



**Universidade Católica do Salvador**  
Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação  
Programa de Pós-Graduação em Planejamento  
Territorial e Desenvolvimento Social

**CELIO SILVA MEIRA**

**A TERRITORIALIZAÇÃO DA UMBANDA NA CIDADE DE  
POÇÕES-BA**

**Salvador  
2018**

**CELIO SILVA MEIRA**

**A TERRITORIALIZAÇÃO DA UMBANDA NA CIDADE DE  
POÇÕES-BA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social da Universidade Católica do Salvador, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cristina Maria Macêdo de Alencar

Salvador  
2018

Ficha Catalográfica. UCSal. Sistema de Bibliotecas

M514 Meira, Celio Silva  
A territorialização da umbanda na cidade de Poções-Ba./  
Celio Silva Meira . – Salvador, 2018.  
185 f.

Tese (Doutorado) - Universidade Católica do Salvador. Pró-  
Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Doutorado em  
Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cristina Maria Macêdo de Alencar

1. Poções 2. Religiões Afro-brasileiras 3. Identidade  
Territorial 4. Pertença I. Universidade Católica do Salvador. Pró-  
Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação II. Alencar, Cristina  
Maria Macêdo de – Orientadora III. Título.

CDU 299.6(813.8)

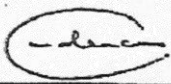
**CELIO SILVA MEIRA**

**A TERRITORIALIZAÇÃO DA UMBANDA NA CIDADE DE  
POÇÕES-BA**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em  
Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social.

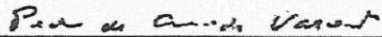
Salvador, 21 de setembro de 2018

Banca Examinadora:



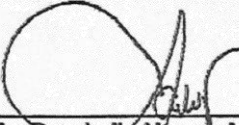
---

Profa. Dra. Cristina Maria Macêdo Alencar – UCSal



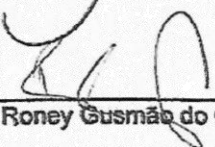
---

Prof. Dr. Pedro de Almeida Vasconcelos – UCSal




---

Profa. Dra. Laila Nazem Mourad – UCSal



---

Prof. Dr. Roney Gusmão do Carmo – UFRB



---

Profa. Dra. Carmélia Aparecida Silva Miranda - UNEB

Dedico esta tese a minha mãe Celina da Silva Meira e ao meu pai Vespasiano Canguçu Meira. Infelizmente, eles não estão presentes nesse momento tão importante para mim. Filhos de uma viagem que a vida fez abreviar mais cedo do que normalmente esperam os que amam. Mais cedo até do que o mundo merecia, pois eles foram pessoas de dignidade marcante e ainda tinham muitos exemplos a dar.

Dona Celina, uma típica filha de OyaYansã, nos deixou há 24 anos, mas me deixou um legado de luta e um forte sopro de vida que me acompanha desde que tomei consciência da sua luta e força. Força para vencer as dificuldades de uma vida pobre, para levar a frente a sua família e educar seu único filho. Seu lema era: "sempre em frente". Seu principal slogan era uma alegria inconfundível. Durante o doutorado, procurei exercer essa herança. Herança esta que não me deixa ficar parado ou optar pelo caminho da banalidade ou da mediocridade. Mãe, tentei superar os limites. Acredite, não fugi à luta. Vamos em frente!

Seu Vespasiano, apesar de não ter se envolvido em vida com as coisas do axé, mas era um sereno e calmo filho de Oxalá. Partiu há 13 anos. Ele presenciou parte da minha luta de estudante universitário. Trabalhei e estudei muito nesses anos todos. Eu quis muito lhe dar este presente, até para compensar os desencontros que minha afobação, assumo, proporcionou. Hoje, sou professor e, digo que, no jogo que pratico o de ajudar a desenvolver pessoas, eu também não aceito perder: mesmo enfrentando o desleixo desse país com a educação, estou sempre lutando pela dignidade do time e dos torcedores.

Vamos em frente!

## AGRADECIMENTOS

Foram tantas pessoas envolvidas, neste trabalho, que eu usaria folhas e mais folhas para agradecer. Mas, vamos a uma pequena síntese.

Em primeiro lugar, quero agradecer aos terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira, no caso em estudo, os de Umbanda da cidade de Poções; a todas as mães e pais de santo; a todos os adeptos, que me receberam em suas casas e dedicaram um “tempinho” de suas vidas para contar suas histórias, seus pertencimentos à religião.

Aos exus e pombagiras, orixás, caboclos, todos os encantados que me iluminaram nesta árdua tarefa de realização desta pesquisa.

A minha orientadora, a professora Doutora Cristina Maria Macêdo de Alencar, pelas boas e proveitosas conversas que tivemos sobre a temática em estudo, o que tornou este sonho uma realidade possível. A você, meu muito obrigado, Cristina. E aos demais professores: Amílcar Baiardi, Laila Nazem Mourad, Pedro de Almeida Vasconcelos, Silvana Sá de Carvalho, Mary Garcia Castro, Barbara Christine Nentwig Silva e ao saudoso professor Sylvio Carlos Bandeira de Mello e Silva, saibam, vocês fizeram a diferença na minha formação enquanto profissional. Muito obrigado a cada um de vocês.

Ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social da Universidade Católica do Salvador (UCSal), pelo apoio e respeito ao tema que desenvolvi nesta tese. Uma vez que iniciativas como essa sirvam para mostrar que universidade se faz também fora dos muros da instituição. Obrigado a todos e, em especial, a Alane (ex-secretária do programa) que, tão carinhosamente, me atendia quando dela necessitava.

Não menos importante, quero agradecer a todos os meus colegas de trabalho do Colégio Estadual Dr. Roberto Santos e da Escola Municipal Luís Heraldo Duarte Curvelo, Poções, Bahia, pelo carinho e respeito a que me tem.

A Celeste Amorim, Roney Gusmão, Murilo Pinto meus amigos de fé, meus irmãos camaradas do mundo acadêmico, amigos de todas as horas; a vocês só me resta dizer meu muito obrigado pelos socorros nas horas difíceis. Aos meus colegas de turma, pelo carinho, pelas calorosas discussões, muito obrigado.

A Daísse, Ana Cecília, Elianda, Juarez, Lucas, Matheus Godeiro, Bruno Pacheco, Elisangela Azevedo, Maria de Fátima (Lulucho), Tania Cristina, Grazielle, Cristiane Marques obrigado por vocês existirem na minha vida. Desculpe os demais, mas uma pessoa precisa agradecer, em especial, Vilobaldo (Vilas) com quem eu dividi valiosas conversas acerca dessa tese discutindo e procurando entender o campo empírico ora aqui pesquisado, envoltos de cachorros, gatos, periquitos, filhotes de patos, galinhas, enfim, com toda a sua identidade que lhe é peculiar.

A todos os demais amigos que sabem como ninguém e parafraseando Caetano Veloso “a dor e a delícia de ser o que é”.

*Um Axé a todos!!!!*

## **Tocando em Frente**

Almir Sater e Renato Teixeira

Ando devagar    Sinto que seguir a vida  
Porque já tive pressa    Seja simplesmente  
E levo esse sorriso    Conhecer a marcha  
Porque já chorei demais    E ir tocando em frente

Hoje me sinto mais forte,    Como um velho boiadeiro  
Mais feliz, quem sabe,    Levando a boiada  
Eu só levo a certeza    Eu vou tocando os dias  
De que muito pouco sei,    Pela longa estrada, eu vou  
Ou nada sei    Estrada eu sou

Conhecer as manhas    Cada um de nós compõe  
E as manhãs    A sua própria história  
O sabor das massas    E cada ser em si  
E das maçãs    Carrega o dom de ser capaz  
De ser feliz

É preciso amor  
Pra poder pulsar    Todo mundo ama um dia,  
É preciso paz pra poder seguir    Todo mundo chora  
É preciso chuva para florir    Um dia a gente chega  
E no outro vai embora

## RESUMO

Esta tese, ora aqui apresentada, objetivou tratar do processo cultural da territorialização das tradições religiosas de matriz africanas e afro-brasileiras existentes no município de Poções-Bahia, especialmente, no tocante a religião da Umbanda. O supracitado município localiza-se no Território de Identidade do Sudoeste Baiano, área historicamente conhecida como “Sertão da Ressaca”, onde habitaram os índios Botocudos, Pataxós e Mongoiós que interagiram, destacadamente, com portugueses, italianos, espanhóis e, sobretudo, com os africanos, sendo estes, na sua maioria, congoleses e angolanos. Apesar de a Bahia ser nacional e internacionalmente conhecida pelos seus famosos terreiros de candomblé de nação, notadamente o Ketu, na cidade onde foi desenvolvido este estudo, destacam-se, de modo particular, os cultos de Umbanda como um dos elementos marcantes na composição da territorialização do território estudado. Sendo a supracitada religião resultado da bricolagem de outras culturas religiosas como: a católica, a kardecista, a indígena e a afro-brasileira, além de elementos culturais sertanejos, oriundos da agricultura, da pecuária que foram e ainda são atividades preponderantes na região - as figuras do boiadeiro e conseqüentemente do boi aparecem como elementos marcantes na vida da sociedade local -, talvez por isso, povoe o imaginário coletivo da grande maioria dos terreiros estudados, na condição de entidade mais cultuada. As controvertidas figuras de Exus e Pombagiras, os Orixás e outros Caboclos, além dos Encantados Martim e Marinheiro, são as entidades mais cultuadas nos Terreiros de Umbanda em Poções, após o culto a boiadeiro. O conteúdo da territorialização da Umbanda em Poções conforma uma cultura peculiar, um dentre os tantos modos de viver e de ser brasileiro. Constatou-se a presença e a diversidade na composição das tradições religiosas populares, como marca de uma identidade local e territorializada de grupos sociais que foram e ainda são na contemporaneidade historicamente subalternizados e ou marginalizados pela naturalização e pela legitimação de um conhecimento hegemônico, pautado, sobretudo, pelo elemento branco, masculino e heterossexual, promovendo, com isso, a invisibilidade social desses coletivos e impedindo o questionamento da diversidade de saberes que compõem as sociedades e suas mais variadas espacialidades. Para o desenvolvimento da pesquisa, utilizou-se de uma abordagem qualitativa e a Etnografia como método. Na busca dos dados de campo, fez-se uso da entrevista semiestruturada com os líderes e adeptos da religião de Umbanda, da observação participante dos terreiros em rituais públicos e privados no decorrer da execução da pesquisa.

