

DO CATOLICISMO RURAL A UMBANDA URBANA

Valdinéia Oliveira dos Santos¹
Marise de Santana²

A cultura se apropria de um lugar lhe dando contornos, personalidade e espírito. Assim, um lugar é só um espaço geográfico até que o homem através da cultura lhe dê uma identidade, fazendo com que esse lugar seja singularizado perante os demais. Como destaca Rute Oliveira, (2004, p.6)

O lugar traz consigo uma série de significados na medida em que é uma construção humana, que o envolve, influencia e atribui identidade e individualidade a cada morador que o integra e ao mesmo tempo é dotado de elementos característicos que o particularizam dos demais lugares. Este lugar é impregnado da vivência de seus moradores, que constroem, destroem e o reconstroem.

Dessa forma, nesse artigo vamos adentrar o universo da religiosidade popular no lugar Ubatã, a fim de compreendermos as contingências históricas que concorreram para que a umbanda se integrasse à dinâmica religiosa desse município.

A cidade de Ubatã está localizada na região Sul da Bahia, situa-se dentro do limite da zona cacauera e conta com um número de pessoas residentes (2000) de 21.803, na sua maioria na área urbana, 17.847, e na área rural, com apenas 3.956 habitantes. O cultivo do cacau trouxe a esse município um grande número de migrantes no início do século XX, esses migrantes, vindos de diversas regiões do Brasil e principalmente do nordeste, se integraram aqui aos indígenas que habitavam as matas para formar as primeiras roças que iriam impulsionar o crescimento dessa região.

Os migrantes, que chegaram em busca das riquezas geradas pelo cacau, foram se instalar principalmente nas áreas rurais próximas ao município, em busca de terra e trabalho. A área onde hoje se localiza o município era de modo geral pouco povoada, segundo os depoentes, ainda nos anos vinte “Ubatã não tinha quase nada, só uma rua”³, ou seja, a cidade servia como base de apoio para as pessoas do campo. Em 1943, João Luis (1995, p.22) testifica que “Na Vila de dois irmãos só havia uma única rua, que se estendia às margens do rio de contas desde a comissão até a divisa com o ribeirão de dois irmãos da mata (...) a população era de 3.890 habitantes”.

Assim, a ocupação da cidade de Ubatã, da forma como se deu impulsionada pela produção cacauera, acabou por elaborar uma identidade local, fortemente marcada/moldada pelo meio rural, e pela religiosidade popular. É fato que há uma variedade muito grande de tipologias de religiosidade popular, uma vez que essa realidade pode se apresentar de diferentes formas em diferentes lugares. Entendendo que o termo comporta uma somatória muito grande de práticas. Essa pesquisa fará um recorte para observar as práticas religiosas do povo de Ubatã, que estão

¹ Aluna do Curso de Especialização em Antropologia com ênfase em cultura afro-brasileira, na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

² Orientadora, Professora Doutora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

³ Depoimento citado, Balbina Rosa dos santos

em conformidade com o catolicismo rural. Com a mediação da memória individual das pessoas, em conformidade com Ecléia Bosi quando ela afirma que: “Cada geração tem de sua cidade, a memória de acontecimentos que permanecem como pontos de demarcação de sua história”, foi necessário visitar o cotidiano das roças de cacau a fim de recompor esse universo religioso, uma vez que a migração campo/cidade era um traço comum a todos os depoentes. Assim, dona Balbina Rosa dos santos, de 97 anos, nos fala:

Eu morava na fazenda Vapor lá nos idos de 1920, Ubatã não tinha nada não nessa época, as pessoa morava mais na roça, o padre aparecia lá de seis em seis mês, lá na roça tinha um velho chamado Luis que era curador era ele quem socorria nós, com reza, banho de folha, ele era católico como nós e ia de casa em casa atendendo as pessoa, tinha dia que ele fazia festa, batia tambô e as pessoa manifestavam seu orixá, ele dava também carurú de Corme, mas ele era católico que nem nós.

