícios, ou depois de terem dado de “comer suas cabeças”, uma fé prévia, herdada dos antepassados e transmitida de geração (BASTIDE, 2009, p. 313).

Esta fé, nos candomblés locais, está reunida em vários símbolos sagrados sobre uma espécie de mesa de santo. Ela compõe o verdadeiro universo sincrético em suas formações, pois, compreende o local onde está depositado uma gama de imagens e outros símbolos. É lá que há a sacralização dos orixás, caboclos e encantados. Essa mesa de santo pode compor o altar ou pode se tratar de uma espécie de “cantinho sagrado” encontrados nos terreiros ou quartos de santos. Nesse local, há muitos objetos, velas brancas e coloridas, fitas de várias cores, fotos de filhos de santo, imagens, copos cheios d'água, perfumes, fios de contas, bebidas feitas a base de ervas nativa, vinhos, doces, flores naturais e artificiais, chapéus de palha e de couro, orações impressas, búzios, bíblias, crucifixos, imagem de Padre Cícero e até fotos do papa João Paulo segundo. Encontramos, também, em algumas mesas de santo, fotos de prefeitos e outras personalidades afins, sigla de partidos políticos, uma pedra transparente ao centro, semelhante a um cristal, que representa importância para os trabalhos da casa.

Em conversa com pais de santo da cidade de Maracás, descobrimos que o chapéu de couro pode trazer boa sorte para o trabalhador. Depositá-lo aos pés da imagem do caboclo Boiadeiro ou na “mesa de santo” são gestos que fazem parte da religiosidade do povo de santo de Maracás.

O boiadeiro e o boi<sup>28</sup> compõem o plano de fundo dos candomblés de Maracás. Isto porque não só representam poder na maioria dos terreiros, como também, é símbolo de ordem, bravura, competência e esplendor para o povo de santo que os recebem em seus “cavalos”<sup>29</sup>. É o boiadeiro que põe ordem na casa em virtude de que tudo aconteça em paz,

<sup>28</sup> Ver foto da imagem (escultura) de um boi, em um altar – ANEXO XIII.

<sup>29</sup> O cavalo é o corpo do homem ou da mulher que recebe as entidades espirituais e as incorporam. Sem o cavalo as entidades não podem dançar nem expressar seus desejos e deixar seus recados.

mesmo que para isso, seja necessária a guerra. Trataremos, mais detalhadamente, sobre o Caboclo Boiadeiro, no capítulo quatro.

Em Maracás a pecuária e a agricultura de sobrevivência, assumiam e, de certa forma, ainda assumem importância considerável na economia do município e na vida das pessoas. Assim, o boiadeiro trabalhador, que domina o boi na manga, conseqüentemente, o vaqueiro que conhece a terra do seu senhor e patrão, é à base da tradição desse município que foi transmitida, oralmente, de geração a gerações.

E essa tradição está muito bem representada na religiosidade afro, indígena, brasileira maracaense, onde os caboclos que protagonizam as festas e sambam.

## **4 CULTUANDO A ESSÊNCIA DOS QUE SE FORAM: O PRETO-VELHO, O ÍNDIO E A CIGANA NA ARUANDA DE PAI ZÉ**

Neste capítulo, descrevemos o funcionamento da casa e a história de vida de pai Zé Pezão, as singularidades que o levou a dupla pertença religiosa; os ritos; as características dos caboclos e encantados, os símbolos e as suas pertenças culturais. Ainda apontamos a relevância dos caboclos nos trabalhos realizados na Aruanda e destacamos os elementos de cultura presentes no conjunto de símbolos e ritos da casa.

### **4.1 Histórias de peregrinação e dupla pertença: romaria de Bom Jesus e fundação do terreiro**

“O ano que eu não vou na Lapa, é o ano todo eu triste!”  
(Depoimento do Pai Zé pezão).

José Barreto de Novaes, o Pai Zé Pezão, nasceu no dia quatro de Setembro de 1964, na Zona Rural de Maracás. Segundo ele, numa fazenda denominada Lagoa de Exu. Chamam-se, carinhosamente de Pezão, porque pratica futebol e é professor deste esporte, considerado “muito bom de bola” pelos conterrâneos. Com dez anos de idade, saiu desta fazenda e mudou-se para a zona urbana, onde até hoje permanece: “Sou filho da gema de Maracás e quero morrer e quero ser enterrado em Maracás” (Pai Zé Pezão). Já passou um tempo em São Paulo, mas nunca perdeu sua identificação com a cidade Natal.

Atualmente, além de pai de anto, desenvolve um projeto social, ministra aulas de futebol para adolescentes de rua, pelo menos duas vezes por semana. Ele é casado com Aleane Novaes, a qual ocupa lugar importante na hierarquia da casa e, o ajuda nas demais atividades do terreiro<sup>30</sup>. Eles têm dois filhos, uma menina de dez anos e um menino de um ano e meio. A menina participa ativamente dos rituais de festa pública tocando, cantando, vestindo-se a rigor; o menino está sempre por perto no colo da mãe ou da irmã, muitas vezes é erguido por caboclos em reverência ao espírito das crianças.

Pai Zé Pezão afirma que cuida do terreiro por necessidades espirituais. Ou seja, é preciso manter-se em harmonia com sua espiritualidade (oferendas, trabalhos, festas) para conservar-se bem de saúde física e mental. Antes de assumir suas funções e cuidar de seus Guias<sup>31</sup>, declara, teve uma vida desequilibrada, de muitos sofrimentos, algumas vezes,

<sup>30</sup> Ver entrevista com Aleane Novaes – ANEXO XVI

<sup>31</sup> Guia – Caboclos e encantados que se manifestam no aparelho do líder religioso e nos demais filhos de santo do terreiro.

confundidos como má conduta na sociedade. Houve episódios em que desaparecia de casa sem dar notícias, outras vezes perdia os sentidos e, desacordava subitamente, preocupando os familiares. Sua peregrinação ao equilíbrio espiritual, afirma que começou desde pequeno e sua mãe teve os primeiros sinais com ele ainda na barriga:

quando minha mãe tava grávida de mim, foi na casa dele [Pai Benedito Brazil]<sup>32</sup>, na fazenda dele, chegou ele pegou na mão de meu pai e disse: olha, a sua esposa tá trazendo na barriga, um menino de muita sabedoria de santo quando nascer. Eu não vou chegar alcançar ele trabalhando, não, mas vai ajudar a muita gente se levantar (Pai Zé Pezão).

Os donos de sua cabeça é o Preto-Velho e o Caboclo Boiadeiro, com influências da aldeia dos índios, segundo ele. Assume as funções no terreiro atual, desde os vinte e cinco anos de idade. Seu processo de iniciação na religião afro, indígena, brasileira se deu ainda criança, aos quatro anos, quando em um episódio, foi obrigado a procurar tratamento com um sacerdote de santo. Este tratamento foi iniciado na mesma época, porém apenas três anos depois é que estava apto para tratar-se por completo, iniciando-se na religião, aos sete anos de idade, com a sua primeira mãe de santo, Maria Curandeira. Ela veio a falecer e Pai Zé, então, sentiu-se obrigado a se tornar filho de “Dona Litinha”, que também faleceu anos depois.

Então, pai Zé fundou e começou a trabalhar no seu atual terreiro após acontecimentos que considera importantes na sua vida, os quais se confundem com a sua relação com o universo do sagrado, devotado à cidade, ao santuário e ao Bom Jesus da Lapa. Vejamos:

o fundamento dessa promessa que eu fiz, foi devido ao que nós tava falando do salão, que eu vivia sofrendo. Meu pai morreu e me deixou... eu bem de vida, acabei tudo. Eu chegava a vender assim uma moto pegar o dinheiro todo e botar no bolso e no outro dia não saber para onde o dinheiro foi. Sumia! Então eu, tem um modo de dizer, de rei passei a peregrino. Aí um dia minha mãe foi atrás de mim [...]Aí, minha mãe bateu o joelho no chão e pediu, que eu, a partir daquele dia, que eu respeitasse ou obedecesse o que eu touxe, aí eu também bati o joelho no chão, nos pé dela e disse: Oh, mãe se Bom Jesus me ajudar que tudo dê certo, eu vou pagar uma promessa lá, assim, assim, assim... com sete dia foi que apareceu essa mulher lá em casa, com essa criança que eu fui rezar e a Nagô manifestou e ensinou um remédio e a criança sarou e a partir deste dia minha casa não parou mais de gente (Pai Zé Pezão).

Em outubro de 2002, começou pagar a promessa. Ela fez parte de sua vida por dez anos, até ser integralmente cumprida, na cidade de Bom Jesus da Lapa. Segundo ele, percorria, com os joelhos no chão e a cruz nas costas, um trajeto que vai da esplanada, na entrada da gruta, até o altar no seu interior onde se encontra o Bom Jesus da Lapa, a cabeça do boi e um conjunto de outros símbolos.

---

<sup>32</sup> Benedito Brazil, já falecido, foi um pai de Santo de Maracás da década de 80 que já nos referimos anteriormente. Ele foi um dos pioneiros a trabalhar com práticas de curadores na cidade, que se tem notícia. Seu filho, Benito Brazil, tenta dar continuidade a tradição, na zona rural do município.

A principal gruta é a de Bom Jesus. Está localizada numa caverna natural que dá para a explanada e funciona como a matriz e catedral da Lapa, onde são celebradas as missas e os sacramentos fora do período mais intenso da romaria. Formada pela infiltração das águas da chuva que durante milênios foram penetrando pela rocha porosa, essa gruta teria sido descoberta no século XVII por um vaqueiro ou pelo Monge Francisco de Mendonça Mar, de acordo com as duas versões mais recorrentes sobre as origens do santuário (STEIL, 1996, p. 38).

Chegando ao altar do santuário, ele realiza orações católicas, agradece, faz preces e volta percorrendo todo o caminho, novamente de joelhos ao chão e cruz nas costas.

Ao cumprir toda a promessa ele afirma que:

Foi feito pra nove anos. Eu paguei até dez anos, que teve um ano que eu fui, aí a entrada da igreja de Bom Jesus pra Nossa Senhora da Solidade, tava fechada. Aí eu voltei, aí foi o ano todo eu contrariado e sonhando eu rastando a cruz, aí eu tive que ir o ano passado de novo, pra pagar essa promessa. Agora essa promessa acabou o ano passado. Essa cruz, ela vai permanecer aqui dentro até o ultimo dia da minha vida e já fiz um pedido aos filho de santo, aos amigo que, quando eu morrer eu quero que essa cruz acompanhe meu caixão. Na onde me enterrar, coloque essa cruz na beira. Agora a promessa que eu pago lá de joelho no chão, que é um trajeto muito grande que eu faço lá, enquanto eu tiver força e eu puder, eu chego lá e vou bater o joelho no chão e vou entrar (depoimento de pai Zé Pezão).

Pouco antes de torna-se efetivamente um sacerdote da Umbanda, pai Zé afirma que passou por uma experiência interessante. Deparou-se com uma mãe que desejava rezar sua filha, através das mãos dele. Porém, Zé, ainda não sabia realizar tal feito. O que foi obrigado a conduzir-se pela intuição, até o desfecho inesperado: uma manifestação espiritual da entidade que até hoje o acompanha em seus trabalhos. Vejamos:

Tem uma coisa que eu lembro e que eu acho muito importante, que uma vez uma senhora me procurou com uma criança pra mim, era na época que os guia me pegava e eu ficava andano na rua, né? Aí, ela chegou na minha casa e pediu pra mim rezar, eu falei que eu não sabia rezar ninguém, aí ela disse: “Ah, reza pelo menos o pai nosso!” quando eu comecei rezar ela, aí a Nagô Veia, me pegou. Aí ensinou um remédio pra criança, a criança sarou. Foi através dessa criança que eu rezei, que meu nome saiu na sociedade. Aí, daí pra cá, tem quase trinta anos e é a casa cheia direto (Depoimento de pai Zé Pezão).

É importante observar que, a criação do terreiro, está intimamente relacionado às práticas simbólicas sincréticas, de dupla pertença e da sabedoria dos mais velhos. Tudo isso, faz parte de um universo simbólico complexo, mas que preserva legados com intenção de transmiti-los aos seus descendentes.

Pai Zé acredita no deus judaico-cristão e no Messias, Jesus. Além dos santos católicos, dos caboclos, preto-velhos, encantados, pombas giras, índios e também orixás. Define-se Pai de Santo católico. Afirma participar de rituais da igreja, como o batismo. Dando prova disso, mantém uma relação cordial com os padres da cidade. Considera indispensáveis os benditos e ladainhas que rezam em todas as aberturas de mesa, trabalhos e festas. Esta é uma condição, *sine quo non*, inicia as suas atividades espirituais públicas ou secretas. Além de tudo, atende

clientes que desejam resolver os mais diversos problemas, entre eles os trabalhos de cura.

Um fator que chamou nossa atenção para a história da fundação deste terreiro foi a declaração de Pai Zé, sobre a realização dessas práticas inicialmente escondidas, por nutrir uma espécie de vergonha. Quando questionamos sobre isto, ele afirmou:

Que eu abri o centro vai fazer... treze anos, que eu assumi mesmo. Agora, trabalhando escondido tem mais de vinte. Agora, que eu assumi mesmo e perdi a vergonha tem treze pra quatorze anos. [...] ah... as pessoas me procuravam e eu fazia as coisas “escondido” e pedia que não falasse com ninguém, que eu tinha vergonha. [...] Eu tinha vergonha de falar, eu não gostava, não... [silêncio] (Depoimento de pai Zé Pezão).

Sabemos que por muito tempo as ideologias ocidentais dominaram a vida, e ainda dominam o imaginário, das pessoas. Isto contribuiu por um pretenso afastamento de tudo que seria contrário aos dogmas europeus, como vimos. Muito tempo depois, já em meados do século XIX, adeptos de candomblés e umbandas praticavam seus cultos às escondidas. Atualmente, não há nenhuma proibição para quaisquer práticas afro, indígena no Brasil. No entanto, este imaginário do ideal colonialista permanece, consequência que leva às pessoas, como Pai Zé, a conservarem certos atos de proteção, como por exemplo, manter discrição na realização das práticas de suas tradições.

Os cultos, crenças e símbolos, advindos dos negros e índios ou reinventados aqui no Brasil, encarados na maioria das vezes, como sinais de subdesenvolvimento cultural e correspondentes ao conceito de diabólico, maligno. “do século XVII ao XX os terreiros de candomblés foram vítimas da perseguição policial, da imprensa, da igreja católica, do poder público e, nas últimas décadas, de grupos neo-pentecostais” (SANTOS, 2006, p. 16). A aceitação da cultura cristã sempre foi exigida nas relações dos indivíduos em sociedade no Brasil. Essa opressão foi exercida intensamente, repercutindo direta ou indiretamente no campo religioso, até os dias atuais.

No entanto, após assumir a verdadeira identidade e tomar consciência da importância do seu trabalho, pai Zé Pezão reuniu suas pertencas e outros símbolos, num espaço para a prática das suas atividades ritualísticas atuais. Sobre este processo, afirma que as imagens foram aos poucos, compondo um panteão, totalmente sincrético, dos santos com as demais entidades das suas devoções:

Essas “imagem” “vei” de acordo. Primeiramente, O Preto-Velho, que é o meu Pai de cabeça, pediu três imagens na mesa: Nossa Senhora da Soledade, Nossa Senhora da Piedade e Santo Antônio e a imagem dele. Aí, daí pra frente eles vêm pedindo. Cada um pedia uma imagem de um santo que fosse zelado e foi pedindo que eu fosse montando os “ponto” e daí pra frente, eu venho fazendo de acordo às exigências. [...] o Boiadeiro faz parte e a aldeia dos índios também (Depoimento de Pai Zé Pezão).

Desde então, realiza rituais públicos e privados, festas com manifestações dos caboclos, principalmente o Seu Boiadeiro e Preto-Velho, além de permanecer frequentando às romarias e missas em Bom Jesus da Lapa.

Até o início da última década do século XIX, o catolicismo predominou no Brasil como religião oficial do império português, oferecendo suas práticas religiosas como tentativa de evangelização dos que viviam no Brasil, este fato, provavelmente, influenciou as decisões dos praticantes das religiões ditas afro-brasileiras, a se declararem também católicos, constituindo o fenômeno, posteriormente denominado “dupla pertença” religiosa e a incorporar símbolos e ritos de outras tradições, entendidos como sincretismo. Naquele contexto, entende-se que o catolicismo reinava no país e, qualquer outra tradição religiosa, tinha suas práticas proibidas, ou suas funções limitadas. As religiões, ditas afro-brasileiras, sequer eram consideradas como tal, tratavam-nas como seitas, então, constituíram-se estratégias de resistência e recursos para preservar as suas raízes,

o candomblé não gozava de liberdade de expressão, não era considerado religião e, como tal, era vivido como seita às escondidas, na clandestinidade. Desse modo, aprenderam, ao mesmo tempo, ser católicos e a esconder sua pertença ao candomblé (CONSORTE, 2009, p. 205).

No Brasil, após esse período de detenção do sagrado, a igreja católica perdeu a condição de igreja oficial de estado (mas nunca os privilégios junto aos governos que se sucederam até então); o protestantismo tradicional que adquiriu autorização para exercer a evangelização nos anos 1850, ampliou as suas práticas de evangelização; o espiritismo kardecista surgiu por aqui na segunda metade do século XIX; as tradições religiosas africanas e indígenas que coexistiram do modo que foi possível com o catolicismo, praticamente desde a chegada dos portugueses ao Brasil, no final do século XIX surgem, como candomblés e, mais tarde, a umbanda e as diversas outras denominações. Ou seja, o povo brasileiro, aos poucos, resignificou suas tradições religiosas e criou outras, principalmente, as ditas pentecostais e evangélicas, as quais, atualmente, disputam clientela com as afro, indígenas, brasileiras.

Magnani (1986), tratando de tradições religiosas de origem africana, no Rio de Janeiro, teoriza sobre as invenções religiosas a partir de elementos de Cultura Banto:

No rio de Janeiro, até o término da primeira década do século XIX, conservou-se a diferenciação por nações: as de origens sudanesa, principalmente nagôs, possuíam seus candomblés; as bantos, a cabula. [...] as religiões dos bantos eram mais permeáveis à influência de outros cultos: dos candomblés nagôs, a cabula banto assimila a estrutura do culto e alguns orixás; em contato com outras crenças e ritos adota os caboclos catimbozeiros, práticas mágicas europeias e mulçumanas, os

santos católicos e, finalmente, sofre o influxo do espiritismo, que fora introduzido no Brasil por volta da segunda metade do século XX (Magnani, 1986, p. 21).

Já, Vivaldo da Costa Lima (1997), por sua vez, afirma acerca da Cultura Banto nos candomblés da Bahia, declarando:

os autores que melhor estudaram o candomblé da Bahia são unânimes em ressaltar a predominância dos modelos nagôs e jêjes das casas de santo, contrastando-os com os candomblés das nações de congo, angola e caboclo. De modo geral, esses autores seguem o ponto de vista de Nina Rodrigues, modificando-o apenas na construção de outras culturas africanas atuantes na formação dos candomblés da Bahia. [...] Nina Rodrigues desconhecia candomblés congos e angolas que certamente havia na Bahia de seu tempo. E coube a Carneiro chamar atenção para a existência de candomblés organizados dos grupos de língua banto (LIMA, 2003, p. 20).

Ainda hoje, as pesquisas no Brasil, sobre as culturas religiosas de origens banto são a minoria, em relação às tradições iorubanas, principalmente aquelas que se dirigem ao sertão e se dedicam aos estudos de caboclos e encantados, considerando as influências da história local dos indígenas, africanos e europeus, certamente, distinta das organizações dos terreiros do recôncavo da Bahia.

Todo o contexto descrito acima, entre outros fatores, contribuiu para a invenção das religiões no sertão da Bahia. Muitas práticas como a dupla pertença e o sincretismo permaneceram e adquiriram outros perfis. Apesar de não existir mais obrigatoriedades, nem necessidade de disfarce, permanecem resistindo as adversidades, ou seja, dialogando com outras tradições religiosas especialmente o catolicismo, como é o caso do Pai Zé e seus filhos de Santo, que se declaram também católicos. O que contribuiu para compreendermos este fenômeno foi a história de vida desse sacerdote, devoto de Bom Jesus da Lapa que declara, por este e outros motivos, ter fundado o terreiro que denomina Umbanda.

A cidade de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, localiza-se a oeste e a 430 km de Maracás, na margem direta do Rio São Francisco, dentro do *polígono da seca*. Ela está localizada no centro-oeste do estado da Bahia e com população em torno de 48.000 habitantes. “Sua origem se confunde, em grande medida, com a do santuário que lhe deu o nome e seu desenvolvimento até hoje esteve diretamente ligado à organização ao crescimento do culto.” (STEIL, 1996, p. 28).

A Lapa ocupa lugar no imaginário da população baiana e a posição de cidade sagrada para os maracaense, especialmente, aos líderes e filho de santo dos seus terreiros. Muitas pessoas consideram a Lapa de Bom Jesus um santuário capaz de sacralizar imagens e quaisquer outros objetos benzidos em ritos católicos. Desde há muito, chefes de romaria e pais de santo de Maracás organizam caravanas a Lapa, na maioria das vezes, sobre carrocerias

de caminhões, chamados pau de arara e pau de reza; em ônibus; em cavalgadas montados em burros e cavalos, em grupos andando a pé, peregrinos do Bom Jesus. Desta forma, preservam uma tradição, desde a época da escassez dos transportes na cidade.

A Romaria de Bom Jesus da Lapa é uma das mais importantes do País e uma das mais tradicionais do nordeste brasileiro, além de ser uma das romarias mais antigas do Brasil, cuja origem remonta o final do século XVII (FROZONI, 2013, p. 173).

Nas romarias não faltam rezadeiras, pessoas que puxam os cantos, ladainhas, benditos e rezam da origem ao destino, momentos importantes nestas peregrinações. Na verdade, todos os atos desde o dia que decidem ir até a volta, são repletos de signos e significados considerados sagrados, sinais de fé, devoção e promessas:

Os homens de todos os confins, os romeiros de todas as caatingas, os caipiras de todas as bandas, levantando com as alpercatas, o pó das estradas, vêm ao Bom Jesus da Lapa a implorar chuva para as suas plantas, saúde para seus doentes, justiça para os seus arrais, perdão para as suas culpas, salvação para as suas almas. (STEIL apud SEGURA, 1987, p. 149,150).

A Lapa de Bom Jesus é o ponto de encontro de pessoas de fé, daqueles que pretendem alcançar um pedido ou agradecer as graças alcançadas. Diante disto, criou-se uma tradição no município de Maracás que repercute nas instituições educacionais, religiosas e, na economia de todo o sertão.

Há um sentido de pertencimento e de comunhão com a paisagem que impregna o culto das Romarias para Bom Jesus da Lapa. No movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna certos lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros. A sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado (STEIL, 1996, p. 23).

O Pai Zé Pezão é devoto de Bom Jesus da Lapa e sua história de vida inclui as romarias e o santuário<sup>33</sup>. A primeira vez que foi a Lapa tinha apenas dois anos e foi levado pelo seu pai. Apesar de sacerdote de santo, declara-se também católico e atribuiu essa pertença, dentre outros fenômenos, a suas idas em romaria a Lapa do Bom Jesus. Para ele, a gruta e a cidade são sagradas e visitá-las em romaria, produz o sentir e o estado de bem estar. A fé que nutre ao local é afirmada quando declara a importância de sua devoção:

E eu sou católico mesmo, visito a igreja da Lapa, já visitei várias vezes Aparecida, a igreja do Padre Cícero. E sou católico mesmo! Como diz o povo, sou um católico de “doer” [risos]. Se eu ver passar um caminhão de romeiro o coração “véi” dói. O ano

<sup>33</sup> Ver foto de Zé Pezão em entrevista – ANEXO XIV

que eu não vou na Lapa, é o ano todo eu triste (Pai Zé Pezão)<sup>34</sup>.

A dupla pertença declarada e vivenciada em suas práticas não é inconsciente, tampouco imposta por qualquer que seja o motivo. Ela povoa o seu imaginário e está intimamente vinculada ao seu equilíbrio emocional. Ir a Lapa, ajoelhar-se aos pés do senhor Bom Jesus, como afirma, compõe uma obrigação essencial de fé, respeito e adoração. Diante disso, concordamos com Steil quando afirma que, “atualmente, pode-se perceber no discurso do clero que a origem da sacralidade não se apresenta mais apenas como algo inerente à natureza, mas institui, sobretudo, por decisão dos romeiros.” (STEIL, 1996, p. 37).

A relação de Zé, com a Lapa do Bom Jesus e sua declaração de pertença, não é uma relação que o catolicismo enquanto tradição europeia, por si só explicaria. Uma vez que se trata de realidade simbólica que transcende ao cristianismo e envolve o universo de elementos de culturas indígenas e africanas, presentes nas tradições religiosas afro, indígena brasileira. A dupla pertença, neste caso, expressa o quinhão das tradições católicas sincretizados com as demais, a partir da vontade e decisão dos que inventaram as religiões de matriz africana no Brasil:

Se eu passar um ano sem eu ir nos pés de Bom Jesus, pra mim alí, eu passo o ano doente. Eu fiz uma promessa de entrar nos pés de Bom Jesus nove anos rastando uma cruz que é esta cruz aí. Entro rastando que este joelho solta fogo. [...] E é todo ano! [...] Inteira nove anos. Mas, o ano passado eu fiz errado. E este ano inteiro dez anos e eu acabei de cumprir a promessa. [...] o padre me procurou este ano: você acabou de cumprir sua missão? Acabei padre. E esta cruz, você vai deixar ela aqui? Eu falei: não, padre, eu vou levar. Que seu cruzeiro é muito bonito! Eu disse: não, mas eu vou levar. E ele disse: quando chegar lá você vai levar pra diocese da sua cidade? Eu falei: Não, padre, ela vai ficar dentro do meu centro lá. E ele ainda deu uma risada e falou: centro de quê? Eu falei: de umbanda. Você trabalha com umbanda? Eu falei: trabalho. De que forma? Aí eu sentei e conversei com ele, e ele deu risada e ainda bateu a mão na minha cabeça e ficou sorrindo. E depois quando Deus lhe chamar qual é o destino desta cruz? Eu falei: Esta cruz padre, no dia que eu morrer, eu sempre falo na minha casa, que há de haver um amigo meu, que vai tirar ela da parede e vai acompanhar meu caixão com ela, na onde eu for enterrado, esta cruz vai ser enterrada na beira da minha cova! Então você quer que esta cruz te acompanha até sua ultima hora? Eu falei: É. Aí ele foi, pegou minha cabeça e encostou nos peito dele e bateu três vezes na minha cabeça (Pai Zé Pezão).

Se vista de longe, sem as devidas investigações esta cruz poderia ser interpretada de maneira superficial ou até passar despercebida, no entanto, quando observada de perto e sob os pressupostos das teorias de Geertz, atribuímos o devido significado simbólico e de dupla pertença, incrustado na cruz e em todo o processo descrito pelo devoto quando se refere a romaria de Bom Jesus. Assim, não se trata daquela cruz enquanto símbolo universal do

---

<sup>34</sup> Ver entrevista completa com Zé Pezão – ANEXO XV

catolicismo, e a dupla pertença declarada não é apenas um conceito padrão que expressa universalmente o fenômeno, mas sim, trata-se da cruz e da dupla-pertença de pai Zé, vez que ambos, se completam e continuam o sentido em outro plano do sagrado, perpassando do santuário da Lapa, ao terreiro e, deste, ao túmulo do pai de santo da cidade de Maracás.

Sempre em conversa, este líder religioso inclui a Lapa, relacionando alguns acontecimentos em seu terreiro, a ela: “Eu tinha um Oxalá, bem grande, ali na mesa. Aí quebrou. Mas, o Preto-velho pediu que só quer outro na mesa, trazido da Lapa, benzido lá.” (Pai Zé Pezão). Esta prática é bastante comum ao povo de santo de Maracás, mais precisamente, a este terreiro, neste caso ela é a sustentação de uma vida energeticamente equilibrada, enquanto expressão de espiritualidade.

Todas essas práticas são entendidas como características que levaram este pai de santo nutrir um duplo pertencimento e fundar o terreiro, mais voltado para o que chama de Umbanda, completamente sincrético, o qual é semelhante e pode ser interpretado como um tipo de “Candomblés do Sertão”.

#### **4.2 O Terreiro: o espaço físico, a mítica e a ritualística**

O terreiro está oficialmente situado no bairro Jiquiriçá, à Rua Major José Oscar de Sá, nº 126, na cidade de Maracás, popularmente identificado como a seguir: “Hoje, a Avenida do Cuscuz: Amélia Mariniello, Rua do Barranco, [Rua] Major José Oscar de Sá, aqui, complexo policial e essa área [...] toda [...] consta o bairro Jiquiriçá.” Zé Pezão descreve os espaços identificados como pertencente a área chamada “Cuscuz”.

Esta parte do bairro é relativamente nova, se considerarmos a história da formação do próprio Cuscuz, uma vez que há alguns anos, nesta localidade, não existia o conjunto de casas, construídas nas ruas atuais. O seu crescimento deu-se também por famílias oriundas da Rua do Cuscuz e da Amélia Mariniello, localidades que são, predominantemente, habitadas por negros e mestiços na cidade, que vieram do antigo bairro do Cuscuz com suas histórias culturais, étnicas.

O terreiro faz parte da própria residência do pai de Santo: o salão de festa é o primeiro cômodo da casa, uma espécie de salão de visita, uma porta na parede de fundo onde se localiza o altar dá acesso ao corredor, que a interliga aos demais cômodos, quartos, cozinha, banheiro, garagem e quintal. A casa é denominada, pelo líder religioso como de nação brasileira e é mais voltada para o que chamam de práticas da Umbanda. Segundo afirmações

do seu líder, este terreiro tem um padroeiro, o Santo Antônio que diz ser o mesmo que Ogum. Ou seja, há uma correspondência simbólica entre Santo Antônio e Ogum, vejamos<sup>35</sup>:

Aqui tem Ogum? Tem. Eu tenho Ogum de Lê, Ogum de Ronda e Ogum Megê. E Ogum tem alguma coisa a ver com Santo Antônio? Tem. Eles faz parte tudo de um cordão só, é que nem o Oxóssi. O Oxóssi, na lei católica, na religião católica é São Jorge. Na Umbanda é Óxossi. Entendeu? Então, Santo Antônio faz parte da linha dos Oguns (Depoimento de Pai Zé Pezão).

No calendário litúrgico do terreiro, existem os sambas públicos uma vez por semana, em todos os meses do ano, sempre aos sábados. Os trabalhos “secretos” de filhos de santo ou clientes, que só não podem ser realizados nas segundas e no domingo, porque de acordo com Pai Zé, não é aconselhável lidar com certas energias no dia das almas. No domingo, ele descansa. A festa para Iemanjá, que acontece no mês de fevereiro; a dos índios, em Abril; da Cigana, em Maio; O caruru para Cosme e Damião, em setembro. A festa principal, do Boiadeiro, que acontece no mês de Agosto (mesmo período de festa do Bom Jesus da Lapa) também neste mês festeja-se o Preto-Velho, provavelmente, pelo fato do Boiadeiro desta casa, se apresentar como Preto-velho-boiadeiro. Saudado, com a expressão: “Viva, o véi Boiadeiro”.

Este terreiro é ornamentado, conforme a proximidade do dia ou da festa daquele caboclo. Por exemplo, no mês de maio, quando há a festa da cigana, observamos uma predominância da cor vermelha que permanece até o próximo evento. Porém, a cor azul, em alguns locais, nunca é descartada, participando da composição das cores de todos os caboclos, santos e entidades homenageadas naquela época. Isto porque esta cor é dedicada ao Santo Antônio e ao Boiadeiro. O primeiro padroeiro do terreiro e o segundo, caboclo fundamental que dirige a maioria dos ritos, inclusive o ritual de batismo descrito no capítulo quatro. Percebemos certa sincretude entre eles. Ou seja, há uma reunião de arquétipos e ritos que se interagem. Bem como, as cores, os ritmos, as danças, as cantigas e os trabalhos.

O salão de festas é relativamente pequeno, contendo bancos de madeiras juntos as paredes laterais. Nessas, há diversas prateleiras, sobre as quais, situam-se as imagens dos santos católicos, caboclos e, principalmente, do boi, com detalhes na cor azul marinho, a indumentária do Boiadeiro (feita de couro) o laço, chapéu, chicote, jaleco, gibão, perneiras mais o berrante, o chocalho e outros.

Também podemos observar uma mesa de santo (o altar), peça construída em alvenaria,

---

<sup>35</sup> Ver quadros de correspondência simbólica – ANEXO XVII.

sobre a qual está reunida uma gama de imagens e símbolos da tradição local, comuns a outros terreiros da cidade. Como por exemplo, os santos católicos, orixás e caboclos. Além de outros objetos a exemplo de copos d'água, recipientes com óleos, velas, fitas, fios de contas e muito outros.

Na parede em frente a que se localiza o altar, se posiciona a orquestra e os seus instrumentos: dois atabaques e às vezes três, o pandeiro, o triângulo, a matraca e o maracá. Os dois últimos são guardados em locais diferentes, a matraca no altar e é tocada, quase sempre, pela rezadeira ao puxar as rezas e os benditos; os dois maracás, na cabana dos índios e podem ser percutidos em diversos lugares do salão, pelo líder religioso. Os atabaques também são considerados entidades e sempre são reverenciados durante os ritos, eles são tocados com as mãos (características de nação Angola) e pelos músicos da casa, fato que instiga os presentes a acompanhá-los com palmas, visivelmente alegres. Este fenômeno, provavelmente, tenha origem no samba de umbigada (banto).