**Palavras-chave:** Poções. Religiões afro-brasileiras. Identidade territorial. Pertença

## ABSTRACT

This thesis, presented here, aimed to analyze the cultural process of the territoriality of the African and Afro-Brazilian religious traditions existing in the municipality of Poçoões-Bahia, especially regarding the Umbanda religion. The mentioned city is located in the Identity Territory of Bahia's Southwest, an area historically known as the "Sertão da Ressaca", where the Botocudos, Pataxós and Mongoiós Indians inhabited mainly Portuguese, Italian, Spanish and, above all, Africans, most of whom are Congolese and Angolans. Although Bahia is nationally and internationally known for its famous candomblé terreiros, notably the Ketu, in the city where this study was developed, the Umbanda cults stand out as one of the outstanding elements in the composition of the territoriality of the territory studied. The aforementioned religion is the result of the bricolage of other religious cultures such as the Catholic, the Kardecist, the indigenous and the Afro-Brazilian, as well as the sertanejos cultural elements, from the agriculture, from the livestock that were and are still preponderant activities in the region - the figures of the boiadeiro and consequently of the ox appear as important elements in the life of the local society - perhaps because of this, populate the collective imaginary of the great majority of the terreiros studied, in the condition of more educated entity. The controversial figures of Exus and Pombagiras, the Orixás and other Caboclos, as well as the Encantados Martim and Marinheiro, are the most worshiped entities in the Umbanda's Terreiros in Poçoões, after the cult to the Boiadeiro. The content of the territoriality of Umbanda in Poçoões conforms a peculiar culture, one of the many ways of living and being Brazilian. The presence and diversity in the composition of the popular religious traditions was verified as a mark of a local and territorialized identity of social groups that were and still are in contemporary times historically repudiated and/or marginalized by the naturalization and the legitimation of a hegemonic knowledge, above all, by the white, masculine and heterosexual element, thus promoting the social invisibility of these collectives and preventing the questioning of the diversity of knowledge that compose societies and their most varied spatiality. For the development of the research, a qualitative approach was used, and Ethnography as a method. In the search of the field data, a semi-structured interview with the leaders and followers of the Umbanda religion was used, from the participant observation of the terreiros in public and private rituals during the execution of the research.

**Keywords:** Poçoões. Afro-Brazilian religions. Territorial identity.

## RESUMÉN

Esta tesis, aquí presentada, objetivó tratar el proceso cultural de la territorialidad de las tradiciones religiosas de matriz africanas y afro-brasileñas existentes en el municipio de Poçoés-Bahia, especialmente, en lo tocante a la religión de la Umbanda. El municipio antes mencionado se encuentra en el territorio de Bahia suroeste de identidad, una zona históricamente conocida como "Navegar por la zona de influencia", que habitaban la Botocudos, Pataxós y Mongoiós interactuó, en particular con el portugués, italiano, español y, sobre todo, con africanos, siendo éstos, en su mayoría, congoleños y angoleños. A pesar de que Bahía es nacional e internacionalmente conocida por sus famosos terreiros de candomblé de nación, especialmente el Ketu, en la ciudad donde se desarrolló este estudio, se destacan, en particular, los cultos de Umbanda como uno de los elementos marcantes en la composición de la territorialidad del territorio estudiado. Siendo la referida religión resultante del bricolaje de otras culturas religiosas como: la católica, la kardecista, la indígena y la afro-brasileña, además de elementos culturales sertanejos, oriundos de la agricultura, de la ganadería que fueron y aún son actividades preponderantes en la región - las figuras del buey y consecuentemente del boi aparecen como elementos marcados en la vida de la sociedad local, tal vez por eso pueble el imaginario colectivo de la gran mayoría de los terreiros estudiados, en la condición de entidad más cultuada. Las controvertidas figuras de Exus y Pombagiras, los Orixás y otros Caboclos, además de los Encantados Martim y Marinero, son las entidades más cultuadas en los Terreiros de Umbanda en Poçoés, después del culto a boiadeiro. El contenido de la territorialidad de la Umbanda en Poçoés conforma una cultura peculiar, uno de los tantos modos de vivir y de ser brasileño. Se constató la presencia y la diversidad en la composición de las tradiciones religiosas populares, como marca de una identidad local y territorializada de grupos sociales que fueron y aún son en la contemporaneidad históricamente repudiados y marginados por la naturalización y la legitimación de un conocimiento hegemónico, pautado, sobre todo, por el elemento blanco, masculino y heterosexual, promoviendo con ello la invisibilidad social de esos colectivos e impidiendo el cuestionamiento de la diversidad de saberes que componen las sociedades y sus más variadas espacialidades. Para el desarrollo de la investigación, se utilizó un abordaje cualitativo y la Etnografía como método. En la búsqueda de los datos de campo, se hizo uso de la entrevista semiestructurada con los líderes y adeptos de la religión de Umbanda, de la observación participante de los terreiros en rituales públicos y privados en el transcurso de la ejecución de la investigación.

**Palabras clave:** Poçoés. Religiones afrobrasileñas. Identidad territorial.

## LISTAS DE TABELAS

Tabela 1 - Tráfico atlântico de escravos africanos em direção às Américas – séculos XVI a XIX.....	41
Tabela 2 - Quantidade aproximada de escravos africanos entrados no Brasil ...	41
Tabela 3 - Barragens / Poções.....	96
Tabela 4 - Distribuição da população por sexo, segundo os grupos de idade Poções (BA) .....	98

## LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - África e Brasil africano, as rotas dos escravos .....	42
Figura 2 - Representação morfológica e geométrica original do vocábulo Umbanda.....	64
Figura 3 - Localização do município de Poções.....	96
Figura 4 - Mapa dos territórios de identidades do Estado da Bahia .....	100
Figura 5 - Mapa do território de identidade Vitória da Conquista .....	101
Figura 6 - Mapa de localização dos bairros da cidade de Poções-BA.....	102
Figura 7 - Movimentos migratórios de 1940 a 2010 .....	118
Quadro 1 - Culturas e representantes.....	44
Quadro 2 - Influência da religião católica para com a religião da Umbanda.....	73

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADAB	Agência Estadual de Defesa Agropecuária da Bahia
BA	Bahia
EJA	Educação de Jovens e Adultos
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IPHAN	Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
ODEERE	Órgão de Educação e Relações Étnicas
ONU	Organização das Nações Unidas
Pronat	Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais
SDT	Secretaria de Desenvolvimento Territorial
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
SMAP	Secretaria Municipal de Agricultura de Poções
SMEP	Secretaria Municipal de Educação de Poções
SOCAB	Sociedade do Culto Afro-Brasileiro de Poções e Microrregião
UCSal	Universidade Católica do Salvador
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
UPA	Unidade de Pronto Atendimento

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
Território e seus múltiplos enfoques.....	20
As multiplicidades das dimensões da territorialidade .....	27
Proposição defendida na execução da tese.....	30
Metodologia .....	32
<b>CAPÍTULO I - SURGIMENTO DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA: UM LEGADO BRASILEIRO</b> .....	40
1 A presença negra em território brasileiro.....	40
1.1 <i>A formação da religião do Candomblé</i> .....	46
1.2 <i>O candomblé enquanto sistema religioso integrado à natureza</i> .....	50
1.3 <i>Candomblé e comportamento humano como herança mítica</i> .....	52
1.4 <i>Os dois níveis de existência: Aiye e Orum</i> .....	54
1.5 <i>O culto e seus locais sagrados</i> .....	56
2 O surgimento da Umbanda no Brasil .....	62
2.1 <i>O contexto sócio histórico</i> .....	62
2.2 <i>Umbanda: a problemática questão de suas origens</i> .....	63
2.3 <i>Conflitualidade mediúnica com o espiritismo</i> .....	68
2.4 <i>A herança afro-católica da Umbanda</i> .....	71
2.5 <i>Índios e Caboclos na formação da Umbanda</i> .....	74
2.6 <i>As várias Umbandas</i> .....	77
<b>CAPÍTULO II - POÇÕES: IDIOSSINCRASIAS DE UM TERRITÓRIO</b> .....	85
1 Trajetória histórica do território.....	85
2 Sertões da ressaca .....	88
3 Sobre o município .....	89
4 Limites e caracterização geográfica do município .....	95
5 Território de identidade .....	98
6 Poções na contemporaneidade.....	101
<b>CAPÍTULO III - A FORMAÇÃO DO CAMPO UMBANDISTA EM POÇÕES-BAHIA</b> .....	104
1 Candomblé X Umbanda: algumas diferenciações .....	104
2 Sobre a Umbanda em Poções .....	107
2.1 <i>Caboclo Boiadeiro: o senhor de todos os terreiros</i> .....	110
2.2 <i>Os movimentos migratórios e sua contribuição na formação da cultura umbandista de Poções</i> .....	115
2.3 <i>Linhas, legiões e falanges da Umbanda poçoense</i> .....	119
2.4 <i>Cerimônias externas</i> .....	123
2.5 <i>Linha de Exus e Pombagiras</i> .....	125
3 A territorialidade da Umbanda em Poções .....	131
3.1 <i>Discursos e representações do “povo-de-santo” em Poções</i> .....	133
4 A personificação do poder sobre o território: curandeiros e curandeiras ....	139
5 Identidade e sustentabilidade religiosa ambiental nas práticas umbandistas.....	142
5.1 <i>Comunidades religiosas de matrizes africana e meio ambiente</i> .....	145

<i>5.2 O uso das folhas sagradas nos terreiros de Umbanda da cidade de Poções</i> .....	147
<b>CAPÍTULO IV – PARA NÃO CONCLUIR</b> .....	154
1 Resgatando outras epistemologias .....	156
2 A religião de Umbanda aqui pesquisada .....	159
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	169

## INTRODUÇÃO

Por que eu escrevo?  
Porque eu preciso.  
Porque minha voz  
em todos os seus dialetos,  
foi silenciada por tempo demais.  
(Jacob Sam-La Rose)

Cabe, perfeitamente, nesta tese de conclusão de doutoramento, usar a expressão “lugar de fala,” enquanto um mecanismo que surge como contraponto ao silenciamentos das vozes das minorias sociais por grupos privilegiados em espaços de debates públicos e acadêmicos. Ela vem sendo largamente utilizada por segmentos sociais que, historicamente, tiveram e ainda têm menos espaços para falar; são o caso dos praticantes das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, especialmente, os adeptos da religião de Umbanda da cidade de Poções, à qual se destina o objetivo central deste estudo, uma vez que esta religião está vivamente presente no território estudado e quase não aparece nas estatísticas oficiais, conforme mostraremos no decorrer desta tese.