Dona Balbina então nos fala num catolicismo rural, que na ausência do padre, depende, segundo Marilena Chauí (1992), da força do curador, benzedor que pertencia à camada pobre da população, era um igual e atendia de casa em casa, na hora da necessidade. Segundo Chauí é daí que surgem os “companheiros de fundo”, entidades da esfera ilegítima não reconhecida pelo padre, orixás e caboclos, que são integrados aos cultos domésticos, são as “brechas do catolicismo popular”. Valendo-se da ausência do médico e do padre eram esses curandeiros, curadores, zeladores de santo quem cumpriam esses papéis, articulando os conhecimentos de origem africana e indígena em forma de rezas, banhos, carurus, receitas de usos de ervas para todos os males e principalmente na figura das parteiras. Sobre esse contexto do catolicismo popular Isnad de Albuquerque Câmara Neto afirma:

Vem por último o católico popular, que reúne elementos integrantes de crenças indígenas e africanas procurando manipular o sobrenatural para um proveito imediato de “uso tópico”. Bastam-lhe para tanto as orações mais comuns, as ladainhas, os rudimentos do catecismo.⁴

Vê-se assim, como na roça se construía um catolicismo muito particular, haja vista que a localização territorial era responsável por conformar os limites do conhecimento daquele povo, de modo que amparados nos saberes compartilhados, as estratégias de sobrevivência iam se construindo dia após dia, do econômico ao religioso; do físico ao simbólico; a cultura ia se materializando de forma singular. Como têm discutido em comum autores como Thompson(1998) e Chauí(1994).

A fazenda Vapor está localizada muito próxima à cidade de Ubatã, por isso podia contar com a visita do padre mesmo que apenas duas vezes ao ano, não obstante, as pessoas da zona rural pudessem obter os sacramentos católicos e aprender sobre a vida dos santos, era nos saberes populares que as pessoas encontravam orientação sobre a sobrevivência cotidiana, principalmente na solução dos problemas medicinais, o nome curador já dá a tônica da representatividade desses líderes espirituais na vida campesina, resolver os problemas da alma e principalmente do corpo, difundindo os saberes sobre a produção de medicamentos tais como: beberagens, garrafadas, chás, xaropes, lavagem, lambedor, purgantes, tudo isso através do conhecimento oral. Segundo Charles D’Almeida Santana (1998), a oralidade é uma característica central da cultura popular, sendo que o código escrito tem pouco valor para essa população, a

⁴ NETO, Isnad de Albuquerque Câmara. Religiosidade popular e catolicismo oficial: O eterno contraponto. Artigo disponível em <http://www.unitau.br/prppg/publica/humanas/download/religiosidadepopular-N1-2003.pdf>

força da tradição oral mantém crenças, superstições, ditos e proibições que são responsáveis por legitimar as práticas religiosas. Como vemos no relato abaixo:

Quando eu morava lá na roça, minha vó dizia que no dia de sexta feira da paixão não era pra andar de burro depois do meio dia, e a velha era muito sabida e já guardava essas coisas dos mais velhos, aí nesse dia eu tava voltando da casa de Gongogí pra roça e já passava do meio dia e por mais que eu corresse não consegui chegar até o meio dia em casa, nessa pejeira eu caí do burro e machuquei o braço, quando eu cheguei minha vó falou: ta vendo! Tu foi desobedecer os costumes dos mais velhos, olha aí o que deu.

Essas e muitas outras histórias, contadas em rodas de conversa e passadas como experiência dos mais velhos, eram responsáveis por manter costumes e tradições. Para entender melhor os costumes em comum devemos recorrer à análise de E. P. Thompson, segundo o qual nessas condições de vida, ocorre uma "uma tirania do costume", em virtude de que "Se a muitos desses "pobres" se negava o acesso à educação, ao que mais eles podiam recorrer senão a transmissão oral, com sua pesada carga de costumes" (Thompson, 1998, p.15). A classe trabalhadora das roças de cacau então, estando destituída do saber oficial, alfabetizava-se nos costumes.