Causou-nos curiosidade o modo do toque dos atabaques e o fato de que, embora existissem filhos de santo homens específicos para tais atividades, não eram conhecidos por Ogam<sup>36</sup>, como nos candomblés iorubanos de nação jeje/nagô e keto, predominantes em Salvador e recôncavo. Eles são, simplesmente, denominados tocadores. “Várias pessoas tem um nome de chamar, uns chamam ogan, eu mesmo, dentro do meu salão chamo os meus tocador. Entendeu? Agora tem umas pessoa: ‘ah aqui é meus ogan, que não sei o quê’... Eu chamo os meus tocador de tambor” (Pai Zé Pezão). Além disso, percebemos que outras pessoas, por vezes, tocam os atabaques, prática que jamais são permitidas nas nações supra denominadas. Ao questionarmos sobre isso, o Pai Zé explicou:

Oh, aqui é o seguinte, aqui têm as pessoas “certa”. Às vezes “chega” outras pessoas de fora, quer tocar, a gente às vezes até deixa, às vezes não ta nem certo. Agora se estiver bebendo não toca, se chegar depois da meia noite também não toca. Entendeu? Agora o certo é aqueles mesmo “propriado”. Às vezes a gente deixa uma pessoa chegar tocar que, quem “meche” com essas coisas, precisa de todo mundo. Mas, [...] às vezes as pessoas ta lá fora ninguém sabe o quê que tá aprontando, chega e vem tocar. E aqui [bateu nos atabaques] é uma coisa de muito respeito. [...] Pode ter até dez “dupla” na noite, uma dupla só, não “guenta”. Né? Fica cansativo demais (Pai Zé Pezão).

Chamou-nos a atenção, o fato de as mulheres poderem tocar os atabaques. Ao ser perguntado, pai Zé ponderou: “Não tem nada a ver. Menos que esteja de “corpo aberto”<sup>37</sup>, né?

<sup>36</sup> Ogam, músico, componente da orquestra de atabaques as tradições religiosas jeje/nagô e Keto.

<sup>37</sup> Estar de corpo aberto significa ter mantido relação sexual naquele dia, ou está menstruada. Quando em alguns casos, também o homem, apresenta uma dessas características, significa que o seu corpo está aberto, suscetível a

Se tiver de corpo aberto pode até entrar, sentar e ficar quietinha lá no canto, não pode tocar em nada do trabalho” (Pai Zé pezão).

Na parede ao lado direito do altar, localiza-se a cabana dos índios. Ela é feita de palha de coqueiro seca, com uma armação de madeira e uma lâmpada que ilumina as imagens dos índios, além de alguns instrumentos como o maracá e algumas flechas e arcos, ali também, se depositam as frutas em dias de festas, como oferendas aos caboclos. Em frente a esta parede, ao lado esquerdo do altar, está pregada, a cruz grande de madeira, a mesma levada todos os anos em romaria a Lapa. Ela é estrategicamente posta de modo que todos a vejam ao adentrar o salão, “quem chega topa a cruz na frente”, afirma pai Zé<sup>38</sup>. Os caboclos a reverencia, quando manifestados durante a festa.

Sob o altar há um pequeno recipiente com água, flores brancas e perfume em homenagem às entidades da água, onde está depositada a imagem de uma sereia. Segundo pai Zé, se trata do local onde as mães d’água ficam.

Em Maracás, não há um único modo de organização dos terreiros, cada templo guarda logicidade interna na sua constituição e, se distingue um do outro. Os seus funcionamentos não seguem uma linearidade, “cada casa é uma casa”, tem uma sequência ritualística distinta da outra, e distintos indivíduos como pais e filhos de santo. Porém, cultuam às vezes, as mesmas entidades, as quais compõem, de modo distinto, os seus panteões. Para Magnani, existem maneiras que o antropólogo, ao pesquisar religião, deve conhecer e adotar:

Uma [...] maneira de abordar o tema é a que procurar analisar a lógica interna do sistema doutrinário, e ritual, os efeitos que produz na vida cotidiana dos adeptos, suas relações com outras instituições que compõem o quadro social e político, mais amplo em que se situa. Este é o ponto de vista do antropólogo, para quem todo gesto, ritual, crença ou comportamento, por mais estranhos e incompreensíveis que possam parecer, possuem um significado para aqueles que são os seus portadores (MAGNANI, 1986, p. 6).

Nestas tradições pesquisadas, as funções se iniciam, em primeiro lugar, com o pai de santo rezando o pai nosso, acompanhado pelos presentes, em seguida, rezam a Ave Maria e a Salve Rainha. Após essas rezas, entoam ladainhas e benditos puxados pela rezadeira da Casa, “Dona Dinalva” que é seguida pelos presentes, ela ocupa lugar de destaque na hierarquia da casa, pois, funciona como auxiliar do Pai de Santo, também em outras funções:

---

todo tipo de energias. Este termo não pode ser confundido com o oposto “corpo fechado”. Este é o ato de limpeza de corpo, que elimina as energias negativas, decorrentes de trabalhos feitos contra alguém.

<sup>38</sup> Ver foto da cruz – ANEXO XVIII.

Minha função lá é rezar benditos e ladainhas e ajudo a cantar. Isso é o que eu faço lá, porque eu não incorporo, mas eu dou a maior força lá. Desde de criança que eu era invocada. Uma reza e um festejo, vixe! Eu ficava impressionada ver aqueles “povo” rezando, aqueles benditos. Aí a ladainha eu fui aprendendo aos poucos com a idade de quinze anos eu já rezava. Meu irmão tinha o festejo de santo Reis, eu, mais a esposa dele, já rezava. E por aí, pequei a ser romeira de Bom Jesus, a viajar pra Lapa, e gosto de rezar. Aí o povo botou o nome de rezadeira. É tanto que tem gente que confunde, né! Pensa que eu sou rezadeira de rezar assim... às vezes me procura: “ah, vem aqui pra tu me rezar”. Aí eu não rezo. Rezadeira assim pra rezar de ramo, não [...]. Desde o princípio que ele começou trabalhar que a gente já começou ajudando ele, né! Aí, aqueles benditos que os guia pedia pra cantar, logo no início que ele começou a apreender, aí também a gente continuou, a gente já sabe qual é os benditos que reza dia de trabalho. Não precisa rezar todos os benditos que a gente sabe, né? Tem aqueles da mesa, mesmo. [...] o terreiro dele ele já abre rezando. Quando é festejo, assim de santo Antônio, ele começa com as ladainhas, mas quando não é, aí, a gente começa só com os benditos. Reza alí, três quatro benditos, para depois ele abrir o terreiro. Ele reza pra Santo Antônio, Santa Luzia, Santa Bárbara, São José. Lá, pra eles, eles acham que é muito importante, cada festejo de um santo desse, rezar ladainha. Sempre eles procuram só eu, então eu tô no embalo [risos] toda vez que vai rezar. Se eu não tiver... Eu acredito que a gente da a maior força alí dentro, quando a gente não tá... faz de conta que é igual professor mais os alunos, se o professor não tiver, não tem nada feito, né? Quer dizer que o mais importante é ele, os santo dele, e segundo nós que “ajuda”. Sem os benditos e as ladainhas não abre o terreiro, não. Às vezes as pessoas falam, que em outros terreiros não tem isso, não. Mas cada um, tem um jeito de trabalhar. Ele começou assim (Depoimento da rezadeira, Dona Dinalva)<sup>39</sup>.

Durante o momento das rezas católicas, que dura aproximadamente, quarenta minutos, não há referência a nenhuma entidade espiritual. Todos os presentes, inclusive os filhos de santo, permanecem sentados e calmos. Sem festa, sem dança, sem palmas, sem rodas, sem som de atabaques e nem dos outros instrumentos, apenas concentrados nas orações e cantigas. Ao final de cada reza e canto, pronunciam a palavra amém. Este é o momento no qual cultuam os elementos de tradição religiosa de origem europeia.

Em seguida, após os cantos e rezas, o ritual muda para as tradições ditas africanas, ou seja, os chamados “nagôs”, que na casa se caracteriza pela incorporação de preto-velhos pelo pai de santo, enquanto alguns auxiliares trocam as vestes do líder já incorporado, frente ao altar no meio do salão. Então, os músicos tocam os atabaques e cantam com o pai de Santo, o único a dançar, enquanto os demais presentes permanecem sentados.

Continuando as funções, surgem os encantados, representando as tradições indígenas e brasileiras, assim o pai de santo incorpora a cigana, as auxiliares trocam a indumentária do preto-Velho, pela a da cigana. O pai de santo canta e dança, a orquestra continua a tocar e cantar, os demais auxiliam cantando e batendo palmas, embora ainda permanecem sentados,

<sup>39</sup> Ver entrevista completa com Dona Dinalva – ANEXO XIX.

sem dançar. Em sequência, surge o momento dos caboclos de índios, com o pai de santo já incorporado, as auxiliares vestem as roupas e os entregam os adereços específicos destas entidades: arco, flecha e os maracás. Então, os presentes levantam-se, entram na gira, cantam, dançam e batem palmas.

Finalmente, chega à aruanda o Caboclo Boiadeiro, que também está presente desde o início na festa, a medida que ela se desenvolve, ele dá lugar as entidades do momento, mas permanece simbolicamente em todo o ritual. Então as auxiliares, substituem os trajes de índios pelas indumentárias de couro do boiadeiro: chapéu, jaleco, chicote e laço. Continua a gira com o pai, os filhos de santo dançando, cantando e batendo palmas. Manifestando a alegria peculiar a manifestação de brasilidade dos caboclos.

A estrutura hierárquica do terreiro, podemos afirmar que se dá da seguinte forma: Em primeiro lugar, o pai de santo Zé Pezão, ele está na ponta da hierarquia da casa; em segundo lugar, a rezadeira, Dona Dinalva, sem ela as atividades não podem iniciar; em terceiro, os tocadores, em quarto Simone que incorpora um Boiadeiro na casa, em quinto Aleane, a esposa do pai de santo, sucessivamente podemos observar, filhos de santo, clientes e visitantes.

As entidades espirituais que compõem o panteão da casa de pai Zé Pezão são assim denominados, santos: Santo Antônio, Santa Bárbara, São Cosme e Damião, Santa Luzia, Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora da Solidade, Nossa Senhora da Piedade; orixás: Iemanjá (Sereia), Xangô, Ogum de Ronda, Oxum (Mãe d'água); Oxóssi; encantados: Preto-velhos (Pai João, Pai Joaquim e pai Albina) Maria Nagô, Martin Pescador, Marinheiro, pomba-gira cigana e caboclos: Boiadeiro, índio (Tupinambá, Sultão das Matas, Pele Vermelha e Pena Branca). Esse panteão é similar ao dos terreiros de Vitória da Conquista, denominados por Aguiar (1999), como de tradição local.

### **4.3 Preto-velho: as entidades representativas da cultura religiosa da umbanda no sertão**

“O galo bateu asas e cantou,  
foi na hora que o preto-velho chegou.”  
(Trecho de cantiga<sup>40</sup> na casa do Pai Zé)

A presença dos Pretos-velhos nos terreiros de Umbanda (e similares) é bastante frequente. Dificilmente, visitaremos um espaço voltado para as práticas da Umbanda que não

---

<sup>40</sup> Cantigas ou pontos – são denominações utilizadas nos terreiros de Maracás para identificar os cantos de santo, de caboclos e encantados, correspondentes ao que Aguiar (1999) identificou como zuelas.

tenha, de algum modo, a manifestação do Preto-velho. Eles são definidos como espíritos de negros africanos que foram escravizados, desencarnaram ou se encantaram e retornam, através do corpo do médium (ou dos cavalos, como são chamados em alguns terreiros), para ajudar as pessoas com os conhecimentos adquiridos na terra. Castro os define da seguinte forma: “entidade cultuada como um escravo ancestral africano no Brasil, fuma cachimbo, bebe marafo [cachaça] [...] muito popular na umbanda.” (CASTRO, 2005, p. 319), e para Magnani eles são:

Atraídos pelo som dos atabaques, do agogô e do adjá, e pelos pontos cantados e riscados, os espíritos provocam, em seus cavalos um transe que atualiza não suas vidas individuais anteriores, mas estereótipos representados pela dança, postura corporal, linguajar e adereços. Cavalgados pelo Preto-velho, o médium curva-se até o solo: é muito velho, tem dificuldades para andar. Arrasta os pés até seu banquinho, resmungando palavras em nagô e quimbundo, onde pita seu cachimbo de barro e ouve, pacientemente as queixas e sofrimentos dos consulentes (Magnani, 1986, p. 44).

Eles são, quase sempre, o símbolo do respeito e da paz no espaço religioso. Sempre com muita calma e serenidade, são a representação da experiência. Nas religiões de matriz africana, atribui-se, através dele, um respeito e obediência aos mais velhos. É em virtude da sabedoria e do respeito que essas entidades são reverenciadas. Muitos adeptos também acreditam que eles são seus ancestrais e que trazem para a terra conhecimentos remotos importantes.

Para Ortiz (1999), os estudiosos de cultos umbandistas têm um grande desafio, qual seja o de pesquisar a grande diversidade destas tradições. Pois a quantidade dessas práticas religiosas torna difícil identificá-las, em todos os rincões do Brasil. Porém, ele afirma que alguns teóricos, como Cavalcanti Bandeira as categorizam. No entanto, não é a nossa intenção, nesse trabalho, recorrer as suas descrições. Mas, elaborar interpretação com base em dados etnográficos colhidos sobre o nosso objeto de estudo no contexto local.

Este trabalho visa etnografar e interpretar, dentre outros, os dados coletados sobre os Pretos-Velhos que se manifestam no terreiro do Pai Pezão. E, se mencionamos as interpretações já feitas sobre a umbanda em outros lugares, é apenas pelo fato de que este sacerdote declara que sua casa é Umbanda.

Essas diferenças, que as umbandas apresentam, são marcas do contexto cultural do Brasil, desde o início da colonização até a época em que se tem notícia da sua criação, no século XIX, segundo Ortiz, quando afirma:

Visto que a compreensão da religião umbandista as transformações sócio-

econômicas ocorridas no século XIX, são particularmente importantes [...]. [...] dois pontos devem ser considerados no que diz respeito ao período da colônia. Apesar dos efeitos destrutivos que o tráfico e o sistema escravista imprimiram nos costumes africanos, a memória coletiva negra conseguiu encarnar-se no solo brasileiro. Preserva-se desta forma o culto de grande parte dos deuses africanos, ao mesmo tempo em que se reinterpreta determinadas práticas e costumes através de danças como o lundu, ou das embaixadas dos reis congos. Pouco a pouco a herança africana se transforma assim em elementos culturais afro-brasileiros. Por outro lado, deve-se levar em conta que a memória coletiva negra se distribui de forma desigual segundo as regiões; ela se confina às divisões étnicas das tribos africanas. Os cultos religiosos vão então se limitar às nações sendo que estas podem ser agrupadas em três tipos gerais de cultura: sudanesa, islâmica e banto (ORTIZ, 1991, p. 21;22).

No entanto, uma manifestação religiosa no sertão baiano, embora receba de seus adeptos o nome de Umbanda, provavelmente, dentre outras questões, pela grande expansão no número dos templos nos anos 1960, se apresenta com peculiaridades que permitem as mais diversas invenções. Assim, uma tradição local que se manifesta no interior da Bahia, merece ser considerada em virtude das especificidades e diálogos étnicos e as relações econômicas próprias em cada lugar.

Assim, os Pretos-velhos da casa de pai Zé Pezão são sincretizados com diversos símbolos que os tornam peculiar, a partir do contexto sócio econômico direcionado pelas atividades da pecuária e da agricultura de subsistência em Maracás. Embora chamados de “nego nagô”, trazem elementos de outras culturas em suas manifestações. Por exemplo: são chamados “caboclo preto-velho”, ou mais especificamente “caboclo Vêi Boiadeiro” que nestas condições dançam como se fosse um preto-velho. Além deste, se apresentam ainda como Pai João, pai Joaquim, Pai Albina e Maria Nagô. E, apesar de ser chamado “nego nagô”, os negros levados à região sudoeste da Bahia, segundo Neves (1998), são na grande maioria bantos.

Elaboraremos, a seguir, os perfis para caracterizar as entidades ditas “nagôs” que se manifestam nos cultos deste terreiro. Vejamos:

a) Pai Joaquim e Pai João: são entidades pacíficas. Eles se apresentam como idosos. Sempre usa a bengala e chapéu de palha, são pacientes, sábios, observadores, geralmente, falam muito baixo, pedem seu cachimbo e proferem frases de ritos católicos, como, por exemplo: “bendito seja nosso senhor Jesus cristo”, quase não ficam de pé. Assim que chegam na Aruanda, sentam-se em um banquinho de madeira, permanecem sempre curvados. Observamos que durante as suas presenças realizam ritual de bênçãos<sup>41</sup> aos filhos de santo e

---

<sup>41</sup> Ver foto do Preto-Velho proferindo bênção – ANEXO XX.

visitantes. São definidos, pela comunidade de santo, como espíritos de africanos velhos que viveram escravizados no Brasil. Neste caso, um difere do outro apenas pelo nome.

b) Pai Albina: É uma entidade bem diferente das apresentadas acima. Ele tem muita vivacidade e, conserva-se sempre atento, sua manifestação é breve, recita versos que são, logo em seguida, cantados pelos filhos de santo, não usa chapéu de palha, nem bengala, permanece durante toda a manifestação de pé e circulando pelo salão, como quem estivesse fiscalizando algo. Sua dança é bem rápida e sua função, é atuar como um oráculo, ora respondendo consultas, ora apontando os problemas das pessoas. Ele usa, um chapéu de pano coloridos, com seu nome bordado em pontos de cruz, com linha azul. Ele não é reverenciado como um ancião, nem como um escravo. Seu perfil é de poeta popular, cordelista, cantador de reis e contador de “causos”, um menestrel do sertão, que se auto define como esperto e cheio de habilidades para lidar com as façanhas da vida.

c) Maria Nagô: entidade feminina, com expressão de senhora idosa, não usa bengala nem permanece sempre sentada, ela dança e caminha pelo salão, conversando com as pessoas. É a representação do mistério e da sabedoria, do medo e do respeito, têm perfil de “feiticeira”. É chamada por alguns filhos de santo de vovó, tem como função a de benzer pessoas. Um de seus atributos é ser ranzinza, não aparece frequentemente nos ritos.

d) O Preto-Velho-boiadeiro: É representado com as características, que são próprias do caboclo Boiadeiro, ou seja, com suas indumentárias e seu arquétipo.

Essas interpretações acima ajudam a compreender o panteão dos Pretos-velhos da casa em estudo, que podem ser encontrados sob tais representações. Todavia, ainda existem outros elementos que são incorporados a estas realidades e perpassam por outros valores simbólicos. Observamos, por exemplo, que, na chegada dos Pretos-velhos João ou Joaquim, canta-se uma cantiga de chegada na “Aruanda”:

O galo bateu asas e cantou  
 Foi na hora que o preto-velho chegou  
 O galo bateu asas e cantou  
 Foi na hora que o preto-velho chegou  
 Se o galo não cantasse  
 Muita gente não sabia  
 Preto-velho aqui chegou  
 Antes do romper do dia

Observa-se a referência ao galo, animal que se anuncia, cantando logo ao raiar do dia. A menção a ave remete ao relato bíblico de quando Pedro negaria Cristo por três vezes, ao cantar do galo. Porém, necessário se faz, destacar que as funções do Boiadeiro inicia-se com o

nascer do sol, logo após o canto do galo ao raiar do dia, quando os vaqueiros tradicionalmente no nordeste, tiram o leite das Vacas. No depoimento do Pai de Santo, há outras evidências da relação do Preto-velho com Bom Jesus da Lapa, o preto-velho Boiadeiro e a “caboclarização do orixá”<sup>42</sup> Oxálufã (Oxála Velho).

[...] Oxalá, pra mim ele faz parte, modo de dizer, dar boas vindas a quem chega. Ele tá de braços abertos recebendo todo mundo, entendeu? Eu tinha um Oxalá bem grande alí na mesa aí quebrou. Mas o Preto-velho pediu que só quer outro na mesa, trazido da Lapa, benzido lá. Sempre o Oxalá é chamado de frente (Pai Zé Pezão).

Observamos dois elementos que os aproximam do Bom Jesus: Os braços abertos e o fato de ter que vir benzido da cidade da Lapa. Ambos contribuem para atribuímos aos Preto-velhos João e Joaquim uma correspondência simbólica com o senhor Bom Jesus da Lapa. Além do fato de que, ao chegarem na Aruanda, louvam ao senhor Bom Jesus.

Outro elemento simbólico, presente neste trecho, é o fato do Oxála compor a cena. Ou seja, ele e os Preto-velhos estão intimamente relacionados. Em conversas com a filha de santo Simone Soares e sua mãe biológica, Dinalva (a rezadeira do terreiro) pudemos perceber, em seus depoimentos, alguns elementos que aproximavam essas entidades, principalmente as duas primeiras, do orixá fun fun Oxalá: “O preto-velho é o pai de todos” (depoimento de Simone Soares)<sup>43</sup>. Ao ouvir esta afirmação, Dona Dinalva imediatamente concordou.

Porém, encontramos referência a um africano que foi escravizado, em duas cantigas:

Auê meu cativo, meu cativo, meu cativerô  
 Auê meu cativo, meu cativo, meu cativerá  
 Preto-velho estava cansado, ia na senzala bater o tambor  
 Preto-velho da viva Aiaá, viva sinhá e viva sinhô.

Esta cantiga enfatiza a passividade que esta entidade transmite, pois, embora numa situação de opressão e cansaço, saúda os seus senhores. Neste caso, observamos a sabedoria de quem aceita pacificamente seu destino, ou finge aceitar. Obviamente, a escravidão não deve ser naturalizada, no entanto, a condição subalterna em que viviam não pode ser desconsiderada, como se fosse o destino marcado pelos deuses. Mas, essas entidades transmitem parcimônia e a sabedoria dos anciãos que, compreende nada poder fazer, ao não

<sup>42</sup> Caboclarização de Orixás é uma expressão utilizada, em primeira mão, por Aguiar e Senna (2015), na obra ainda no prelo, intitulada REMANSO: uma comunidade mágico-religiosa o fantástico apoiado em uma mundividência afrodescendente – aspectos das ambiências sociais, geográficas e históricas. E, também, em forma de artigo, apresentado em congresso da ANPUH (V encontro do GT de história das religiões e das religiosidades – associação nacional de história, UFBA, 2014).

<sup>43</sup> Ver entrevista completa com Simone Soares – ANEXO XXI.

ser prestar obediência aos seus senhores.

No entanto, quando o Pai Albina se manifesta, ele representa uma condição muito diferente das supracitadas. Aparece com os olhos bem abertos e atentos. Mantém uma postura firme e apresenta uma feição de vivacidade, observadas nos seguintes versos:

Caboco que é caboclo  
Só chega santo perto  
Caboclo que é sabido  
Só anda de zói aberto

O povo diz quem tem caboclo  
Só anda de zói fechado  
Eu ando com o meu aberto  
Que é pra ver quem ta errado

Pai Albina é um caboclo  
Que não engana ninguém  
Morada de pai Albina  
é nos morros de Belém

Maria Nagô não se manifestou nos rituais observados durante a pesquisa. Compusemos o seu arquétipo através de vídeos antigos e de depoimentos de alguns filhos de santo. Ao questionarmos sobre a sua ausência, uma frequentadora afirmou: “Ah! porque o povo não gosta de caboclo quieto, o povo gosta mesmo é de caboclo animado” (Informante L.S). Em outros momentos, notamos certo receio ao tratar desta entidade, pois é ao mesmo tempo, a representação do poder, do mistério e da magia. Observamos que ela estabelece correspondência simbólica com o Orixá Nanã. Constatamos em conversas informais com filhos de santo da casa, que ela representa uma espécie de mulher do preto-velho: “Ah, a Maria Nagô é a mulher do Preto-Velho” (Informante L.S).

O Preto-velho engloba elementos do orixá Oxalá dos candomblés ditos tradicionais da Bahia. Assim corresponde-se, simbolicamente, nas tradições afro, indígena, brasileira com Oxalá. Muitas vezes também, é tratado como o “pai de todos” e “aquele que sempre está na frente”, como constatamos em entrevistas aos adeptos do terreiro. A cor branca de Oxalá, também é a cor símbolo dos pretos-velhos, de modo semelhante, o respeito dispensado a eles. Nas tradições de candomblés de nação, Oxalá é compreendido como a seguir:

“o orixá criador das terras e dos homens, criador do gênero humano, dono de todas as cabeças, orixá da paz e da justiça. [...] Ele está associado a cor branca e de forma indireta está ligado aos ancestrais. [...] Entre os religiosos dessa tradição sabe-se que oxalá é o “mais respeitado, o pai de todos os Orixás”. Que mantém a proteção vital, individual e coletiva. [...] Oxála é a grande cabeça, o espírito, a força primordial da criação. O grande Orixá funfun<sup>44</sup> [que veste branco] (RODRIGUÉ,

<sup>44</sup> Funfun é a representação do branco. O branco significa a criação, o poder genitor masculino e feminino, a passagem da transformação de um nível de existência a outro. O branco está presente nas vestes o ritual de passagem (nascimento e morte). (RODRIGUÉ, 2001 p. 76).

2001, p. 75, 78, 81).

Os pretos-velhos estabelecem correspondência com o Jesus Cristo, mais precisamente, o Senhor Bom Jesus da Lapa. Isto se deu, supomos, pelo processo de correspondência simbólica, que permeiam as diversas tradições religiosas de matriz africana, como é o caso da estabelecida entre Oxalá e nosso Senhor do Bonfim em Salvador. Na relação dos pretos velhos com Oxalá, a aparente contradição na correspondência simbólica, entre estes arquétipos, se justifica por meio dos processos do sincretismo religioso afro, brasileiro, o que envolve dimensões ou elementos das tradições locais, ou seja, pai Joaquim e pai João não são qualquer oxalá, eles representam elementos simbólicos que os aproximam de Oxalufã (Oxalá velho). Também, não é qualquer Jesus, é o Bom Jesus da Lapa, o santo do sertão, milagroso, de suas pertencas. Aquele que pode ser cultuado, bem mais próximo da realidade sertaneja, em seu contexto local, do que com o senhor do Bomfim do alto da colina em Salvador.

O pai Albina, por outro lado, apresenta características que nos permitem correspondê-lo com Oxaguiã (Oxalá jovem). Pela sua vivacidade e demais características já apontadas. Vejamos as definições sobre Oxalá e suas subdivisões a seguir:

OXALÁ (KWA) (°PS) –s. orixá-funfun, a divindade suprema da criação, o pai de todos os orixás, identificado com Nosso Senhor do Bonfim. (Cf. lancaté-de-vovô). É protetor dos albinos e cultuado com o nome de Obatalá. O velho é Oxalufã, e o jovem, Oxaguiã. [...]. Cor: branca (CASTRO, 2005, p. 311).

O pai Albina, aqui, pode ser identificado, provavelmente, com o Jesus menino. Pelas características que o assemelha a Jesus com treze anos, debatendo com os sábios no templo (Lucas. Cap.2 v.41-49). Além do que a cantiga afirma que essa entidade está sempre com santos e, sua morada é nos “morros de Belém”. Evidencia, também, sua relação com os Santos Reis do sertão.

Maria Nagô estabelece correspondência simbólica com Nanã, tanto pelo respeito que atribuem a ela, como pelo caráter de “feiticeira”. Sobre Nanã, Castro (2005) afirma que ela é a mais velha, a ancestral de todas as divindades e sua cor além do azul, pode ser a branca. Esta divindade está ligada a Oxalá, porque segundo os mitos dessas tradições, teria emprestado seu barro para que ele criasse os seres humanos. Em outras versões do mito, Oxalá e Nanã teriam sido casados, assim como vimos, referência ao casamento de Maria Nagô com o Preto-Velho. Outra semelhança, notada por nós, é com as curandeiras e rezadeiras do sertão. A condição de “nagô”, estrangeira para os povos Bantos, inspira receio e medo para estes fiéis.

#### 4.4 O imaginário e as entidades representativas da cultura indígena

A cidade de Maracás é um exemplo de espaço em que houve lutas e disputas entre os colonizadores e os nativos. Na verdade, contrariando a memória oficial do município (segundo a qual o último combate se dera onde hoje se localiza a zona urbana), os colonizadores teriam combatido com algumas tribos e provocado a dispersão dos remanescentes pelo sertão dos Maracás, causando a sua posterior assimilação.

Na sede municipal, como vimos no capítulo primeiro, há um registro que lembra a sua população, e leva aos visitantes questionarem, sobre os primeiros moradores do lugar: a imagem de um índio segurando os maracás. Essas histórias, muitas vezes, são contadas com corações orgulhosos de supostos descendentes diretos da tribo que fundaria, mais tarde, a cidade e seus habitantes: a tribo Maracás.

Percebemos esse fato quando visitamos o quarto de santo de Dona Maria Amália. Nas entrevistas, ela revelou orgulhosa, como uma prova da veracidade de seu culto, ser filha de santo de Madrinha Alice. Esta, por sua vez, foi uma importante mãe de santo da zona rural de Maracás, tendo atuado principalmente entre as décadas de 70 e 90. A fama de Madrinha Alice, de acordo com filhos de santo, clientes e familiares próximos, estava no fato de ela ser filha biológica de uma descendente direta de indígenas.

De acordo com os familiares, Dona Alice, falecida em 1998, era filha de Maria Sampaio, cujo nome de solteira seria Maria Cajé, nascida em uma tribo indígena da região da Mata de Orobó. Madrinha Alice, muitas vezes, evocava essa descendência para explicar alguns conhecimentos ditos inatos, embora ela tivesse se iniciado apenas na década de 60 com uma mãe de santo que residia na cidade de Santa Inês, após uma curta experiência como filha de santo de Chico Dias.

Uma dessas narrativas versa sobre o fato de ter havido, na praça municipal, onde se ergue a estátua, a disputa decisiva entre um bandeirante e o último índio maracás. Este mito, que sustenta a ideia da origem do nome da cidade, é contado por diversos moradores e até mesmo nas escolas pelos professores. No mito não há o nome do bandeirante, mas evidencia o local do acontecimento onde teria morrido o último indígena. Sobre esta história também há uma versão afirmando que, justamente na Praça Ruy Barbosa, se localiza um cemitério indígena, onde, dizem, encontraram ossadas.

Tomando como base o hino oficial da cidade escrito por Elvira Sá<sup>45</sup>, podemos perceber a relação da população maracaense com o mito. Este hino servia de base, muitas vezes, para que a autora discorresse sobre a história dos índios daquela localidade e, hoje, compõe o patrimônio cultural do município: está impresso nos documentos das escolas municipais e é sempre cantado em eventos cívicos.

A letra desse hino contribui muito para que possamos entender o imaginário e construir interpretações sobre os legados indígenas da cidade e região. Cássia Sá do Nascimento (filha de Elvira Sá do Nascimento, compositora do Hino Municipal), falando sobre o processo de composição do hino e sobre aquilo que a mãe contava a respeito da história do município, afirma:

eu me lembro que, no período da composição do hino, ela [Elvira Sá] foi muito cuidadosa nos itens tratados. Ela fez pesquisas, agora não me recordo qual o tipo de consulta na época. Mas ela era muito detalhista na história toda de Maracás. Observa que ela começa o hino falando da origem do nome Maracás: “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”. Então ela começou o hino falando da origem da ocupação local. E o que dá pra recordar é que se travou uma batalha entre os bandeirantes e os povos indígenas que moravam ou eram donos da terra. Ela falava também que ali, exatamente em frente a igreja matriz, existe uma ossada. E, se não me engano, no mandato de Fernando Carvalho [prefeito de 1997 a 2004], por conta da reforma da Praça Ruy Barbosa, na construção da fonte luminosa, foram encontradas ali ossadas. [...] [A escrita do hino] foi um trabalho demorado. Porque você tem que se basear em histórias, fatos, relatos, algum documento da época (que, possivelmente, ela deve ter procurado), o prefeito da época (que era Jaime Portela), algo nesse sentido pra servir de subsídio pra essa composição. (Cássia Sá do Nascimento).

O hino retrata o pensamento dos moradores dessa localidade e homenageia, entre outras coisas, um legado indígena, dando-nos pistas sobre as histórias orais que contavam acerca da possível existência dessa tribo.

Apontamos, no primeiro capítulo, aquilo que é tido como história dos indígenas, fatos registrados em diversas literaturas de historiadores sobre a região. No entanto, não é nosso propósito agora discorrer sobre eles novamente, mas relacioná-los aos mitos, histórias orais, tradições inventadas que, mais tarde, contribuiriam para a formação do imaginário e da memória da atual população.

Encontramos em *Iacina*, romance histórico indianista de Lindolfo Rocha (1907), um

---

<sup>45</sup> Elvira Sá do Nascimento nasceu em 1918 e faleceu em 1992. Era filha do major Nestor Meira Sá (falecido em 1926), que foi intendente. Era professora leiga conhecida pelo seu autodidatismo. Deu aulas em uma escola na zona rural, onde vivia, até o fim da década de 1970. Quando passou a viver na zona urbana com toda a sua família, dava aulas particulares de reforço. Escreveu o Hino municipal em 1980, por ocasião de um concurso promovido pelo prefeito da época.

capítulo em que João Amaro e seu pai Baião Parente, ambos bandeirantes, destroem as últimas vilas indígenas localizadas às margens do Paraguaçu e do Rio de Contas. Ou seja, em sua versão literária, de cunho histórico antropológico, as batalhas não ocorreram no local onde hoje é a sede da cidade, mas em suas imediações, abrangendo toda a região do grande sertão dos Maracás.

Outra versão de mito, envolvendo essa tribo, encontramos na cidade de Jequié, município que se desmembrou de Maracás em 1897 e levou versões de mitos dos índios maracás. Porém neste caso, trata-se de uma história de reconciliação entre duas tribos, em virtude do amor de um casal de índios de tribos inimigas:

Em tempos remotos, existiam duas tribos indígenas – maracás e mongoiós – que viviam eternamente em pé de guerra entre si, disputando o habitat natural da região. Durante um desses combates, a tribo maracás, aproximando-se hoje do [local] que chamamos de Cachoeira da Frisuba, um dos índios maracás, já preparado para o ataque, avistou uma linda índia mongoiós, tomando banho e imediatamente, esqueceu toda a história de violência entre as tribos. Foi até seus companheiros e disse: ‘não vamos mais fazer esta guerra’. O índio não conseguiu esquecer a bela índia mongoiós! Em seguida, retorna à cachoeira e também é visto pela índia que, imediatamente, apaixonou-se por ele. Os amantes se casam num grande cerimonial e as tribos mongoiós e maracás se unem, dividindo igualmente toda a área de caça e pesca, surgindo uma era de grande abundância, possibilitando o surgimento do povo jequeense.” (SILVA, 2001, p. 126).