Até onde as minhas lembranças conseguem alcançar, lá pelos meus oito, nove, dez anos, sempre recordo da minha mãe, das minhas tias, dos meus primos e da minha avó materna falando de assuntos acerca de “curador” “peji”, “trabalhos”, “caboclos”, “garrafadas”, “banhos” e outras tantas coisas mais que a memória não guardou. Cresci envolto, neste universo mágico-religioso, que procurei por medo, preconceito e vergonha de pertencer a uma família com essas características, esconder de quase todos os meus amigos essa idiossincrasia. Nunca tocava neste assunto, a não ser que fosse com pessoas estritamente do “meio”. Lá pelos meus 20 e poucos anos de vida é que comecei a assumir, ainda com certo receio, o meu pertencimento às religiões afro-brasileiras. O fato de não assumir, naquele momento, o meu pertencimento vinha justamente do medo de ser rechaçado pelos colegas de escola, pelos amigos da igreja, da rua, pois, naquela época, eu já sentia na pele e na alma o que era preconceito, pelo simples fato de ser gay; agora imagine ser gay e ainda “macumbeiro”, pois era assim que meus colegas chamavam os que pertenciam às religiões do Candomblé/Umbanda. Talvez não suportasse tal carga de preconceito, por isso, ocultei por longos anos o meu pertencimento à religião.

Como uma maneira de recuperar o tempo perdido, pesquisar religiões afro-brasileiras tem sido uma inquietação constante, desde o ano de 2007, quando comecei a debruçar-me em leituras acerca da temática. Na época, cursava uma especialização em Antropologia com Ênfase em Culturas Afro-Brasileiras, no Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), *campus* de Jequié. Como pré-requisito para a obtenção do título de Especialista, escrevi uma monografia intitulada: “*Senhora das Noites: das encruzilhadas à constituição da Umbanda em Poções-BA*”<sup>1</sup>. Com este trabalho, tive a oportunidade de discutir acerca do processo de formação da religião de Umbanda e do culto à entidade de Pombagira, no território urbano de Poções.

No ano de 2011, ao ingressar no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da supracitada universidade, *Campus* de Itapetinga-BA, surgiu a oportunidade de continuar a estudar o assunto, tendo apresentado, como parte das exigências do mestrado, uma dissertação cujo título foi: “*Plantas do Axé e sua fundamentação religiosa: um estudo de caso no terreiro de Umbanda ‘Caboclo Boiadeiro’*” (*Fazenda Buraco do Boi – Poções/ Bahia*), sob a orientação da Prof. Dr<sup>a</sup>. Marília Flores Seixas de Oliveira. Nesta dissertação, procuramos investigar as maneiras pelas quais os terreiros de Umbanda fazem uso de plantas em seus rituais religiosos, tomando como base o terreiro “Caboclo Boiadeiro”, localizado na fazenda Buraco do Boi, município de Poções, Bahia. Para tanto, buscou-se conhecer o processo histórico das práticas dessa religião na região estudada, compreendendo, também, a relação religiosa com a natureza, a partir dos vegetais, uma vez que o uso das folhas sagradas é uma prática recorrente e fundamental em todos os terreiros. Neste sentido, percebeu-se, naquele estudo de conclusão de mestrado, que a natureza está sempre presente no cerimonial e que as folhas formam uma força significativa no processo de cuidar do corpo e do espírito, compreendidos de maneira interligada. Considerando-se também que o uso de ervas e de outros elementos vegetais na produção de medicamentos e de outras práticas relacionadas à saúde está muito presente nas comunidades relacionadas a religiões afro-brasileiras, no caso em questão, a Umbanda.

Para o doutoramento em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social, da Universidade Católica do Salvador (UCSal), dentro da linha de pesquisa

---

<sup>1</sup> Monografia de conclusão do curso de Especialização, sob a orientação do Prof. Dr. João Diógenes Ferreira dos Santos. DFCH-UESB.

Territorialidade, Desenvolvimento Social e Meio Ambiente, sob a orientação da Prof. Dr<sup>a</sup>. Cristina Maria Macêdo de Alencar, várias questões deixadas de lado, na época do mestrado, se mostraram como lacunas científicas e foram retomadas enquanto outras surgiram, como: o sentimento de pertencimento e da relação territorial enquanto um elemento definidor da identidade dos adeptos da religião, as especificidades da história oral e local na história da Umbanda poçoense etc., reclamando a ampliação da pesquisa, assim como seu aprofundamento teórico.

O fenômeno religioso tem se manifestado ao longo da história, com enorme riqueza e diversidade, apontando para a necessidade de pesquisas regionais, e estudos, cada vez mais minuciosos, que venham compreender as culturas locais, o modo como elas se articulam e se constituem dentro dos territórios. Para Bhabha (2011), vivemos a busca incessante das identidades pós-colonização, em um mundo configurado tanto pela diversidade como pela ausência de voz de grupos minoritários. É a partir dessa concepção, que este trabalho vem resgatar as diversas vozes que compõem as religiões populares, especialmente a Umbanda.

Diante do atual processo de mundialização da economia, que visa aumentar os mercados e, portanto, os lucros, que é o que, de fato, move os capitais produtivos ou especulativos na arena do mercado, as culturas dos povos tradicionais são paulatinamente esquecidas e/ou destruídas. Segundo Milton Santos, em sua obra *Metamorfoses do Espaço Habitado* (1988), a expansão do sistema capitalista, apresenta dados novos, pois pode dispensar a invasão de tropas à ocupação territorial, pode abrir mão, enfim, da guerra física corporal, como acontecia em outras fases do supracitado sistema. Ainda segundo o autor, nos tempos atuais, a invasão é muito mais silenciosa, sutil e eficaz. Trata-se de uma invasão *high-tech* de mercadorias, capitais, serviços, informações e pessoas. As novas armas se dão na agilidade e na eficiência dos meios de comunicação e do controle de dados, informações etc., obtidas através de velozes satélites, da informática, dos telefones fixos e móveis, dos Boeing e Airbus, dos supertanques petroleiros e graneleiros e dos trens de alta velocidade etc.

Dentro desse novo modelo expansionista do capital, não há limites e nem respeito para com a natureza. Ecossistemas inteiros são destruídos em nome do progresso, em nome de uma pseudomelhoria para a população que, na realidade, visa apenas o lucro de uma minoria. Os impactos ambientais têm sido catastróficos nas últimas décadas. Assistimos quase que, diariamente, pelos mais variados meios de comunicação, a

extração de madeiras para fins comerciais, instalação de projetos agropecuários, a implantação de projetos de mineração, a construção de usinas hidrelétricas, a propagação de fogo resultante de incêndios etc.

Conforme propugnara Andrade (1994)

Dialeticamente, porém, a expansão do território, ao mesmo tempo em que promovia a ampliação da territorialidade, provocava a desterritorialidade nos grupos que se sentiam prejudicados com a forma e a violência com que era feita. Os indígenas, por exemplo, tomaram conhecimento do processo de espoliação econômica e de desaculturação a que estavam sendo submetidos; os posseiros, que já estavam sendo expropriados nas áreas de origem e procuravam acesso à terra naquelas em povoamento, se sentiam novamente espoliados e, naturalmente, reagiram à territorialização a que eram submetidos pelas forças políticas e pelos órgãos de comunicação. [...] os choques culturais que os violentavam, como no caso do uso da terra, a diferença entre a concepção da terra como mercadoria e da terra como valor de uso. Dessa convergência espacial dos contrários, surgia a reação à gestão central à desterritorialidade e à integração de novas territorialidade, novas formas de concepção do uso e do processo de domínio do território. Concepções que têm fundamentação de caráter econômico, mas que têm também uma forte conotação antropológica e social (ANDRADE, 1994, p. 214-215).

Na mesma linha de pensamento, Ianni (1992) nos chama atenção para:

A globalização tende a desenraizar as coisas, as gentes e as ideias. [...] Tudo tende a desenraizar-se: mercadoria, trabalho, moeda, empresa, agência, gerência, know-how, projetos, publicidade, tecnologia. [...], tudo tende a deslocar-se além das fronteiras, línguas nacionais, hinos, bandeiras, tradições, heróis, santos, monumentos, ruínas. [...] Assim se desenvolve o novo e surpreendente processo de *desterritorialização* [...] (IANNI, 1992, p. 94-95, grifo do autor).

Para Costa (2011), todas essas ações, incentivadas pelo sistema capitalista, vêm trazendo consequências danosas para a humanidade. Podemos destacar, dentre tantas: genocídio e etnocídio de nações indígenas, enchentes e assoreamento de rios, diminuição dos índices pluviométricos, elevação das temperaturas da Terra, desertificação, proliferação de pragas e doenças até então nunca presenciadas, destruição das culturas dos diversos povos tradicionais etc.