Nas fazendas localizadas na área Sul da cidade vamos encontrar uma realidade parecida, os moradores dessas roças não contavam com a visita do pároco, portanto tinham que vir até a cidade para obter os sacramentos, como nos conta dona Maria de Oliveira, de 53 anos, que morava na Fazenda São João na década de cinquenta:

Quando tinha criança pra batizar, gente pra casar, festa da padroeira a gente tinha que ir até a cidade pro padre fazer, a gente fazia algum sacrifício e ia pra cidade, mas quem socorria mesmo era as pessoas lá da roça como tinha parteira, rezadeira, e o véi que zelava do santo que era quem fazia festa três a quatro vez ao ano, nessa festa ele batia também pros caboclo e santo São João, São Cosme, Santo Antonio, Santa Bárbara, eram os mais festejados na roça e a gente dançava a noite toda.

Na fazenda São João, como vemos, os sacramentos católicos chegavam quando se ia até eles, a visita à cidade era feita em dias de festa do padroeiro quando as condições financeiras permitiam, para atender às demandas da vida cotidiana. Os atores sociais foram se definindo pela representatividade: havia o "véi "que zelava do santo, a parteira e a benzedeira. Na cultura da população rural de Ubatã, o conhecimento era passado pelos mais velhos, através da confiança na experiência que estes adquiriram com o passar do tempo. A relação entre religião e medicina era muito estreita, uma vez que aquele que zelava da imagem do santo era sempre quem tinha a experiência em indicar a reza e o remédio correto, as parteiras também eram senhoras de muita fé, não se confiava apenas na experiência dessas mulheres, era mister acreditar que elas tinham um socorro que vinha do mundo metafísico, "quando eu vou pegar um menino e a situação fica perigosa Nanã me ajuda e eu termino o parto e as pessoas tem confiança porque sabem disso"⁵.

A cultura camponesa misturava em suas práticas religiosas elementos do universo indígena, católico e africano, ou seja, orixás, caboclos e santos eram integrados em cultos domésticos que remontam a uma ancestralidade africana, onde todo o povo da roça comparecia para agradecer a ajuda do mundo espiritual. Caboclos das matas eram auxiliares nas rezas e na

⁵ Ediene Alves depoimento citado.

indicação de remédios como ervas e banhos de folhas, Nanã era auxiliar na solução dos partos complicados, os santos católicos eram auxiliares nas colheitas como do milho, que era plantado no mês de São José e colhido no Mês de São João. Os santos católicos, aliás, estavam totalmente integrados à dinâmica cotidiana, como destaca Isnad de Albuquerque Câmara:

O catolicismo oficial, soteriológico e voltado para a salvação da alma, fará frente a um “catolicismo de santos”, em que a figura de Cristo perde importância, a oração dá azo às formulações mágicas e a resolução dos problemas cotidianos tem primazia sobre a salvação da alma⁶

Desse modo vê-se que na religiosidade popular a noção do sagrado não estava polarizada no catolicismo, mas aceitava o perfeito convívio entre diferentes crenças que remontavam à profusão religiosa do Brasil colônia. Edilece Souza Couto (2001), tomando por base a cidade de Olivença no século XIX e a crença em São Sebastião destaca que: “Quando alguma doença os atingia, o único remédio era pedir a intervenção do santo” (Couto. 2001 p. 190). Desse modo percebe-se que eram os santos o refúgio último da esperança do homem rural.

As imagens dos santos eram uma presença constante nas casas da roça. Ainda, segundo rezava a mitologia, esses santos auxiliaram os portugueses durante a batalha pela colonização:

“São Cosme e São Damião, por exemplo, santos patronos de Duarte Coelho em sua fundação de Igarassú em 1534, foram vistos rezando, pairados no ar, quando os portugueses guerreavam contra os índios em feroz batalha” (WECKMANN 1993, p. 168)

A oralidade dava conta de fazer com que os mitos sobre as obras desses santos proliferassem no meio rural, o culto aos santos era mais comum no catolicismo rural até mesmo do que o culto à figura do Cristo Jesus. Como afirma o senhor Domingos Nascimento, de 75 anos.