Observamos todo o romantismo acerca de um dado período na história do país, o que contribuiu para uma visão do índio enquanto pacificador e movido por sentimentos nobres: que se apaixonou e fez de tudo para agradar a sua amada, até mesmo se relacionar com uma tribo inimiga, conseguindo, inclusive, convencer todos os outros a esquecerem das distinções que geraram os conflitos. É um típico romance de “Ceci e Peri”. Além disso, ele é considerado aquele que conhece bem sua terra e é bondoso por excelência.

Os pensadores europeus contribuíram para que esta visão fosse cultivada. Segundo Melatti, isso teve base nos dados dos primeiros viajantes e culminou com as ideias de Rousseau sobre a bondade natural do homem. Ele acrescenta que “Romancistas e poetas brasileiros, sobretudo José de Alencar e Gonçalves Dias, foram responsáveis pela divulgação dessa visão romântica do índio: o índio ativo, cortês, corajoso” (MELATI, 1987, p. 19).

Não podemos alimentar tais visões sobre os indígenas numa perspectiva histórica, tampouco étnica. Obviamente, cada tribo apresenta seus traços culturais que as define das demais. Sabemos que não são idênticos como a literatura e algumas visões estereotipadas reforçaram. Porém, recorreremos a esses mitos porque, certa forma, conduziram o pensamento de parte da população. E este é um caminho, dentre outros tantos, para interpretarmos as

relações simbólicas hoje existentes nos espaços culturais, como marco étnico, histórico ou simbólico que o originou. A importância do simbólico para a formação da civilização é ressaltada por Cassirer, ao afirmar que,

os grandes pensadores que definiram o homem como animal rationale, não eram empiristas, nem pretenderam jamais dar uma explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, estavam antes expressando um imperativo moral fundamental. A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como animal rationale, deveríamos defini-lo como animal symbolicum. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização (CASSIRER, 1994, p. 49;50).

Essa passividade dos maracás parece-nos não ser o caso das versões mitológicas dos moradores do município de Maracás. Segundo alguns entrevistados esses indígenas eram fortes e guerreiros, “bravos”, não aceitavam qualquer acordo e sempre com seus maracás avisavam, estrategicamente quem chegava a suas imediações:

eles eram uns índios valentes, guerreiros [...] eles usavam este instrumento, o maracá, para quando chegassem pessoas desconhecidas, em determinado lugar que estavam. Aí, os outros índios em lugares mais afastados, se reuniam, ali presentes, pra receber esse povo. Era uma maneira deles se defenderem. Eles usavam esse instrumento pra fazer barulho para chamar os outros índios, como eles eram unidos e valentes, recebia as pessoas assim, através desse instrumento, fazendo esse barulho para que todos viessem todos se reunissem no mesmo lugar para se defenderem. [...] a avó da minha sogra era uma pessoa, que uns fazendeiros achou, num determinado local. Encontrou essa índia, lá nessa fazenda. É tanto que ela era muito brava, disse que quando eles encontraram (conta a família, né?) que ela ficou presa num quarto, vários dias, semanas, pra poder se acalmar, para daí ficar sociável com o pessoal da casa. Por isso eram tão valentes! E até hoje, ainda fala que tem uns na família que é meio rebelde, aí falam que é a descendência dessa tataravó da tribo. Eles eram valentes e “enfunador”. Disse que enfunava e ficava tão valente assim, que não conversava com ninguém, não. Eles [os índios maracás] não eram nada de pacífico, não. Eles também não corriam de luta, não! De tanto deles não correrem, que enfrentaram e por isso que não sobrou senhor ninguém [...]. Não. Sobraram poucos, os fugidos. Eles tiveram que se espalhar por esses lugares das roças aí, para poder sobreviver, ter esta história pra contar (Marlene Silva Oliveira).

A memória que prevaleceu dentre os moradores daquela localidade, sobre os atributos dos maracás, foi a noção de coragem, guerra, destemor. Tais versões corroboram para uma interpretação do caráter guerreiro desse povo e seus descendentes. Por tal exaltação, a história do combate na praça municipal é sustentada. Se sobre esses indígenas, se impusesse a ideia de passividade do mito que hoje é atribuído a Jequié, sem dúvida, sua gênese seria contada diferente.

Tomando como base os mitos dos indígenas de Maracás e região, bem como, a memória das pessoas que vivem na cidade, colhemos os resquícios dos elementos de cultura indígena, entendidos como legados que o povo de santo maracaense incorporou,

especificadamente, na casa de Pai Zé Pezão.

O terreiro de Pai Zé cultua três entidades denominadas caboclos da nação dos índios: Índio Tupinambá, Pele Vermelha e Pena Branca. Eles são incorporados apenas pelo pai de santo, os trajes rituais usados são os mesmos para todos eles em todos os rituais que assistimos. Em virtude disso, traçaremos seus perfis, observando-os, principalmente, nas letras das cantigas, nas quais as especificidades de cada um aparecem. Vejamos:

a) O índio Tupinambá é um caboclo guerreiro e velho, seus adereços são feitos basicamente de penas de aves. No gestual da sua dança, por muitas vezes, simulam uma caçada, dança com dois maracás, um em cada mão e, geralmente, girando em círculo no sentido ante horário, juntamente com os seus filhos de santo. Expressa força e destemor, ao mesmo tempo, demonstra sensibilidade e, realiza os desejos de quem os consulta. As suas cores são o azul e o verde.

b) O Pele Vermelha também se apresenta como um guerreiro velho. É ele quem realiza o ritual de entrega das oferendas para os seres das “matas”. Ele é forte, dança com o arco e a flecha, às vezes, usa uma espada, faz demonstração de força e insensibilidade à dor, batendo a sua cabeça com força na parede e nas duas portas do salão. Também se veste com os adereços feitos de penas. Sua cor é predominantemente o vermelho.

c) O Pena Branca é um caboclo ligado à palha de coco do licuri<sup>46</sup>. Não se manifesta com tanta frequência, mas quando aparece é para realizar a “ronda” no terreiro (uma espécie de fiscalização). Como os outros, ele pode ser entendido enquanto guerreiro do bem. Sua cor, é o branco.

Essas representações são vestígios étnicos dos índios que habitaram a região, mas que aqui se apresentam enquanto realidade simbólica, expressões estilizadas, marcadas por tipos ideais referentes aos índios. Ao mesmo tempo, representam uma religiosidade, e nesta condição, o que importa para os fiéis é vincular as características das entidades às atividades e funções que elas desenvolvem no terreiro e, a sua importância social para a população de adeptos, filhos e pais de santo deste, portanto, entendem que arquétipo de tupinambá se vincula aos índios que habitaram o Sertão dos Maracá, uma espécie de chefe da nação dos índios da casa, os demais componentes da nação, representam características do índio imaginário, os quais denomina Pele-Vermelha e Pena-Branca, com características

---

<sup>46</sup> Licuri – palmeira nativa da caatinga no nordeste do Brasil. Ver Aricuri. [do tupi ariku’ri.] S. m. Bras. Planta da família das palmeiras (cocos coronata), de drupas comestíveis, cuja medula fornece fécula e cuja semente fornece óleo alimentar. [var.: alicuri, aricuí, iricurí, uricurí, ouricuri, licuri, nicuri. Sin.: urucuriiba, coco cabeçudo, coqueiro – cabeçudo, butiár, butiazeiro, licurizeiro.]. (FERREIRA, 1975, p. 131).

identificadas ao índio genérico, como se qualquer indivíduo de uma tribo ou nação fossem seus representantes:

Nesse caso, o índio não seria apenas uma ideia, um mito criado dentro de um processo sócio-cultural [...]. Seria também um símbolo da sociedade global que, atendendo à necessidade de afirmação de grupos específicos, teria visto no índio o seu sonho [...]. O índio no candomblé seria, então, uma adequação da religião ou da religiosidade dos segmentos [...]. Esta construção do imaginário, [...], antecede de muito tempo como bem demonstra Santos, ao interpretar a imagem do índio no candomblé como um ato de consideração ao personagem mitificado como o dono da terra. (SENNÁ, 2011. p. 651).

Porém, entender estas manifestações religiosas de índios é reconhecer a importância de seus atributos sagrados nesse universo. Ou seja, há elementos simbólicos que se manifestam enquanto divindades, interpretadas e vivenciadas pela comunidade de fiéis e adeptos.

Na casa de Pai Zé, tudo que é dedicado a “nação dos índios” está separado das demais entidades, por compor um significado mais voltado à natureza, as matas. Tudo é organizado a caráter, segundo seus traços. Cada caboclo de índio tem sua cantiga, que evoca a sua presença, declara as suas características e atividades, anuncia sua saída, agradecendo e dependendo-se dos presentes no culto:

No primeiro caso, na cantiga do índio Tupinambá, a menção à guerra, enquanto o lugar adequado para mostrar aquilo que sabe e como é bom no que faz:

San'guerrear,  
San'guerrear,  
É o sangue do guerreiro  
Do velho tupinambá.

Os índios tupinambás, de forma geral, eram guerreiros e se organizavam para isso. Ou seja, em muitos de seus rituais há ligações com práticas que ensinam desenvolver a força e a coragem frente aos inimigos. Vejamos:

Ao nascer uma criança, se fosse do sexo masculino, o pai Tupinambá levantava-a do chão e cortava-lhe o umbigo com os dentes: se fosse do sexo feminino, a própria mãe selecionava o umbigo. A criança então era banhada no rio[...]. Em seguida o bebê era colocado numa pequena rede. Presa a essa rede, se fosse do sexo masculino, punham unha de onça ou de uma determinada ave de rapina; punham também penas das caudas e das asas dessa ave, bem como um pequeno arco e algumas flechas, para que a criança se tornasse valente e disposta a guerrear os inimigos (MELLATI, 1938, p.121).

Cada tribo se diferencia das outras nos seus processos reais, míticos e simbólicos. Portanto, não podemos tomar a realidade desta como hegemônica, ou determinante daquela.

No entanto, especificadamente os tupinambás representam desde o seu nascimento, a força e a coragem que mais tarde são atribuídos a eles. Além de serem portadores e capazes de

realizar práticas mágicas de cura, para desenvolvê-las, “o chocalho ou maracá, [...], é muito usado” (MELLATI, 1938, p. 175). O caboclo Tupinambá dança com os maracás e são eles os guerreiros e curadores do terreiro. Muitas vezes assumindo o perfil do “médico-feiticheiro”, atribuições que são perceptíveis nesta entidade religiosa na casa de Pai Zé. Elas correspondem, simbolicamente, aos ritos de passagem dos antigos Tupinambás.

O caboclo Pele Vermelha também representa a força no terreiro.

O Velho caboclo índio  
 Ele não guarda segredo  
 Ele tem a testa dura  
 Testa de quebrar lajedo

Quando questionamos a respeito de sua importância, Pai Zé afirmou que principalmente este caboclo era essencial para a entrega das oferendas nas matas. Quando chega ao terreiro, vem demonstrando força, batendo sua cabeça nas portas. Isso sugere que, no campo das relações mágicas, ele tem força semelhante: se é forte nas pancadas, também será na realização dos pedidos e na cobrança das promessas a ele dirigidas. Segundo pai Zé Pezão, “a importância dos índios, principalmente, o Pele Vermelha, que toda a entrega que é feita nas ‘mata’, é feita em nome dele, do Pele Vermelha” (Pai Zé Pezão).

Sobre o Caboclo Pena Branca, não presenciamos manifestação durante a pesquisa de campo, mas pudemos constatar através de entrevistas que é aquele que protege o terreiro. Ou seja, está totalmente interligado com as energias que cercam o ambiente. No ritual da ‘ronda’, pode checar a vibração dos presentes: “O Pena Branca mesmo, ele é o caboclo de chegar pra dar ronda na Aruanda” (Pai Zé Pezão):

Mamãe cadê  
 A palha do coqueiro  
 Mamãe cadê  
 Que é do índio guerreiro

Estes elementos simbólicos são entendidos como legados indígenas, que por mais estilizados que pareçam, fazem parte do panteão, da “nação dos índios” da casa de Pai Zé e compõem as relações sagradas daquele local. Mesmo não sendo expressão real, concreta, dos ritos originais dos índios, podemos afirmar que são sublimações, conservação dos elementos essenciais, agora simbolicamente, vez que, vivemos em outra sociedade, que exige dos seus habitantes: força, coragem, determinação, altivez, competência e eficácia na realização das ações, necessárias a solução dos problemas cotidianos vivenciados no Sertão dos Maracás.

#### 4.5 O cabelo da cigana: subversão e peculiaridades da pomba-gira no sertão

Atenção peço, senhores,  
para esta breve leitura:  
somos ciganas do Egito,  
lemos a sorte futura.

[...]

Atenção peço, senhores,  
também para a minha leitura:  
também venho do Egito,  
vou completar a figura.  
(João Cabral de Melo Neto)<sup>47</sup>

Dos ciganos existentes no Brasil, uma parcela se deslocou para os sertões nordestinos, onde viviam como nômades de cidade em cidade, mas há algum tempo passam por um processo de sedentarização. Assim, se deu também em Maracás, onde vive hoje, pelo menos, um grupo familiar de ciganos que integra, às suas tradições culturais. Sobre os ciganos no sertão, selecionamos a seguinte citação,

o isolamento e a tranquilidade dos sertões atraíam mouros, judeus e ciganos, que se transferiam da metrópole para aliviar as tensões provocadas pelas perseguições do tribunal da Inquisição, combatente severo a qualquer culto não-cristão. Muitos atravessavam o Atlântico na condição de degredados, que eram encaminhados para o cumprimento das respectivas penas em lugares distantes e pouco povoados. Empregavam-se alguns destes condenados ao degredo, perpétuo ou temporários em atividades agrícolas e pecuaristas, sob a permanente vigilância de agentes do tribunal cristão (NEVES, 2011 p. 70).

Além destas informações históricas sobre os ciganos no nordeste, referente as atividades agrícolas e pecuárias, pontuamos que pelos seus hábitos os ciganos podem ser considerados, povos da natureza, assim como os indígenas e os povos tribais trazidos da África para o Brasil, estes elementos dentre outros, provavelmente, levaram os ciganos a se aproximarem das tradições religiosas ditas afro, indígenas, brasileiras e, possivelmente por essas razões similares, o povo de santo inventou arquétipo de cigano.

Assim, se faz necessário perscrutar o imaginário e a memória coletiva que atribui um valor de sagrado às entidades que representam as manifestações espirituais ditas de ciganos e, observar rituais religiosos, nos quais se manifestam, na tentativa de expressar do modo mais adequado possível, o que se entende por terreiros de tradição local em Maracás.

No que tange a manifestação, do encantado<sup>48</sup> da Pomba-gira cigana, na casa de Zé

<sup>47</sup> Melo Neto, João Cabral de. *Morte e Vida Severina*. In: MELO NETO, João Cabral de. Poesia completa e prosa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008. p. 174 e 175.

<sup>48</sup> Usamos o termo encantado aqui para nos referir à manifestação espiritual de algum ser humano que não morreria ou, pelo menos, não teria a morte comum a todos os seres vivos. Sua morte seria uma espécie de

pezão, destacamos elementos rituais que dizem das suas características: cantigas, cor, trajes, função e a sua importância para esta comunidade de santo.

Os ditos “poderes do mal” não são suficientes para englobar as funções do orixá Exu, nem tampouco do papel que Pomba-gira cumpre na umbanda de modo geral, “os exus e seu correspondente feminino, pombas-giras, expulsos da umbanda branca, ocupam aqui um lugar de destaque” (MAGNANI, 1986, p. 45). A Pomba-gira Cigana que se manifesta nos candomblés de Maracás, especialmente no terreiro de pai Zé, apresenta funções que propiciam satisfação e felicidade, aos adeptos, pois:

Ela é uma pomba gira, mas de uma linha boa. Tu ver que quando ela chega, o povo faz fila pra ir conversar com ela no escondido. Só Deus sabe o que ela ensina esse povo por lá. Ensina muita coisa boa porque muitas chega aqui com um presente, dando e agradecendo ela. Alguma coisa boa ensinou e algum resultado teve, né? [risos] (Pai Zé Pezão).

Como vimos, acima, as concepções maniqueístas não são suficientes para compreender as funções dos exus, das pombas-giras e nem da Pomba-gira Cigana, porque, se por um lado servem para dar conta das ações consideradas “ruins”, paradoxalmente, também serve para as “boas”, como satisfação e felicidade. Isto porque, provavelmente, estas entidades não se incluem nos perfis morais de uma visão de mundo maniqueísta, se enquadrando adequadamente, nas concepções dialéticas, onde podem ser definidas como seres da comunicação, amorais, levando a mensagem independente de que seja considerada para o “bem” ou para o “mal”.

Os Exus na Umbanda podem ser tanto masculinos como femininos, mas a palavra Pomba-gira se aplica, precisamente, aos casos de uma Exu-mulher. Há vários casos de fragmentos dos mitos acerca dessa entidade, que se convergem numa determinada definição de mulher.

Segundo Prandi (2010), de um modo geral, essas histórias podem ser combinadas e resumidas da seguinte forma: era uma mulher que, apesar de muito bonita e inteligente, não tinha sorte na vida. Órfã e criada sem amor, sofreu muito. Na infância, adolescência e na vida adulta, mulher “já feita” com atributos sexuais capazes de seduzir a qualquer homem, era sempre infeliz. Mais do que isto: faria qualquer pessoa ao seu lado sofrer com ela. Sentia ter nascido com uma maldição. Até que casou-se. Porém, o marido não conseguia mais aquele prazer ímpar que a mulher lhe concedeu somente uma vez.

---

mudança de estado, em que ganham certo aspecto de divindade. Para estas religiões, eles se transmutam e atingem o grau de elevação espiritual capaz de interceder pelos seus devotos.

Então, desesperado, o marido vai procurar outras mulheres. A esposa não contava para ele que, apesar de tudo, ela gerava aquele transtorno para o marido, por conta de sua condição de mulher amaldiçoada pelo destino. Sofria com tudo calada e apanhava do seu marido. Até que daquela única vez, nascera uma menina, a única felicidade do casal, até completar sete anos de vida. A partir dessa idade, a criança começou sofrendo males inexplicáveis. A mulher, mais uma vez se culpava, dizendo ser tudo por causa da maldição que a acompanhava desde criança. Nada fazia a sua filha melhorar, de médicos até feiticeiros, pastores e benzedeiros.

Até que foi encaminhada por uma amiga a certa mãe de santo quimbandeira, a qual revelou o seu destino, sua natureza e o que era preciso fazer para ser libertar. Informou que ela nascera com os atributos de vários orixás, como a beleza de Oxum, o brilho de Oxalá, o destino vencedor de Ogum, a majestade de Xangô e a sensualidade de Iansã. Diante disso, explicou que não podia sufocar seus desejos. Que a vida recatada que mantinha, ditada pelo pudor e repressão de costumes, a falta de interesse pelo sexo, não deixava a Pomba-gira que havia dentro dela viver. E esta seria a sua grande maldição.

Ali mesmo a mãe de santo resolvera sua situação, providenciado alguns homens para ela. Depois daquele dia, sua filha melhorou milagrosamente e a mulher, muito mais feliz e em paz do que antes, recebeu uma mensagem da mãe santo, dizendo que o seu caminho seria longo ainda. E então, a pedido dela, começou a servir-se da prostituição, recebendo muito dinheiro para ter quem ela queria. Para preservar a honra do marido, vestia-se de cigana todas as noites e cobria o seu rosto.

O marido ficou sabendo da fama de uma mulher-cigana pela cidade e resolveu procurá-la. Ela recebeu o seu marido sem revelar sua verdadeira identidade. No entanto, nunca mais o aceitou. Isto provocou a ira do marido e o fez ameaçá-la de morte. E cumpriu a ameaça com sete facadas na porta do cabaré. Porém quando conseguiu ver o rosto da cigana, ali caída ao chão, ensanguentada, descobriu que era a sua esposa. Naquele momento, morreu com um ataque do coração. Assim, a Pomba-gira cigana reaparece no terreiro e revela que não foi morta, apesar das sete facadas. O que leva a concluir que ela se encantou.

Evidentemente, há outras versões, no entanto, em todas as histórias de Pomba-gira é sempre possível encontrarmos uma inclinação para a subversão, sexo, romance, dinheiro e sofrimento amoroso.

Estes elementos tornam-se relevantes para nossas interpretações, uma vez que a Cigana da casa do Pai Zé Pezão, representa essas realidades. Constatamos, com entrevistas a

filhos de santo da casa, que pessoas (clientes ou filhos de santo) a procuram para resolver assuntos do coração, do casamento e do dinheiro. Uma filha de santo ao ser perguntada sobre o papel da cigana, no terreiro de Zé Pezão, respondeu: “bom, a cigana, é tudo relacionado a... coisa do coração, é pra cigana. Coisa de amor, é com a cigana, e dinheiro também é com ela. Questão de dinheiro é com ela!” (Simone Soares).

A cigana representa um perfil de mulher na vida da sociedade brasileira: a prostituta, a criminoso, a sofredora, ou seja, aquela que seguiu determinados caminhos, não por escolha própria, mas por uma imposição do destino. É possível, transcrevermos o mito da Pomba-gira Cigana, para o rito na casa de pai Zé Pezão. Pois a manifestação da Cigana em seu terreiro, é uma representação dos atributos nele descritos:

A cigana é o seguinte, a cigana é uma cabocla de resolver romances amorosos, pra se vender coisa, é com ela. É uma cabocla vaidosa, só gosta de boniteza, só gosta de luxo, até o ponto dela nas mata, se você ver o ponto dela nas mata, como é que é. Gosta de pedir um “dinheirinho”. Entendeu? É brincalhona, brinca com todo mundo. É uma Pomba-gira e quem tiver os teus segredos, não procure nada a ela no meio de gente, porque se você procurar, ela faz passar vergonha. Uma mulher [...] de corpo aberto [...] foi pegar na mão dela, não aceitou. A mulher foi lá e ela disse, porque que não ia pegar na mão dela, no meio de todo mundo (Pai Zé Pezão).

A representação simbólica dos ciganos com o dinheiro é algo que permeia o imaginário do povo no sertão. Em Maracás, desde muito tempo, grupos de ciganos nutrem a prática do empréstimo. Muitas vezes, pessoas os procuravam para pedir dinheiro, cobrar ou até acertar alguma quantia. Isto é bastante comum, tornou-se meio de vida de muitos ciganos, a relação deles com os negócios. Nesta perspectiva, o dinheiro e o cigano são realidades simbolicamente inseparáveis. Com as mulheres ciganas, esta representação pode ter se dado, por conta da prática da leitura de mãos.

Ao remetermos ao grupo étnico das ciganas em suas culturas, podemos afirmar que as mulheres devem servir seus maridos, acima de tudo. O casamento pode não ser obrigatório, mas a submissão ao marido e aos fazeres doméstico, depois de casada, devem ser prioridades indispensáveis. Quando há um caso de subversão dessa ordem, dentro de um grupo cigano, principalmente para as mulheres, os castigos são dos mais variados e perversos (FERRARI, 2010). Não é permitido às mulheres ciganas uma série de práticas comuns a outras mulheres, como, por exemplo, ir à escola, trabalhar fora de casa e etc. E os cabelos femininos têm diversas representações dependendo de cada grupo.

A Pomba-gira Cigana da casa de Pai Zé é apenas chamada de Cigana. Não observamos ninguém tratá-la por outro nome. Porém, em conversas com uma filha de santo, constatamos

que ela é a Cigana Mineira, embora ninguém nunca a chame assim. Talvez por ser a única entidade dessa natureza presente no terreiro. O que encontramos sobre isso foi a seguinte cantiga:

Ê ê ê ê cigana mineira, aê  
Ê ê ê ê cigana mineira, aê<sup>49</sup>

Suas vestimentas são de tecidos de seda vermelhos, sobre os quais estão pendurados alguns adereços das cores prata e dourada em forma de medalhinhas. A saia é rodada. Isto é facilmente percebido no momento em que dança com movimentos bem característicos do universo das entidades do terreiro, mas com uma especificidade de mulher sedutora acima de tudo. Os pés sempre seguem um mesmo ritmo, enquanto tenta com o corpo manter uma sequência de giros entre si, para conservar a barra da saia sempre em movimento no ar. O ritmo da dança, ao centro do terreiro, é contínuo e excitante. Todos que a assistem acompanham suas cantigas e danças com as palmas das mãos no ritmo dos seus passos, como num espetáculo.

A cor dedicada à cigana é a vermelha. Tanto para as roupas, quanto para as velas, flores ou quaisquer objetos e pertences. Em virtude disso, tudo aquilo que se dedica a ela, deve ter a predominância desta cor. Em suas festas, ela “permanece na aruanda”<sup>50</sup> por um tempo maior que o costume e recebe presentes, como perfumes e buquês de rosa dos filhos da casa, além de brincar com as pessoas presentes e sempre há o cuidado em decorar, com a cor vermelha, o bolo da cigana

Isto é bastante comum, pois ela pode tanto dançar, quanto brincar com quase todos os filhos de santo presentes. A sua bebida característica é o champanhe, bebido tanto em taças como na própria garrafa. Não a vimos beber em outro tipo de copo. Para ela, tudo tem que ser especialmente elaborado. Um momento peculiar do ritual das festas o uso de um perfume específico, que na maior parte do tempo é guardado próximo a sua imagem sobre uma prateleira na parede. Este perfume, ao ser borrifado no ar, dissemina um cheiro peculiar e característico que recende em todo o ambiente.

Após sua chegada e apresentação, ocorrem os conselhos para todos que queriam ler o futuro, adivinhar a sorte. Então, chega o momento do pagamento, com uma peneira vermelha

---

<sup>49</sup> Cantiga proferida para a cigana manifestada no terreiro de Pai Zé Pezão. Repete-se umas quatro vezes.

<sup>50</sup> Aruanda - refere-se a prática da manifestação da cigana no interior do terreiro. A Aruanda seria o plano simbólico imaterial, para a entidade também simbólica e imaterial.

ou uma cesta de palha com fitas da sua cor, ela passa no sentido horário, recolhendo aquilo que cada um pode dar, ao som dos atabaques e da seguinte cantiga, até completar o percurso:

A cigana pede  
E tem pra dar  
Dinheirinho  
Para trabalhar

Algumas crianças, neste momento, correm com receio da cigana lhes perturbar, puxar seus cabelos ou chamá-las para dançar. Mas assim como os outros, este é um momento alegre e festivo. Geralmente, ela não arrecada muito dinheiro, por conta da própria ideologia do grupo religioso, que diz não fazer coleta. Este momento é simbólico, para destacar uma das faces de Pomba-gira e Cigana.

Podemos afirmar que a prática de lidar com o dinheiro em festas é exclusividade desta entidade. Nenhum caboclo, índio, Preto-velho conhece o valor da moeda na casa de Pai Zé. A cigana não só domina esta prática, como lida com trabalhos espirituais que envolvem o desejo material do dinheiro, geralmente, para alguém que passa por dificuldades financeiras, ou que a ela faz este pedido, como vimos anteriormente.

Ela é conhecida e caracterizada pelos filhos de santo da casa, como um ser inigualavelmente alegre. Muitas vezes, retira alguém para dançar ou puxa os cabelos de uns, beija seus rostos, diz umas brincadeiras engraçadas ao ouvido de outros, cochichando sobre algo. Pula, senta, roda, cai, derruba e levanta. Se é dia de festa, pega com as próprias mãos o bolo, e se alguém reclamar, ela passa todo o bolo em suas faces, observamos tal fato diversas vezes. Isto produz reações diversa, alguns chegam a se esconder para que ela não faça algum tipo de piada ou brincadeira. Ela pode, inclusive, falar em voz alta algo que cause constrangimento, sem ser censurada.

Outro elemento fundamental é a representação do cabelo da cigana para o rito. Pois o cabelo é um símbolo presente tanto na cultura cigana, quanto na representação da Pomba-gira cigana. Sobre o valor do cabelo observe a citação a seguir:

No pensamento simbólico, [...] a ideia de crescimento [dos cabelos] está ligada à ascensão: o céu despeja as chuvas fecundantes que fazem subir em direção a ele as plantas da terra; e assim, os cabelos encontram-se frequentemente associados, nos ritos propiciatórios, às penas, mensageiras entre os homens os deuses uranianos. [...] E como a cabeleira é uma das principais armas da mulher, o fato de que esteja à mostra ou escondida, atada ou desatada é, com frequência, um sinal da disponibilidade, do desejo de entrega ou da reserva de uma mulher. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1990, p. 155).

Tanto no mito, quanto na casa de Pai Zé e nas culturas Ciganas, os cabelos são peças

simbólicas. O ar de mistério que apresenta ao cobrir o rosto, a fim de escondê-lo (como podemos observar no mito e também na casa de Pai Zé), além das mensagens que eles transmitem dentro das organizações de ciganos (casada, solteira, criança, adulta) a depender de penteado. Há sempre uma relação do desejo e mistério em seus cabelos.

A representação simbólica na casa de Zé, se dá por meio dos cabelos longos e artificiais. São representados por uma espécie de peruca que tapa o rosto do próprio líder religioso. A peruca é um acessório indispensável, o cabelo é, acima de tudo, uma marca que identifica a entidade. Como fica demonstrado nas duas cantigas a seguir:

Eu lavei o meu cabelo,  
ô mamãe!  
Na minha aldeia eu vim passear,  
ô, mamãe!  
Eu lavei o meu cabelo,  
ô mamãe!  
Na minha aldeia eu vim passear,  
ô mamãe!  
Eu lavei o meu cabelo,  
ô mamãe!  
Não achei quem pentear!  
Ô mamãe!

Esta primeira cantiga demonstra a importância dos cabelos da Cigana, os cabelos lavados reclama alguém para penteá-los, convite aos dengos e carícias, que afirma características da entidade, nutre perspectiva de poder e sedução. Ela inicia, mas precisa de alguém para prosseguir com a ação: mensagens, oferendas ou trabalhos.

No momento de sua chegada, entoava todas as vozes e canta, uma espécie de hino para a entidade na casa de Pai Zé:

O riacho encheu, esvaziou.  
O cabelo da cigana, o riacho carregou.  
Carregou eu vou buscar.  
Eu não vou criar cabelo, pra riacho carregar.

Nestas duas cantigas, nota-se referência ao cabelo, símbolo de poder, alegria e felicidade das ciganas. Ele pode representar a sedução, o mistério e a fartura feminina. Sempre longos, recebem atenção especial, muitas vezes, enfeitados com flores (FERRARI, 2010). Há uma tradição de ciganos que afirma a fidelidade da mulher ao seu marido deve ir além-túmulo, e isto, pode ser representado por meio do cabelo. Uma afirmação que alude ao corte do cabelo da mulher cigana, quando viúva, representa a dedicação da mulher ao marido, mesmo depois da sua morte:

As mulheres devem obediência total aos maridos [...]. Rigorosa fidelidade da mulher. Não só o adultério é raro, mas a fidelidade vai além da morte do marido: a cigana viúva corta o cabelo, junta a trança ao defunto e não torna a casar, seguindo assim padrões muito semelhantes ao da cultura hindu (CORREIA, 1986, p.510).

Supomos que esta pomba gira cigana, anunciada na segunda cantiga, seja a representação da mulher que não aceita o seu destino, subvertendo a ordem, ao afirmar que “não vai criar cabelo para o riacho carregar”. O corte pode significar uma ruptura com sua vida amorosa ou com seus próprios desejos. Ou, em outra interpretação, talvez represente aquela mulher que não vai nutrir sonhos e perspectivas durante sua vida inteira e, depois, perdê-los de repente, no fluir de águas que não voltam: a morte de seu marido.

Transpondo, principalmente a segunda cantiga, para os mitos de Pomba-giras Ciganas, o cabelo pode representar o símbolo sagrado que esconde o rosto e protege a verdadeira mulher dos perigos da vida, uma força mística, acima de tudo, capaz de devolver a liberdade na busca de seus intensos objetivos. Podemos perceber isso no seguinte verso: “O cabelo da cigana, o riacho carregou”. Em seguida, a subversão simbólica: “Carregou eu vou buscar”. Neste trecho, podemos interpretar algo ainda maior, que vai além da cigana e da Pomba-gira, atingindo todo o povo de santo, subverte suas ordens, assim como em seus mitos e nas suas cantigas. Ou seja, se o destino reservou algo indesejado para aquele indivíduo (filho de santo ou cliente), isso pode ser desfeito, por meio de um apelo à entidade.

As águas carregam, mas podem devolver, esta é a noção de causa e consequência que rege o fundamento, uma vez que pode explicar a necessidade de cuidar do Santo, dos Caboclos batizados e da própria Pomba-gira Cigana que tenha sido encontrada, em cada filho de santo (por meio de jogo de búzios ou qualquer outra prática divinatória). Caso contrário, a sorte vira novamente. E aquele que não cuidou de sua vida espiritual volta ao sofrimento.

## 5 O CABOCLO BOIADEIRO E O BOI: O MITO FUNDADOR DO SERTÃO

“Seu boiadeiro sempre vem, pode ter certeza!”  
(Simone Soares)

Segundo AGUIAR (2011) o boi, tornou-se mito no Sertão da Ressaca. Assim, ele afirma que ao chegar às terras sertanejas, a pecuária propiciou as relações entre o índio, o negro e o branco: “Ao adentrar os sertões pode-se dizer que o boi levou o negro pendurado no rabo e o índio na ponta do chifre, seguindo pelo branco como dono da fazenda, montado a cavalo” (Aguiar, 2011, p. 678). Deste modo, tornou-se vetor das relações entre povos e culturas.