Motivados por esses e outros tantos desafios em conhecer e entender melhor as tradições da cultura oral local, resolvemos pesquisar **A territorialização da Umbanda na cidade de Poções-BA**, sendo a Umbanda fruto de um expressivo

sincretismo religioso, e constitui-se enquanto uma religião genuinamente brasileira. Com práticas que resgatam segmentos marginais na sociedade moderna, essa religiosidade é importante na constituição identitária do território devido à forte concentração de praticantes na localidade estudada. O primeiro motivo da produção desta tese foi a quantidade de pesquisas sobre o tema, além de alguns trabalhos acadêmicos abordando a temática, dentre eles uma dissertação de mestrado<sup>2</sup> e alguns artigos publicados em periódicos acadêmicos, selou o interesse por sua investigação.

Outro motivo que nos levou a pesquisar a temática em questão foi a pouca importância dada pela sociedade local às religiões afro-brasileiras, em especial, a Umbanda. Elas estão presentes no cotidiano da cidade, mas são invisibilizadas aos olhos dos poderes públicos e de outros segmentos religiosos. Fazem parte das memórias locais, porém, quase nunca são visibilizadas socialmente; é o que Pollak (1989) denomina de *memórias subterrâneas* que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial". E são estas religiões as mais marginalizadas e vitimadas principalmente por alguns segmentos das religiões protestantes. Segundo Prandi (1996), as religiões afro-brasileiras entraram para a receita de sucesso de religiões evangélicas formadas no Brasil, que se propagam por muitos países do mundo, e que usam deuses, santos e entidades das religiões nascidas negras e populares para publicizar a presença do demônio, enxovalhá-lo e enxotá-lo, num exercício constante de espetacularização do mal.

A presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira dum patrimônio mágico-religioso, desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e de sua civilização. No que diz respeito à religião especificamente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas

---

<sup>2</sup> MEIRA, Célio Silva. **Plantas do axé e sua fundamentação religiosa**: um estudo de caso no terreiro de Umbanda "Caboclo Boiadeiro" (fazenda Buraco do Boi – Poções/ Bahia). 2013. 131p. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) - UESB Itapetinga, 2013. (Orientação Profa. Dra. Marília Flores Seixas de Oliveira).

existentes entre eles, também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista (PRANDI, 1996).

Apesar da intransigência e perseguição do homem branco para com as religiões afro-brasileiras, uma perseguição violenta até poucos anos, que ainda continua na contemporaneidade com o crescimento de segmentos religiosos fundamentalistas, o negro e seus descendentes puderam por muito tempo ter seus próprios deuses, e ainda na contemporaneidade, sendo assim africano e católico, sendo assim brasileiro (TEIXEIRA, 2006).

Com a opção de pesquisar o tema em Poções, esperamos contribuir para o conhecimento de aspectos da dinâmica territorial e da expansão religiosa, especialmente da Umbanda, que, segundo observações realizadas, predomina enquanto segmento religioso na cidade, tanto nas suas singularidades, como nas inter-relações, até então pouco conhecidas, mas que fazem parte da composição da territorialidade local.

### **Território e seus múltiplos enfoques**

O debate acerca do conceito de território e, conseqüentemente, de territorialidade não constitui uma novidade para as discussões no campo da ciência geográfica, tendo sua gênese na Geografia Política Clássica. Embora haja polissemia que envolva sua definição, tem ensejado, nos últimos anos, debates profícuos no seio de diversas áreas das Ciências Humanas.

Por ter ficado durante muitos anos, restrito ao âmbito da Geografia, criou-se uma ideia equivocada de que este tema era exclusividade desta ciência, embora vale ressaltar que a origem do termo território e o seu emprego nas ciências humanas não advém dos estudos geográficos (HAESBAERT, 2004; SAQUET, 2010), sendo sua utilização originária no campo das ciências da natureza, em especial, da Biologia e da Zoologia, a partir dos estudos ligados à Etologia.

É com os estudos do alemão Friedrich Ratzel, um dos precursores da abordagem do termo território, especialmente no campo da epistemologia geográfica, associando-o à ideia de “espaço vital”, enquanto elemento fundamental no processo de “desenvolvimento” das Nações no contexto do expansionismo imperialista da Europa do final do século XIX, que acaba levando a um arrefecimento das discussões sobre o tema do território; este, refere-se ao território como substrato (palco) para a

efetivação da vida humana, sinônimo de solo/terra e outras condições naturais, fundamentais a todos os povos, selvagens e civilizados sob o domínio do Estado.

Na visão de Ratzel (1990), é no elo indissociável entre uma dimensão físico-natural (solo e seus recursos) e uma dimensão política do espaço (quase confunde com o estatal) que o território se define. Dizia ele:

É fácil convencer-se de que do mesmo modo como não se pode considerar mesmo o Estado mais simples sem o seu território, assim também a sociedade mais simples só pode ser concebida junto com o território que lhe pertence (RATZEL, 1990, p. 73).

E continua...

Os organismos que fazem parte da tribo, da comuna, da família, só podem ser concebidos junto com seu território. Sem isso não é possível o seu desenvolvimento, assim como sem território não se poderia compreender o incremento da potência e da solidez do Estado (RATZEL, 1990, p. 74).

Com isso, pode-se dizer que o conceito de território defendido por Ratzel tem como cerne a base físico-natural do Estado-Nação. Trata-se de um território que, com sua população, suas fronteiras, seus recursos naturais etc., constituem-se no suporte fundamental para o desenvolvimento da Nação e o fortalecimento de um dado Estado.

Esse “desenvolvimento”, na perspectiva ratzeliana, depende do controle, da manutenção e da conquista de novos territórios, o que ele denomina de “espaços vitais”. Na visão de Ratzel, o controle da posse de novos territórios um dos fatores fundamentais na constituição do Estado:

A sociedade que consideramos, seja grande ou pequena, desejará manter, sobretudo a posse do seu território sobre o qual e graças ao qual ela vive. Quando essa sociedade se organiza com esse objetivo, ela se transforma em Estado (RATZEL, 1990, p. 76).

Aqui, ressaltamos que as observações /estudos efetivados por Ratzel fundamentavam-se em pressupostos filosóficos e metodológicos tipicamente característicos à sua época (que tinha como matriz teórica o pensamento Positivista defendido por estudiosos do porte de Emile Durkheim, dentre outros). Mesmo assim, conforme argumenta Moraes (1998, p. 56), já representava uma visão geográfica avançada para sua época, na medida em que compreendia o espaço como um “lugar de equilíbrio dinâmico entre a população de uma dada sociedade e os recursos

disponíveis para suprir suas necessidades”, definindo, assim, suas condições de progredir e expandir-se. Visão esta que, aliás, esteve a serviço de um discurso de caráter, eminentemente, expansionista à época.

Para Saquet (2010), é somente a partir das décadas de 1960-70 do século passado que são alavancados novos estudos sobre a temática do território. Segundo o supracitado autor, este período histórico é extremamente fértil para a produção acadêmica do pensamento geográfico de outras ciências, pois, este está em pleno processo de renovação e de rompimento com os ditames teórico-metodológicos do pensamento positivista do final século XIX. Agora, sob uma nova ótica, a influência da corrente de pensamento pautada no materialismo histórico dialético e da corrente fenomenológica, juntas traduzem perspectivas múltiplas de análise do território.

A partir de então é que o conceito de território renasce de forma renovada e sistemática, contemplando a noção de dinamismo, contradições, relações de poder, identidades, redes de circulação e comunicação, etc. (SAQUET, 2010, p. 44).

Haesbaert complementa afirmando:

Do conceito de território se funda agora em novas e atualizadas leituras encontrando-se desde territórios como “abrigo” até territórios vinculados ao ciberespaço, em que o controle é feito pelos meios informacionais mais sofisticados [...]. Trata-se de um desdobramento a partir de sua vinculação em uma perspectiva mais sistematizada da concepção de ‘múltiplos territórios’ ou de ‘multiterritorialidade’ conjugando uma multiplicidade ou diversidade territorial de justaposição ou convivência, lado a lado, de tipos territoriais distintos e complexos (HAESBAERT, 2004, p. 69).

O fato mais interessante disso tudo é que o debate sobre território foi retomado com a devida importância a que merece e suas qualificações também são decorrentes dessa importância. Uma delas, sem sombra de dúvida, foi a questão inerente à territorialidade que, dentre outros, “designa a qualidade que o território ganha de acordo com sua utilização ou apreensão pelo ser humano” (SPOSITO, 2009, p. 11). Esse caráter tem sido amplamente discutido em diferentes áreas das ciências humanas com destaque para a Geografia. Abordaremos sobre esta temática posteriormente.

É impar destacarmos, aqui, as contribuições de Claude Raffestin (1993) no campo da abordagem territorial. Neste, verifica-se uma concepção múltipla de território e territorialidade. Apesar de fazer uma análise de caráter mais econômica e

política do território, este, reconhece a complementaridade entre as dimensões da economia, da política e da cultura. Para este, o espaço é a base para a formulação/concretização do território, ou seja, o espaço existe antes do território, ele é o “substrato” para a construção deste último.

Espaço e território não são termos equivalentes [...]. É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintomático (ator que realiza um programa) em qualquer nível (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

E continua...

Do Estado ao indivíduo passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontramos atores sintagmáticos que ‘produzem’ territórios [...], em graus diversos, em momentos diferentes e em lugares variados, somos todos atores sintagmáticos que produzem territórios (RAFFESTIN, 1993, p. 152).