O santo era o Deus da roça, o povo fazia mais festa pro santo, minha irmã mesmo, tava na beira do rio lavando roupa com a gente quando viu os santo Cosme e Damião botando fogo pra tudo quanto é canto, ela caiu bateu com a cabeça na pedra, ficou vários dias “enleivada”, e o povo todo ficou conhecendo essa história.

Cosme e Damião eram os santos mais populares das roças, os carurus eram realizados em todas as fazendas e era um momento de confraternização entre vizinhos e amigos. A proteção dos santos era conseguida através de romarias, promessas, novenas e rezas que no final viravam uma grande oportunidade de confraternização, como salienta a senhora Maria Oliveira: “Na reza de São João tinha forró e comidas típicas e na festa de caboclo sempre tinha samba e licor e namoro né”. O que retifica o caráter de sociabilidade contido nessas comemorações religiosas. João José Reis (1991), em sua pesquisa sobre a morte na Bahia do século XIX, analisa essa integração entre o sagrado e profano que se fazia no catolicismo popular. Assim, o catolicismo rural de Ubatã comportava o convívio de diferentes práticas religiosas, o que estava em conformidade com a realidade vigente no país, onde as lacunas deixadas pelo catolicismo faziam prosperar todos os tipos de crença religiosa.

⁶ NETO, Isnad de Albuquerque Câmara. Diálogos sobre Religiosidade Popular. Artigo disponível em: www.unitau.br

A desestruturação da cultura cacauera começou a partir da crise de 1929, mas foi com o aparecimento da vassoura de bruxa na década de oitenta que de fato as fazendas de cacau deixaram de ser viáveis economicamente. Uma grande crise se abateu sobre essa região e muitas famílias, que trabalhavam na terra, e que tinham sua compreensão de mundo, ligada à lida com a terra, tiveram que se deslocar do campo para a cidade, indo morar nas áreas periféricas urbanas. Os bairros dos subúrbios de Ubatã receberam, com a crise do cacau, um grande contingente de pessoas que foram expropriadas do uso da terra e que transferiram sua vida para a cidade, trazendo consigo os saberes tradicionais sobre orixás, santos e caboclos que foram parte de sua identidade elaborada no viver do campo.

Para Singer (1998), as migrações campo-cidade são caracterizadas através de fatores de expulsão e fatores de atração correlacionados com o modo de produção capitalista que desemprega no campo e cria novas perspectivas de trabalho na cidade. Singer propõe a análise das migrações internas, pelo viés do avanço do capitalismo, no caso particular de Ubatã, foi a crise da lavoura cacauera a partir da década de oitenta, quem impulsionou o deslocamento do campo para a cidade, através da expropriação do homem do campo dos seus meios de produção e sustento. Uma vez na cidade, o homem é condicionado ao ser urbano, mas tem sua subjetividade calcada na ruralidade, configurando uma diáspora da cultura, que agora abrirá espaço para a convivência de uma dupla consciência do rural/urbano.

Ao visitar o bairro Júlio Aderne em Ubatã, é curioso notar que quanto mais se caminha pelas ruas estreitas e não pavimentadas, chega-se a uma roça de cacau. O mesmo acontece no bairro Dois de Julho, as casas foram construídas e perfiladas até o limite de uma forte cerca de arame farpado que protege uma grande quantidade de pés de cacau. Dessa forma, percebe-se que em Ubatã quanto mais se caminha para os bairros periféricos mais se estreitam os limites entre o que seja rural e o que seja urbano. Segundo Mendras (1969), os conceitos de rural e urbano foram modificados pela organização do trabalho, a urbanização brasileira fez com que grandes centros urbanos tivessem características rurais, uma vez que o campesinato, ao transferir sua vida para a cidade, traz consigo sua cultura, sua visão de mundo.