Assim como Vitória da Conquista, a cidade de Maracás encontra-se localizada na região sudoeste baiano, portanto podemos estender também a este município, a leitura do boi enquanto seu mito fundador. Pois foi por meio da criação do gado, que as culturas hoje estabelecidas naquelas localidades e região teriam se formado tanto econômica, quanto religiosamente. Povoando o imaginário e fixando-se na memória coletivas dos habitantes do lugar (HOBSBAWN, 1997).

Em torno do boi, construíram-se as mais diversas narrativas míticas, por conseguinte, o boiadeiro torna-se elemento importante e permeia as relações simbólicas enraizadas no cotidiano dos fieis e adeptos. Então, julgamos necessária uma discussão do mito enquanto categoria teórica, para compreender em qual perspectiva pode ser tomado ao interpretarmos os fenômenos investigados.

Sabemos que o simbólico está intimamente interligado com a mitologia e suas aplicações em uma dada cultura, pois

o mito garante ao homem que aquilo que ele se prepara para fazer *já foi feito*, ajuda-o a dissipar as dúvidas que poderia ter quanto ao resultado do seu cometimento. Por que hesitar perante uma expedição marítima, uma vez que o Herói mítico já a efetuou num Tempo lendário? Basta seguir seu exemplo. Do mesmo modo, porque temer instalar-se num território selvagem e desconhecido, se se sabe que o é necessário fazer? [...] O modelo mítico é susceptível de aplicações ilimitadas (ELIADE, 1989, p. 120).

Assim, antes de labutar com determinados mistérios, crenças e ritos, lembra-se do mito. Se neste plano do sagrado atual, vivencia o que já aconteceu na vida de seus antepassados, ou por meio de uma repetição ritualística, ou por uma concepção mítica, ora inventada, qualquer que seja esta prática simbólica, está pautada num processo de legitimação do passado, frente à necessidade dos indivíduos de uma dada cultura.

É necessário relacionarmos estas práticas socioculturais com o mito num universo

religioso, isto porque, não se deve separá-lo dos costumes locais, nem das atividades humanas, “a consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e o da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originalmente ligadas à consciência mítico-religiosa” (CASSIER, 1924, p. 64). Nesta perspectiva, o mito e a religião nutrem o conhecimento, os saberes e as tradições de uma nação. Podemos entendê-lo como uma

9. *antrop.* Narrativa de significação simbólica, transmitida de geração em geração, e considerada verdadeira ou autêntica dentro de um grupo, tendo ger. a forma de um relato sobre a origem de determinado fenômeno, instituição, etc., e pelo qual se formula uma explicação de ordem natural e social e de aspectos da condição humana ( FERREIRA, 1999. p, 1347).

Neste sentido, o mito assume representação simbólica, traz consigo um legado enraizado em práticas culturais dos antepassados e se interligam aos diversos processos étnicos e sociais. Esta relação entre diversidade sertaneja e o universo mítico-religioso deve ser estabelecida em suas próprias origens, ou seja, na miscigenação dos povos em contato e nos seus aspectos culturais. Todos estes protagonistas na formação do sincretismo e na ressignificação dos elementos de cultura, através do mito, revelados:

os mitos revelam tudo o que aconteceu [...]. Mas estas revelações não constituem um “conhecimento” no sentido restrito do termo, elas não esgotam o mistério das realidades cósmicas e humanas. Conhecendo a origem do mito, o homem torna-se capaz de controlar várias realidades cósmicas (por exemplo, o fogo, as colheitas, as serpentes etc.), mas isso não significa que as tenha transformado em “objetos de conhecimento”. Essas realidades continuam a manter a sua densidade ontológica original (ELIADE, 1989, p. 121-122).

O autor supracitado salienta que essas revelações não se tratam de conhecimentos esgotados, mas de uma interpretação que funciona como ponto de partida e busca compreender uma realidade misteriosa e representativa. É possível afirmar que, apenas quando associamos a eficácia do mito à solução dos problemas de sobrevivência, percebemos o significado e a importância da criação de gado para o sertanejo, entenderemos os motivos da mitificação do boi, bem como, a invenção do arquétipo do Caboclo Boiadeiro no sertão, dentro dos terreiros e na comunidade de santo.

Porém, o boi já era um símbolo universal, muito antes de se tornar mito fundador do sertão da Bahia. Chevalier e Gheerbrant (1990; p.137) afirmam que ele simboliza bondade, calma, força pacífica e, no contexto bíblico, a capacidade de trabalho e de ser oferecido a sacrifícios. Esses autores trazem outras informações acerca de sua presença em diferentes grupos étnicos. Em todos eles, podemos notar um sentido sacro atribuído ao animal.

Na China antiga, por exemplo, “o boi feito de argila representava o frio, que se

expulsava na primavera, com o objetivo de favorecer a renovação da natureza; é um emblema tipicamente yin” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1990, p.137).

Entre os gregos, ele também apresenta valor sagrado. Veremos, onde estão essas representações simbólicas:

entre os gregos, o boi é um animal sagrado. Muitas vezes é imolado em sacrifício: o termo “hecatombe” designa um sacrifício de cem bois. É consagrado a certos deuses: Apolo tinha seus bois, que lhe foram roubados por Hermes; e este último só conseguiu fazer-se perdoar pelo seu furto, verdadeiro sacrilégio, a oferecer a Apolo a lira que inventara feita de pele e dos nervos de um boi retesados sobre uma carapaça de tartaruga. O sol também tem seus bois, de imaculada brancura e cifre dourados; os companheiros de Ulisses, famintos, ao comerem carne de boi na ilha de trinácia, apesar da proibição, de seu chefe, acabaram por morrer, todos eles; somente Ulisses, o único a que se abstivera, escapa à morte. Bois sagrados eram mantidos pela família dos Buziges; destinavam-se a comemorar a labuta inicial de Triptólemo, por ocasião dos ritos da lavoura sagrada que se celebravam nos mistérios de Eulêsis (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1990, p 138).

Em toda África do Norte, o boi também é considerado sagrado. Pois “oferecido em sacrifício, ligados a todos os ritos de lavoura e de fecundação da terra” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1990, p. 138). Evidentemente, que cada civilização apresenta uma realidade para o animal, não é nossa intenção recorrer a elas para legitimar o valor do boi para o sertão, mas sim expor que antes de chegar ao Brasil, ele já possuía uma carga simbólica, mítica e sagrada: “sem dúvida, por causa desse caráter sagrado de suas relações com a maior parte dos ritos religiosos, como vítima, ou como sacrificador (quando abre o sulco na terra, por exemplo), o boi foi também o símbolo do sacerdote” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1990, p. 138).

Vejamos ainda, uma afirmação que apresenta o boi, enquanto animal primordial, tomando como base algumas divindades gaulesas:

Existe uma divindade gaulesa, Damona, guia do protetor das águas termais, Borvo ou Apolo Borvo, e cujo nome contém o tema celta que geralmente designa os bovinos: dam; embora no mundo céltico o boi não possuísse simbolismo independente, à exceção do simbolismo cristão usual, as lendas gaulesas testemunham a existência de bois primordiais. Os dois principais são os do Hu Gadarn, personagem mítico que foi o primeiro a chegar à ilha da Bretanha, com a nação dos Cymry (galeses). Antes da chegada destes últimos, na ilha só havia ursos, lobos, castores e bois chifrudos. O Lebor Gabala (livro das Conquistas) menciona também, embora sem outra indicação, bois míticos. O boi desempenharia nesse caso um papel análogo ao do herói civilizador (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1990, p.138).

Assim, o boi assumindo o papel de civilizador, no contexto supracitado, representando uma realidade, o que também pode ser dito sobre o sertão. Ou seja, o boi torna-se o elemento civilizador das terras sertanejas no Brasil, quando ele assume o papel de seu mito primordial. Ao afirmarmos isto, queremos, antes de tudo, enfatizar que a chegada desse animal inaugura

uma cultura voltada para a criação de gado, por meio de uma intermediação étnica (índio, branco e negro). Ele origina um povo boiadeiro (ou vaqueiro, ou tocador de gado). Neste processo, toma conta das esferas simbólicas e reforça, acima de tudo, um significado sagrado de pertencimento.

Então, agora sabemos que a importância do boi não se restringe apenas a uma correspondência simbólica com os elementos do catolicismo e de outras tradições de africanos, torna-se ainda mais ampla, com o desenvolver das relações históricas no Brasil, juntamente com europeus e seus encontros com os indígenas brasileiros, defrontou-se com os elementos de cultura necessários a se tornar um dos mais importantes ícones da cultura brasileira em todas as regiões.

O mito e o rito são fenômenos distintos que, quando se apresentam em acontecimento, parecem compor um sistema. Ou seja, um depende do outro para sobreviver e ambos representam a crença de uma nação. E desta forma foi, assim, teorizado:

na relação de mito e rito, o rito é anterior ao mito. Em lugar de explicar a atividade ritual como conteúdo de fé, como um mero conteúdo representativo, temos de seguir o caminho inverso; o que do mito pertence ao mundo teórico da representação, o que é mero relato, devemos entendê-lo como uma interpretação mediata daquilo que está imediatamente vivo na atividade do homem e em seus afetos e quereres (CASSIRER, 1998. p. 63).

Podemos, afirmar, a partir desta interpretação de Cassirer, que primeiro há um determinado acontecimento, tornando-se mais tarde, com o ato de sua repetição, o rito. Posterior a isto, surge a história deste acontecimento, ou seja, o mito. No entanto, dentro da lógica da religião, da afetividade humana, das ações cotidianas, esta lógica se inverte: para aqueles que participam do ritual, o mito precede e origina o rito.

Porém, o mais importante aqui é a interpretação dos fenômenos culturais que geram esses acontecimentos. Ou seja, os elementos que amalgamaram mitos e ritos em uma determinada cultura. O mito neste processo, povoa a subjetividade e alimenta o imaginário coletivo de uma população que inventa os ritos e os rituais, assim, se apresentam entrelaçados, tornado-se difícil, ou inócua a tentativa de afirmar, quem origina o que, como no dito popular: “quem nasceu primeiro ovo ou a galinha?”

Contento-nos em lembrar que um mito retira o homem do seu próprio tempo, de seu tempo individual, cronológico, “histórico” – e o projeta, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido por não ser constituído por uma duração. O que significa que o mito implica uma ruptura do tempo e do mundo que o cerca; ele realiza uma abertura para o Grande Tempo, para Tempo Sagrado (ELIADE, 1989, p. 54).

Para tanto, segundo o mesmo autor: “é da experiência do sagrado, do encontro com

uma realidade trans-humana, que nasce a idéia de que qualquer coisa *existe realmente*, que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de dar um significado à existência humana” (ELIADE, 1989, p. 119). Neste sentido, que o mito se constitui em essencialidade humana, quando representa o sentido da vida de um povo. Ou seja, torna-se o natural de cada um. É por meio desta naturalização que mitos se efetivam enquanto tradições das culturas e interpretá-los conforme sua importância equivale à sacralização das crenças.

Nas regiões de pecuária existem literaturas oral, e até mesmo escrita, como no caso do Cordel, que louva o boi e suas propriedades como a agilidade, força e decisão. É, principalmente no nordeste, região onde se iniciou a criação de bovinos no Brasil, que esses animais foram criados à soltas, sem cercas que limitassem seu deslocamento. Assim, os bois eram criados soltos.

O sistema tradicional da criação de gado, exigia tratos e práticas adequadas ao ecossistema nordestino, daí a criação de uma indumentária feita de couro e muitos outros procedimento com o boi. Em cada ano, pelo sertão, os vaqueiros campeavam o gado para separá-los, apartava a boiada. Nestas atividades, alguns animais escapavam e criavam-se a fama de ariscos e bravios. Esses “eram os barbatões invencíveis, desaparecidos nas serras e várzeas, bebendo em olheiros escondidos e sesteando nas muralhas distantes.” (CASCUDO, 2012, p. 383).

Vejamos que dessa forma, o boi foi tornando-se misterioso, de modo que, não eram todos que desejavam enfrentá-lo, e quem se habilitava e conseguia capturá-lo, logo ganhava a fama de vaqueiro destemido. Então, assim como o boi, o vaqueiro (e boiadeiro) participava do imaginário popular, e mais tarde, da concepção de um mito que os consagravam.

Podemos encontrar dentre as afirmações de Câmara Cascudo, estórias a respeito de Vaqueiros, segundo ele, elas permeiam todas as regiões de pastoreio no Brasil, no antigo Nordeste, Mato Grosso, Goiás, Bahia:

um vaqueiro misterioso, sabedor de segredos infalíveis, mais destre, mais hábil, mais afoito, melhor cavaleiro que todos os outros reunidos. Usa vários nomes. Ninguém sabe onde ele mora, nem a terra em que nasceu. Aparece nas horas de vaquejada ou apanha de gado novo, ferra ou batida parra campear. Vence a todos os companheiros. Recebe o pagamento. Desaparece para surgir vinte, cinquenta léguas adiante, noutra fazenda, repetindo as façanhas julgadas sobrenaturais. Monta um cavalo velho ou uma égua aparentemente imprestável e cansada. Mal vestido, humilde, sofrendo remoque dos vaqueiros e campeadores, termina sendo o primeiro, o mestre supremo, aclamado como um herói (CASCUDO, 2012, p. 383).

A figura que é caracterizada, é bastante típica nas regiões onde a agropecuária desenvolveu-se, isto porque esse imaginário faz parte da cultura de um povo sertanejo. Na Bahia, podemos notar como tanto o boi, quanto o boiadeiro e o vaqueiro podem ser bem

representados na tradição oral. Esta é transmitida de geração a geração e possui suas especificidades.

Podemos afirmar que este vaqueiro (ou boiadeiro) misterioso, representa o arquétipo dos diversos trabalhadores de gado no sertão. Assim, suponhamos encontrar uma justificativa para a competência do “seu boiadeiro” enquanto símbolo sagrado. Vejamos um trecho da obra “Fidalgos e Vaqueiros”, que explica a relação do vaqueiro e boiadeiro no sertão:

temia-se o mato. “Coisa desprezível a mata”. Na pegada das primeiras sombras da noite senti o branco do engenho o rastilho de todo o mal, de malefícios imaginários, que o atordoavam e que lhe vinham da mata. Já o vaqueiro não a via assim. Muito menos de referência a caatinga. Entregava-se o boiadeiro, ou o vaqueiro à caatinga, muito mais hostil do que a mata, cujo chão mole amolece e suaviza uma possível queda, amolenta a vontade, amolenga e amolece tudo. No pastoreio, entretanto, o mato era a vida. A caatinga cheia de tentáculos incômodos para o efêmero passageiro de fora, completava o homem, mesmo o fidalgo pastoril. Mais vivos e mais belos do que os crachás da cidade as escoriações, os arranhões que as mãos femininas da caatinga desenhavam na pele, no rosto, nas mãos dos vaqueiros. Não se pode compreender o homem do pastoreio, até mesmo o aristocrata, senão emoldurado por um pedaço hípido? do mato. De caatinga hirsuta. No paquife do seu elmo bem poderia estilizar-se um punhado de vibrantes macambiras e de atrevidos cactos de extravagante feito vário, que lhe ensinavam a fortalecer, a temperar o caráter.” (BOAVENTURA, 1989, p. 252)

Estas histórias, unidas ao imaginário subjetivo do povo e a labuta diária nas terras sertanejas, são a necessidade da crença, além do material, de uma população. Ou seja, para que uma cultura cresça e se desenvolva envolta a tantos percalços, é necessária uma história que atribua um sentido ao seu cotidiano e esta é por meio dos elementos daquela localidade. Por isso, e em prol disso, que as tradições orais surgem e permanecem.

Tudo o que está numa cultura atual veio de uma época, de um povo e apesar de se resignificar por conta do caráter dinâmico da cultura, partiu - ou pelo menos supõem que partiu – de uma determinada época, de um determinado povo e por uma determinada razão que está, ou estava, ligada às práticas cotidianas daqueles, por meio de uma necessidade evidente.

Ao respondermos como e porque a agropecuária fortaleceu os sertões e desempenhou funções utilitárias diversas por todo este território, interpretaremos como tudo isso colaborou para um rito, mito e suas representações religiosas peculiares. E se cada localidade desenvolveu-se de uma maneira singular, supõem-se que cada cenário religioso também o seja, então, não considerar essas especificidades é realizar tarefa superficial. O contexto local torna-se a grande chave que abre as portas para possibilidades interpretativas.

Como estruturas constituem a própria matéria de que é feita a antropologia cultural, cuja ocupação principal, é de determinar a razão pela qual este ou aquele povo faz aquilo que fez, todas estas mudanças lhe são bastante simpáticas. Mesmo nos seus

ímpetus mais universalistas – evolucionária, difusionista, funcionalista, e, mais coerentemente, estruturalista ou sóciobiológica – a antropologia sempre teve um sentido muito aguçado de que aquilo que se vê, depende do lugar em que foi visto e das outras coisas que foram vistas ao mesmo tempo. Para um etnógrafo, remecendo na maquinaria de ideias passadas, as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros. Pode-se, é claro, obscurecer esta realidade com o véu de uma retórica ecumênica, ou embaçá-la, ad infinitum, com teoria. Mais não podemos fazer com que simplesmente desapareça (GEERTZ, 1997, p. 11).

Neves (2011), em um estudo sobre a pecuária no sertão da Bahia e Pernambuco, intitulado “Curraleiro, crioulo, pé-duro: a pecuária como fator da formação socioeconômica do alto sertão da Bahia”, afirma que a expansão pecuarista desenvolveu-se a partir das regiões açucareiras, da Bahia e de Pernambuco, em três fases:

na primeira, o gado se constituía na peça essencial da propriedade escravista, que dependia do fornecimento de alimentos, particularmente ao escravo, da força de tração para transporte e moagem da cana e também para o deslocamento de mercadorias em pequenas distâncias; na segunda, quando o couro se tornou fundamental como matéria-prima e objeto de exportação, a separação entre o engenho e o curral fora consequência da multiplicação dos rebanhos e da expansão dos canaviais, e da incompatibilidade entre a criação extensiva de gado e a grande lavoura canavieira; e na terceira, rompeu-se a articulação direta da pecuária com a monocultura, mas permaneceram os vínculos de interdependência econômica ou de interatividade do gado com a cana-de-açúcar (NEVES, 2011, p. 259).

Aos poucos as propriedades foram se transformando em atividades cada vez mais úteis para aquele contexto histórico, embora ainda preservava-se a interatividade do gado com a cana-de-açúcar. Observa-se que a força do animal, sua importância para a alimentação e a matéria prima de couro fez da pecuária uma atividade cada vez mais atrativa. A mão de obra que lidava com essas atividades, em sua grande maioria, era escrava. Assim, a relação entre o gado, o senhor, o escravo e o índio, pode ser estabelecida em parâmetros distintos dos realizados na monocultura da cana de açúcar. A novidade que a criação trouxe, provocou mudanças no cenário socioeconômico e conseqüentemente, no âmbito da cultura religiosa.

Se a pecuária e a agricultura foram essenciais à sobrevivência da população sertaneja, os seus mitos e ritos se tornaram indispensáveis à construção da sua religiosidade. Neves (2011) aponta que a chegada do boi ao Brasil, e posteriormente, ao alto sertão baiano é algo remoto. Segundo ele, na América portuguesa o gado *Vacum* foi introduzido durante o governo de Tomé de Souza (1549-1552), por meio das capitânicas baianas, pernambucanas e de São Vicente (NEVES, 2011, p. 258). Assim, a chegada do boi despertou a curiosidade dos indígenas, que não conheciam animal maior do que a anta, ou seja, “tapiruçu”. A partir de então, o gado multiplicou-se muito rápido:

Garcia d’Ávila, que recebera duas vacas no valor de quatro mil réis que o governo colonial lhe devia por serviços prestados como almoxarife, em 1552 já solicitava mais terras ao governador-geral, de quem talvez fosse filho bastardo, para expandir seu criatório de “perto de 200 cabeças de gado, fora porcos, cabras e éguas”

(NEVES, 2011, p.253 e 254).

Neves afirma que esse crescimento do rebanho de Garcia d'Ávila, indica que adquirira gado de outros beneficiários, dos primeiros lotes chegados. Em pouco tempo, já se destacava entre os homens mais ricos da capitania, possuía dez fazendas, com cerca de 15 léguas de terras, onde criava muito gado. O avanço para o interior, se deu primeiramente, por conta do clima favorável e das pastagens nativas. Em segundo lugar, por motivos econômicos: a carne, o couro, e os animais para o trabalho, que em

permanente elasticidade, impulsionado pelo desenvolvimento da agroexportação, através de feiras como a de Capoame, entre os atuais municípios de Camaçari e Dias d'Ávila, nos séculos XVII e XVIII, e a de Santana dos Olhos d'Água, hoje Feira de Santana, no XIX e no XX (NEVES, 2011, p. 258).

Assim, um dos principais fatores da ocupação do interior, foi a pecuária extensiva, que proibida a sua prática no litoral, adentrou os sertões, além disso, por transporta-se a si mesmo por longas distâncias e adaptar-se bem às regiões impróprias ao cultivo da cana-de-açúcar. Por depender de pouca mão de obra e porque o investimento de capital, não era tão alto, e fornecia alimento de elevado valor nutritivo.

Em Maracás a pecuária e a agricultura de sobrevivência assumiam e, de certa forma, ainda assumem importância considerável na economia do município e na vida das pessoas. Assim, o boiadeiro, que domina o boi, o vaqueiro que conhece a terra do seu senhor e patrão, é a base da tradição desse município que foi transmitida, oralmente, de geração a gerações. E essa tradição está muito bem representada na religiosidade afro, indígena, brasileira maracaense.

Vejamos que o contato com o boi se davam por meio do povo. Aquilo que podemos entender como circular dentre uma população, pode significar, além da renda gerada, um valor cultural eminente. Podemos observar um fato curioso a respeito do cultivo da Maniçoba e a criação de boi em Maracás. Além de outras coisas, este cultivo foi extinto por considerarem a folha tóxica para os animais:

aos poucos, as plantas de maniçoba foram derrubadas para serem utilizadas como lenha e para alimentar a indústria de tamancos, já que a sua madeira é resistente e ao mesmo tempo leve. Somou-se a isso a crença do sertanejo de que a rama desta planta, quando murcha, torna-se tóxica para o gado, daí vindo o apelido da maniçoba de mandioca brava. Hoje em dia é raro encontrar exemplares dessa espécie no município de Maracás (REIS, 2009, p. 33).

Evidentemente, que a criação de gado, desempenhou um papel de interesse tanto para pequenos, quanto para os grandes proprietários. Desta forma, podemos caracterizar este município como pertencente a uma economia de tradição agropecuária, isto é, sem dúvida, um

fato muito importante para o desenvolvimento desta pesquisa, uma vez que ela tem o interesse de agregar as práticas culturais econômicas com as práticas culturais religiosas, ambas pautadas na figura do boi e do boiadeiro no sertão.

### 5.1 O Boiadeiro: caracterização geral

O Boiadeiro é uma entidade espiritual, um encantado, protetor do ambiente onde vive o gado, dos vaqueiros e de todos os demais que lidam com a pecuária. Os “espíritos de boiadeiros são chamados na linha de Oxóssi” (MAGNANI, 1986, p. 34).

Reis (2014) afirma que os caboclos boiadeiros são “entidades espirituais de homens que trabalham no campo na rudeza da condução do gado, operam nos terreiros, com seu laço e seu grito característico capturando espíritos caídos” (REIS, 2014, p. 228). Segundo ele, uma das giras mais antigas dentro da Umbanda é a dos Boiadeiros. Trata-se de uma

manifestação de espíritos daqueles que foram muito acostumados a terra de chão e tocavam o gado pelas estradas do interior do nosso país, em condições muito difíceis, mas que nunca abalou a adoração desse povo pela lida no campo. Os boiadeiros de um modo geral, utilizam chapéus de vaqueiros, laços de corda e chicotes de couro, são ágeis e costumam chegar aos terreiros com sua mão direita levantada, girando como se estivesse laçando, esbravejando a inesquecível toada “-Êeeee boi!” como se ainda estivesse tocando seu rebanho (REIS, 2014, p. 228).

Refletindo a herança do espiritismo kardecista, o boiadeiro é entendido como um espírito evoluído, uma espécie de mentor: “todos estes espíritos, contudo, são considerados de luz, em contraposição às entidades das trevas, que ocupam os últimos escalões na hierarquia espiritual: os exus e quiumbas” (MAGNANI, 1986, p. 35).

A manifestação do Boiadeiro, de forma geral, representa a competência, a juventude, virilidade, autoridade e precisão nas ações do homem que lida com o gado. Em suas cantigas sempre há menção ao boi e às atividades características do sertão. O boi sempre é o seu grande símbolo. Sua saudação pode ser “Marrambá che truá”, “Che truá Marrambá Ché”, “Saravá, meu pai Boiadeiro” ou “Salve seu Boiadeiro” e geralmente recita ou canta, toadas e aboios pelo terreiro, a depender da tradição local. Seus trabalhos estão, na maioria das vezes, ligado ao de guardião, protetor dos trabalhos, das aruandas e terreiros.

Existe, na literatura umbandista, uma diversidade de cantigas gravadas para o caboclo Boiadeiro nas quais podemos perceber menções, aos bois, ao sertão, às plantas características dos sertão (Aroeira, Jurema, Madeira Nova e outras), às estradas, a cavalos e instrumentos característicos da criação do gado, além de saudações e lamentos sertanejos.

Maria Helena Vilas Boas Concone traça um quadro interpretativo das qualidades e

gestuais dos baianos e boiadeiros. Tomando primeiramente as qualidades e depois os gestuais ela assim os expressa:

boiadeiro: Sisudez; Trabalho; Braveza; Seriedade; Homens. Quanto ao gestual [...], postura ereta, tensa, não falam, emite chamados de boiadeiros: É boi! Movimentos mais rígidos, semelhantes aos dos caboclos, fazem movimentos com um laço imaginário. Usa um chapéu de couro (independentemente do sexo do cavalo a entidade é sempre masculina). Fisionomia tensa, carregada, “boca para baixo” como caboclo. Não fuma, só dança os pontos cantados, fazendo movimento com o laço imaginário e emitindo chamados. Não usam bebidas (CONCONE, 2001, p. 289; 290)

Um fundador e dirigente da casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo, Francelino de Shapanan, também traça um perfil característico dos Boiadeiros, segundo a concepção do Tambor de Mina:

para a mina, os boiadeiros formam uma linhagem de caboclos, com maior presença nas casas de candomblé angola, onde se identificam como brasileiros e dizem ser originários da Hungria, talvez uma Hungria perdida na memória dos tempos. Assemelha-se a alguns encantados de mina da família do Codó, também conhecida como família de seu Léguas Boji Buá ou família da Mata do Codó, e misturam-se com os vaqueiros. Estes três grupos – boiadeiros, vaqueiros e codoenses – estariam muito próximos entre si. A maioria dos terreiros de umbanda moderna já tem boiadeiros, mas transformados. Tem poucas cantigas próprias e já usam botas em vez de ficar descalços, como na angola. Aliás a família do Codó não tolera ficar calçada. Boiadeiro é o caboclo chefe dos vaqueiros, é o fazendeiro. Usa roupa de couro, fuma cigarro de palha ou charuto. É um aliado de índios e caboclos (SHAPANAN, 2004, p.324).

O pesquisador, estudioso do Jarê, Ronaldo Senna afirma com base em uma observação, na Chapada Diamantina, sobre o boiadeiro:

sai a linhagem dos Velhos e entra a de Boiadeiro, que aparece quase com o clarear do dia. Boiadeiro ou Vaqueiro, como é chamado, é, na realidade, o espírito encantado de todo guia de boiada que ao morrer se transforma em guia espiritual dos mortais. Por isso, existem vários boiadeiros. [...] São os últimos que se manifestam no ritual de Jarê (como é comum, aliás, entre os candomblés de caboclo que cultuam este encantado) (SENNA, 1999, p. 154;155).

Então, observamos que esta entidade, dita encantado, desencarnado ou caboclo se manifesta sob as mais variadas formas e conceitos, a depender da concepção religiosa. Embora seja entendido enquanto entidade afro-brasileira varia de casa para casa e de localidade para localidade. Por isso, o estudo local de suas características contribui para as pesquisas sobre tal categoria no âmbito religioso. No entanto, diante de tantas definições, perfis de manifestações e conceitos acerca de sua natureza (se caboclo, se encantado, se desencarnado), notamos que alguns traços são comuns a quase todas as definições e que seriam as características básicas do seu universo simbólico: o uso de instrumentos feitos de couro, o apego ao boi e a ligação com boiadeiros, vaqueiros e condutores de gado em geral.

## 5.2 O Boiadeiro em Vitória da Conquista e Maracás: especificidades locais

“O Ser dos pastos sujos”  
(Itamar, 2011)

No sertão baiano, esta entidade espiritual, o caboclo Boiadeiro recebeu além dos que já possui, novos elementos simbólicos. Por conta das especificidades locais, acabou por estabelecer correspondência simbólica com o Bom Jesus da Lapa. Isto se deu, ao inventar-se o mito, segundo Aguiar (1999), que diz ter colhido de seus entrevistados uma narrativa tomada como o mito do Boiadeiro: “Na gruta do bom Jesus caiu o boi, o cavalo e o vaqueiro”:

os pais e mães de santo têm obrigação de frequentar a romaria de Bom Jesus da Lapa, cujo o dia de festa é seis de agosto. Bom Jesus da Lapa é o santo católico com o qual o boiadeiro é sincretizado. Conta uma lenda, que há muitos anos caiu, no buraco da gruta da Lapa do Bom Jesus, um boi, um vaqueiro e seu cavalo e que, quando os boiadeiros da região do São Francisco conduziram suas boiadas e se aproximavam da gruta, os bois empacavam e ficavam por algum tempo girando em círculo e berrando, tendo os vaqueiros que aguardar a sua disposição para seguir em frente, contam ainda que nas paredes das grutas encontram-se desenhados, pela própria natureza, os trajes de boiadeiro: jaleco, chapéu, laço, gibão e perneiras, feitos de couro (Aguiar, 2011, p. 686).

Não podemos nos esquecer de mencionar que o espaço hoje ocupado pela cidade da Lapa, segundo Aguiar (2011), foi uma fazenda de gado, a fazenda Itaberaba. Conforme o mito, a história do local se relaciona com as tradições católicas, as quais teriam atribuído ao Boiadeiro, hoje cultuado nos “candomblés do sertão” de Vitória da Conquista e Maracás, o sentido de sagrado:

Bom Jesus da Lapa antes de passar à condição de cidade e a de importante santuário, onde ocorre grande romaria, foi uma fazenda de criação de gado e, enquanto santo da igreja católica povoando o imaginário dos habitantes da região andou pelo mundo disfarçado de vaqueiro. (Aguiar, 2011, p. 687).

Aguiar, em suas pesquisas (1999-2011) em um terreiro de Umbanda de Vitória da Conquista, o Centro de Umbanda Ogum Megê (fundado em Julho de 1979, por José Carlos Mendes Correia, “Pai Cely”, nascido em Vitória da Conquista a seis de Agosto de 1951), caracteriza o caboclo Boiadeiro daquela cidade. Apontaremos, a partir de agora, as principais semelhanças e diferenças entre os dados colhidos por ele e os que encontramos em Maracás, na casa de Pai Pezão. De acordo com Aguiar,

A iniciação de “Pai Cely” deu-se entre os treze e quatorze anos. Com vinte anos, recebeu o decá e aos vinte e um começou a trabalhar. Abriu o próprio centro aos vinte e oito anos de idade o qual funciona no mesmo endereço, há mais de vinte anos. Seu ritual de iniciação constou de ebó, limpeza-de-corpo, jogo de búzios,

recolhimento ao roncó por sete dias, bori, oferenda anual aos orixás, por um período de sete anos e desenvolvimento na gira do candomblé. [...] as entidades donas de sua cabeça são: Ogum Megê e Oxum, que vem de frente e Iansã que vem no juntó. (AGUIAR, 2011, p. 688).

O calendário litúrgico do terreiro em questão é dividido entre o semanal e o anual, nos quais são realizadas obrigações para as entidades, encerrando-se com festas. No calendário semanal, cada dia é dedicado a uma entidade, de modo que o caboclo Boiadeiro é cultuado na quinta-feira (juntamente com Óxossi, sincretizado com São Jorge, e os caboclos). No calendário anual, destaca-se a principal festa que é a do Boiadeiro em seis de Agosto.

Em sua descrição sobre o início dos rituais, podemos perceber menções a orações católicas (Pai nosso, Ave-maria, oração de Santa Bárbara) e kardecistas (prece de Cáritas), ao uso de chocalho ou ojá e de defumador (defumando altar, atabaques, os visitantes, porta e filhos de Santo). Este último, segundo Aguiar, é ao som da seguinte zuela (denominação que se referem às cantigas):

Da licença meu pai Oxóssi  
Da licença pra defumar  
Eu defumo, eu defumo  
Essa aldeia real (AGUIAR, 2011, p. 690).

Em seguida proferem-se outras cantigas, sobre as quais há elementos de influência banto. Cantam-se para Óxala, Iansã, Xangô e Santa Bárbara, compondo a abertura dos trabalhos. Logo adiante, é a vez de saudar os caboclos das matas e canta-se para o caboclo Juremeiro:

Vermelho é a cor do sangue do meu pai,  
Verde é a cor das matas,  
Sarava, sarava seu Juremeira,  
Oi sarava a terra onde ele mora (AGUIAR, 2011, p. 690).

Após estes momentos e mais algumas cantigas exaltando tal natureza, eis que chamam-se o caboclo Boiadeiro, na casa de pai Celi em Vitória da Conquista:

Aldeia grande, aldeia real,  
Aldeia grande, aldeia real,  
Aldeia grande xê truê, xê truá (AGUIAR, 2011, p. 690).