O território em Raffestin é concebido por um conjunto de relações que o indivíduo ou grupos destes - os agentes sociais - mantêm entre si e com a natureza. Destarte, para este autor o território não poderia ser mais nada senão produto dos atores sociais. São eles que constroem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Afinal, para ele, o território se forma a partir do espaço. “Ao se apropriar de um espaço concreto ou abstratamente, o ator territorializa este” (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

Souza (2013) nos afirma que a apropriação territorial é eminentemente marcada por relações de poder, enquanto aspecto fundamental para a compreensão do território, sendo exercido por pessoas ou grupos, sem o qual não se define o território. “O espaço territorializado é, em última análise, um instrumento de exercício de poder” (SOUZA, 2013, p. 87). E complementa afirmando que os “territórios não são matéria tangível, palpável, mas sim, campo de força [...] e que o espaço social é multifacetado, e é sensato aceitar que o território nada mais é que uma de suas facetas” (SOUZA, 2013, p. 99-100), e o autor diz que:

Sem dúvida sempre que houve homens em interação com o espaço, primeiramente transformando a natureza (espaço natural) através do trabalho, e depois criando continuamente valor ao modificar e retrabalhar o espaço social estar-se-á também diante de um território e não só de um espaço econômico; [...] é inconcebível que um espaço que tenha sido alvo de valorização pelo trabalho possa deixar de estar territorializado por alguém (SOUZA, 2001, p. 96).

Sem querer adentrar no mérito da questão, pois não é o objetivo deste trabalho, é pertinente frisar que, não poucas vezes, o conceito de território tem sido eventualmente confundido com o de espaço.

A essência desta confusão reside exatamente no fato de que muitos autores, por partirem do pressuposto e que o território é efetivado a partir da apropriação social do espaço – compreensão corretíssima – consideram-no apenas como sinônimo de chão, de propriedade, de área, de limite administrativo (EDUARDO, 2006, p. 55).

Há diferenciações entre espaço e território, isto é, eles não são sinônimos, como nos mostra Haesbaert e Limonad (2007). Vejamos:

O território é uma construção histórica e, portanto, social, a partir das relações de poder (concreto e simbólico) que envolvem, concomitantemente, sociedade e espaço geográfico – que também é sempre de alguma forma natureza (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 42).

A esse respeito, vale também trazer as contribuições de Saquet (2010), onde faz questão de lembrar que:

O espaço corresponde ao ambiente natural e ao ambiente organizado socialmente, enquanto que o território é produto de ações históricas que se concretizam em momentos distintos e sobrepostos, gerando diferentes paisagens, logo, é fruto da dinâmica sócio espacial (SAQUET, 2010, p. 82).

Neste sentido, considera-se que o território pode ser entendido como uma forma de apropriação social do ambiente; é o ambiente sendo construído, em que há múltiplas variáveis e relações recíprocas e unitárias. Porém, vale ressaltar aqui, que espaço e território não estão separados, um está no outro, não são conceitos estanques e sim imbricados. “O espaço é indispensável para a apropriação e reprodução do território” (SAQUET, 2010, p. 83). Também já propugnara Haesbaert (2009), estes jamais poderão ser fragmentados, já que sem espaço não há territórios, especialmente quando se reconhece a trilogia tempo-espaço-território como elementos indissociáveis do real.

Haesbaert (2004) volta a complementar que o território não está desvinculado de sua origem epistemológica - a posse de terra - mas passa a ser concebido e dotado também de uma “carga culturalista”, isto é, diz respeito tanto ao poder num sentido mais concreto da palavra, de dominação mesmo, quanto num sentido mais simbólico, de apropriação, de enraizamento. “A apropriação do espaço por um grupo social

passa a não ser mais compreendida sem o seu território, base de sua história, cultura e sustentação” (HAESBAERT, 2004, p. 100).

O supracitado autor faz também uma distinção entre o que ele denomina de “território unifuncional” e “território espaço-tempo-vivido”. O primeiro está relacionado à lógica capitalista hegemônica, ou seja, a figura do Estado, que não admite multiplicidade/sobreposições de jurisdições e/ou territorialidades. Já o segundo, aparece como resultado de processos diversos e complexos produzido nas tramas materiais e imateriais do cotidiano social, ou seja, na vivência e na identidade das pessoas (HAESBAERT; LIMONAD, 2007). Neste sentido, o território compreenderia uma apropriação mais simbólico-identitária, determinados por ações de certos grupos sociais sobre o espaço onde se reproduzem socialmente. Assim, devemos primeiramente distinguir os territórios de acordo com aqueles que os constroem e/ou controlam, sejam eles indivíduos, grupos sociais, Estado, empresas, instituições etc. Além disso, faz-se necessário reconhecer que “os objetivos do controle social através de sua territorialização variam conforme a sociedade ou cultura, o grupo e, muitas vezes, com o próprio indivíduo” (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 22).

Souza (2013) afirma que territórios existem e são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais das mais diferentes e que podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica ou cíclica. Saquet, assim entende que:

O território significa heterogeneidade e traços comuns; apropriação e dominação historicamente condicionadas; é produto e condição histórica e trans-escalar; com múltiplas variáveis, determinações, relações e unidade. É espaço de moradia, de produção, de serviços, de mobilidade, de desorganização, de arte, de sonhos, enfim, de vida (objetiva e subjetivamente). O território é processual e relaciona, (i)material, com diversidade e unidade, concomitantemente (SAQUET, 2010, p. 83).

Conforme também observou Fernandes (2009), território é um todo e que este todo é parte integrante da realidade.

Quando compreendemos o território como um todo, estamos entendendo sua multidimensionalidade. Isso significa que ao analisar os territórios por meio de uma ou mais dimensões, é somente uma opção, o que não implica em desconsiderar as outras dimensões. O princípio da multidimensionalidade nos ajuda a compreender melhor o da totalidade, já que são as dimensões que a compõem (FERNANDES, 2009, p. 2002).

As dimensões referidas por este autor são formadas pelas condições construídas/arquitetadas pelos sujeitos em suas práticas sociais cotidianas na relação com a natureza e entre si. Nas múltiplas dimensões do território, afirma Saquet (2007), é que são produzidas relações sociais, econômicas, políticas, ambientais e, sobretudo, culturais. Cada combinação específica de cada relação espaço-tempo é produto, acompanha e condiciona os fenômenos e processos territoriais (SAQUET, 2007).

Assim sendo, Saquet (2010, p. 173) afirma que “os homens têm centralidades na formação de cada território, cristalizando relações de influência, efetivas, simbólicas, conflitos e identidades”.

Outro autor de extrema importância na análise da conceituação de território e que nos legou contribuições importantíssimas é, sem sombra de dúvida, o Bacharel em Direito reconhecido como geógrafo, Milton Santos (1999). Apesar de o espaço geográfico permanecer como a categoria principal em sua análise, este autor também enaltece a concepção de “território usado”, vislumbrando o uso e o controle social cristalizado no território. Sua ênfase é mais da via econômica, mas sinaliza, também, para o reconhecimento da política da cultura e da natureza como elementos constituintes do espaço e da configuração territorial. E nos afirma que:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o *território usado*, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 1999, p. 08).

Santos (1999, p. 07) expõe que o “território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente ou parcialmente se realiza a partir das manifestações da sua existência”. Isso pressupõe compreender o território para além dos aspectos estritamente “funcional” ligado a uma lógica político-econômica expressa nas relações de poder, pois, como já assinalado por Souza (2013), as relações de poder têm no espaço um componente indissociável tanto na realização de “funções” quanto na produção de “significados”. E, diante das abordagens ora aqui apresentadas, assumimos as proposições defendidas por Milton Santos, para possibilitar entender o território da Umbanda na cidade de Poções.

## As multiplicidades das dimensões da territorialidade

O grau de complexidade para definir território poderá ser aplicado também em torno do conceito da territorialidade, pois, esta assume dimensões múltiplas: desde uma concepção mais ampla que a do território, perpassando pela percepção da territorialidade como algo mais restrito, isto é, uma simples “dimensão” do território além da abordagem diferenciadora, que separa e distingue claramente territorialidade e território, conforme advertido por Haesbaert e Limonad (2007).

Na árdua e complexa tarefa da construção de um conceito para territorialidade emerge conceitos outros, como espaço, território, poder, lugar etc., que, em alguns aspectos, relacionam-se apenas de forma secundária e em outros aparecem de maneira direta não podendo ser reduzidos, simplificados ou separados, pois estão unidos por um elo/fio teórico complexo e dinâmico (HEIDTMANN, 2008).

Neste sentido, Raffestin (1993) vem nos apresentar a questão da multidimensionalidade da territorialidade, que é inerente a vida em sociedade.

De acordo com nossa perspectiva, a territorialidade assume um valor bem particular, pois reflete o multidimensionamento do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pela sociedade em geral. Os homens ‘vivem’ ao mesmo tempo, o processo territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas (RAFFESTIN, 1993, p. 158).

Na ótica deste autor, o próprio território adquire uma identidade, não em si mesma, mas a partir da coletividade que nele vive /habita e o produz sempre em processo dinâmico, flexível e contraditório, logo dialético, recheado de possibilidades que só se realizam quando impressas e especializadas neste. A territorialidade, neste caso, traduz o conjunto daquilo que se vive cotidianamente: relações com o trabalho, com o não-trabalho, com a família, com o grupo religioso etc.

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 22).

Em Souza (2001, p. 99), “a territorialidade tem a ver com um certo tipo de interação entre homem e espaço, a qual é, aliás, sempre entre seres humanos mediatizada pelo espaço”. É o que Raffestin (1993, p. 161-162) denomina de “face

vivida da “face agida” do poder”. Saquet (2010) nos diz que a territorialidade manifesta-se em todas as escalas, desde as relações pessoais e cotidianas até as complexas relações sociais, e acrescenta:

A territorialidade é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem parte do mesmo grupo e de grupos distintos. Há continuidade e descontinuidade no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão lhes identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar (SAQUET; BRISKIEVICZ, 2009, p. 88).