A exemplo, temos a evidência da extrema valorização que os depoentes dão ao fato de suas casas possuírem quintal, em todas as casas onde entrei fui levada para conhecer esse espaço, onde quase sempre havia muitas plantas cultivadas. Esse espaço, longe de ser buscado como área de serviços para estender roupas, como se pode pensar, é valorizado pelo plantio de ervas medicinais e pelo contato possível do homem com a terra. Um fenômeno ainda mais interessante se dá nas casas onde não há quintal e ao entrar, se observa lá num canto, uma bacia velha cheia de terra e totalmente coberta pelo plantio de ervas e temperos, como a lembrar que naquela casa mora alguém cuja memória está profundamente marcada pelas reminiscências ligadas à ruptura com o mundo rural. Isso vai de encontro a Cearteau (1994), quando enfatiza que estamos sempre ligados a um lugar pela lembrança. Assim, o espírito de uma casa seria a memória de seus moradores que se revela nos detalhes do seu interior. Sobre essa experiência afetiva com o espaço, Charles D'Almeida Santana (1998, p137) diz que:

Tanto em cidades do interior baiano, quanto na capital, ex trabalhadores rurais tentam reproduzir a pujança da natureza, nos fundos de quintais de moradias urbanas. Em poucos metros quadrados, plantam pés de banana, abacate, pimenta, moitas de cana, flores silvestres, plantas medicinais: criam porco, galinha, pato e pássaros.

O espaço é, portanto, uma experiência marcante na vida do ser humano, uma vez que dentro de seus limites haja uma produção simbólica responsável por conformar uma identidade. A identidade social, segundo Pollak, é elaborada a partir dos acontecimentos vividos individualmente e os “acontecimentos vividos por tabela”, ou seja, vividos pelo grupo ao qual a

pessoa pertence. A memória do trabalhador da roça de cacau está marcada pelos costumes da roça que agora em muito serão abandonados em função da identidade urbana e passarão a ditar comportamentos situados no plano da “memória subterrânea”, tais como: estranhar a profanação do dia de sexta feira da paixão, guardar imagens de santos em quatinhos, acordar cedo para cuidar da plantação no quintal, o hábito de abençoar os filhos ao amanhecer e anoitecer. A migração para a cidade, portanto, ocasiona traumas, rupturas e uma nova reelaboração do modo de vida desses sujeitos sociais.

Diante desse contexto histórico, vemos que a cidade cresceu em interação com o meio rural e que na roça vigorava um catolicismo sincrético que reunia a crença em orixás, santos e caboclos; essas crenças reunidas deixavam essa população de Ubatã muito próxima da umbanda urbana, que é conhecidamente uma religião onde predomina a mistura entre o catolicismo popular, o espiritismo e o candomblé. Para compreender o processo de integração da umbanda ao universo religioso brasileiro, são elucidativas as teorizações de Reginaldo Prandi (2000), principalmente quando ele afirma que: ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a formação brasileira da religião dos orixás, voduns e inquices, o culto das divindades africanas primeiro se misturou ao culto dos santos católicos por ser brasileiro, forjando-se o sincretismo, depois apagou elementos do negro e adotou valores cristãos por ser universal e inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda. É uma religião, portanto, que concilia uma diversidade de elementos do catolicismo, espiritismo e candomblé e muitos dos quais já estavam presentes no catolicismo rural como a figura do caboclo.

Os atores sociais envolvidos nesta pesquisa, em sua totalidade, tiveram vivência com a roça, por isso foi possível estabelecer essa relação entre catolicismo rural e umbanda urbana. Quando os pais de santo apareciam na roça eram em geral bem recebidos, porque o catolicismo rural já comportava uma diversidade de práticas religiosas que os aproximava do candomblé. Como destaca o senhor Vivaldo Nascimento:⁷

“Quando um velho da roça adoeceu foram procurar um pai de santo que era muito bom, o povo falava, essas coisas se sabe, de boca em boca, o povo vai falando, e ele era muito respeitado na roça, porque curou o velho através do caboclo boiadeiro e tinha muita força, o povo já tava acostumado, porque o que ele fazia era igual o que o zelador já fazia, pedia pros santos caboclos, guia essas coisas”

O “boca em boca” evocava a oralidade que difundia o conhecimento sobre um determinado líder religioso que era famoso nesta ou naquela região. Como já foi mencionado antes, “as brechas” deixadas pelo catolicismo faziam com que beatos, messias, pregadores, pais de santos, enfim aqueles que pareciam gozar de uma maior proximidade com o divino, pudessem se aproximar com facilidade de uma população que dispunha de muita fé e necessidade de orientação religiosa.