De acordo com Aguiar, cantam nove vezes a cantiga supracitada até que o Boiadeiro anuncia a sua chegada ao terreiro como se aboiasse um gado, enquanto que Seu Juremeira canta a sua retirada. Segundo ele, “parecendo desocupar o lugar para aquele que impera no terreiro.” (AGUIAR, 2011, p. 690). Então, anuncia a sua chegada:

Há muito tempo que eu não venho no ganzuá ê,

vem cá meus filhos eu vou,  
Seu Boiadeiro na aldeia chegou (AGUIAR, 2011, p. 690)

O caboclo Boiadeiro de Vitória da Conquista, de acordo com o autor supracitado, é reverenciado, ao chegar, pelos filhos de santo e profere as orações: Pai nosso, Ave-Maria e Santa Maria. Além de se comportar com postura típica dos rezeiros em porta de igreja. É vestido com os colares verdes (Oxóssi), vermelhos (iansã), brancos (Óxala) e amarelos (Oxum).

Amarram tiras de pano nas cores amarela, verde e vermelha em seu tronco sem camisa, bem como, colocam-lhe o chapéu de couro e acendem o seu cigarro. Tudo isso, compõe o ritual de chegada do caboclo que prossegue com os seus trabalhos e cantigas, estabelecendo relações com o messias e os índios. Declara sua identidade de Boiadeiro, sua função de vender a boiada, sua origem da Chapada e sua nacionalidade brasileira. Entre várias cantigas, destacamos as duas seguintes:

Chama Boiadeiro na pisada,  
Chama Boiadeiro na pisada ô cacique,  
Chama Boiadeiro na pisada, ô cacique,  
Chama Boiadeiro na pisada ô cacique.  
[...]  
Caboclo, selvagem, tu és a nação do Brasil,  
Tu és a nação brasileira, caboclo,  
Das cores da nossa bandeira.  
Tu és a nação do Brasil, tu é a nação brasileira,  
Tu és a nação do Brasil, ó caboclo,  
Das cores da nossa bandeira. (AGUIAR, 2011, p. 690;691).

A primeira, de acordo com Aguiar, estabelece relação com os índios e a segunda, destaca sua nacionalidade brasileira. Sobre as características do Boiadeiro de Vitória da Conquista, ele afirma que “o povo-de-santo associa a cada encantado e orixá ferramentas, cores, animais, plantas, bebidas e comidas [...] ao caboco boiadeiro. A comida: carne de boi. A bebida: cerveja” (AGUIAR, 2011, p. 691). Segundo ele, a Madeira Nova é a planta de Seu Boiadeiro e as suas folhas são utilizadas no altar e no piso do salão, além de folhas de outras plantas que se encontram nos matos e pastagens. Ele também destaca que suas cores são: verde, vermelho, amarelo e branco e, as ferramentas, o laço de couro e o ferrão, o animal que lhe é dedicado é o boi.

Com base em dados audiovisuais colhidos por Aguiar, concluímos que a casa de Pai Celi, atualmente, encontra-se reformulada e mais voltada para as práticas dos candomblés de nação do que da Umbanda, embora ainda permaneça na condição de “candomblés do sertão”. Sobre o culto ao Caboclo Boiadeiro, Aguiar conclui que:

Em Vitória da Conquista, no sertão da ressaca, onde a pecuária foi desde a sua origem a atividade econômica mais importante, onde as diversas etnias de indígenas, africanos e europeus viveram nestas tradições, percebe-se que o arquétipo do caboclo Boiadeiro se apresenta de forma ampla, envolvendo as várias dimensões dessa atividade, da cultura do boi, com toda força, com prestígio, parecendo ter sido ali inventado, se tal não aconteceu, percebe-se que se apresenta com fortes marcas das tradições religiosas afro-indígenas praticadas no local (AGUIAR, 2011, p. 698).

O caboclo Boiadeiro em Maracás é uma entidade espiritual cultuada com muito respeito e vigor. Nesta cidade, as pessoas costumam depositar nas mesas de Santo o chapéu de couro representando o símbolo da devoção ao caboclo. A sua manifestação é sempre em alguém (cavalo) que vestirá roupas características e colocará o chapéu de couro, além do laço na mão, na maioria das vezes. Sua dança lembra o galopar do cavalo e as cantigas dedicadas a ele, são bem representativas e apresentam a identidade de cada terreiro.

Ele é chamado para resolver problemas de egum (tirar espíritos de morto de um filho de santo ou cliente); para trabalhos de cura de doenças, como mordida de cobras, doenças de pele; para desfazer trabalhos de macumba (que julga estar atrapalhando a vida de alguém, pelo ato do “feitiço”) e para a realização de batismos.

Em Maracás, acredita-se que o boiadeiro é o mais forte de todos os caboclos, pois são acostumados a trabalhar com energias “pesadas”. Por isso, é chamado para resolver os problemas mais complicados que surgem. Nesta cidade, o culto a este caboclo é muito antigo e é possível encontrarmos referências a ele, tanto nas práticas atuais do povo de santo, quanto na memória destes. Uma particularidade desta entidade em Maracás é o fato de muitas vezes ser confundida com o Vaqueiro. Ou seja, “Vaqueiro” e “Boiadeiro” são caboclos de energias semelhantes, referenciados muitas vezes, como entidades iguais, sem distinções entre eles.

Geralmente o caboclo em Maracás bebe cerveja e fuma cigarro industrial. Sua cor pode ser o azul e seu mês, o de Agosto, quando geralmente há festas para a entidade. As pessoas daquela localidade, que cultuam o Boiadeiro, são, em sua maioria, devotos de Bom Jesus da Lapa, pois acreditam na ligação entre o vaqueiro, o boi e a gruta de Bom Jesus. Há também, próxima à cidade, a gruta da Mangabeira. Esta é bastante visitada e objeto de culto pelos fiéis dos candomblés locais.

Visitamos, no ano da pesquisa, esta gruta e observamos que logo na entrada há uma cruz, cravada no chão sobre a qual pendem as indumentárias do vaqueiro, compondo o quadro sagrado. A história mitológica da gruta da Mangabeira assemelha-se a de Bom Jesus da Lapa. Por conta disso, acreditam que ali também há uma espécie de santo do sertão que pode ser sincretizado com o Boiadeiro misterioso e sagrado. A gruta da Mangabeira é mais próxima de Maracás, que a cidade da Lapa.

Além de estabelecer correspondência simbólica com O Bom Jesus da Lapa, o Boiadeiro estabelece também com Santo Antônio e Ogum, São Roque e Omolu.

Tanto em Maracás, na casa de Pai Zé, quanto em Vitória da Conquista, na casa de pai Celi, a relação com o couro e com o gado, compõe essências principais deste caboclo Boiadeiro. Uma vez que, em todos os ambientes em que se cultua tal entidade, é possível notar uma reunião de utensílios dessa natureza. Pai Zé afirma que o Boiadeiro é da nação dos vaqueiros e que o couro é indispensável para a chegada e permanência deste caboclo na aruanda, sem os quais, eles não se apresentariam. Outras semelhanças encontradas entre as duas casas são quanto aos seus perfis e arquétipos: sempre simbolizam força e competência.

No entanto, há diferenças consideráveis entre as duas casas. Na primeira, não foi possível encontrar elementos, que sincretizam o caboclo Boiadeiro com Omolu. Na segunda, não pudemos perceber menções ao coqueiro. Outra distinção entre ambas: na casa de Pai Celi, as relações simbólicas podem ser estabelecidas entre Iansã e Oxum, elementos que não encontramos na casa de Pai Zé. As cores também variam em cada contexto particular apresentado.

Mais uma distinção é a organização do próprio culto. Em Maracás a tradição local é mais voltada para práticas semelhantes ao catolicismo popular, a práticas de curandeirismos, de raizeiros, entre outros, onde o boiadeiro sempre desempenha papel importante, principalmente frente à prática do “descarrego” (tirar energias ruins, muitas vezes causadas pelo “espírito de morto”; ou como chamados no espiritismo kardecista, os espíritos obsessores; no catolicismo, de Almas; nos candomblés de nação, egum). Como em Conquista, a realidade presente em Maracás é a dupla-pertença dos filhos e pais de santo: todos se dizem, praticantes do candomblé ou umbanda, mas declaram-se, ao mesmo tempo, católicos.

Em Vitória da Conquista, percebemos que o Boiadeiro é cultuado num ambiente mais próximo dos candomblés de nação, embora o caboclo Boiadeiro não componha o panteão dos candomblés tradicionais Jeje-nagô. Em Conquista percebemos uma linearidade maior do que em Maracás, no que diz respeito à organização entre os mitos e ritos. A relação do Boiadeiro de Conquista com a vegetação denominada Madeira Nova não foi observada em Maracás. Ou seja, ambas as cidades inventaram tradições religiosas com base em seus contextos culturais: étnicos, econômicos e sociais. Podemos afirmar, contudo, que as duas realidades apresentam elementos de cultura Banto, mais voltados para Angola.

Concluimos afirmando que estudos locais são necessários para compreensão de cada realidade e representação simbólica, seus funcionamentos frente aos processos de sincretismos, de fé, de culto. Estes, atribuídos ao Caboclo Boiadeiro e fundados a partir de

elementos de cultura banto, aqueles trazidos para o Brasil por meio dos povos africanos e desenvolvidos no sertão da Bahia.

### **5.3 Uma pisada na ponta do terreiro: peculiaridades do Boiadeiro na casa de pai Zé Pezão**

Na casa de Pai Zé Pezão, o Boiadeiro é chamado para resolver quase todos os problemas. A maioria dos trabalhos é feita através desta entidade na aruanda. Ao questionarmos sua utilidade no terreiro, o Pai Zé respondeu que serve para tudo, ele pode ser solicitado em trabalhos de cura de doenças, de “buscar amor”, “cortar macumba”, “tirar espírito de morto”, “limpeza de corpo”, entre outros. Segundo diz, em tudo ele está e para tudo pode ser requisitado.

Neste terreiro, há duas entidades de Boiadeiro. Uma é incorporada pelo pai de santo e a outra por sua filha Simone Soares. Com base em observações e entrevistas traçamos o perfil do arquétipo de cada uma:

a) João Boiadeiro, de pai Zé Pezão, é competente, observador, alegre, autêntico e exigente. Dança como se estivesse conduzindo um cavalo. Sempre em um ritmo que lembra o ato de cavalgar, o trote do cavalo. Vez por outra, se volta para o ar com braços suspensos e roda, como se estivesse saudando os céus. Em suas danças, maneja o laço (chegando, às vezes a laçar os filhos de santo na roda), o chicote (simulando bater no gado com golpes fortes em si mesmo, sobre o jaleco) e o ferrão (manipulando-o no ar como se estivesse lutando contra um Boi bravo). Além de outras coisas, fiscaliza os filhos de santo, puxa suas cantigas e sua saudação: “Salve, salve o véi Boiadeiro!”. Bebe cerveja e fuma cigarro. Conversa com as pessoas. Manipula o fogo da vela. Realiza o ritual do batismo. Sempre saúda os tambores, o altar dos boiadeiros, a porta, a cruz e o santo Antônio. Veste-se com gibão e chapéu de couro. Representa a força e a virilidade no terreiro.

b) Boiadeiro de Simone: Também é enérgico, quase não conversa. Sua habilidade maior é a dança com o chicote nas mãos. Geralmente manifesta-se no fim da festa, quando o Boiadeiro do pai de Santo se retira. Puxa cantigas características. Usa um chapéu de couro com uma fita verde amarrada sobre ele. Geralmente, se veste de azul Royal. Não bebe e não fuma. Sempre saúda os atabaques, a porta, o santo Antônio e o altar dos Boiadeiros. Tem um caráter de autoridade, mas nem tanto quanto o boiadeiro do pai de Santo. Esconde seu rosto quando manifestado. Vez por outra, segura com a mão direita, o seu chapéu como se estivesse certificando-se que ele não caiu. Sua respiração é ofegante. Representa a precisão e a

organização do terreiro.

Ambos têm cantigas próprias e durante suas manifestações improvisam outras, chamados de “pontos”, os quais os presentes devem decorar e repetir durante seus “sambas”. Vejamos as cantigas tradicionais de cada entidade. No momento da chegada do Boiadeiro do pai de Santo, cantam:

Eu vi uma pisada  
Lá na ponta do terreiro  
Vi um grito e uma boiada  
Ôh, eu sou João Boiadeiro

Segundo pai Zé Pezão, esta cantiga é muito importante e sempre deve ser cantada na “descida”, ou seja, na manifestação de chegada da entidade na aruanda: “O ponto mais precioso dele é o ponto de chegada [...]. Mesmo cantando outro ponto e ele descer, ele tem que cantar esse ponto.” (depoimento de Pai Zé). Enquanto isso, as cantigas típicas do Boiadeiro de Simone são:

Seu Boiadeiro, tu é dono da estrada  
Seu Boiadeiro, tu é dono dos caminho  
Seu Boiadeiro vai abrindo as porteiras  
E vai quebrando as barreiras  
Pra seus filhos não cair.  
[...]  
O meu laço de fita é verde  
Meu chapéu de couro enfeitado  
Eu sou Boiadeiro de Minas  
Eu vim boiar meu gado

As duas cantigas identificam o perfil do caboclo, sua origem, sua atividade e seu papel. A menção ao laço de fita verde o diferencia da primeira entidade. Notamos que ele tem um chapéu de couro com laço que somente ele pode usar. Quando questionamos a Simone sobre a natureza do caboclo Boiadeiro no terreiro, ela respondeu:

eles que escolhem a gente pra trabalhar, com eles. Não fui eu que escolhi, foi ele que escolheu... e o Boiadeiro pra mim, nada mais é, que uma pessoa que viveu aqui na terra, como boiadeiro, desencarnou como boiadeiro e não cumpriu sua missão, enquanto pessoa, aí, volta como entidade, pra trabalhar. Por isso que escolhe, nós médios, pra dar continuidade aquele trabalho que ele deixou em aberto [...]. Ele vem sempre na linha da Umbanda branca! Ele vem pra fazer trabalhos pesados e ajudar as pessoas [...]. Um trabalho mais pesado, como por exemplo, desmanchar macumba, limpeza de corpo, já vem o Boiadeiro. Por quê? Ele tá no patamar mais elevado, em força, pra mexer com este tipo de coisa. [...] a vela, a roupa [do caboclo boiadeiro] é sempre azul Royal. A comida dele é feijoada. A bebida é cerveja e água de coco [...]. A morada do boiadeiro... é nas matas, principalmente, onde tem muito coqueiro. [...] a ferramenta de trabalho dele, geralmente é o chicote de couro. Para ele trabalhar ele tem que tá vestido a rigor: de couro, jaleco e chapéu de couro e ele traz com ele o chicote, o ferrão... tudo que denomina a um boiadeiro, a um vaqueiro, é ferramenta dele de trabalho (Depoimento de Simone Soares).

Vemos que ela apresenta peculiaridades acerca do caboclo Boiadeiro que, geralmente, não encontramos em outros casos, como por exemplo, a ligação com o a planta do coqueiro. A partir do seu relato, podemos compreender, também, que do seu ponto de vista o Boiadeiro é um desencarnado. Essa opinião certamente tem influência das doutrinas kardecistas, o que também é comum aos candomblés do sertão. Além disso, revela uma visão maniqueísta quando afirma que o caboclo trabalha na umbanda branca. Isso é típica do pensamento ocidental europeu, que separa o bem do mal (dualidade aqui representada pela oposição umbanda branca e quimbanda). A cor azul e a sua comida (feijoada) o aproximam do orixá Ogum. Já as ferramentas de trabalho e indumentárias são características, como afirma, do homem que lida com o gado.

Com a mesma questão feita ao pai Zé Pezão, obtemos a seguinte resposta:

o Boiadeiro, ele é tipo assim um... você é um patrão e tem aquela pessoa da confiança, né? É tipo o Boiadeiro [...]. As coisa dele tudo é envolvido, quando não é com fazenda é com gado, é com coisa de couro, animal essas coisas... tudo dele é como lidar com o gado. Se vê que eu tenho uns DVD aí, cada cacetada que ele me da com o chicote, no meio das costas. Outro dia eu vesti o jaleco e dei uma puxada, quase que me abriu no meio, a chicotada. E no DVD eu olho que ele bate não sei quantas vezes, chega estrala e eu não sinto nada e não fica sinal de nada nas costas. [...]. O boiadeiro é assim, se abrir um trabalho e precisou de caboclo Boiadeiro ele vem. [...]. Todos os trabalho pesados só quem faz é o Boiadeiro. Ele trabalha com macumba, sobre doença, [...] briga de vizinho. É em tudo assim, ele só não trabalha mesmo pra fazer o mal a ninguém. Mas, pra fazer o bem ele trabalha com tudo. [...] A cor preferida dele é azul; [a comida], feijoada; [a bebida], cerveja e a água de coco. (Depoimento de Pai Zé Pezão).

O pai Zé caracteriza o Boiadeiro como uma espécie de pessoa de confiança. Ele faz questão de destacar a força deste caboclo nas afirmações que faz sobre seu perfil quando manifestado. A comida e a bebida alcoólica são aquelas típicas quase sempre atribuídas à entidade, porém a água de coco é uma especificidade local. Como o caboclo Boiadeiro sempre está presente, podemos caracterizá-lo enquanto uma energia principal na casa, sem a qual seria impossível o trabalho. Por isso a crença dos filhos de santo nessa entidade é muito forte, como afirma:

uma vez um filho de santo meu lá de São Paulo que “munta” em Boi, ia participar dum concurso. [...] Ele nunca mais tinha ganhado nada, tava triste, tu precisava ver. Aí ele pediu que eu fizesse alguma coisa por ele, pois se ele ganhasse, dividia o prêmio comigo para ajudar aqui. Aí, eu botei o nome dele ali [...], [debaixo da imagem do boiadeiro] e pedi ao velho boiadeiro por ele. [...] Ele ganhou sete mil reais! Me deu três mil. Aí, ele veio aqui e colocou o chapéu de “coro” dele ali. E tá aqui até hoje. Agora mesmo eu tava comentando com as meninas aqui sobre aquele chapeuzinho de couro que tem ali ó, se eu pegar um chapeuzinho daquele e jogar no mato, pode esperar que a pancada vem forte depois pra esse menino (Pai Zé Pezão).

O chapéu de couro pode se tornar uma espécie de amuleto que traz sorte para quem o

cultua e atrapalha a vida de quem o despreza. Ou seja, há um valor de sagrado, não só para este caboclo, como para todos os seus elementos simbólicos: o chapéu, o boi e o couro.

Esses caboclos apresentam elementos que nos permitem interpretá-los enquanto sincretizados com orixás e santos Católicos. Entre os elementos sincréticos que o ligam a orixás, na casa de pai Zé, notamos uma relação simbólica com Oxóssi (por conta das matas e da cor verde), com Ogum (por conta do ato de abrir estradas e quebrar barreiras, como declaram suas músicas; da feijoada; da cor azul Royal e do mês de Agosto, dedicado a ele) e, em particular, também com Omolu (por conta da ligação com a pipoca, com a palha de coqueiro, com prática de curar doenças de pele).

Também podemos notar uma ligação com os respectivos santos católicos: Santo Antônio (por conta da cor azul e dos trabalhos de encontrar e buscar amores perdidos) e Bom Jesus da Lapa (o santo do sertão que é cultuado por romeiros e que apresenta, em suas histórias e mitos, uma relação com os vaqueiros). Sobre este caboclo Boiadeiro em seu terreiro, Zé afirma:

é uma força no salão... é um santo que o povo tem mais fé aqui dentro é nele. É um caboclo fácil de se labutar com ele. E tudo em si, é de uma forma que todo mundo gosta do jeito dele de ser, do jeito que ele trabalha, que ele tem força [...] é o santo que mais trabalha no terreiro é ele, porque o que o povo mais pede é ele (depoimento de Pai Zé Pezão).

Diante disto, o Preto-Velho pode até vir na frente em sua casa, mas é o Boiadeiro que conduz o trabalho no salão. Destacamos que o caboclo Boiadeiro do líder religioso também se manifesta como Preto-Véio-Boiadeiro – competente e capaz de conduzir uma boiada.

#### **5.4 Sela seu cavalo e vai buscar seu Boiadeiro: descrição de festa pública no Terreiro**

Anualmente, no mês de agosto, realiza festa pública, dedicada aos caboclos Boiadeiros, no terreiro de pai Zé Pezão. Existe uma grande mobilização do pai e filhos de santo para este acontecimento: desde o preparo das comidas, arrumação do terreiro, às providências financeiras.

Assim como os trabalhos particulares e os cultos internos, as festas públicas integram as atividades nos terreiros dos candomblés do sertão. Neste caso, sempre há eventos realizados que homenageiam determinados caboclos. Em suas festas, percebe-se uma caracterização do espaço, ou seja, uma arrumação voltada para as suas cores e símbolos. Enfim, tudo que é necessário para o bom andamento das atividades para o homenageado do dia. No mês de Agosto, assistimos a festa devotada ao Caboclo Boiadeiro que aconteceu em

quatro momentos: abertura, descida dos outros caboclos, chegada do Boiadeiro, distribuição da comida e despedida de seu Boiadeiro. Vejamos, separadamente, cada um deles.

O primeiro momento, é a abertura. Rezam-se a Ave Maria, o pai nosso, cantam-se os benditos e ladainhas; o pai de santo defumou o altar, as portas de entradas, os atabaques, os filhos de santo e os presentes. Após o bendito, pai Zé distribui alfazema nas mãos dos presentes, no sentido horário, da direita do altar para a esquerda. Neste momento, não ouvimos som de instrumentos, além das vozes cantando as orações. Não se pode dançar tocar os atabaques, nem receber os caboclos ou conversar, rir e bater palmas, como é comum nos outros momentos do culto.

A abertura é totalmente voltada para orações católicas. Às vezes a rezadeira e mais alguns filhos de santo, sentam-se de frente para o altar; às vezes, ficam de pé diante dele. As auxiliares acendem velas por todos os lados: embaixo dos bancos, ao pé dos santos, no centro do terreiro, sob os atabaques.

O segundo momento é a “descida” dos primeiros caboclos, o som dos atabaques são ouvidos, acompanhados com os demais instrumentos (matraca, pandeiro, triangulo, chocalho). Canta-se para o Preto-velho até a sua descida na aruanda para que ele possa proferir as bênçãos e conselhos. Depois disso, mais alguns caboclos da nação “nagô”. Em seguida, chega a cigana e após as suas funções, a nação dos índios, então os filhos de santo se levantam e dançam em círculo, batendo palma e cantando.

Uma peculiaridade deste terreiro é que todos os filhos de santo apenas assistem, ou auxiliam, ao pai Zé em suas manifestações. Ou seja, todos os caboclos são recebidos pelo Pai de Santo, por mais ninguém (somente ao final os filhos de santo incorporam, quando pai Zé já está consciente). Os auxiliares trocam a roupa do santo após cada chegada e cada saída, na frente de todos, dentro do próprio salão.

O terceiro momento é o mais esperado: a chegada do Boiadeiro. A festa é sua, então há pessoas preparadas para presenteá-lo, assim que ele chegar. Alguns com cervejas, outros com cigarros, entre outros trazendo a feijoada do Boiadeiro. A seguinte canção é entoada:

Ogum não é menino  
 Que se engana com dinheiro  
 Sela seu cavalo  
 E vai buscar seu Boiadeiro  
 Ô,ô, ô vai buscar seu Boiadeiro  
 Ô,ô,ô ele é o dono do terreiro

O caboclo Boiadeiro manifesta-se aboiando. Todos imediatamente correm para vestir-lhe a caráter. Enrolham a bainha da calça azul do pai de santo, colocam-lhe o gibão e o chapéu

de couro e diz: “salve, salve, Seu ‘véi’, Boiadeiro”, todos aplaudem e rufam os instrumentos saudando sua chegada.

Também pudemos observar, na cantiga de sua chamada na festa, a correspondência simbólica com Ogum. Além de outros símbolos, a cor da roupa dos seu manifestante é azul, cor dedicada a este orixá. De acordo com Castro (2005), Ogum é uma divindade do ferro e da guerra, equivalente a Santo Antônio na Bahia e Oxóssi no Rio de Janeiro. Sua comida, entre outras coisas, é a feijoada. Este momento da festa foi precedido de muita ansiedade e procedido de muita satisfação.

Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também “dançados”, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador. O gesto junta-se à palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento da palavra. (BASTIDE, 2009, p.36).

Durante a festa, ele cumprimenta as pessoas, dança como se estivesse galopando, maneja o ferrão, pede o chicote e bate em suas próprias costas, pergunta se alguém deseja ajuda, para algum problema de saúde ou emocional.

Sua postura é soberana no terreiro. Anda de um lado para o outro, fiscalizando. Sua respiração é ofegante. Como é a sua festa, permanece por um tempo ainda maior do que os outros caboclos, na aruanda.

Durante sua manifestação, presenciamos a cena em que o “Velho Boiadeiro” enfrenta uma mulher, visivelmente embriagada. Ele exige respeito à religião e ao local em que se encontram. Nesse episódio, ele a desafia a vestir o jaleco que suporta as chicotadas em suas costas. Além de intimidá-la, O Boiadeiro exige que a moça se retire da casa ou faça silêncio. Não havendo obediência, o caboclo Boiadeiro apela à autoridade e ao carisma: põe a mão sobre a cabeça da mulher, fazendo-a cair ao chão, em transe. Logo em seguida, a moça se acalma e permanece calada por todo o resto da festa.

Além disso, percebemos a competência de seu Boiadeiro no manejo do laço, laçando por vezes consecutivas as filhas e filhos de santo, durante a gira, dançando em círculo, sem errar uma só vez e os puxando com vigor para junto de si. Essa demonstração de competência e eficácia, leva ao entendimento de que o caboclo detém o poder da cura com igual propriedade.

Após estas demonstrações, os filhos de santo entregam ao Boiadeiro a cerveja em garrafas. O caboclo abre sozinho com as próprias mãos, sem usar nenhuma ferramenta. As tampinhas são atiradas ao ar e caem sobre as imagens dos santos sobre as prateleiras nas paredes do terreiro. Ele reverencia a santo Antônio, curvando levemente as costas.

Após fumar e beber, é o momento da comida do Seu Boiadeiro. Em uma carumbé de madeira, a auxiliar entrega-lhe um prato feito com bastante feijão, carne de boi e farinha. O caboclo Boiadeiro come com a mão, toda a sua refeição. Logo após, aconselha mais algumas pessoas, os auxiliares depositam parte de sua comida embaixo da imagem do Boi e do Boiadeiro do altar. “Seu boiadeiro segue incorporado [...] bebendo cerveja, aconselhando, chamando atenção do filho que não tem procedido bem, castigando o outro que andou errado, enfim, cumprindo as funções de administrador da boiada, enquanto os atabaques continuam dando o tom” (AGUIAR, 2011, p. 692). Em seguida, se despede e vai se embora.

O quarto momento é quando os filhos de santo entram em transe, incorporando suas entidades de cabeça; da feijoada é distribuída aos presentes. Nesta festa, apenas uma filha entrou em transe, recebeu o Boiadeiro colocou o chapéu de couro, os demais proferiram seus cantos e a entidade dançou com o chicote nas mãos.

Logo após sua saída, os tocadores permanecem tocando e o Pai de Santo continua a distribuir a feijoada. Todos se divertem, brincam, comem, riem e contam casos ao pé do altar com o pai Zé ao centro. É um momento bastante alegre e satisfatório para todos, a festa é encerrada com o pai de santo, demonstrando gratidão e satisfeito com todos que o ajudaram na festa do Seu Boiadeiro.

Neste último momento observamos a celebração da comida e o ato de “dar de comer ao santo”. Simbolicamente, todas as refeições são colocadas para a imagem do caboclo no terreiro, mas em seguida são levadas para os despachos, no caso do Boiadeiro, nas matas. Neste terreiro em particular, este ato é chamado de “fazer entrega”. Podemos afirmar que é próximo dos chamados ebós dos candomblés de nação Jeje/nagô.

Castro (2005) afirma que Ebó é o mesmo que despacho e significa realizar oferendas às divindades em geral, que são deixadas em alguma encruzilhada, dentro de um prato de barro. Na casa de pai Zé, elas são colocadas nos pontos do Boiadeiro, que geralmente é debaixo do pé de coqueiro contendo as coisas que o caboclo pede e a oferenda de sua festa: “o meu, mesmo, só recebe as obrigações nas mata, debaixo de um pé de coqueiro” (Pai Zé Pezão).

As festas representam a consagração daquelas pessoas às entidades. É o momento em que os caboclos são venerados, homenageados com fogos de artifícios, presentes, oferendas e exaltados. Nos candomblés do sertão, os caboclos têm o papel de ajudar as pessoas, trabalhar nas suas energias, como vimos. Mas também se divertem, dançam, brincam, vivem os ritos, repetem os mitos. Enfim, os vestígios do cotidiano da população do sertão adentram aos espaços sagrados, desempenham suas funções divinas e inventam suas próprias tradições. Eis

que o caboclo Boiadeiro é o principal símbolo, dentre todos eles.

### **5.5 O Boiadeiro Batizou: a descrição do ritual de batismo na casa de pai Zé**

Em todas as culturas, sejam elas religiosas ou não, há processos de iniciação, ritos de passagem e introdução de alguém em um ambiente, que antes lhe era vedado. Nos candomblés ditos de nação, de tradição Jeje-nagô, há a iniciação do filho de santo, ou a chamada feitura do santo (no caso dos ogans e ekedis, este processo é chamado de confirmação, pois entendem-se que eles já nasceram feitos, grandes). Este momento é composto pela morte simbólica da iaô (iniciando) para o renascimento no santo. Nesse processo, a idade cronológica é ignorada e recomeça a contagem a partir do dia do seu novo nascimento (feitura) para o orixá que rege sua cabeça. A partir deste, há uma série de mudanças ritualísticas na vida do adepto.

Para as diversas tribos indígenas, podemos afirmar que existem vários rituais: de nascimento, de introdução do indivíduo às atividades da comunidade (da pesca e da caça para homens, da gravidez e parto para as mulheres), de casamento (para algumas tribos). Enfim, mesmo que não sejam entendidos enquanto religião, esses ritos de passagem, entre os povos indígenas, são extremamente importantes para seus hábitos e são representativos da cultura do grupo.

Entre os católicos, também há os rituais de iniciação. São entendidos como sacramentos. O primeiro: batizado ou batismo (comum à maioria das religiões cristãs, mas entre os católicos é um sacramento ligado ao nascimento, porque é feito em bebês). Antes do batismo católico, a criança é considerada pagã (para as culturas sertanejas esse termo é revertido de uma série de tabus). Como sabemos, o batismo católico é muito comum, mesmo entre pessoas de outras religiões como do candomblé, umbanda e, às vezes, do espiritismo kardecista.

A Umbanda, religião que recebeu, como já apontamos, elementos indígenas, africanos, católicos e espíritas kardecistas, acaba incorporando em seus processos de iniciação, um pouco de cada cultura católica. O processo de iniciação na Umbanda (no universo dos candomblés do sertão) também é chamado de batismo. Mas está longe de ser o batismo cristão, pois incorpora, além dos elementos católicos, simbologia dos diversos universos supracitados: do candomblé Jeje-nagô, dos povos indígenas e do espírita kardecista.

O batismo na umbanda, em alguns casos, é apenas um trabalho de limpeza de corpo.

Em outros, é um processo de inserção daquele indivíduo no grupo religioso. Assim como nos candomblés de nação, na umbanda (e, especificamente, na umbanda dos candomblés do sertão de Maracás) este ritual é para descobrir e batizar os caboclos das pessoas. Segundo seus adeptos, todos têm caboclos e eles precisam ser batizados para que aprendam a se comportar e parem de trazer determinados sofrimentos a uma pessoa sensível, um médium.

Estas concepções são próximas tanto dos candomblés tradicionais Jeje-nagô quanto do kardecismo. De acordo com o primeiro, todos têm orixás que regem a sua cabeça e que precisam ser “ensinados” ou deixar de ser “santo bruto”. O segundo defende a ideia que todas as pessoas são médiuns (umas mais sensíveis, outras menos) e precisam desenvolver essas mediunidades para ajudar doutrinar os espíritos e, em outros casos, controlar suas aptidões mediúnicas mal administradas. No entanto, para os espíritas, não há rituais de batismo, feitura de santo ou qualquer prática semelhante de iniciação.

No catolicismo, o ritual de batismo é feito solenemente, entre outras coisas, com o depósito de santos óleos no fiel, por um sacerdote competente para tal, o padre. Após tais procedimentos redige-se o documento chamado de batistério que é guardado na diocese local (ver anexos de registros de batismo em Maracás nos anos de 1871 e 1883). Para quaisquer procedimentos e sacramentos futuros na igreja (como primeira comunhão, crisma, casamento etc.), necessita-se de tal documento.

A umbanda incorporou o uso de óleos, embora resinificados. O processo histórico de colonização contribui para o contato da igreja católica com os povos negros e indígenas, por meio dos processos de catequização, fatos que originaram, mais tarde, a inserção de determinados símbolos católicos nas religiões de matriz afro, indígena no Brasil:

da atuação missionária de jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos, junto aos indígenas litorâneos, poucos vestígios ficaram. Restaram apenas alguns minúsculos agrupamentos indígenas que sobrevivem até hoje, sobretudo no Nordeste. Uma multidão que ninguém sabe avaliar atualmente, desapareceu por doença, fome, morte violenta, fuga para o interior. Sobre o sangue e a morte dos indígenas, brasileiros começou a florescer a cultura colonial da cana-de-açúcar, baseada no trabalho negro, já desde o final do século XVI (HOORNAERT, 1994, P. 34).

Nos sertões, estes processos opressores se deram, frente aos indígenas por quatro ordens religiosas: capuchinhos e oratorianos, jesuítas e franciscanos, em pleno período da exploração da mão de obra africana. Mais tarde, surgiram ainda as declarações do padre jesuíta sobre o processo de colonização:

o famoso Jesuíta Antônio Vieira (1608-1697) expôs em números inscritos sua visão acerca da colonização do Brasil, segundo a qual esta colonização do Brasil, segundo a qual esta colonização está inserida numa ordem global emanada de Deus no sentido de permitir a evangelização do mundo inteiro. Sem colonização torna-se

impossível a evangelização universal (HOORNAERT, 1994, p. 64:65).