Há na questão da territorialidade, a subjetividade, entendida como o desenrolar das relações diárias que efetivamos no trabalho, na família, na religião, no comércio, nos bancos, nas escolas, nas ruas, etc. São essas relações, aparentemente simples, que chamamos de territorialidades e que acabam por construir o território da vida de cada cidadão ou coletivo social em um determinado lugar e tempo.

A territorialidade é o acontecer de todas as atividades cotidianas [...] resultado e determinante do processo de cada território, de cada lugar; é múltipla, e por isso, os territórios também o são, revelando a complexidade social, e ao mesmo tempo, as relações de domínios de indivíduos ou grupos sociais com uma parcela do espaço geográfico, outros indivíduos, objetos, relações (SAQUET, 2010, p. 129).

E acrescenta ainda...

Compreendemos a noção de territorialidade como um processo de relações sociais, tanto econômicas, como políticas e culturais de um indivíduo ou de um grupo social. A territorialidade corresponde às relações sociais e às atividades diárias que os homens têm com sua natureza exterior. É o resultado do processo de produção de cada território, sendo fundamental para a construção da identidade e para a reorganização da vida quotidiana (SAQUET; BRISKIEVICZ, 2009, p. 8).

Logo, quando se fala em territorialidade, estamos falando de “todos os processos espaços-temporais e territoriais inerentes a nossa vida na sociedade e na natureza” (SAQUET; BRISKIEVICZ, 2009, p. 85). “Nada se faz ou se pensa sem articular, identificar e concretizar na e com a territorialidade cotidiana” (SAQUET, 2010, p. 177).

Para Santos (2007), a territorialidade não está vinculada ao simples fato de viver num determinado lugar, mas dos laços de pertencimento que com ele mantemos. Afinal, para o supracitado autor. “O território em que vivemos é mais que um simples

conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, moramos, mas também um dado simbólico, sem o qual não se pode falar de territorialidade” (SANTOS, 2007, p. 83-84).

Nessa direção, Santos (2007, p. 43) reitera que “o território sem vida é meramente um espaço físico recortado geograficamente para delimitar algo, mas as ações existentes nele remetem à territorialidade”.

Medeiros (2008) constatou que o território possui significado biológico, econômico, social e político, mas na sua expressão mais humana identificou-o como o lugar de mediação entre os homens e sua cultura. Para essa autora, espaço e território não podem ser dissociados, pois enquanto o primeiro se faz necessário para demarcar a existência do segundo, este último, por sua vez, é a condição para que o espaço se humanize. O território é, pois, esta parcela do espaço enraizada numa mesma identidade e que reúne indivíduos com o mesmo sentimento.

Haesbaert (1997) nos chama atenção para o fato do território também ser um lugar de ritos, expressão de valores e confrontamentos de crenças.

O território deve ser visto na perspectiva não apenas de um domínio ou controle politicamente estruturado, mas também de uma apropriação que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva (HAESBAERT, 1997, p. 41).

Nesta relação do ser humano com o espaço do território, que se dá no fazer cotidiano, ele coloca valores relacionados aos sentimentos e à identidade cultural. Nesta perceptiva, os estudos de Claval (2001) nos dão uma dimensão da cultura como um elemento de forte influência na constituição do espaço. As relações que os indivíduos estabelecem com este demarcam seus lugares e suas culturas e o território acaba sendo a ocupação deste espaço. Com isso, o supracitado autor nos declara que,

A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. [...] A cultura transforma-se, também, sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio (CLAVAL, 2001, p. 63).

Ainda segundo Claval, a cultura também se apresenta na forma que as pessoas têm de sentir o mundo, de vê-lo.

A sensação não é jamais pura: o indivíduo vive numa sociedade, utiliza um vocabulário de formas e de cores que predeterminam o que sente; ele percebe o mundo através dos parâmetros de leitura que recebeu. Seu olhar procura apreender os recortes que evocam as palavras que lhe foram transmitidas e as construções mentais que as completam. A cultura faz assim passar de uns aos outros as representações coletivas. O que lemos no mundo e na sociedade é o que aprendemos a ver. [...] A cultura é o conjunto de representações sobre as quais repousa a transmissão, de uma geração a outra ou entre parceiros da mesma idade, das sensibilidades, ideais e normas. Ela inclui a imagem do meio ambiente próximo e os conhecimentos, práticas e ferramentas que permitem tirar partido dele. Ela comporta um arsenal de métodos para se orientar (CLAVAL, 2001, p. 142).

A cultura se manifesta conforme crenças e atitudes. E este é um processo individual de cada sujeito cujas atitudes provocarão interferências no grupo ou no coletivo (MEDEIROS, 2008).

Na obra *Território, Globalização e Fragmentação*, Cara (1994) nos chama atenção para as questões da territorialidade e da identidade como marcas de um determinado território:

O sentido de pertença, de identidade regional, de tomada de consciência regional e de ação regional define a territorialidade regional. Tais conceitos permitem definir: territórios de identidade, territórios de pertença, territórios de referência e territórios de ação. Os símbolos e imagens que materializam a identidade só adquirem valor quando incorporados a processos voluntários a partir de uma perspectiva endógena. Isso tende a se expressar numa tomada de consciência política que dá ao conceito de identidade um sentido territorial (CARA, 1994, p. 262-263).

Foi buscando discutir essa identidade com a questão da territorialidade, através das religiões populares que aportamos na cidade de Poções, a fim de verificar como a Umbanda se territorializa com o espaço urbano da cidade nas suas práticas mágico-religiosas.

### **Proposição defendida na execução da tese**

Os adeptos da Umbanda da cidade de Poções-BA estabelecem uma relação de territorialidade no que tange às suas práticas mágico-religiosas no cotidiano dos terreiros, reelaboradas a partir de elementos culturais locais que caracterizam o desenvolvimento deste segmento religioso na cidade.

#### **Ao longo do estudo, procurou-se responder às seguintes questões:**

- Sendo a Bahia conhecida nacionalmente e internacionalmente, pelos cultos afro-brasileiros de Nação, em especial, a Ketu, por que na cidade de Poções

desenvolveu-se em maior número o culto de Umbanda?

- Qual a relação entre o tipo de escravidão desenvolvida no chamado “Sertão da Ressaca” e a constituição das religiões afro-brasileiras, no caso a Umbanda, no território estudado?
- Que influência exerceu o fluxo migratório regional na formação do campo umbandista no território poçoense?
- Qual a relação entre o território e a territorialidade da religião de Umbanda com a cidade de Poções?

Conforme dados levantados à época da execução desta pesquisa<sup>3</sup>, a cidade de Poções tem hoje, em média, 30 terreiros ou “centros” de Umbanda, como costumam ser popularmente chamados. Estão localizados, na sua maioria, em bairros afastados do centro da cidade e foram divididos, didaticamente, para esta pesquisa em categorias de grandes, médios e pequenos, tomando como base o número de adeptos, a importância social (da classe social dos frequentadores) e o tamanho geográfico. Valendo ressaltar que o critério adotado para se denominar de terreiro foi a realização de festas públicas<sup>4</sup> por estes. Pois, na cidade, o número de terreiros ou centros é bem maior do que o mencionado acima se levar em consideração apenas a realização de trabalhos espirituais (rezar, passar banhos, consulta com uma determinada entidade, jogar cartas, leitura de mão etc.). Estes espaços religiosos não realizam festas públicas, logo não fizeram parte do universo desta pesquisa. A justificativa da adoção dessa metodologia de amostragem foi o fato de que muitos dos pais e mães de santo se intitulam mais como benzedores/rezadores do que como líderes de terreiros, assumindo estes não terem filhos de santo, barracão para a realização de festas públicas etc. A existência de Pais Mães de Santo é condição formadora do clero da Umbanda.

**Procurou-se, no decorrer da pesquisa, alcançar os seguintes objetivos:**

- Apreender no cotidiano dos terreiros, por meio de elementos culturais locais, práticas mágico-religiosas da Umbanda na cidade de Poções-Bahia, que a

---

<sup>3</sup> Os dados aqui apresentados nos foram fornecidos pela SOCAB (Sociedade do Culto Afro-Brasileiro de Poções e Microrregião).

<sup>4</sup> Denominamos de festas públicas, os rituais abertos a todas as pessoas da comunidade e convidados (feitura de filhos da casa, festas do orixá dono do terreiro, festa de Cosme e Damião (erês), festas de Marujo, festas de Pombagira, festa de caboclo etc.).

tornou diferente de outros modelos estudados, configurando pelos adeptos a sua territorialidade;

- Entender como se processam e quais as relações dos diversos cultos às diversas entidades características da prática umbandista na localidade estudada;
- Discutir, nessas comunidades religiosas, a preocupação em preservar o legado cultural existente (empoderamento) como uma estratégia de sobrevivência na contemporaneidade.

## Metodologia

O homem sempre se preocupou em desvendar a sociedade que o cerca (THOMPSON, 1995). Para a sociedade ocidental, a ciência é a melhor forma de se esclarecer a verdade. Para que uma pesquisa ganhe status científico é necessária a escolha de um método. Como as Ciências Sociais lidam também com a subjetividade, com os valores, com o universo simbólico e com as relações humanas, escolhemos a abordagem qualitativa. Utilizamos a Etnografia como método de pesquisa, segundo Angrosino (2009, p. 30), “A etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano, suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças”. O método etnográfico difere de outros modos de fazer pesquisa, na medida em que ele:

Baseia-se na *pesquisa de campo* (conduzido no local onde as pessoas vivem e não em laboratório onde o pesquisador controla os elementos do comportamento a ser medido e observado). *É personalizado* (conduzido por pesquisadores que, no dia a dia, estão face a face com as pessoas que estão estudando e que, assim, são tanto participantes quanto observadores das vidas em estudo). *É multifatorial* (conduzido pelo uso de duas ou mais técnicas de coleta de dados – os quais podem ser de natureza qualitativa ou quantitativa). Requer um compromisso de *longo prazo*, ou seja, é conduzido por pesquisadores que pretendem interagir com as pessoas que eles estão estudando durante um longo período de tempo (embora o tempo exato possa variar, digamos, de algumas semanas a um ano ou mais). *É indutivo* (conduzido de modo a usar um acúmulo descritivo de detalhe para construir modelos gerais ou teorias explicativas, e não para testar hipóteses derivadas de teorias ou modelos existentes). *É dialógico* (conduzidos por pesquisadores cujas conclusões e interpretações podem ser discutidas pelos informantes na medida em que elas vão se formando). *É holístico* (conduzido para revelar o retrato mais completo possível do grupo em estudo) (ANGROSINO, 2009, p. 31).