A semelhança entre as atividades do pai de santo e as experiências religiosas da roça de cacau, faziam com que esse povo se sentisse muito a vontade com a presença do pai de santo e procurasse sua orientação e serviços. É bom salientar que não havia nenhuma construção ideológica negativa sobre as experiências religiosas na roça, de forma que as pessoas estavam prontas a abraçar o candomblé como uma fé que se relacionava a um universo religioso já conhecido, ora, a figura do caboclo já estava presente nas rezas; se o pai de santo curava com a ajuda de um caboclo chamado boiadeiro e ainda incorporava essa entidade, isso tudo em nada

⁷ Vivaldo Nascimento dos Santos, depoimento citado.

suscitava estranheza, apenas aumentava a confiança de um povo, cuja religiosidade foi moldada pelo sincretismo.

O senhor Vivaldo nos conta ainda, que quando esse pai de santo migrou para o extremo sul da Bahia, virou costume o povo da roça ir visitá-lo uma vez por ano, um deslocamento que ele guarda até os dias atuais. Todos os atores sociais envolvidos na pesquisa relatam deslocamentos para cidades distantes para a prática do culto de umbanda, e em seus relatos fica evidente que essa foi uma prática gestada na vivência de um catolicismo rural em associação com a vida urbana. De forma que este é um fenômeno que envolve a dimensão da espacialidade e do sagrado, e só pode ser compreendido quando revisitamos as associações que fizeram com que o catolicismo do mundo rural e sincrético fosse associado à prática da umbanda.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BELLO, Angela Ales. **“Hilética e Noética no Significado Sagrado e Religioso”**. In: Fenomenologia e Ciências Humanas. São Paulo: EDUSC. 2004.
- BORDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Difel. 1989.
- BOSI Ecléia. **Memória e sociedade: Lembrança de Velhos**. São Paulo. Companhia das Letras 1994.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 3. ed. São Paulo: Edusp. 2000.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CEARTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis, Editora vozes. 1994.
- CHAUÍ Marilena, **Conformismo e Resistência**. Editora Brasiliense, 1992.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e Papai Branco**. Rio de Janeiro. Graal. 1988.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa: Pallas, 2004.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano, a essência das religiões**. São Paulo: Coleção Tópicos. 1992
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor. 2001.
- GEERTZ, Clifford. **"A religião como sistema cultural"**. In: A Interpretação *das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar Editores, 1978.
- GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. Petrópolis: Editoras Vozes. 1999.
- GOLDENBERG, Mirian. **A Arte de Pesquisar**. Como fazer pesquisa Qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro/São Paulo. Record, 1997
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.
- HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

- HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção da Tradição.** Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1995.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um Conceito Antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005.
- LIMA, Fábio. **Os Candomblés da Bahia: Tradições e novas tradições.** Salvador: Editora Uneb. 2005..
- LUIS, João. **Memórias de Ubatã.** Ubatã. 1995.
- MENDRAS, Henri. A Cidade e o Campo. In: QUEIROZ, Maria Izaura.P(org.) **Sociologia Rural.** Rio de Janeiro: Zahar, 1969.p-33-76.
- POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro. 1989.
- SANTOS, Rute Oliveira dos. **A Contribuição da Geografia para a percepção do lugar de Ubatã-Ba.** Monografia apresentada para obtenção de título de especialista em Ensino da Geografia. Ilhéus-Ba. 2004.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum.** São Paulo Companhia das Letras. 1998.
- SANTANA, Charles D'Almeida. **Fartura e Ventura Camponesas.** São Paulo, ed. Annablume. 1998
- SINGER, Paul. **Economia Política da Urbanização.** 14 ed. São Paulo: Contexto, 1998.
- SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda.** São Paulo: Editora Ática 1994.
- SOARES, A. M. L. **Negros, uma história de migrações.** 2. ed. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 1996. v. 1. 26 p.
- THOMPSON, John. **O Conceito de Cultura.** In: Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na era dos meios de Comunicação em Massa. Rio de Janeiro, Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.