Os contatos então foram estabelecidos na conquista do Brasil para a “verdadeira religião”, por meio de uma grande guerra santa:

Neste contexto, a religião dos indígenas e dos africanos eram consideradas aberrações satânicas. Os missionários procuravam extirpar com zelo quase fanático os menores vestígios do que era interpretado como idolatria, ignorância, superstição e aberração da “santa fê católica”. Com impressionante abnegação e coragem eles entraram em contato com os indígenas para convencê-los a deixar a religião “errada”. No mesmo contexto a escravidão era tolerada como um “mal necessário” (HOORNAERT, 1994, p. 65).

Desta forma, os elementos simbólicos começaram a circular pelos diversos ambientes, pois estes povos dominados não abandonavam suas práticas, muitas vezes juntando-as com as católicas e construindo os primeiros processos de sincretismo afro, brasileiros, exposto por Edson Carneiro e outros, e também os afro, indígenas brasileiros.

Então, podemos afirmar que o ritual de batismo atual nos candomblés do sertão é composto da herança afro, indígena, brasileira decorrente dos contatos com os povos europeus, africanos e indígenas, contato este que se deu nos processos de colonização e evangelização. Porém, no atual contexto, esses elementos não são disfarces, nem obrigadoriedades, como estamos reafirmamos a todo tempo, mas sim uma escolha de fé, movidas pela emoção e pelo sentido do sagrado em um espaço de escolha.

Na casa de Pai Zé Pezão o batismo é realizado pelo caboclo Boiadeiro<sup>51</sup>. Ele é o responsável por todo o rito. Por meio deste caboclo, pode-se batizar um filho e o torná-lo “de santo”, pertencente àquele local. Quando questionamos acerca deste processo ao pai zé, ele nos responde:

o batismo sempre quem faz é o Boiadeiro. E o batismo é o seguinte: faz o trabalho da pessoa, faz a limpeza de corpo. Todos nós tem um santo e aquele santo que a pessoa tem, tem que ser batizado, confirmado. E aquele santo vai ficar tipo o anjo de guarda para aquela pessoa, a partir daquele dia. [...]Ela se torna filho de Santo meu. Aí, a pessoa vem fazer a consulta, se tem o trabalho. Aí, todos que vem tem algo pra batizar. E se a pessoa fazer o trabalho e não batizar aqueles santo que tem, não adianta fazer o trabalho, que aí ele continua com o corpo aberto e sem ter aquela proteção daquele dia batizado. E a partir daquele dia, significa tipo, o anjo de guarda daquela pessoa, então, se ele não for batizado, não for feito, não tem como ele [o santo batizado] trabalhar junto com aquela pessoa (Depoimento de Pai Zé Pezão).

Assim, podemos perceber que o batismo é composto por três momentos: a) primeiro faz o trabalho da pessoa, ou seja, a consulta com o caboclo Boiadeiro para ele converse com o futuro filho de santo e este também possa contar-lhe suas aflições. Isto acontece porque,

<sup>51</sup> Ver foto do ritual do batismo pelo boiadeiro – ANEXO XXII.

geralmente, as iniciações nos candomblés do sertão, se dão por conta de algum sofrimento longo, de qualquer ordem, mas principalmente de ordem espiritual, que levam os adeptos à procura de ajuda. Nessa consulta são passados alguns procedimentos para que o futuro filho de santo realize. b) O segundo momento é a limpeza de corpo, que é feita pelo pai de santo. Esta é à base de ervas e folhas necessárias a depender daquele santo (caboclo) da pessoa. c) Após todos estes procedimentos, acontece o batismo. Este é feito em cerimônia pública.

Na verdade o que acontece é batismo do caboclo (ou caboclos) que a pessoa possui. O candidato a filho de santo que irá realizar o batismo deve ter passado, anteriormente, pelo momento da descoberta do pai de cabeça (os caboclos que regem sua vida), para realizar a cerimônia e batizá-lo. Questionamos a Pai Zé sobre como se dá esta descoberta do caboclo das pessoas, ao que ele nos informou: “Aí, é os guia da mesa, que é Preto-velho [...]. Ele é que vai dizer o que as pessoas têm. [...] O pai da cabeça da pessoa, qual é o santo que tem que ser batizado, o que tem que ser retirado. Aí, é o preto-Velho que fala.” (Pai Zé Pezão)

Em alguns casos, os santos não podem ser batizados. Precisam ser retirados, afastados do corpo do médium, porque fazem o mal para o adepto. Então, nos trabalhos, são retirados, batizando apenas os santos “bons”.

Observamos, durante os dois anos de pesquisa, vários rituais de batismo. Com base nessas observações, os descrevemos a partir de agora um deles.

Primeiro, há abertura da mesa (rezas de benditos e orações católicas com a ajuda da rezadeira). Em seguida, o Preto-Velho surge para que as pessoas possam pedir sua benção e, em seguida, chama-se o Caboclo Boiadeiro por meio de sua cantiga. Ao chegar, o caboclo diz: “Salve, salve o Vêi Boiadeiro!”. Os auxiliares começam preparar o ambiente para o ritual: colocam um banco ao centro do terreiro, ascendem algumas velas. O caboclo Boiadeiro canta mais algumas músicas, fiscaliza o ambiente e diz: “em fivela de boiadeiro, os passo é firme e bem pisado”.

O candidato ao batismo senta ao banco e a rezadeira, que faz parte de todo o processo, permanece do seu lado direito. Uma auxiliar solicita que o batizando escolha uma madrinha e um padrinho. Ele escolhe. O padrinho posta-se ao lado esquerdo e a madrinha, ao direito. O caboclo Boiadeiro fica por perto fiscalizando o processo.

Logo depois, a madrinha pega um pano branco e o coloca sobre a cabeça do afilhado, para que o Caboclo Boiadeiro possa dar procedimento. Então, com uma vela na mão, apoiadas sobre a cabeça do batizando, o Boiadeiro faz orações em silêncio. Entregam o santo Antônio para o batizando segurar (este santo é o padroeiro do terreiro).

Em seguida, o Boiadeiro faz sinal da cruz sobre sua cabeça, no pé direito e no

esquerdo, na mão direita e esquerda, na parte de traz do pescoço e na testa. Logo após, as pessoas começam a cantar para o gentil, representado na imagem que o candidato passou a segurar:

Ô índio  
 Ô índio  
 Onde é tua morada  
 Ô índio

O caboclo que o Boiadeiro batiza, neste caso, é justamente o Gentil (índio). Isso significa dizer que o caboclo de cabeça ou o anjo da guarda do batizando é o Gentil. Após, os sinais da cruz, seguidos de purificação de óleos, as pipocas são jogadas sobre a cabeça do batizando. Neste momento, o pai de santo canta: “O velho caboclo índio/ Ele não guarda segredo” E as pessoas respondem: “Ele tem a testa dura/ Testa de quebrar lajedo”. Cantigas proferidas em homenagem ao caboclo que está sendo batizado no momento, o Caboclo Índio.

No entanto, o ritual não acaba aí. Há outro caboclo para ser batizado: o Boiadeiro. Ou seja, o filho de santo também tinha na sua cabeça, este caboclo, e precisaria batizá-lo. Então, o Pai de santo, manifestado, segura a cabeça do batizando e solicita, aos participantes, que tirem um ponto do Boiadeiro. A rezadeira então canta, enquanto o pai continua segurando a cabeça do seu filho:

Eu vim aqui te ver  
 Pra saber da tua saúde  
 O cavalo cansou na ladeira  
 Eu vim pra te ver, mas não pude.

Os versos são repetidos três ou quatro vezes. Em seguida, ainda em decorrer do batismo do caboclo Boiadeiro, o pai de santo manifestado, entoas as seguintes canções, respondidas por todos:

Meu bom Boiadeiro  
 Manda me buscar  
 Que eu estou perdido  
 No canaviar  
 To passando fome  
 Eu To passando sede  
 Eu to sustentado  
 na folha da canavieira

oh lê, lê, vaqueiro  
 oh lê, lê, vaqueiro  
 ôh sela seu cavalo  
 e vai buscar seu companheiro

Enquanto as pessoas cantam para o caboclo batizado, que neste caso é o Boiadeiro,

Pai Zé (manifestado com o Boiadeiro) dá seguimento ao ritual formando o sinal da cruz com um óleo de cor verde em alguns pontos do corpo do batizando (na cabeça, na parte de trás do pescoço, no peito, nos pulsos, nas mãos direita e esquerda, nos pés direito e esquerdo, e, por fim, na testa). Posteriormente, a madrinha e o padrinho realizam o mesmo procedimento.

Neste momento está concretizado o batismo. É um momento de muita alegria, em que se canta para o caboclo do filho de santo. E, em seguida, o Boiadeiro (manifestado no pai de santo) canta:

Ô batiza ele, papai  
 Ô batiza ele pra mim,  
 Ô batiza ele, papai  
 O meu senhor do Bonfim

Em seguida, os atabaques silenciam, as vozes se calam e todos realizam orações católicas (Pai nosso e a Ave Maria) para o batizando. O pai de Santo, ainda manifestado com o caboclo Boiadeiro, com um ramo de folhas nas mãos, benze o filho de santo (com um sinal da cruz), jogando um pouco de água com as pontas dos ramos sobre o seu corpo, proferindo a seguinte oração:

Ofereço esse pai Nosso, com essa Ave-Maria, Santa Maria, em intenção do batizado do irmão de Luz deste filho, em intuição do anjo de guarda dele. Oh, Deus pai criador do céu e da terra, ligais o nome do teu filho a paz, a alegria, a saúde. Deus é o pai, Deus é o criador, Deus do universo do divino espírito santo. Oh, Jesus que livrai desse pobre... Oh Jesus, pai criador do céu e da terra, tomais conta do teu filho livrais ele de todo o mal de cima desta terra geral. Santo Antônio pequenininho, que Deus te bota em bom caminho. Nossa senhora é tua madrinha e nosso senhor é teu padrinho, que te fez uma cruz na testa, que os inimigos não te enxerga, nem de noite, nem de dia, nem no romper de dar meio dia. Quando o galo canta, os anjos do céu se alevanta, nosso senhor está na cruz. Para sempre, amém, Jesus. (oração preferida por Pai Zé Pezão, manifestado com o Boiadeiro).

Em seguida o filho de santo é levantado pelos padrinhos enquanto todos os outros cantam:

Vamos levantar  
 Vamos levantar  
 Levanta ele  
 Pr'o "pé" do altar  
 Levanta ele  
 Pr'o "pé" do altar

E, então, o filho de santo, ao som dos atabaques e da cantiga acima, é levantado pela madrinha, e é dirigido à frente do altar. Ele já está batizado. Pai Zé (Caboclo Boiadeiro) pega as três velas e as apaga com o vento produzido por movimentos bruscos. Saúda o altar e os atabaques. Neste momento as auxiliares chegam e recolhem as folhas, as velas e as pipocas

que caíram sobre o chão, ao som da seguinte cantiga, mais uma vez, iniciada por pai Zé (ainda manifestado de Boiadeiro) e respondida pelos presentes:

Oh levanta, levanta,  
Levanta, do chão  
Levanta ligeiro  
A sujeira do chão.

A rezadeira segura as mãos do novo filho de santo e reza em silêncio para ele. Finalizando o batismo, o caboclo Boiadeiro (que durante todo o batismo ficou manifestado em pai Zé) põe a mão na cabeça do filho de santo e realiza a oração final do Santo Antônio pequenininho, acima apresentada. O recém-filho de santo pede a benção aos padrinhos e senta em seu lugar. Ele foi batizado pelo Caboclo Boiadeiro de pai Zé Pezão.

Uma característica que vale a pena destacarmos foi o fato das cantigas se fazerem presentes em todos os momentos. Desde o início, até o levantar das folhas sagradas do chão. Sobre estas folhas, questionamos a pai Zé sobre elas:

Ali tem folha de canjuão, de Maravilha e toma morro. Aquelas folha eles pede, é tipo um forro do trabalho. Aí eles pedem depois aquelas folhas, que é jogada debaixo dos pé de arvoredo dentro das mata, como foi jogada dentro do salão. Tem que fazer a entrega lá nas mata. (Depoimento de pai Zé)

Algumas cantigas são entoadas para este caboclo, no momento do batismo:

I  
Papai cadê  
A vara de ferrão  
Eu vou boiar meu gado  
La na ilha do sertão  
Papai cadê o meu anel de ouro  
Papai cadê o meu chapéu de couro

II  
Selei o meu cavalo, ôh lé  
E meu gado eu vim buscar, ôh lé  
O meu gado esparramou, ôh lé  
Eu preciso de juntar, ôh lé  
O meu patrão me disse, ôh lé  
Toca o meu gado pra cá, ôh lé  
Faz tempo que não vejo, ôh lé  
Eu preciso de contar, ôh lé

III  
Tava debaixo da limeira  
Oi, que noite serenata  
Acordei todo assustado, ôh ê!  
Pelo estouro da boiada

IV  
Seu Boiadeiro, de onde tu vem?  
Com tua roupa molhada  
Eu vinha de muito longe ôh, meu Deus  
Eu enfrentei uma trovoadá

V  
Selei o meu cavalo  
Vou buscar meu companheiro  
Selei o meu cavalo  
Vou buscar Seu Boiadeiro

VI  
Seu Boiadeiro é vem de cima  
Seu Boiadeiro era um guerreiro  
Seu Boiadeiro pagou promessa  
Seu Boiadeiro, Seu Boiadeiro  
Seu Boiadeiro é vem de cima  
Lá do Morro da consolação  
Seu Boiadeiro ele é devoto  
Da senhora da Conceição

Observamos que o ritual de passagem do filho de santo para a religião, foi composto por uma série de simbólicos sincréticos. O caboclo Boiadeiro faz parte do cenário e permeia, neste sentido, todas as relações simbólicas. Observamos as sincretudes dos elementos e o poder de sagrado atribuído ao ritual de batismo.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os candomblés do sertão fazem parte de uma tradição inventada por uma população de santo, que uniu cada elemento de cultura, cada legado, indígena, africano e europeu, por meio da diversidade compartilhada, em um espaço sagrado. O culto aos caboclos, encantados, orixás e santos católicos fazem parte de suas essências e assim sendo, o povo de santo não ignora os símbolos decorrentes desses. Desta forma, ritualizam os seus cotidianos, criando-se mitos que originaram suas crenças, com base em conhecimentos de ancestrais e nas relações étnicas.

A fé atribuída aos santos católicos não é, nem mais nem menos considerada do que aquela nutrida as entidades espirituais. Neste contexto, o sincretismo é importante na fundamentação de suas religiosidades, atribuindo-se constantemente novas correspondências simbólicas.

A realidade local do sertão, baseada na atividade da criação do Boi e nas modificações culturais em decorrência da chegada deste animal ao Brasil, gerou o protagonismo do culto ao Caboclo Boiadeiro, em detrimento da hegemonia daqueles símbolos dos candomblés, ditos tradicionais, de nação jeje/nagô. Assim, o pleno desenvolvimento agropecuário, fortaleceram essas tradições religiosas.

Os objetivos que nortearam esta pesquisa estavam pautados na categoria criada por Aguiar (2013) para dar conta das especificidades religiosas afro, indígena, brasileira do sertão baiano. Ao respondermos o problema de investigação proposto, foi preciso levantar uma relação dos terreiros de Maracás e as práticas dos seus respectivos sacerdotes, bem como, conversar com adeptos e realizar visitas a esses espaços ditos de umbanda, candomblé de caboclo, centros ou quartos de santo, até chegarmos ao campo particular aqui estudado. Como apresentamos inicialmente, dificuldades surgiram até estabelecermos o campo definitivo que consideraríamos como o principal.

Pesquisar “terreiros” não é uma tarefa simples. Há implicações durante o processo de construção do conhecimento. Adentrar espaços tidos secretos, falar sobre ritos, mitos e fé fora do ambiente e dos momentos considerados apropriados e sagrados, são tarefas delicadas, as quais fizeram parte das habilidades desenvolvidas ao decorrer de todo este processo. Adentramos um espaço completamente desconhecido e captamos, entre outras coisas, o cotidiano religioso dessas pessoas. A qualquer momento, a pesquisa poderia ser interrompida, se assim fosse à decisão dos seus líderes. No entanto, conseguimos frequentar o terreiro de pai

Zé até o fim do trabalho e os objetivos propostos foram alcançados.

Notamos que a realidade que nos foi apresentada, esteve repleta de símbolos, os quais nortearam as interpretações aqui perscrutadas. O caboclo Boiadeiro tornou-se essencial para a descoberta de especificidades maracaenses e também o elo que possibilitou comparações entre as tradições de Vitória da Conquista e Maracás. Nessas localidades o culto ao Caboclo Boiadeiro é uma constatação. A importância que esta entidade assume em seus ritos é simbolicamente a mesma que das atividades da agricultura e pecuária no desenvolvimento econômico local.

Tanto no primeiro caso, o Sertão da Ressaca, como no segundo, o Sertão dos Maracás, o boi foi símbolo da fundação de um mito, tornando-se, como afirma Aguiar (2013), vetor das relações étnicas entre os índios, negros e brancos durante os processos de colonização. Como sabemos, nem sempre amistosos. O boi esteve presente nas mudanças mais significativas e na criação de culturas, antes desconhecidas. Possibilitou o contato entre essas etnias, além de ter sido veículo de sustentação econômica.

Maracás teve, desde sua formação, a presença das três culturas: indígena, africana e europeia. Isto ajudou a estabelecer as relações étnicas entre elas e a compor a essência de sua população mestiça. No primeiro caso, os indígenas maracás, que habitavam todas as imediações, no dito Sertão dos Maracás, implantaram seus legados por todo o município. Ou seja, há elementos de origem indígena no imaginário da comunidade maracaense. Também, compôs parte das descendências de um povo. No segundo caso, implantou culturas peculiares, mantendo relação de trocas simbólicas nos diversos âmbitos da sociedade. Visto que, nesta cidade, houve um número grande de africanos, supostamente de origem banto.

O funcionamento da escravidão, do sertão, embora também opressor, não pode ser considerado como o do recôncavo. Uma vez que as relações entre os senhores e os escravizados, se davam diferenciadas. Pudemos perceber isto, em dados bibliográficos que afirmam sobre as residências destes, serem diferentes das dos seus senhores. Obviamente, este fato não ameniza o processo, mas o caracteriza enquanto peculiar. Uma vez, que estas pessoas participavam do cotidiano do homem do sertão, inventando, mais tarde suas tradições religiosas.

Os europeus, portugueses, italianos e alemães que vieram à cidade em diferentes momentos e por razões diversas, compondo um conjunto de imigrantes, dialogaram com a população nativa e com os africanos levados para lá, no que diz respeito à disseminação de cultura, que de uma forma ou de outra, se estabeleceram naquela localidade e compôs também parte dos seus legados, símbolos e crenças. Assim, afirmamos que a formação dos terreiros de

Maracás foi constituída com elementos sincréticos de tradições africanas, indígenas e europeias. Por conta disto e das atividades econômicas desenvolvidas no Município, o terreiro de pai Zé é agora identificados por nós como pertencentes aos Candomblés do Sertão, pois todos esses processos e símbolos, também contribuíram para a invenção de uma tradição religiosa local.

Contudo, Maracás é, sem dúvida, heterogênea nas religiões aqui apontadas. Jamais poderemos classificá-las como dotadas de sistemas idênticos. A dinâmica das culturas que possibilitaram tais diferenças. Porém, seus ritos e mitos, uns mais, outros menos, se unem numa predominância de origem acima de tudo, sertaneja. Elas são representadas nas relações entre o boi e o homem do campo; o couro, a terra e as atividades agropecuárias de subsistência; o boiadeiro e o vaqueiro. Ou seja, mesmo que por caminhos diferenciados, seus símbolos compuseram a essências do povo de santo. Eles labutam, com conhecimentos adquiridos pelas esferas ancestrais indígenas e africanas, principalmente. O saber local, a configuração dos espaços, os problemas cotidianos são realidades completamente distintas daquelas do litoral e recôncavo, em virtude disto, suas culturas religiosas também são e assim foram desenvolvidas pelo sudoeste baiano.

Em nossas pesquisas bibliográficas, encontramos uma afirmação de Nascimento (2014) sobre o legado banto na cidade. Embora, ele não confirme tal influência por falta de dados empíricos, o autor nos dá pistas sobre essas culturas na religiosidade através de dados históricos. Para isso, recorreu às pesquisas de Evans-Pritchard, que leva em consideração um protagonismo banto no sudoeste baiano. Ele afirma que sua pesquisa foi publicada inicialmente, em 1937 e que “O mais interessante nas análises de Pritchard [...] é mostrar que os ritos mágicos não formam um sistema coerente e não há nexos entre um rito e outro. Cada um é uma atividade isolada de modo que eles todos não podem ser descritos de uma forma ordenada” (NASCIMENTO, 2014: p. 49). Ele completa afirmando que “não se pode esperar dos curandeiros existentes no sudoeste baiano nenhum tipo de coerência coletiva de práticas” (NASCIMENTO, 2014, p.50).

Nos terreiros dessa cidade, realmente não encontramos uma estrutura coerente entre as casas. O que nos parece, e o que pudemos constatar a partir de algumas entrevistas aos sacerdotes, é que cada pai ou mãe de santo segue uma tradição pautada em moldes particulares, ou seja, “cada casa é um caso”. Observamos razões diversas para os ritos nos terreiros que se diferenciavam uns dos outros no que tange a suas organizações. Mas, obviamente, que a importância atribuída ao Boiadeiro e demais caboclos se davam de forma similar entre as casas, os líderes religiosos e seus respectivos filhos de santo.

Outros fatores pelos quais identificamos o legado africano dos povos bantos nos terreiros de Maracás é o uso das mãos para tocar os atabaques, tradição comum nos Candomblés de nação Angola. Porém, como afirmamos anteriormente, diferentemente dessas tradições, nestes terreiros os Orixás não são os protagonistas. São os caboclos (boiadeiro, índios) e os preto-velhos que assumem a principal importância nos rituais.

Em visitas breves as demais casas de Maracás, observamos em alguns casos, alusão a “negra ou negro nagô” (na casa de pai Zé “Maria Nagô”). Essas entidades são sincretizadas com o Orixá de origem Jejê, Nanã. A eles são atribuídos um significado de cautela e medo, o sentido de quem tudo sabe e tudo vê, por terem vindo de um local de caráter exótico. Assim, essa entidade representa a figura dos feiticeiros que trouxeram de longe conhecimentos perigosos que nem todos podem lidar. Fato que indica a naturalidade dos caboclos e o exotismo dos orixás.

Em nossas pesquisas de campo na casa de pai Zé Pezão, constatamos a frequência com que o Caboclo Boiadeiro se apresenta, realizando rituais indispensáveis ao culto. Além de outros símbolos das culturas indígenas, que são representadas por meio de um imaginário gerado nas memórias coletiva e oficial dos moradores da cidade. As relações com a cultura católica pode ser bem destacada quando encontramos, dentre outros símbolos, os casos de dupla pertença religiosa e a devoção ao santo e a cidade de Bom Jesus da Lapa. Evidências, que nos levaram a interpretar a correspondência simbólica entre o caboclo Boiadeiro, Bom Jesus da Lapa e Ogum. Realidade, que também pudemos afirmar ser semelhante à de Vitória da Conquista. O Fato constatado de haver tradições inventadas em Vitória da Conquista e Maracás, mais uma vez, une os dois municípios, pois cada uma delas contém especificidades locais.

As tradições religiosas afro, indígenas, brasileiras neste município, mais especificadamente, no terreiro de pai Zé, tem símbolos que nos permitiram identificar semelhanças, bem próximas, às pesquisas realizadas por Senna (1998) e Aguiar (2013) sobre as tradições, antes denominadas, local (Aguiar 1999), agora, “Candomblés do Sertão”. Este estudo é pioneiro na cidade de Maracás.

## 7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Itamar de. *As Religiões afro-brasileira em Vitória da Conquista: caminhos da Diversidade*. 2009. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os candomblés do sertão: a diversidade religiosa afro-indígena-brasileira*. Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiros, ISSN 2179-9636, Ano 2, n 5, março de 2012.

\_\_\_\_\_. *Os candomblés do sertão: a diversidade religiosa afro, indígena, brasileira*. In: MARTINS, P. C. B.; OLIVEIRA, S. C. C. G. da S. S. de (orgs.). *Diversidade religiosa no Brasil contemporâneo*. Goiânia: Kelps, 2013.

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

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. 4. Ed. São Paulo: Companhia da Letras. 2009.

\_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil*. Ed. 1. São Paulo: Livraria Pioneira editora. Editora da universidade de São Paulo. 1971.

BRAGA, Júlio. *Cadeira de ogan e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. *O catimbó-jurema do Recife*. In: PRANDI, Reginaldo (org). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004. p. 160 -181.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo. Ed. Perspectiva 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12 ed. São Paulo: Global, 2012.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário afro brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.

CONSORTE, Josildeth Gomes. *Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador*. In: Negrão, Lísias Nogueira (org.). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009.

CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

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

\_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos*. São Paulo: martins Fontes, 1996.

FERRARI, Florencia. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia Social. São Paulo: USP, 2010.

FONSECA, Clovis Pereira da. *Maracás: história, mitos e magia*. Coleção Cidades da Bahia. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006. p. 17, 18.

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

\_\_\_\_\_, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUIMARÃES, Jerry Santos. *O clube do Cuscuz: espaço de festa, identidades e resistências*. Monografia (graduação em História) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2003, (mimeo), p. 53-63.

HOBBSAWN, Eric. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

MACHADO, Ivana Karoline Novaes. *Singularidades do espiritismo maracaense: sincretismo e múltipla pertença no centro espírita José Herculano Pires*. Jequié, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, abril de 2014 – Monografia da Especialização em Antropologia com Ênfase em Culturas Afrobrasileiras.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

NASCIMENTO, Elvira Sá do. *Hino do Município de Maracás*. Prefeitura Municipal: Maracás, 1980.

NASCIMENTO, Washington Santos. *Africanos e negros na Região Sudoeste da Bahia: histórias, culturas e influências*. In: Santana, Marise de (org.). ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014. p. 29-59.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Curraleiro, crioulo, peduro: a pecuária como fator da formação socioeconômica do semiárido*. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). Sertões da Bahia. Salvador: Editora Arcádia, 2011. p. 253-281.

NOVAES, João Reis. *De tropeiro a coronel: ascensão e declínio de Marcionillo Antônio de Souza (1915 – 1930)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2009.

ORTIZ, Renato. *A morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense. 1999.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *A confederação dos índios gren e kiriri na capitania de Ilhéus a tentativa de recuperar a autonomia*. Trabalho financiado pela Fundação Banco do Brasil, apresentado na XVIII Reunião da ABA – Belo Horizonte, 1992.

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

PRANDI, Reginaldo. *Introdução*. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004. p. 7-9.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. *Candomblé de caboclo em São Paulo*. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004. p. 120-145.

PRANDI, Reginaldo. *Coração de Pombagira*. Revista Esboços. v. 17, nº 23. Florianópolis: UFSC, 2010. pp. 141-149.

REIS, Sérgio Martins dos. *Universo Umbandista*. São Paulo: Clube de Autores, 2014.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí Àpéré Ó: O ritual das Águas de Oxalá*. São Paulo: Summus, 2001.

SAMPAIO, Theodoro. *O tupy na geographa nacional: memória lida do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901.

SANTOS, Ocerlan Ferreira; NASCIMENTO, Washington Santos. *Viver e morrer no sertão baiano: dimensões da vida negra em Maracás/BA (1877-1887)*. Revista Eletrônica Cadernos de História, vol. VII, ano 4, nº 1, julho de 2009. p. 101-114.

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

SILVA, Laura Maria Caetano da. *Mito na terra do sol: fragmentos de memória em jequié*. Jequié, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, convênio UESB/UNIRIO, Abril de 2001. Dissertação de mestrado em Memória Social.

SILVA, Marina Helena Chaves; MOTA, Valeria Lessa. *Festa de São João em Maracás: as velhas tradições se mantêm*. In: Lemos, Maria Teresa Toribio Brittes; BAHIA, Luiz Henrique Nunes (orgs.) *Percursos da Memória: construções do imaginário Nacional*. Rio de Janeiro: UERJ, NUSEG, 2000. p. 175-180.

SILVA, Marina Helena Chaves. E eis que chegam os Alemães! Alteridade e Memória em Maracás. Dissertação (mestrado em memória social e documento) – Universidade do Rio de Janeiro e Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Jequié, 2001.

SIERING, Friedrich Câmara. *Conquista e dominação dos povos indígenas: Resistência no sertão dos Maracás (1650- 1701)*. Salvador, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, janeiro de 2008 - Dissertação de Mestrado em História Social.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

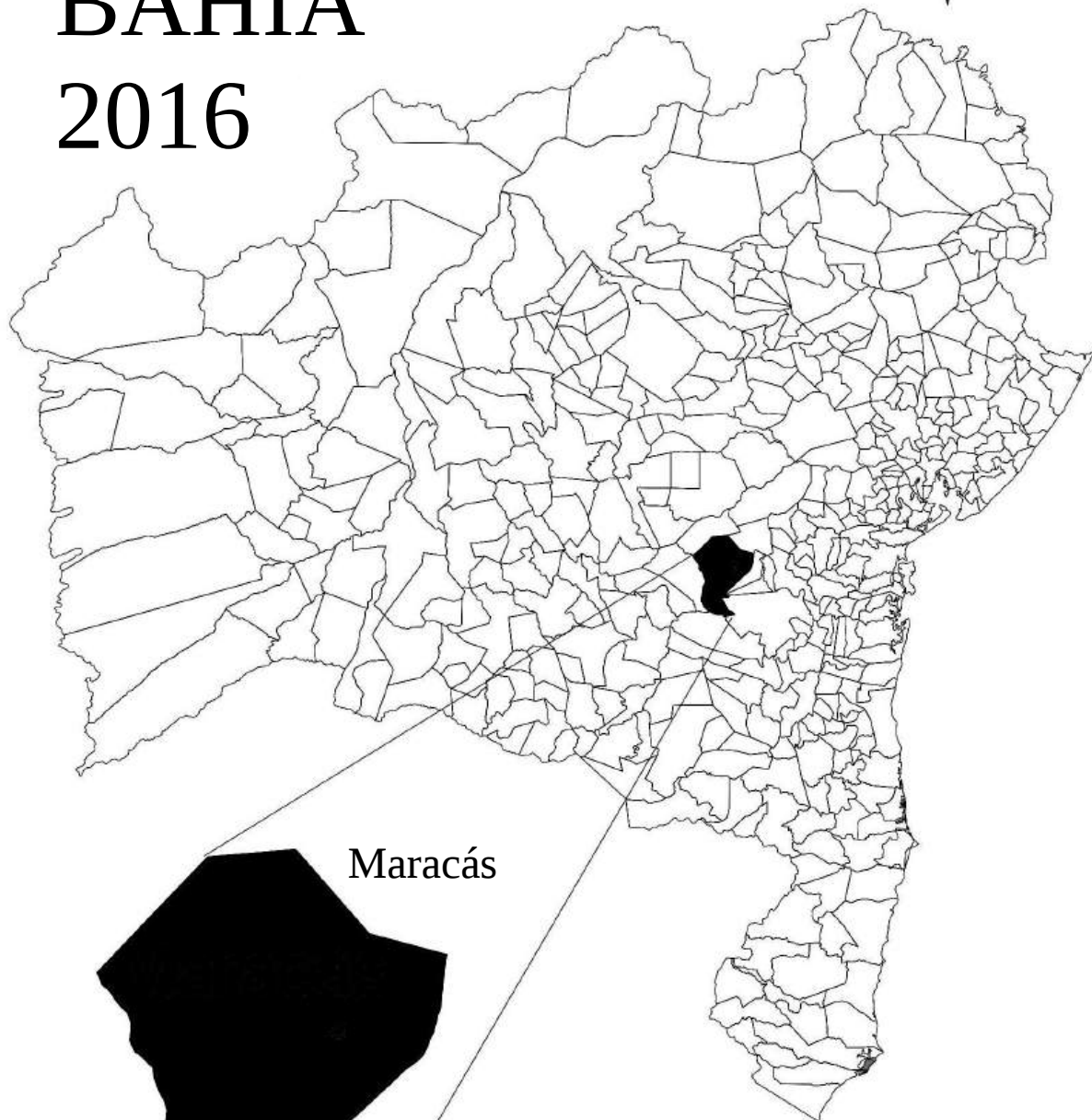
HOOMAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Reis, Sérgio Martins dos. *Universo Umbandista*. São Paulo: Clube de Autores, 2014.

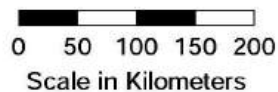
**ANEXOS**

ANEXO I  
Mapa de Localização de Maracás no Estado da Bahia

**BAHIA**  
**2016**



Maracás



ANEXO II  
Mapa dos Municípios Limítrofes ao Município de Maracás



ANEXO III  
Indicadores Econômicos e Sociais do Município de Maracás  
Fonte: IBGE/SEI



<b>Maracás</b>			
Território de Identidade	Distância da capital (em Km)	Área (em Km <sup>2</sup> )	Densidade demográfica (população/ Km <sup>2</sup> )
Vale do Jiquiriçá	359	2.253,1	10,5

Fonte: IBGE/SEI.

<b>1. POPULAÇÃO</b>					
Censo Demográfico		Estimativa	Projeção		
2000	2010	2015	2020	2025	2030
31.683	24.613	23.751	21.560	20.007	18.519
População censitária por situação de moradia - 2010					
Urbana	Rural	Urbanização	Total		
17.707	6.906	71,9%	24.613		
População censitária por faixa etária - 2010					
0 a 14 anos	15 a 64 anos	Acima de 64 anos	Total		
6.282	16.031	2.300	24.613		
População censitária por gênero - 2010					
Masculino	Feminino	Razão de sexo	Total		
12.204	12.409	98,3	24.613		

Fonte: IBGE/SEI.