Durante longos anos, a oposição entre objetivismo e subjetivismo esteve carimbada pelas etiquetas “pesquisa quantitativa” versus “pesquisa qualitativa”, atribuindo-se a primeira um maior grau de representatividade, confiabilidade e relevância. Esta se tornou, sobretudo, a partir dos anos de 1950 e 1960, o padrão de investigação dominante, atendendo as demandas do mercado e dos vários organismos governamentais. Não obstante, no final da década de 1960 e início de 1970, esse formalismo metodológico empiricista passou a ser contestado, assim como a própria concepção de ciência foi colocada em questão (MARTINS, 2004). Tais questionamentos contribuíram para a retomada das metodologias qualitativas que, atualmente, já não são vistas em contraposição aos métodos rigorosos quantitativistas, mas como enfoques diferentes e necessários no campo da pesquisa social empírica.

Para buscar os dados de campo da pesquisa, fez-se uso da entrevista, uma ferramenta importante que proporcionou o levantamento de várias informações relativas aos terreiros de Umbanda pesquisados a partir de uma análise das informações contidas nas falas das pessoas observadas e entrevistadas. Para tanto, foi escolhida a entrevista semiestruturada, que aliou a formulação de questões prévias, com temas que surgiram no decorrer da discussão.

A entrevista foi iniciada conforme orienta Montenegro (2013), com uma conversa de esclarecimento com o entrevistado, “para que este entenda, por que, para que e para quem ele está relatando suas memórias”. O passo seguinte foi o preenchimento de uma ficha com nome completo, data e local de nascimento, endereço atual e a data em que se realizou a entrevista. Para preservar os nomes dos entrevistados, os mesmos estão identificados por meio dos postos que ocupam na hierarquia religiosa ou citados através de números, de acordo com a ordem das entrevistas que foram realizadas.

Por trabalhar com a memória oral e para registrá-la através de entrevistas, foi necessário que a fala do entrevistado fosse respeitada, ouvindo-as com atenção e de maneira consciente do fato de que o entrevistado não precisaria, necessariamente, atender a quaisquer expectativas teóricas ou metodológicas. Porém, no momento da transcrição dessas falas, foi feita a correção gráfica de acordo com as normas ortográficas da língua portuguesa.

Os roteiros das entrevistas foram elaborados anteriormente e com questões relativas aos níveis de conhecimentos e especificidades dos entrevistados dos terreiros em estudo, e realizadas entre os meses de março a novembro de 2017.

A utilização de um caderno de campo, recomendação clássica do método etnográfico, também foi usado, para que nada se perdesse durante a execução do trabalho, já que a coleta de dados seguiu com o uso de um outro recurso que foi de extrema importância durante o trabalho, que consistiu na observação do cotidiano ou a Observação Participante dos rituais que aconteceram no decorrer da pesquisa. Não devemos, contudo, pensar na observação participante como um método de pesquisa; ela é antes “uma estratégia que facilita a coleta de dados no campo” (ANGROSINO, 2009, p.77). O termo é uma combinação do papel do pesquisador (participante de algum modo) com uma técnica real de coleta de dados (observação). Nesse propósito:

Um dos legados eficientes no campo da pesquisa, outorgados principalmente pelos antropólogos às demais áreas do conhecimento, tem sido o emprego do método denominado *observação participante*, o qual se apresenta como um caminho metodológico fértil ao pesquisador de segmentos religiosos no Brasil contemporâneo, por permitir maior inserção no imaginário da crença, revelando mais profundamente os mecanismos e as lógicas que regem seu funcionamento, atenuando desta forma a margem de interpretações precipitadas ou superficiais no trabalho investigativo (PROENÇA, 2007, p. 08).

Angrosino complementa afirmando que:

Na observação participante, nunca há nada realmente completamente fora dos eixos – nos momentos informais de conversação surgem com frequência pistas proxêmicas e cinésicas importantes, bem como pistas sobre valores e atitudes das pessoas. Assim, mesmo se a conversação parece casual, você não pode estar totalmente “de folga” [...] é feita em campo, em cenários de vida real. O observador tem assim, em maior ou menor grau, um envolvimento com aquilo que está observando (ANGROSINO, 2009, p. 64-65).

Esse procedimento metodológico representa, assim, um excelente recurso para uma inserção mais densa nas práticas e representações vivenciadas pelos líderes e fiéis das expressões religiosas, pois permite ao pesquisador uma análise mais delimitada e específica, devido a incursões mais constantes que se pode fazer no dia-a-dia das experiências com o sagrado (PROENÇA, 2007).

As afirmações referentes às crenças religiosas de um povo devem ter sempre o devido cuidado de apreensão das concepções, imagens mentais e palavras, válidas e coerentes para o respectivo grupo, com conhecimento amplo do sistema de ideias

de que tais crenças participam ou pertencem (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 18). Havendo maior proximidade do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, foi possível, então, efetuar interpretações sobre o objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença. Assim, com o uso da observação participante nos tornamos parte de tal universo para melhor entender as ações destes que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagens.

Também foi necessário especificar a forma como concebemos os valores de outra cultura. É importante que os valores do outro tenham uma visibilidade que ultrapasse os conceitos que foram forjados pela tradição europeia, tida como dominante e “civilizada”, principalmente quando se trata de algo tão próximo da nossa realidade, como o legado cultural afro-brasileiro.

Os recursos metodológicos usados não seguiram regras rígidas, por se tratar de uma pesquisa qualitativa, em que sua “diversidade e flexibilidade” não pediram regras fixas, sem, contudo, abrir mão do rigor metodológico.

No período de realização das entrevistas e das observações participantes, procuramos identificar e localizar em Poções as casas, os sacerdotes e os adeptos da religião de Umbanda. Tateando, buscando informantes, tecendo uma rede com diferentes fios, presenciamos, participamos de uma quantidade significativa de rituais, desde os chamados “rituais públicos” como também alguns “privados, fechados”.

Iniciamos com entrevistas livres, que nos permitiam chegar depois a um roteiro mínimo, cuja aplicação levava de uma a duas horas, em uma só vez ou em diferentes dias. Além das entrevistas gravadas e transcritas, somando um total de 40 casos, gravamos, com a permissão dos chefes dos terreiros, alguns rituais para que fossem confrontados com as teorias estudadas sobre a Umbanda.

Nunca tivemos recusas. Em apenas uma meia dúzia de casos desistimos do contato por dificuldade de conciliar nosso cronograma com a agenda do sacerdote ou dos adeptos.

A pesquisa procurou cobrir geograficamente todos os bairros que tinham terreiros na cidade de Poções valendo, aqui ressaltar, que pesquisamos apenas os terreiros urbanos, abrindo mão dos terreiros localizados na zona rural do município. Assistimos, durante as observações participantes, a quase todo tipo de festas públicas, além de alguns rituais fechados, como havia dito anteriormente, em diferentes casas e ritos, a saber:

### 1. *Toques de iniciação*

- Saída de iaô (festa de iniciação)
- Entrega de decá (quando um filho (a) de santo torna-se um Babalorixá ou uma lalorixá, que é o cargo de maior hierarquia numa casa de santo)
- Obrigação de um, três e cinco anos.
- Abertura de casa (abertura de um novo terreiro)

### 2. *Festas do ciclo dos orixás*

- Festa de Ogum
- Festa de Oxóssi
- Festa de Oxum
- Presente de lemanjá
- Festa de Erês

### 3. *Festas de caboclos e outras entidades*

- Toques semanais ou de outra periodicidade para caboclos
- Festas anuais de caboclos, exus e Pombagiras (inúmeras festas de Pombagiras)

Além dos rituais públicos, registramos rituais privados (limpeza ou trabalho de santo, matanças e ebós etc.). A maioria das festas públicas aconteceu nos finais de semana e alguns casos nas sextas-feiras, porém, os trabalhos privados não tinham dias certos para ocorrerem, dependiam do tempo do pai ou da mãe de santo no decorrer da semana.

Uma vez aberta a primeira brecha, fomos acolhidos na rede de comunicação informal característica das religiões afro-brasileiras. Aqui nos faz lembrar uma obra intitulada “*Fuxico de Candomblé*” do Antropólogo Júlio Braga, onde:

Uma das práticas mais usuais no Candomblé brasileiro, infelizmente é o fuxico. Fuxico está ligado a comentários, alguns positivos e a maioria maledicentes. Em todo o candomblé se fuxica e fuxica muito, coisas boas e ruins. Durante o serviço na casa, durante a refeição comunal no final da kizomba, na ida pra casa, na vinda de casa etc. Afinal, o fuxico é uma instituição que deve ter nascido junto com o candomblé (BRAGA, 1988, p. 52).

A lembrança do fuxico expressa um vínculo com o Candomblé, não significando ausência de distinção entre essas duas grandes religiões afro-brasileiras: a Umbanda e o Candomblé.

Passamos a receber convites impressos para festas, convites por redes sociais e recados através de conhecidos, até mesmo convites feitos pelas próprias entidades. E assim foi. Fomos ficando íntimos de muita gente-de-santo, o que facilitou muito a realização da pesquisa, ou seja, o ganhar a confiança dessas pessoas. Fazer com que elas percebessem que se tratava de uma pesquisa séria e que, em nenhum momento, estávamos ali para criticar ou zombar de qualquer coisa que viesse acontecer durante as cerimônias. Aprendemos a cantar, a dançar, a entender o linguajar do povo-de-santo, suas regras de etiqueta, sutilíssimas.