<b>2. EDUCAÇÃO</b>					
Instituições de ensino					
Nível escolar	Dependência administrativa	2007	2009	2011	2013
Pré-escola	Pública	32	41	38	35
	Privada	3	3	3	3
Ensino fundamental	Pública	35	44	43	41
	Privada	3	3	3	3
Ensino médio	Pública	4	5	3	3
	Privada	0	0	0	0
Matrículas nas instituições de ensino					
Nível escolar	Dependência administrativa	2007	2009	2011	2013
Pré-escola	Pública	1.270	1.207	1.131	1.115
	Privada	144	123	120	118
Ensino fundamental	Pública	4.667	4.248	3.992	3.793
	Privada	233	0	389	368
Ensino médio	Pública	1.146	1.054	1.020	1.081
	Privada	0	0	0	0
Notas da prova do IDEB					
Nível escolar	Dependência administrativa	2007	2009	2011	2013
Ensino fundamental	Séries iniciais	3,2	3,6	4,3	4,5
Ensino fundamental	Séries finais	3,1	3,0	3,1	3,1
Taxa de analfabetismo					
Ano	2000		2010		
Bahia	22,1%		16,3%		
Maracás	28%		23,7%		

Fonte: Anuário Estatístico da Bahia (2007; 2009; 2011; 2013).

3. SAÚDE						
Ano	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Leitos hospitalares	89	89	89	89	89	89
Médicos	45	41	38	41	35	29
Enfermeiros	18	18	17	17	18	19
Equipes de PSF	6	6	4	7	7	7
Cobertura de equipes PSF**	87%	87%	58%	99%	100%	100%

Fonte: DataSUS/SEI/Coest.

\*\*Proporção da população coberta pelo atendimento de equipes PSF.

4. ECONOMIA				
Produto Interno Bruto (PIB)				
PIB	Ano			
	2010	2011	2012	2013
PIB (R\$ milhões)	111,2	121,1	149,1	175,4
PIB per capita	R\$ 4.516,80	R\$ 4.877,70	R\$ 5.957,00	R\$ 7.160,80
Participação dos setores na atividade econômica - 2013	Agropecuária	Indústria	Comércio e Serviços	Total
	15,6%	9,5%	74,9%	100,0%

Fonte: IBGE/SEI.

5. MERCADO DE TRABALHO						
População em Idade Ativa (2010)	População Economicamente Ativa - PEA (2010)			Taxa de desocupação (2010)		
20.737	11.303			8,3%		
Mercado de Trabalho Formal (RAIS)						
Setor de atividade	2010			2014		
	Estabelecimentos	Estoque de emprego formal	Renda média do trabalhador formal	Estabelecimentos	Estoque de emprego formal	Renda média do trabalhador formal
Extrativa Mineral	0	0	R\$ 0,00	0	0	R\$ 0,00
Indústria de Transformação	3	14	R\$ 519,00	10	49	R\$ 818,20
Serviços Industriais de Utilidade Pública	0	0	R\$ 0,00	1	76	R\$ 792,70
Construção Civil	5	87	R\$ 542,60	16	185	R\$ 1.662,80
Comércio	86	261	R\$ 753,40	127	322	R\$ 893,30
Serviços	33	132	R\$ 908,60	71	371	R\$ 1.298,40
Administração Pública	2	972	R\$ 819,20	2	815	R\$ 1.380,30
Agropecuária, Extração Vegetal, Caça e Pesca	36	88	R\$ 586,20	50	101	R\$ 878,50
Total	165	1.554	R\$ 784,40	277	1.919	R\$ 1.243,70
Saldo do Mercado de Trabalho Formal (admissões – demissões) - Caged						
Ano	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Saldo	100	119	353	-8	323	102

Fonte: MTE-Caged/MTE-RAIS.

\*Empregos com carteira assinada.

\*\*\*exclusos os sem rendimentos.

Obs. Este documento foi gerado pela Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia em 29/04/2016.

ANEXO IV  
Foto da Estátua do Índio



*Monumento ao índio, na Praça Rui Barbosa. Ao fundo, o coreto e a igreja matriz de Nossa Senhora das Graças. Na mesma praça estão localizados a prefeitura, o fórum e a câmara de vereadores.*

## ANEXO V

### Classificação das Línguas Indígenas do Tronco Macro-jê

Línguas Macro-jês	Bororo	Bororo ocidental (†)		MT	
		Bororo oriental		MS	
		Umotina (†)		MT	
	Camacã	camacã (†)		BA	
		Cotoxó (†)		BA	
		Masacará (†)		BA	
		Meniém (†)		BA	
		Mongojó (†)		BA	
	Cariri	Camuru (†)			
		Dzubucuá (†)			
		Quipeá, cariri, kiriri (†)	Maracá (†)(P)		
			Sapuiá (†)(P)		
			Paiaia (†)(P)		
		Sabujá (†)			
	Sabujá (†)				
	fulniô	iatê		PE	
	Guató	Guató		MT	
	Jabuti	Aricapu		RO	
		Jabuti (Djeoromitxi)		RO	
	Jê	Acroá (†)			
		Apinajé			
		Jaicó (†)			
		Mebengôkre-caiapó			
		Panará			
		Sujá			
		Timbira			
		Xavante			
		Xakriabá			
		Xerente			
	Maxacali	Maxacali		MG	
		Capoxo (†)		MG	
		Monoxó (†)		MG	
Maconi (†)			MG		
Malali (†)			BA		
Pataxó hã hã hãe (†)			BA		
Puri	Puri (†)		ES, RJ, SP, MG		
	Coroado (†)		ES		
	Coropó (†)		ES		
Rikbaktsá	Rikbaktsá		MT		

Legenda:

(†) - Grupo Linguístico, Etnia ou Tribo extintos.

(P) – Classificação proposta por Maria Hilda Baqueiro Paraíso.

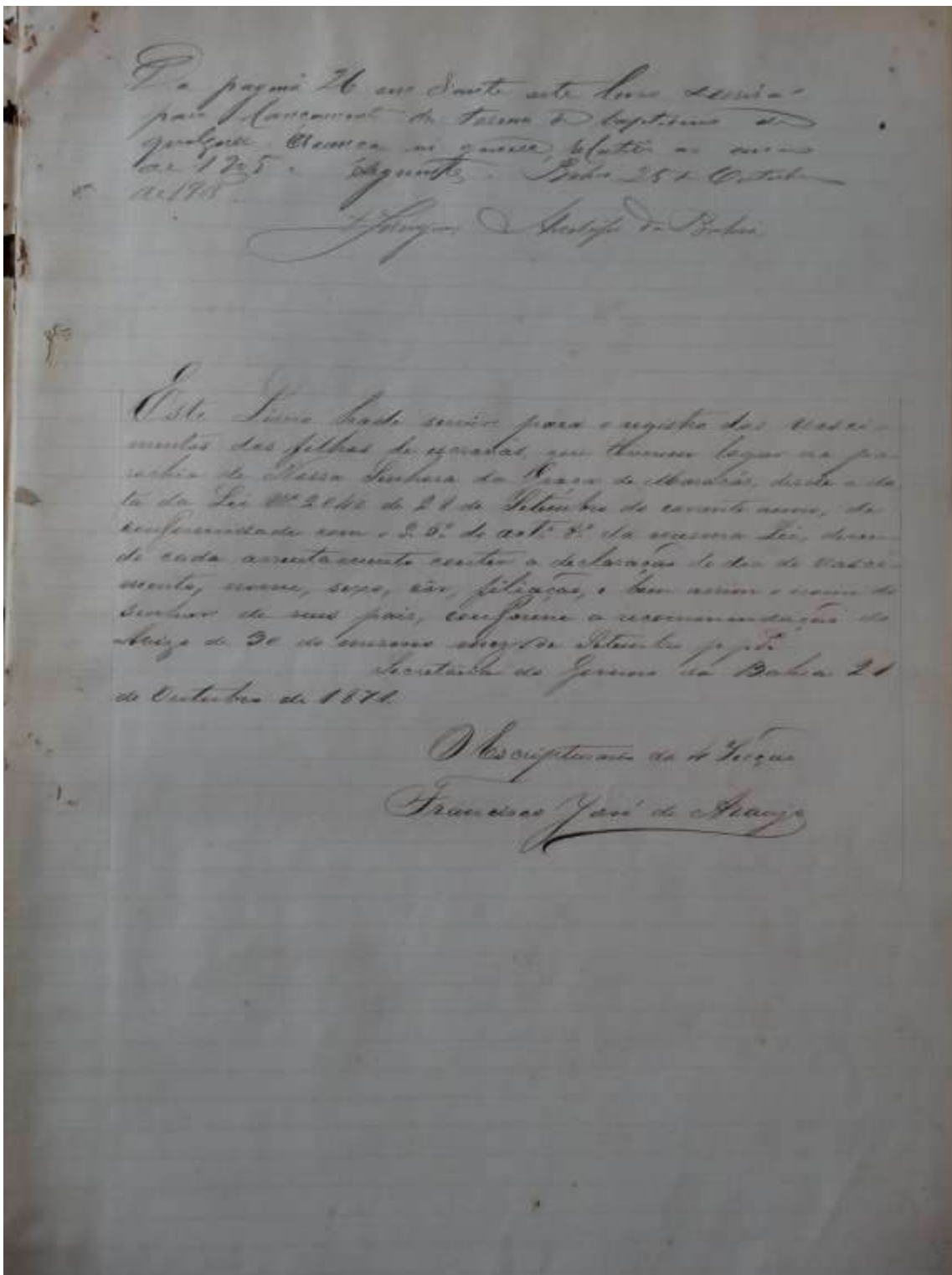
Elaborado a partir das informações da Biblioteca Digital Nimuendajú <http://www.etnolinguitica.org> com as inserções acerca dos Kariris, Maracás etc.

ANEXO VI

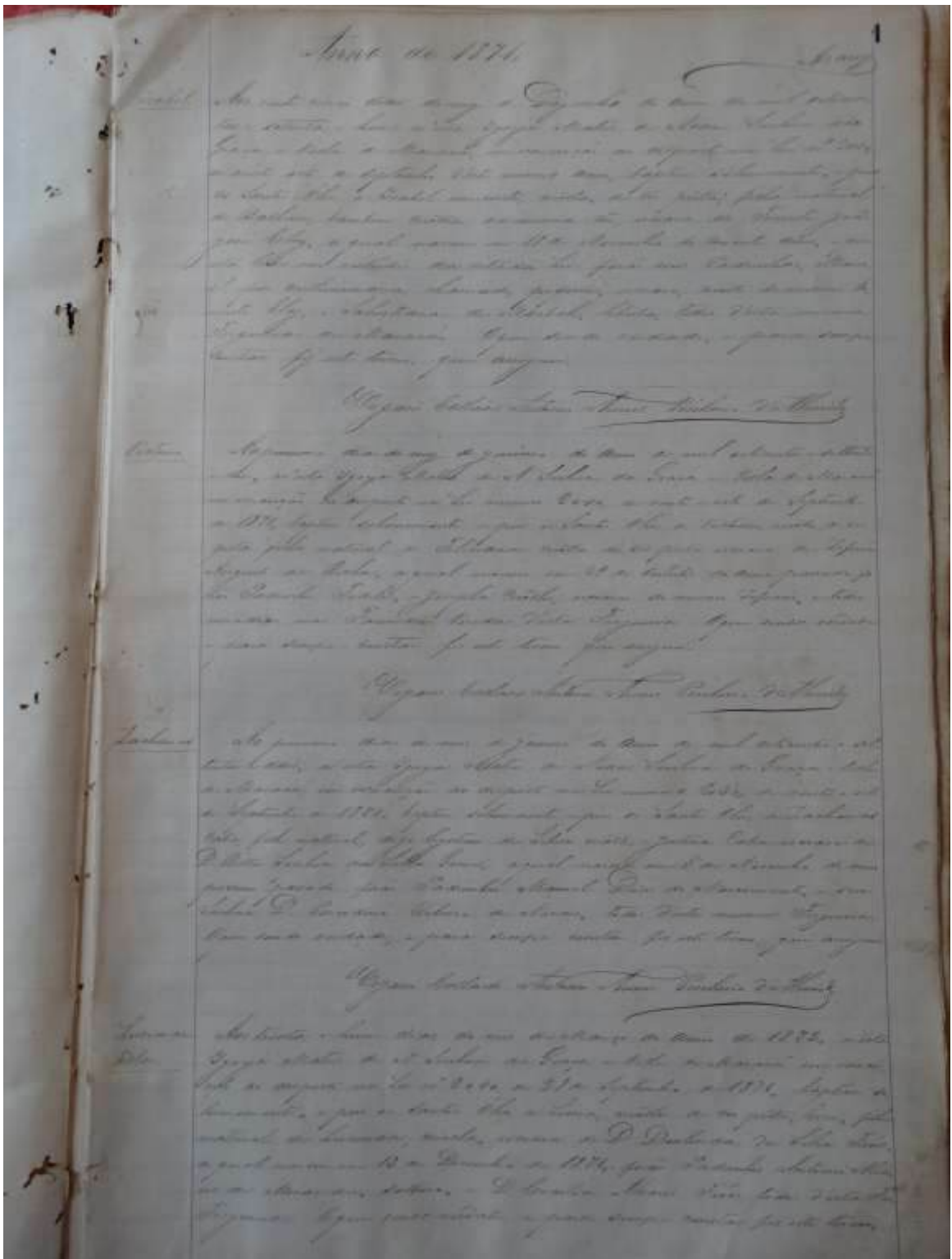


Maracás (instrumento musical indígena) utilizados nos ritos da casa de Pai Zé.

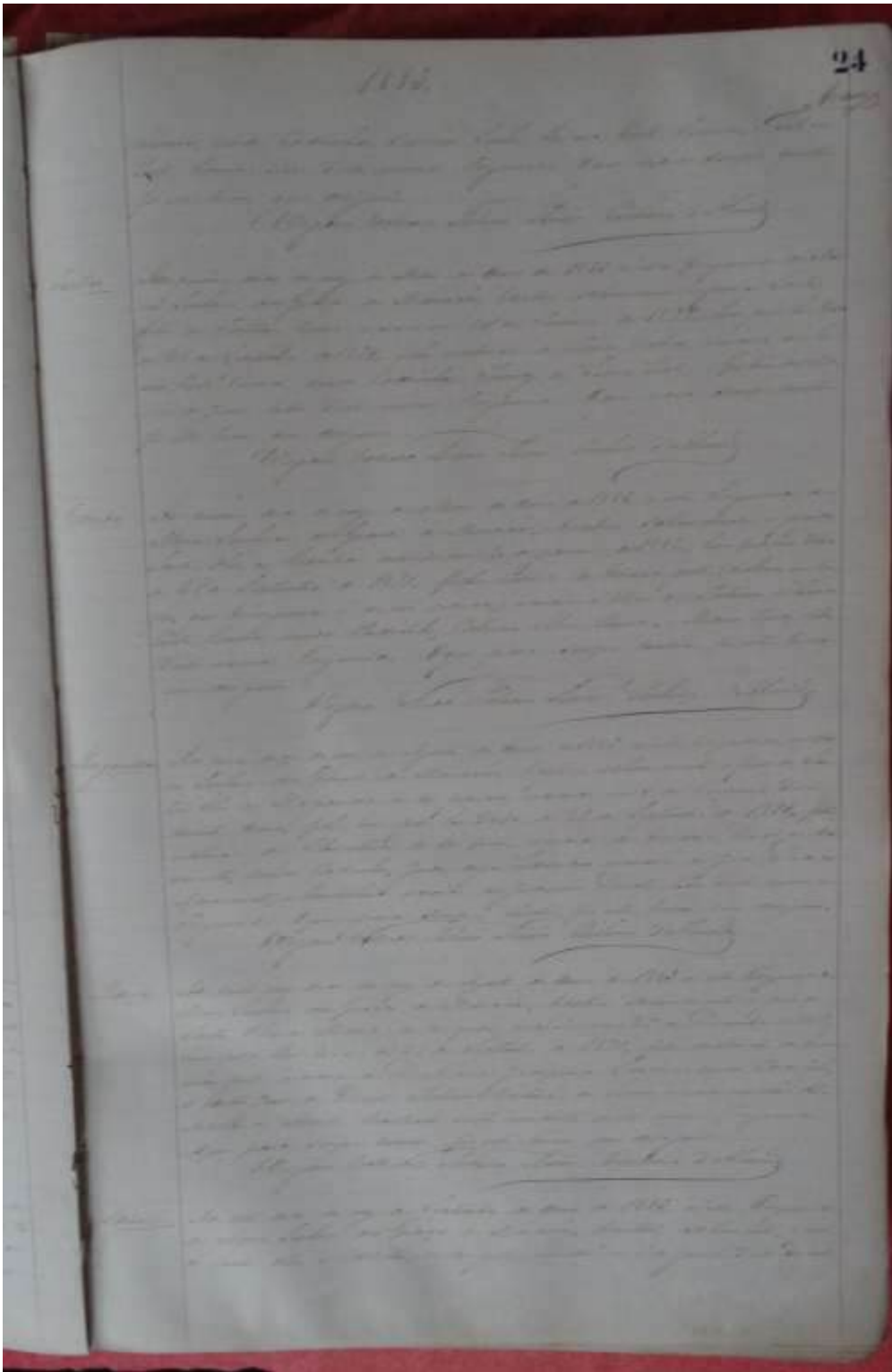
ANEXO VII  
Livro de batismo lei Ventre Livre



Apresentação do Livro



Primeira página do livro



Última página do livro



Acesso ao livro de Batismo na casa Paroquial em Maracás

ANEXO VIII  
Foto da Rua do Cuscuz



*Rua do Cuscuz – Do lado esquerdo, as árvores que estabelecem o limite entre a rua e a reserva da nascente o Rio Jiquiriçá. A rua é o maior símbolo da resistência do povo negro da cidade.*

ANEXO IX  
Foto do Clube do Cuscuz



*Clube 13 de Maio, ainda popularmente conhecido pelo seu nome original: Clube do Cuscuz. Hoje administrado pela prefeitura. Embora a prefeitura tenha doado o material de construção, a edificação foi feita pelos moradores da comunidade em regime de multirão.*

ANEXO X  
Mesa de Santo



Casa de D. Jozefa (localizada na Rua do Cuscuz).

Ao lado esquerdo, a escultura dos Preto-Velhos. Ao lado direito, a bíblia sagrada.

QUADRO DAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRO, INDÍGENA BRASILEIRA DE MARACÁS 1 DE 2<sup>1</sup>

Instituição Religiosa	Bairro(s)	Denominação	Quantidade
Casa do Curador Seu Edízio	Maria da Paixão e Zona Rural de Maracás (nas imediações do município de Iramaia)	Umbanda/candomblé	2
Casa de Dona Zefa	Jiquiriçá (Bairro do Cuscuz)	Umbanda	1
Casa/salão de samba de Dona Zefa	Morumbi	Umbanda/candomblé	1
Terreiro/salão de Seu Luiz	Morumbi	Umbanda	1
Centro de Seu Tavim	Ayrton Senna	Espiritismo de Umbanda	1
Terreiro de seu Adílio	Morumbi	Candomblé	1
Casa de Marlene	Morumbi	Candomblé	
Centro São José (Curador Seu Zé Rodrigues)	Maria da Paixão	Espiritismo de umbanda	1
Casa de Maria Amália	Ayrton Senna	Espiritismo de Umbanda	1
Casa de Seu Chiquinho e Dona Vera	Irmã Dulce	Umbanda/candomblé	1
Casa de D. Neusa	Bairro Ayrton Senna	Candomblé	1

<sup>1</sup> Os terreiros de Maracás, aqui denominados de candomblés do sertão, têm problemas de sucessão. A maioria dos cultos acontece nas residências dos pais de santo. Então, a família de sangue, por razões diversas, não dá continuidade a tradição. Também, outros terreiros podem surgir, já que para abrir ou fundar uma casa não há exigências maiores do que o saber de tradição local. Existiram casas que não autorizaram suas divulgações, no entanto, podem em outros momentos, se revelarem. Assim, este quadro pode sofrer alterações. A maioria das casas de nossa lista é da zona urbana (onde se concentrou nossa pesquisa), incluímos, no entanto, duas casas cujas festas acontecem na zona rural pelo fato de tanto os pais quanto os filhos de santo residirem na zona urbana.

QUADRO DAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRO, INDÍGENA BRASILEIRA DE MARACÁS 2 de 2<sup>2</sup>

Instituição Religiosa	Bairro(s)	Denominação	Quantidade
Casa de D. Fia	Maracasinho	Terreiro de umbanda/candomblé	1
Casa de Mãe Nenê	Irmã Dulce	Candomblé	1
Mãe Vera de Ogum	Irmã Dulce	Candomblé	1
Mãe Vera de Iansã	Irmã Dulce	Candomblé	1
Mãe Soraia	Irmã Dulce	Candomblé	1
Casa de Juninho	Irmã Dulce	Candomblé	1
Casa de Seu Emanuel	Ayrton Senna	Candomblé	1
Casa de Ney	Irmã Dulce	Candomblé	1
Casa em Elmo Meira (sacerdote não identificado)	Elmo Meira, Irmã Dulce. Nº 23	Candomblé	1
Casa de Pai Elio	Caixa-d'água	Candomblé	1
Casa Cirineu	Morumbi	Candomblé	1
Casa de Benito Brasil <sup>3</sup>	Zona Rural de Maracás	Candomblé	1
Casa de D. Enedina Fontes	Ayrton Senna	Quarto de santo com Caruru de caboclo	1

<sup>2</sup> Esses dados foram coletados de diversas maneiras: entrevistas, pesquisas de campo, visitas às residências, conversas com amigos, parentes, pais e filhos de Santo. Alguns desses informantes foram: Flávia Ribeiro Novaes, D. Enedina Ribeiro, Leda Soares, Simone Soares, Henrique Passos, Kauê Novaes, Ariosvaldo Cruz, Benito Brazil, Pai Zé Pezão, Pai Cirineu Santos.

<sup>3</sup> Apontamos esta casa também por ser uma referência de sucessão religiosa em Maracás.

## ANEXO XII

Pai Cirineu manifestado em seu terreiro.



Ao lado direito uma auxiliar, ao esquerdo, na parede, o chapéu de couro e o jaleco.

ANEXO XIII  
Foto de uma Imagem do boi em um altar



*O boi, o cavalo e o vaqueiro. Na fotografia, imagens que são presença unânime nas casas de santo em Maracás. Ao lado esquerdo, a figura do boiadeiro, montado em seu cavalo. Do lado direito, o boi com um escapulário pendurado no pescoço.*

ANEXO XIV

Pai Zé Pezão em entrevista



Ao lado direito da foto e atrás dele, a cabana dos índios

ANEXO XV  
Entrevista final com pai Zé Pezão  
Local: Terreiro de Pai Zé, Maracás – Ba

**Tema: História de vida**

**Ivana Karoline. N Machado:** Como é seu nome completo e a data do seu nascimento?

**Pai Zé Pezão:** José Barreto de Novaes. Nasci no dia 04 dos 09 de [19]64

**Ivana Karoline N. Machado:** Onde o senhor nasceu?

**Pai Zé Pezão:** Nasci e criei em Maracás. Nasci numa fazenda na zona Rural, em Maracás, fazenda lagoa do Exu. Sai de lá com dez anos de idade, vim morar aqui em Maracás [zona urbana] e até hoje permaneço. Sou filho da gema de Maracás e quero morrer e quero ser enterrado em Maracás.

**Ivana Karoline N. Machado:** Além de se dedicar ao terreiro, o senhor faz mais alguma coisa?

**Pai Zé Pezão:** Eu tenho uma escolinha de futebol de criança de rua, mas é uma coisa que eu faço particular. Com crianças de doze anos acima. Tem mais de anos que eu tenho esta escolinha, antes eu trabalhava pela prefeitura. Sempre trabalhei com futebol.

**Ivana Karoline. N Machado:** Eu gostaria que o senhor falasse um pouco sobre sua vida, desde criança até a chegada deste momento, em que se encontra no terreiro. Pode ser?

**Pai Zé Pezão:** Segundo meu pais fala, que com quatro anos de idade que, apareci debaixo de uns pé de... espinho que tinha no fundo da casa, com um bocado de vela acesa e com aqueles pano tudo marrado e... aquelas coiseira. Aí, ele [o pai] chamou o vizinho e mostrou, aí o vizinho falou pra ele... Zezito, isto é feitiço, que fizeram pra tu. Ele pegou e foi em Nazaré na casa de uma tia minha. Chegou lá, titia disse que o feiteiro tava bem na casa dele, que era o filho mais novo que ele tinha em casa, que ele prestasse atenção, é..., a partir das seis horas da tarde, que descobria. Aí, quando é um dia, mãe ficou escondida assuntando, diz que viu eu saindo, com as vela na mão, que entrou debaixo do pé de espinho e acendeu as velas e diz que começou fazer aquelas coisada tudo no pé de espinho, como se fosse um pai de santo trabalhando. Aí, me encaminharam pra Nazaré, fizeram as obrigação, não pode fazer nada porque eu tinha quatro anos. Com sete anos, me botou apto para o trabalho. Aí, a partir daí, pra cá, é sempre sofrendo. Corria pros mato, dormia nos mato, cheguei entrar dentro de mania [Manilha] de túnel e era só confusão. Ele [o caboclo que se manifestava em seu corpo] me cortava todo dentro dos matos, aí, até os vinte e dois anos de idade foi esse sofrimento. Com vinte e dois anos de idade, foi da vez que me pegou aqui dentro da cidade e me rebentou todo, até pra delegacia eu vim, o povo dizendo que eu tava drogado, aí com... vinte e cinco anos de idade eu comecei trabalhar [no

terreiro]. Aí, daí pra cá... se eu não fazer as coisas certa eles me judeia, mas se eu fazer eles não judeia e encaminha tudo direitinho.

**Ivana Karoline N. Machado:** E o senhor lembra como foram feitos esses trabalhos?

**Pai Zé Pezão:** Eu lembro pouca coisa. Eu lembro que eu fiquei três dias dentro de um quarto escuro. Entendeu? E eles fizeram um corte no meu braço, entendeu?

**Ivana Karoline N. Machado:** Quem foram essas pessoas que realizam este trabalho?

**Pai Zé Pezão:** Minha primeira mãe de santo. Chamava Maria Curadeira, uma nagô de Nazaré. Aí, ela veio a falecer. Aí, eu fiz um trabalho com uma senhora daqui de Maracás, chamava Litinha. Aí veio a falecer também, aí, já foi na época que eu comecei a trabalhar. Aí, eu fui pra Nazaré das Farinha e fiz um trabalho com uma senhora, titia também, Lurdes. Morreu também. Aí, hoje minha mãe de santo é de lá também chama mãe Joana. Que aqui na região, todos pai de santo e mãe de santo que quer trabalhar comigo, na hora que ia fazer um trabalho, se é de eu cair, eles que caia. Aí, o que tinha em mim, baixava e aí que levantava eles. Aí, eu tive que ir pra Nazaré.

**Ivana Karoline N. Machado:** Sua mãe de santo tem um centro de Umbanda?

**Pai Zé Pezão:** Ela é uma titia lá em Nazaré. Ela tem um centro, ela ta hoje com noventa e seis anos de idade.

**Ivana Karoline N. Machado:** Como é o nome completo dela?

**Pai Zé Pezão:** O nome dela é Joana de Oliveira Dias.

**Ivana Karoline N. Machado:** E o nome do centro dela?

**Pai Zé Pezão:** É... Dão Jãn... é um nome assim complicado é... Dão Jão o nome do centro dela.

**Ivana Karoline:** Tem mais alguma coisa importante, que aconteceu na sua vida, que queira me contar?

**Pai Zé Pezão:** Tem uma coisa que eu lembro e que eu acho muito importante, que uma vez uma senhora me procurou com uma criança pra mim, era na época que os guia me pegava e eu ficava andano na rua, né? Aí, ela chegou na minha casa e pediu pra min rezar, eu falei que eu não sabia rezar ninguém, aí ele disse: “Ah, reza pelo menos o pai nosso!” quando eu comecei rezar ela, aí a Nagô Veia, me pegou. Aí ensinou um remédio pra criança, a criança sarou . Foi através dessa criança que eu rezei, que meu nome saiu na sociedade. Aí, daí pra cá, tem quase trinta anos e é a casa cheia direto.

**Ivana Karoline N. Machado:** E quando que o senhor organizou todos os santos aqui e , de fato, abriu as portas para a comunidade?

**Pai Zé Pezão:** Que eu abri o centro vai fazer... treze anos, que eu assumi mesmo. Agora, trabalhando escondido tem mais de vinte. Agora, que eu assumi mesmo e perdi a vergonha tem treze pra quatorze anos.

**Ivana Karoline N. Machado:** E como o senhor trabalhava antes?

**Pai zé pezão:** Ah... as pessoas me procuravam e eu fazia as coisas escondido e pedia que não falasse com ninguém, que eu tinha vergonha.

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor tinha vergonha?

**Pai Zé Pezão:** Eu tinha vergonha de falar, eu não gostava, não... [silêncio]

**Ivana Karoline N. Machado:** Como foi o processo de reunião dessas imagens aqui?

**Pai Zé Pezão:** Essas imagem vei de acordo. Primeiramente, O Preto-Velho que é o meu Pai de cabeça, pediu três imagens na mesa: Nossa Senhora da Solidade, Nossa Senhora da Piedade e Santo Antônio e a imagem dele. Aí, daí pra frente eles vem pedindo. Cada um pedia uma imagem de um santo que fosse zelado e foi pedindo que eu fosse montando os ponto e daí pra frente eu venho fazendo de acordo às exigências.

**Ivana Karoline N. Machado:** E como elas chegam até aqui, hoje?

**Pai Zé Pezão:** Essas imagens eu busco tudo em Nazaré e Bom Jesus da Lapa

**Ivana karoline N. Machado:** O Boiadeiro também faz parte da cabeça do senhor?

**Pai Zé Pezão:** Faz parte. O Boiadeiro faz parte e a aldeia dos índios também.

### **Tema: Manifestações Espirituais**

**Ivana Karoline N. Machado:** Eu percebi que existem várias entidades que se manifestam aqui, como os Ciganos, Marinheiros, Índios e outros, com exceção do Boiadeiro que eu sempre vejo, quais são as entidades [espirituais] que apareciam e ainda aparecem?

**Pai Zé Pezão:** É porque eu trabalho nas três linha e cada função de um trabalho, é um santo diferente. Às vezes eu vou trabalhar com um trabalho que pertence as aguás, eu tenho que usar o Marinheiro, se é um trabalho de fazer entrega nas encruzilhada, eu tenho que trabalhar na outra linha que é a linha preta, que nem o povo fala e se eu for trabalhar no tempo, eu trabalho com o Boiadeiro. Primeira nação que é os preto-velho que é o pai Joaquim, pai João, Pai Albina, o Amalu e o Xangô e vem a preta-velha que é a Maria Nagô, depois vem o vaqueiro que é João Boiadeiro. Aí vem as aldeia dos índios, a cigana, o cigano, o Marinheiro, como eu tava te dizendo, e tem também um dos caboclo que é muito forte na nação das matas que é o Pai Albina.

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor ainda recebe, acho que é... o Martim Pescador?

**Pai Zé Pezão:** É o Martin de Angola [...]. Ele aparece e quer que eu vá fazer as entregas das coisas pesada pra ele e... ele sempre aparece quando ele ta afim de tomar o golinho dele, aí quando ele chega com vontade, ele bebe dois, bebe três. Até sete litros de 61, já chegou a beber aqui dentro!

### **Tema: Boiadeiro**

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual é a importância do Boiadeiro, aqui?

**Pai Zé Pezão:** É porque o Boiadeiro, ele é tipo assim um... você é um patrão e tem aquela pessoa da confiança, né? É tipo o Boiadeiro [...].

**Ivana Karoline N. Machado:** E qual é o tipo de trabalho que se faz através o Boiadeiro?

**Pai Zé Pezão:** Todos os trabalho pesados só quem faz é o Boiadeiro. Ele trabalha com macumba, sobre doença, [...] briga de vizinho. É em tudo assim, ele só não trabalha mesmo pra fazer o mal a ninguém. Mas, pra fazer o bem ele trabalha com tudo.

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual a cor do Caboclo Boiadeiro?

**Pai Zé Pezão:** A cor preferida dele é azul.

**Ivana Karoline N. Machado:** E qual comida dele?

**Pai Zé Pezão:** Feijoada

**Ivana Karoline N. Machado:** Tem bebida?

**Pai Zé Pezão:** Tem. Cerveja e a água de coco.

**Ivana Karoline N. Machado:** Tem um dia específico para se trabalhar com ele?

**Pai Zé Pezão:** Não tem dia marcado, não. O Boiadeiro é assim, se abrir um trabalho e precisou de caboclo Boiadeiro ele vem.

**Ivana Karoline N. Machado:** Observei que este caboclo sempre faz referências a atividade da criação de gado. Sempre é assim?

**Pai Zé Pezão:** As coisa dele [Caboclo Boiadeiro] tudo é envolvido, quando não é com fazenda é com gado, é com coisa de couro, animal essas coisas...

**Ivana Karoline N. Nachado:** E o perfil dele aqui na Aruanda?

**Pai Zé Pezão:** Tudo dele é como lidar com o gado. Se vê que eu tenho uns DVD aí, cada cacetada que ele me da com o chicote, no meio das costas. Outro dia eu vesti o jaleco e dei uma puxada, quase que me abriu no meio, a chicotada. E no DVD eu olho que ele bate não sei quantas vezes, chega estrala e eu não sinto nada e não fica sinal de nada nas costas.

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual a importância das indumentárias do Boiadeiro?

**Pai Zé Pezão:** Olha, o Boiadeiro é o seguinte: essas coisa de couro aí é porque ele sabe, todo Boiadeiro usa o traje de couro, então foi pedido, tudo que pertence a um vaqueiro, ele tem que ter aqui dentro do salão pra ele. Agora mesmo eu tava comentando com as meninas aqui sobre aquele chapeuzinho de couro que tem alí ó, se eu pegar um chapeuzinho daquele e jogar no mato, pode esperar que a pancada vem forte depois pra esse menino. Então a parte de couro é porque o Vaqueiro usa e quando ele chega ele tem que usar, porque se não tiver no momento, ele suspende e vai se embora mesmo.

**Ivana Karoline N. Machado:** E como esses chapéus de couro chegaram aqui?

**Pai Zé pezão:** Aí, eles foram pedindo de acordo, né? Aí tem chapéu de couro que foi promessa que vaqueiro fizeram em intenção do Vaqueiro do salão, aí trouxeram o chapéu e botaram aí e tem outros chapéus aí, que foi gente que fez trabalho, conseguiu o que queria e trouxe o chapéu e botou. Comprado por mim mesmo, só foi comprado um, o resto tudo foi o povo que fez promessa e trás e bota aí.

**Ivana Karoline N. Machado:** Com qual frequência o caboclo Boiadeiro é procurado?

**Pai Zé Pezão:** Muito forte. É o mais procurado na Aruanda, é ele. Preto-Velho e ele.

**Ivana karoline N. Machado:** Se fosse para o senhor trabalhar sem ele, conseguiria?

**Pai Zé Pezão:** É difícil. Sem o Preto-Velho e o Boiadeiro, é difícil.

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor tem algo mais para falar sobre o Caboclo Boiadeiro aqui dentro desta casa?

**Pai Zé Pezão:** É uma força no salão... é um santo que o povo tem mais fé aqui dentro é nele. É um caboclo fácil de se labutar com ele. E tudo em si, é de uma forma que todo mundo gosta do jeito dele de ser, do jeito que ele trabalha, que ele tem força [...] é o santo que mais trabalha no terreiro é ele, porque o que o povo mais pede é ele.

**Ivana Karoline N. Machado:** E por que aquela escultura do boi?

**Pai Zé Pezão:** O boi aqui é o seguinte. O boiadeiro pediu que arrumasse a nação dele, que ele trabalha e botar [...]. Faz parte do Boiadeiro.

### **Tema: Batismo**

**Ivana Karoline N. Machado:** Como é realizado o ritual do batismo?

**Pai Zé pezão:** Olha, é... [...] o batismo sempre quem faz é o Boiadeiro. E o batismo é o seguinte: faz o trabalho da pessoa, faz a limpeza de corpo. Todos nós tem um santo e aquele santo que a pessoa tem, tem que ser batizado, confirmado. E aquele santo vai ficar tipo o anjo de guarda para aquela pessoa, a partir daquele dia.

**Ivana Karoline N. Machado:** Aquela pessoa torna filha de santo do senhor?

**Pai Zé Pezão:** Ela se torna filho de Santo meu.

**Ivana Karoline N. Machado:** E como é este processo, até chegar o momento do batismo?

**Pai Zé Pezão:** Aí, a pessoa vem fazer a consulta, se tem o trabalho. Aí, todos que vem tem algo pra batizar. E se a pessoa fazer o trabalho e não batizar aqueles santo que tem, não adianta fazer o trabalho, que aí ele continua com o corpo aberto e sem ter aquela proteção daquele dia batizado. E a partir daquele dia, significa tipo, o anjo de guarda daquela pessoa, então, se ele não for batizado, não for feito, não tem como ele [o santo batizado] trabalhar junto com aquela pessoa.

**Ivana Karoline N. Machado:** E como o senhor descobre quais são os santos das pessoas que se batizam?

**Pai Zé Pezão:** Aí, é os guia da mesa, que é Preto-velho [...]. Ele é que vai dizer o que as pessoas tem. [...] O pai da cabeça da pessoa, qual é o santo que tem que ser batizado, o que tem que ser retirado. Aí, é o preto-Velho que fala.

**Ivana Karoline N. Machado:** Que folhas são aquelas, usadas durante o batismo?

**Pai Zé Pezão:** Ali tem folha de canjoão, de Maravilha e toma morro. Aquelas folha eles pede, é tipo um forro do trabalho. Aí eles pedem depois aquelas folhas, que é jogada debaixo dos pé de arvoredo dentro das mata, como foi jogada dentro do salão. Tem que fazer a entrega lá nas mata.

### **Tema: Cantigas, pontos.**

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual a importância e a função das cantigas aqui dentro do terreiro?

**Pai Zé Pezão:** O ponto é o seguinte: é tipo uma festa. Se não tiver a música, o povo não brinca. E os guia, se não cantar o ponto, eles não desce. E é o incentivo da festa deles, é os ponto cantado e tocado do tambor.

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual é a cantiga mais importante do Boiadeiro desta casa?

**Pai Zé Pezão:** O ponto mais precioso dele é o ponto de chegada, que aquele ponto que ele canta... é:  
Eu vi uma pisada/Lá na ponta do terreiro/Vi um grito e uma boiada/ Ôh, eu sou João Boiadeiro. Que esse é o ponto dele de chegada. Mesmo cantando outro ponto e ele descer, ele tem que cantar esse ponto.

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual a importância e o nome atribuído às pessoas que tocam aqui?

**Pai Zé Pezão:** A importância das pessoas é muito grande. Várias pessoas tem um nome de chamar, uns chamam ogan, eu mesmo, dentro do meu salão chamo os meus tocador. Entendeu? Agora tem umas pessoa, ah aqui é meus ogan, que não sei o quê. Eu chamo os meus tocador de tambor. Eu chamo tambor agora os [inaudível] não chama tambor, chama meus atabaco.

**Ivana Karoline N. Machado:** Eles quem?

**Pai Zé Pezão:** Os guia. Todos eles só chamam os atabaco.

**Ivana Karoline N. Machado:** Quais são as pessoas que podem tocar? Qualquer uma?

**Pai Zé Pezão:** Oh, aqui é o seguinte, aqui têm as pessoas certa. Às vezes chega outras pessoas de fora, quer tocar, a gente às vezes até deixa, às vezes não ta nem certo. Agora se estiver bebendo não toca, se chegar depois da meia noite também não toca. Entendeu? Agora o certo é aqueles mesmo apropriado. Às vezes a gente deixa uma pessoa chegar tocar que, quem meche com essas coisas precisa, de todo mundo. Mas, não é nem certo deixar todo mundo tocar, que às vezes as pessoas ta lá fora ninguém sabe o quê que ta aprontando lá fora, chega e vem tocar e aqui [pegou nos atabaques] é uma coisa de muito respeito.

**Ivana Karoline N. Machado:** E podem revezar?

**Pai Zé Pezão:** Pode ter até dez dupla na noite, pode tocar. Um que uma dupla só não guenta, né? Fica cansativo demais.

**Ivana Karoline N. Machado:** Mulheres podem tocar ou só homens?

**Pai Zé Pezão:** Pode, pode tocar. Não tem nada a ver. Menos que esteja de corpo aberto, né? Se tiver de corpo aberto pode até entrar, sentar e ficar quietinha lá no canto, não pode tocar em nada do trabalho.

### **Tema: A realização de trabalhos espirituais**

**Ivana Karoline N. Machado:** Quais são os dias que o senhor realiza trabalhos?

**Pai zé Pezão:** Eu só não trabalho domingo e segunda. Domingo, porque eu gosto de descansar e segunda é porque é o dia das almas. Dia das almas, a gente não trabalha com estas coisas. Mas ao decorrer daí de terça até sábado, trabalha.

**Ivana Karoline N. Machado:** E o senhor despacha alguma coisa?

**Pai Zé Pezão:** Se eu trabalho com o caboclo das águas, na linha das águas, eu despacho nas água corrente e qualquer outro trabalho meu que eu faço eu despacho... eu tenho o ponto de entregar nas mata [...]. Eu já tenho um lugar, fechado, apropriado pr'eu fazer minhas entregas. Cada trabalho tem um caboclo no lugar de fazer entrega.

**Ivana Karoline N. Machado:** Onde são depositados os trabalhos do Boiadeiro?

**Pai Zé Pezão:** O meu, mesmo, só recebe as obrigações nas mata, debaixo de um pé de coqueiro.

### **Tema: A Lapa de Bom Jesus**

**Ivana Karoline N. Machado:** Gostaria de falar mais um pouco sobre a sua devoção a cidade de Bom Jesus da Lapa. Pode ser? O senhor lembra a primeira vez que foi a Lapa pagar aquela promessa que me contou?

**Pai Zé Pezão:** Sim. Eu fui no dia... 14 de outubro de 2002. Foi o primeiro ano que eu paguei a promessa, agora na Lapa eu vou desde dois anos de idade, que meu pai me levava.

**Ivana Karoline N. Machado:** E a promessa continua?

**Pai Zé Pezão:** Foi feito pra nove anos. Eu paguei até dez anos, que teve um ano que eu fui, aí a entrada da igreja de Bom Jesus pra Nossa Senhora da Solidade, tava fechada. Aí eu voltei, aí foi o ano todo eu contrariado e sonhando eu rastando a cruz, aí eu tive que ir o ano passado de novo, pra pagar essa promessa. Agora essa promessa acabou o ano passado. Essa cruz, ela vai permanecer aqui dentro até o ultimo dia da minha vida e já fiz um pedido aos filho de santo, aos amigo que, quando eu morrer eu quero que essa cruz acompanhe meu caixão. Na onde me enterrar, coloque essa cruz na beira. Agora a promessa que eu pago lá de joelho no chão, que é um trajeto muito grande que eu faço lá, enquanto eu tiver força e eu puder, eu chego lá e vou bater o joelho no chão e vou entrar.

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual é a importância disso tudo?

**Pai Zé Pezão:** Olha, a importância é que eu sou católico e o fundamento dessa promessa que eu fiz, foi devido ao que nós tava falando do salão [sobre a fundação do terreiro], que eu vivia sofrendo. Meu

pai morreu e me deixou... eu bem de vida, acabei tudo. Eu chegava a vender assim uma moto pegar o dinheiro todo e botar no bolso e no outro dia não saber para onde o dinheiro foi. Sumia! Então eu, tem um modo de dizer, de rei passei a peregrino. Aí um dia minha mãe foi atrás de mim numa mata, e eu tava debaixo de um pé de coqueiro comendo coco, ela me contou a história quando eu assustei tinha vinte pessoa na minha beira chorando. Aí, minha mãe bateu o joelho no chão e pediu, que eu, a partir daquele dia, que eu respeitasse ou obedecesse o que eu touxe, aí eu também bati o joelho no chão, nos pé dela e disse: Oh, mãe se Bom Jesus me ajudar que tudo dê certo, eu vou pagar uma promessa lá, assim, assim, assim... com sete dia foi que apareceu essa mulher lá em casa, com essa criança que eu fui rezar e a Nagô manifestou e ensinou um remédio e a criança sarou e a partir deste dia minha casa não parou mais de gente.

**Ivana Karoline N. Machado:** Então a importância que o senhor atribui...

**Pai Zé Pezão:** Muito grande. E eu sou católico mesmo, visito a igreja da Lapa, já visitei várias vezes Aparecida, a igreja do Padre Cícero. E sou católico mesmo, como diz o povo, sou um católico de doer. Se eu ver passar um caminhão deromeiro o coração véi dói. O ano que eu não vou na Lapa, é o ano todo eu triste.

#### **Tema: Sincretismo e correspondência simbólica**

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor tem Padre Cícero, alí [no altar] que eu to vendo. O senhor é devoto dele?

**Pai Zé Pezão:** Eu tenho muita fé no Padre Cícero, que eu tenho uma filha de santo, ela foi... tem uns dez anos que ela fez um trabalho aqui, que ela veio de Juazeiro pra aqui e ela me disse: Olha padrinho, duas coisa no mundo que eu, fora a Deus, que eu tive fé e consegui. Primeiro a promessa que eu fiz ao Padre Cícero e segundo um pedido que eu fiz ao Preto-Velho e eu consegui o que eu queria.

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor falou sobre o padroeiro daqui ser...

**Pai Zé Pezão:** Santo Antônio. Amanhã mesmo antes da festa da Cigana, eu vou rezar uma ladainha para Santo Antônio. Que eu tava com um problema sério aí pra conseguir uma perícia e me enrolavam e eu fez uma promessa pra Santo Antônio. Quando foi terça feira eu fui em Jequié e resolvi.

**Ivana Karoline N. Machado:** E qual é o tipo de trabalho que geralmente o senhor pede a Santo Antônio?

**Pai Zé Pezão:** Santo Antônio é o padroeiro da minha aldeia, tudo que eu vou fazer sobre o meu salão, primeiramente, Deus, segundo a ele é que eu faço o pedido. É o santo da minha fé!

**Ivana Karoline N. Machado:** E quais os outros santos que o senhor tem?

**Pai Zé Pezão:** Aqui tem quase todos os santos. Se eu for tirar para fala os santo que você ver na minha aruanda e ver na minha casa, a tarde não dar não, viu? [risos]

**Ivana Karoline N. Machado:** Como é o nome do terreiro aqui do senhor?

**Pai Zé Pezão:** Olha, aqui antigamente, o outro terreiro, tinha o nome Terreiro de Santo Antônio, mas o Preto-Velho não aceitou divulgação nenhuma, nome nenhum na frente do terreiro [...]. Tu ver que nem bandeira branca tem porque eu não quis, mas tão me perturbando direto para eu botar, o senhor Ogum de Lê, ta me perturbando direto para mim levantar a bandeira branca [...].

**Ivana Karoline N. Machado:** Aqui tem Ogum?

**Pai Zé Pezão:** Tem. Eu tenho Ogum de Lê, Ogum de Ronda e Ogum Megê.

**Ivana Karoline N. Machado:** E Ogum tem alguma coisa a ver com Santo Antônio?

**Pai Zé Pezão:** Tem. Eles faz parte tudo de um cordão só. É que nem o Oxóssi. O Oxóssi, na lei católica, na religião católica é São Jorge. Na Umbanda é Óxossi. Entendeu? Então, Santo Antônio faz parte da linha dos Oguns.

**Ivana Karoline:** E Oxalá?

**Pai Zé Pezão:** E Oxalá, pra mim ele faz parte, modo de dizer, dar boas vindas a quem chega. Ele ta de braços abertos recebendo todo mundo, entendeu? Eu tinha um Oxalá bem grande alí na mesa aí quebrou. Mas o Preto-velho pediu que só quer outro na mesa, trazido na Lapa, benzido lá. Sempre o Oxalá é chamado de frente.

**Ivana Karoline N. Machado:** Ogum também?

**Pai Zé Pezão:** Ogum. Com certeza.

### **Tema: Hierarquia dentro do terreiro**

**Ivana Karoline N. Machado:** Quais são as pessoas que ajudam ao senhor aqui?

**Pai Zé Pezão:** As que mais ajudam, primeiramente, a minha mulher. Aí, segundo tem essa menina aí, Jovem, que vem me ajudando há muito tempo e agora tem aqui, minha cumadre alí, que ta alí passando ferro é filha de santo de três meses pra cá, o esposo dela, esse aqui que ta aqui dentro. E tem vários. Na parte do Boiadeiro, quem mais me ajuda aqui é Simone, na parte de Reza, de abertura da mesa, cumadre Dinalva, a mãe de Simone.

**Ivana Karoline N. Machado:** E os clientes? Como o senhor os considera?

**Pai Zé Pezão:** Muito importante. Pra mim, aquelas pessoas mesmo que não são clientes, mas que venha visitar meu terreiro, pra mim é muito importante.

**Tema: a tradição do povo de Santo de Maracás**

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor poderia falar um pouco sobre a tradição do povo de santo daqui? Aquilo que o senhor se lembra?

**Pai Zé Pezão:** Eu lembro que desde pequeno, como eu te falei no início, começou com quatro anos sempre o meu pai tava comigo nessas casas. Meu pai chamava José Caetano de Novaes, conhecido por Zezito Caetano. Então eu conheci aqui, que hoje não permanece mais entre nós, era João Grande, Maria Curadeira (que foi a minha primeira mãe de santo), Dutinha (que foi uma mãe de santo minha também), Finado Sifrone, O seu Astero, Zé Santo, O Vêi Martin. Essas são as pessoas das antiga, quando eu cheguei pra Maracás [zona urbana] e sempre frequentei o terreiro deles e sempre Quando eu chegava no terreiro deles, o pai de santo levantava e vinha até a mim, me puxava e me botava pra sentar na beira da mesa mais ele.

**Ivana Karoline N. Machado:** O que o senhor lembra sobre Seu Astero?

**Pai Zé Pezão:** De seu Astero, eu lembro de muitas coisas boas, entendeu? Eu nunca esqueço, da primeira vez que cheguei no salão dele, eu tinha 19 anos de idade, cheguei até com uma namorada. Quando eu parei na porta do salão dele, ele tava manifestado, aí ele veio até a mim e disse assim: “Moço, manda essa menina sentar aqui e você senta alí na beira da mesa. Porque você acabou de chegar no meu terreiro e parece que perfumou e encheu de pétalas de rosas dentro do meu salão. Eu não esqueço disso.

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor lembra como ele trabalhava?

**Pai ZéPezão:** Ele era conhecido por pai de santo. Astero, pai de santo. Ele trabalhava com a nação dos negros e trabalhava com o caboclo Sutão das Mata.

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor já ouviu falar sobre Chico Dias?

**Pai Zé Pezão:** Demais da conta! Já fui muito na casa de Chico Dias. Ele trabalhava com o Boiadeiro e com Gentil. Eu conheci ele morava em Capivaras [Pequena Zona Rural de Maracás] aí veio aqui pra Maracás, eu conheci ele, alí na Rua Santo D'mont. Que é o Pai de Nosso amigo Juarez e nosso amigo Beto.

**Ivana Karoline N. Machado:** O senhor já ouviu falar sobre Benedito Brazil?

**Pai Zé Pezão:** Já. Foi quem... quando minha mãe tava grávida de mim, foi na casa dele, na fazenda dele, chegou ele pegou na mão de meu pai e disse: olha, a sua esposa ta trazendo na barriga, um

menino de muita sabedoria de santo quando nascer. Eu não vou chegar alcançar ele trabalhando, não, mas vai ajudar a muita gente se levantar.

**Ivana Karoine N. Machado:** E seu Edízio?

**Pai Zé Pezão:** Edízio, muito meu amigo. O seu Edízio em tempo de mais novo, que nem o povo dizia, era cobra também dentro do trabalho. Trabalhava muito bem.

### **Tema: Pomba-Gira Cigana**

**Ivana Karoline N. Machado:** E a cigana, como ele é caracterizada aqui?

**Pai Zé Pezão:** A cigana é o seguinte, a cigana é uma cabocla de resolver romances amorosos, pra se vender coisa, é com ela. É uma cabocla vaidosa, só gosta de boniteza, só gosta de luxo, até o ponto dela nas mata, se você ver o ponto dela nas mata, como é que é. Gosta de pedir um dinheirim. Entendeu? É brincalhona, brinca com todo mundo. É uma pomba-gira e quem tiver os teus segredos, não procure nada a ele no meio de gente, porque se você procurar, ela faz passar vergonha. Uma mulher [...] de corpo aberto [...] foi pegar na mão dela, não aceitou. A mulher foi lá e ela disse, porque que não ia pegar na mão dela, no meio de todo mundo. [...] Ela é uma pomba gira, mas de uma linha boa. Tu ver que quando ela chega, o povo faz fila pra ir conversar com ela no escondido. Só Deus sabe o que ela ensina esse povo por lá. Ensina muita coisa boa porque muitas chega aqui com um presente, dando e agradecendo ela. Alguma coisa boa ensinou e algum resultado teve, né? [risos].

### **Tema: Bairro do Cuscuz**

**Ivana Karoline N. Machado:** O que se compreende como parte do bairro do Cuscuz?

**Pai Zé Pezão:** Hoje, a avenida do Cuscuz, é Amélia Marinielo, Rua do barranco, Major José Oscar de Sá, aqui complexo policial, essa área aqui toda, hoje consta o bairro Jiquiriçá.

**Ivana Karoline N. Machado:** E, da parte do senhor, há identidade com o bairro do “Cuscuz”?

**Pai Zé Pezão:** Tudo tem identidade com o “Cuscuz”. Tem uns seis pra sete anos que eu moro aqui [no bairro Jiquiriçá, popular “Cuscuz”].

## ANEXO XVI

Entrevista com Aleane Conceição de Novaes  
(Ajudante do terreiro, a esposa do pai de santo)

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual o seu nome e a data do seu nascimento?

**Aleane Novaes:** Aleane Conceição Novaes. Nasci em 12 dos 12 de [19]87

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual a importância e a sua relação com o terreiro?

**Aleane Novaes:** A importância é que no caso, tem que fazer limpeza no salão é, arrumar as coisas, é às vezes os pontos que eles cantam tem que aprender. Às vezes, a gente não aprende, ganha esporro no meio de gente, passa vergonha. Aí a importância é isso, né? De manter o salão limpo e chegar as pessoas atender bem. Cuidar do salão, né? É importante, muito importante.

**Ivana Karoline N. Machado:** Além dessas funções, você incorpora?

**Aleane Novaes:** Não. Isso aí, desde de quando eu fiz o tratamento, nunca baixou nenhum santo e também eu não quero [risos].

**Ivana Karoline N. Machado:** Este salão tem uma importância na sua vida?

**Aleane Novaes:** Tem muita, né? Porque muita coisa que eles falam, que às vezes vai acontecer alguma coisa, eles [caboclos] já falam antes. Pra gente não... não acontecer, né? Ou às vezes eles avisam pra gente que vai acontecer, e aí vai e acontece. E às vezes eles avisam uma coisa e a gente fala assim: Ah, não acredito, não vai acontecer e vai e acontece. Então é por isso que é muito importante. Né? Ter eles.

**Ivana Karoline N. Machado:** Quais são os caboclos que você mais gosta aqui?

**Aleane Novaes:** Os que eu mais gosto é... a cigana e o pai Albina. São os que eu mais e me identifico aqui.

ANEXO XVII  
 QUADRO DAS RELAÇÕES SOMBÓLICAS DE MARACÁS  
 CABOCLLO BOIADEIRO CORRESPONDÊNCIAS SIMBÓLICAS

<b>Casa de pai Zé Pezão Candomblés do Sertão (caboclo)</b>	<b>Candomblés Jejê/Nagô e Keto (Orixá)</b>	<b>Catolicismo (Santo)</b>	<b>Catolicismo (Jesus Cristo)</b>	<b>Umbanda (encantado)</b>	<b>População de Maracás Homens: brancos, negros e índios.</b>
<b>João Boiadeiro (Pai Zé)</b>	Ogum	Santo Antônio	Bom Jesus da Lapa	Boiadeiro	Vaqueiros Tocadores de gado Boiadeiros Agricultores
<b>Boiadeiro (Simone)</b>					
<b>Cor: Azul Royal</b>	Azul Royal	-----	-----	Muda-se conforme a tradição de cada casa	---
<b>Mês: Agosto</b>	Junho	Junho	Agosto	Agosto	---
<b>Comida: Feijoada</b>	Feijoada	---	---	Feijoada	---
<b>Bebida: Cerveja</b>	---	---	---	Cerveja	---
<b>Relação simbólica: Couro Boi/ferrão Pecuária Abridor de caminhos Milagroso Curador</b>	Abridor de caminhos Dono do ferro	Milagroso	Cura doenças	Protetor dos vaqueiros	Homens que lidam com todos esses elementos na criação de gado.

PRETO-VELHO CORRESPONDÊNCIAS SIMBÓLICAS

<p><b>Casa de pai Zé Pezão Candomblés do Sertão  (Caboclo, preto velho)</b></p>	<p><b>Candomblés Jejê/Nagô e Keto  (Orixá Oxalá)</b></p>	<p><b>Catolicismo  (Jesus Cristo)</b></p>	<p><b>Umbanda  (desencarnado, encantado)</b></p>	<p><b>População de Maracás  (Homens)</b></p>
<p>Pai João  (formação brasileira)</p>	<p>Oxalufã (Velho)  (formação africana)</p>	<p>Bom Jesus da Lapa  (formação sertaneja da Bahia)</p>	<p>Escravo desencarnado  (nagô)</p>	<p>Escravos</p>
<p>Pai Joaquim  (formação brasileira)</p>	<p>Oxalufã (Velho)  (formação africana)</p>	<p>Bom Jesus da Lapa  (formação sertaneja da Bahia)</p>	<p>Escravo desencarnado  (nagô)</p>	<p>Escravos</p>
<p>Pai Albina  (formação maracaense)</p>	<p>Oxaguiã (Jovem)  (formação africana)</p>	<p>Jesus menino de Belém  (formação maracaense)</p>	<p>—</p>	<p>Poetas populares, contadores de “causos” e revelações.  Cantadores de Reis.  Toda a população pobre do sertão  (cultura Banto)</p>
<p>Maria Nagô  (formação brasileira)</p>	<p>Nanã Buruku  (Velha -ligada a Oxála por meio dos mitos)  (formação africana)</p>	<p>—</p>	<p>Nagô Velha  (desencarnada)</p>	<p>Rezadeiras, benzedeiras populares e curandeiras  (cultura Banto)</p>

## ÍNDIOS CORRESPONDÊNCIAS SIMBÓLICAS

<p><b>Casa de pai Zé Pezão Candomblés do Sertão  (Caboclo da nação dos índios)</b></p>	<p><b>Candomblés Jejê/Nagô e Keto  (orixá)</b></p>	<p><b>Catolicismo  (santo)</b></p>	<p><b>Umbanda  (caboclo)</b></p>	<p><b>População de Maracás  (memória coletiva)</b></p>
<p>Pele Vermelha  (dança com o maracá)</p>	<p>Oxóssi  (formação africana)</p>	<p>São Jorge</p>	<p>Caboclo das matas  (formação indígena brasileira)</p>	<p>Índios Maracás  (nativos)</p>
<p>Pena Branca</p>	<p>Óxossi</p>	<p>São Jorge</p>	<p>Caboclos Guerreiros</p>	<p>Indígenas brasileiros</p>
<p>Tupinambá  (índio Guerreiro) (dança com arco, flecha e espada).  Velho</p>	<p>Oxóssi (Odé)  (formação africana)</p>	<p>São Jorge</p>	<p>Caboclos Guerreiros  (formação afro, indígena)</p>	<p>Tupinambás  (Exóticos na cidade)</p>

POMBA-GIRA CIGANA CORRESPONDÊNCIAS SIMBÓLICAS

<p><b>Casa de pai Zé Pezão</b>  <b>Candomblés do Sertão</b>  <b>Maracás</b></p>	<p><b>Candomblé Jejê/Nagô e Keto</b>  <b>(orixá)</b></p>	<p><b>Candomblé Jejê/Nagô e Keto</b>  <b>(orixá)</b></p>	<p><b>Candomblé Jejê/Nagô e Keto</b>  <b>(orixá)</b></p>	<p><b>Umbanda (exus)</b></p>	<p><b>População (Maracás)</b>  <b>(mulheres)</b></p>
<p><b>Cigana Mineira</b>  <b>Cor:</b> vermelha e preta (usa dourado na roupa)  <b>Relação simbólica:</b> dinheiro, amor, dor, sensualidade, vaidade, astúcia.</p>	<p><b>Exu</b>  <b>Cor:</b> vermelha e preta  <b>Relação simbólica:</b> dinheiro, astúcia.</p>	<p><b>Iansã</b>  <b>Cor:</b> Vermelha  <b>Relação simbólica:</b> sensualidade e vaidade</p>	<p><b>Oxum</b>  <b>Cor:</b> dourada  <b>Relação simbólica:</b> dinheiro, ouro, sexo, lágrimas e vaidade.</p>	<p><b>Pomba-Gira</b>  <b>Cor:</b> vermelha e preta  <b>Relação simbólica:</b> sexo, dor, sensualidade dinheiro.</p>	<p>Ciganas do sertão  Profissionais do sexo  Mulheres afetadas afetivamente  <b>Imaginário das ciganas do Brasil</b></p>

ANEXO XVIII



Entrada para o salão de Samba de Pai Zé.  
Ao fundo, a cruz de sua promessa. Do lado esquerdo, os atabaques.

## ANEXO XIX

### Entrevista com Dona Dinalva

(Rezadeira)

**Ivana Karoline N. Machado:** A senhora poderia falar sobre o seu trabalho? Qual é sua função no terreiro de pai Zé e porque se tornou rezadeira?

**Dona Dinalva:** Minha função lá é rezar benditos e ladainhas e ajudo a cantar. Isso é o que eu faço lá, porque eu não incorporo, mas eu dou a maior força lá. Desde de criança que eu era invocada. Uma reza e um festejo, vixe! Eu ficava impressionada ver aqueles “povo” rezando, aqueles benditos. Aí a ladainha eu fui aprendendo aos poucos com a idade de quinze anos eu já rezava. Meu irmão tinha o festejo de santo Reis, eu, mais a esposa dele, já rezava. E por aí, pequei a ser romeira de Bom Jesus, a viajar pra Lapa, e gosto de rezar. Aí o povo botou o nome de rezadeira. É tanto que tem gente que confunde, né! Pensa que eu sou rezadeira de rezar assim... às vezes me procura: “ah, vem aqui pra tu me rezar”. Aí eu não rezo. Rezadeira assim pra rezar de ramo, não [...]. Desde o princípio que ele começou trabalhar que a gente já começou ajudando ele, né! Aí, aqueles benditos que os guia pedia pra cantar, logo no início que ele começou a apreender, aí também a agente continuou, a gente já sabe qual é os benditos que reza dia de trabalho. Não precisa rezar todos os benditos que agente sabe, né? Tem aqueles da mesa, mesmo. [...] o terreiro dele ele já abre rezando. Quando é festejo, assim de santo Antônio, ele começa com as ladainhas, mas quando não é, aí, a gente começa só com os benditos. Reza alí, três quatro benditos, para depois ele abrir o terreiro. Ele reza pra Santo Antônio, Santa Luzia, Santa Bárbara, São José. Lá, pra eles, eles acham que é muito importante, cada festejo de um santo desse, rezar ladainha. Sempre eles procuram só eu, então eu to no embalo [risos] toda vez que vai rezar. Se eu não tiver... Eu acredito que a gente da a maior força alí dentro, quando a gente não tá... faz de conta que é igual professor mais os alunos, se o professor não tiver, não tem nada feito, né? Quer dizer que o mais importante é ele, os santo dele, e segundo nós que “ajuda”. Sem os benditos e as ladainhas não abre o terreiro, não. Às vezes as pessoas falam, que em outros terreiros não tem isso, não. Mas cada um, tem um jeito de trabalhar. Ele começou assim.

ANEXO XX



O Preto-Velho proferindo a benção. Participação no ritual na casa durante a pesquisa.

ANEXO XXI  
Entrevista com Simone  
(Filha de Santo de Zé e médio auxiliar)

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual a data do seu Nascimento?

**Simone Soares:** 29/05/1982

**Ivana Karoline N. Machado:** Você poderia falar um pouco sobre o que é caboclo Boiadeiro e sua relação com ele?

**Simone Soares:** Eles que escolhem a gente pra trabalhar, com eles [...]. Não fui eu que escolhi, foi ele que escolheu... e o Boiadeiro pra mim, nada mais é, que uma pessoa que viveu aqui na terra, como boiadeiro, desencarnou como boiadeiro e não cumpriu sua missão, enquanto pessoa, aí, volta como entidade, pra trabalhar. Por isso que escolhe, nós médios, pra dar continuidade aquele trabalho que ele deixou em aberto [...].

**Ivana Karoline N. Machado:** E quais os tipos de trabalhos que ele é envolvido?

**Simone Soares:** Ele vem sempre na linha da Umbanda branca! Ele vem pra fazer trabalhos pesados e ajudar as pessoas [...]. Um trabalho mais pesado, como por exemplo, desmanchar macumba, limpeza de corpo, já vem o Boiadeiro. Por quê? Ele tá no patamar mais elevado, em força, pra mexer com este tipo de coisa.

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual é a cor dedicada a ele?

**Simone Soares:** Azul Royal. No caso que é o azul escuro, né? A vela, a roupa é sempre azul Royal.

**Ivana Karoline N. Machado:** E a comida?

**Simone Soares:** Feijoada.

**Ivana Karoline N. Machado:** E a bebida?

**Simone Soares:** Cerveja e água de coco

**Ivana Karoline N. Machado:** Ele tem morada?

**Simone Soares:** A morada do boiadeiro... é nas matas, principalmente, onde tem muito coqueiro.

**Ivana Karoline Novaes Machado:** Tu já ouviu falar sobre uma planta, que dedicam-se ao caboclo Boiadeiro, chamada de Madeira Nova?

**Simone Soares:** Não

**Ivana Karoline N. Machado:** Quais são as ferramentas de trabalho dele?

**Simone Soares:** A ferramenta de trabalho dele, geralmente é o chicote de couro. Para ele trabalhar ele tem que ta vestido a rigor: de couro, jaleco e chapéu de couro e ele traz com ele o chicote, o ferrão... tudo que denomina a um boiadeiro, a um vaqueiro, é ferramenta dele de trabalho.

**Ivana Karoline N. Machado:** Qual a sua função na casa de Pai Zé?

**Simone Soares:** Eu sou médio auxiliar. Eu auxilio Zé incorporado a fazer os trabalhos.

**Ivana Karoline N. Machado:** E a cigana?

**Simone Soares:** Bom, a cigana, é tudo relacionado a... coisa do coração é pra cigana. Coisa de amor, é com a cigana. E dinheiro também é com ela. Questão de dinheiro é com ela.

**Ivana Karoline N. Machado:** E os índios? Quais são os caboclos de índios que mais aparece na casa de pai Zé?

**Simone Soares:** Os índios que mais aparecem lá é Pele Vermelha e Tupinambá

**Ivana Karoline N. Machado:** O preto-velho é o pai de todos

## ANEXO XXII



Pai Zé incorporado com o caboclo Boiadeiro no ritual de batismo, segurando uma vela e a imagem do Santo Antônio. Ao fundo, da esquerda para a direita, a rezadeira em pé cantando. No chão, folhas e pipocas que foram usadas no ritual.