Assim fomos vivendo o dia-a-dia dos terreiros de Umbanda de Poções, apreendendo algo sempre indicado na literatura sobre esse tema: o conflito, a intriga, as redes escondidas de informação. Porém, fomos nos dando conta de que isso tudo não eram sinais de desagregação dessas religiões, como apontam muitos estudiosos. Muito pelo contrário. Presenciei rupturas e novas alianças, acompanhamos disputas novas e brigas antigas, obrigando-nos a nunca tomarmos partido, pois qualquer que fosse nossa posição em favor de um dos lados, sairíamos perdendo. Presenciamos casos de cura, casos de sucesso e fracasso, de abandono e conversão.

Ao redigirmos o presente trabalho, sempre foi necessário usar termos e expressões do linguajar típico de um terreiro, procuramos dar seu significado no próprio texto ou em notas de rodapé. Quando a palavra ou expressão volta a ser usada mais adiante, nem sempre esse significado é repetido.

Não existe, segundo Angrosino (2009), nenhuma fórmula aceita por todos os etnógrafos que possa servir de parâmetro para a análise de dados coletados em campo. Na verdade, alguns teóricos salientam que a análise de dados (excetuando os dados quantitativos) é necessariamente “feita sob medida” para satisfazer as exigências próprias de cada estudo.

Neste estudo, as entrevistas realizadas com os líderes dos terreiros, com os adeptos e outros atores envolvidos na dinâmica territorial da religião de Umbanda de Poções, foram gravadas e depois transcritas, e usadas como fontes de citação para ilustrar situações específicas do estudo em questão. As observações que foram feitas nos terreiros, acompanhadas de uma atuação, muitas vezes, direta do pesquisador, foram transformadas em relatórios descritivos e usadas nas interpretações das falas das entrevistas ou fazendo um contraponto comparativo com as correntes teóricas da Umbanda.

Na coleta dos dados, em pesquisa etnográfica, produz-se uma grande quantidade de “fatos” que, numa primeira vista, não falam por si. Por isso, analisamos cuidadosamente para que o seu sentido ficasse claro. Por esta razão, é que afirmamos ser a análise dos dados uma parte integrante de extrema importância da pesquisa, pois, é a partir dela que passamos a entender e interpretar uma determinada cultura.

Segundo Geertz (2000), em sua obra *Nova Luz Sobre a Antropologia*, todos os aspectos de uma sociedade devem ser estudados juntos. Devem-se analisar, dentro de uma sociedade, quem são o que fazem e por que razões eles creem que fazem o que fazem. A sociedade estudada é vista como um texto; ela é o próprio texto escrito, que deve ser interpretado em todos os momentos do estudo por aquele que não vivenciou as experiências contidas no texto.

Houve, no decorrer na pesquisa, uma convivência com a realidade dos espaços religiosos durante o período de visitação, com o intuito de conhecimento. Desta forma, fizeram-se observa es mais detalhadas acerca dos rituais, suas festas e dos seus afazeres, no dia-a-dia das casas, conhecendo mais detalhes acerca do pertencimento e das particularidades de cada terreiro na composi o da territorialidade, da identidade, a que se destinou este estudo como objetivo primordial.

Com isso, valorizou-se, assim, no primeiro capítulo, o processo de constru o do legado africano e afro-brasileiro em nosso território, trazendo um apanhado histórico do surgimento das religiões afro-brasileiras, especialmente, no que tange ao Candomblé e a Umbanda como cerne desta tese. Sendo que a eclosão deste fenômeno religioso tipicamente brasileiro ocorreu, dentre outros fatores histórico-sociais, a partir do processo de industrializa o, tendo suas raízes fundadas nas culturas africanas, europeias, indígenas e afro-brasileiras. Dentre os diversos teóricos apresentados, Camargo (1961), Prandi (1991a), Cumino (2011) discutem a complexidade em definir esta modalidade religiosa, especialmente, porque   uma religião que ainda está em forma o e que elementos oriundos de outras culturas são, ainda, muito vivos e perceptíveis, o que faz transparecer uma simples mistura de fatores diversos.

Do processo de tentativas de ocupa o do interior do Brasil e, especialmente, da Bahia que o Alto Sertão Baiano foi ocupado e povoado.  , neste contexto, a ocupa o do território que conhecemos hoje com o nome de Po es-BA. A vida no arraial foi se desenvolvendo num processo de interdependência das rela es existentes entre as áreas rurais mais próximas e o núcleo habitacional que se formara

como sede do mesmo. O município de Poções fica situado no território de identidade do Sudoeste Baiano (Vitória da Conquista) composto pelos municípios: Anagé, Aracatu, Barra do Choça, Belo Campo, Bom Jesus da Serra, Caetanos, Cândido Sales, Caraíbas, Condeúba, Cordeiros, Encruzilhada, Guajeru, Jacaraci, Licínio de Almeida, Maetinga, Mirante, Mortugaba, Piripá, Planalto, Poções, Presidente Jânio Quadros, Ribeirão do Largo, Tremedal e Vitória da Conquista, constitui o cerne do segundo capítulo desta tese.

Na pesquisa, investigou-se a formação do campo umbandista em Poções. Foi essa religião, a Umbanda, uma mistura de elementos diversos, que ancorou no município em estudo, por volta da década de 1940, segundo fontes orais. Cerca de 30 terreiros compõem a cartografia urbana religiosa estudada. Uma mistura de culturas regionais locais formam as chamadas especificidades das práticas umbandistas poçoenses que compõem o terceiro capítulo desta tese, ora aqui apresentada.

O quarto capítulo, a guisa de uma conclusão parcial, discutimos sobre questões ligadas aos questionamentos hegemônicos sobre as epistemologias dominantes no campo da pesquisa, trouxemos reflexões sobre o uso do termo “epistemologias do sul”, tomando como referencial as obra de Boaventura de Sousa Santos para o resgate de outras epistemologias. O porquê pesquisar culturas marginais na atualidade tomando como referência a cultura religiosa umbandista e sua territorialidade na cidade de Poções, Bahia, bem como a importância da pesquisa ora aqui desenvolvida.

## CAPÍTULO I - SURGIMENTO DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA: UM LEGADO BRASILEIRO

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra.

Gilberto Freyre

### 1 A presença negra em território brasileiro

No decorrer do processo diaspórico é difícil precisar qual foi a data exata em que foram aportados os primeiros carregamentos de africanos para as terras brasileiras. Não existem registros precisos dos primeiros escravos negros que chegaram ao Brasil. A tese mais aceita é a de que em 1538, Jorge Lopes Bixorda, arrendatário de pau-brasil, teria traficado para a Bahia os primeiros escravos africanos (RAMOS, 1946).

Esses negros, importados para as Antilhas, eram destinados aos trabalhos nas minas, o padre Bartolomé de Las Casas, tendo observado 'os bons resultados' obtidos com esses escravos africanos e penalizando-se com o destino dos índios, que não resistiam aos trabalhos agrícolas, 'imaginou um meio engenhoso de salvar a vida de seus catecúmenos e, ao mesmo tempo, salvar a alma dos outros': incitou a coroa da Espanha a autorizar o tráfico de escravos (VERGER, 2000, p. 19).

Estimativas historiográficas recentes, com base nos estudos de Eduardo França Paiva, nos dão uma dimensão do quantitativo de negros que entraram em solo brasileiro:

É possível que durante esses trezentos e cinquenta anos onze ou doze milhões de negros tenham saído escravizados dos portos africanos em direção às Américas. Desse total, cerca de 38%, isto é, um número próximo a quatro milhões e quinhentos mil escravos importados da África, foram introduzidos no Brasil (PAIVA, 2001, p. 117).

E ainda nos apresenta uma dimensão numérica do quantitativo de escravizados transportados forçosamente do continente africano para as Américas e, especialmente, para o Brasil (Tabela 1 e 2).

**Tabela 1 - Tráfico atlântico de escravos africanos em direção às Américas – séculos XVI a XIX**

Região	Porcentagem de escravos africanos
América portuguesa	38%
Caribe britânico	17%
Caribe francês	17%
América espanhola (continente e ilhas)	17%
América britânica e francesa (continente)	6%
Caribe holandês, dinamarquês e sueco	5%
Total geral	100%

Fonte: Paiva (2001, p. 117)

**Tabela 2 - Quantidade aproximada de escravos africanos entrados no Brasil**

Século	Total
Século XVI	50.000
Século XVII	600.000
Século XVIII	1.900.000
Século XIX (até 1850)	2.000.000
Total	4.550.000

Fonte: Paiva (2001, p. 118)

Mas é preciso, ainda, juntar a esses números, as outras centenas de milhares de escravizados nascidos na Colônia. Nesse caso, não há dados confiáveis, mas não seria absurdo sugerir que, a partir, principalmente, do século XVIII, os grupos de crioulos, pardos, mulatos, cabras e outros tipos de mestiços experimentaram enormes crescimentos no Brasil (PAIVA, 2001).

Embora não existam censos que tenham somado separadamente os escravos africanos e os nascidos na Colônia, esses últimos somavam quase 1/3 do total da mão-de-obra cativa, no final do Século XVIII, pelo menos em regiões mais urbanizadas, como era o caso de Minas Gerais (PAIVA, 2001, p. 118).

Pierre Verger (1987) na sua obra *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: séculos XVII a XIX*, afirma que:

O Brasil recebeu, simultaneamente, escravos de diversas procedências. Para a Bahia, traficaram, na segunda metade do século XVI, com maior intensidade, escravos da guiné, como se denominava toda a costa ocidental da África, de Gâmbia ao Congo; no século XVII, de Angola e Congo; da década de 1700, da Costa da Mina; desta última à de 1850, do Golfo do Benin (VERGER, 1987, p. 09).

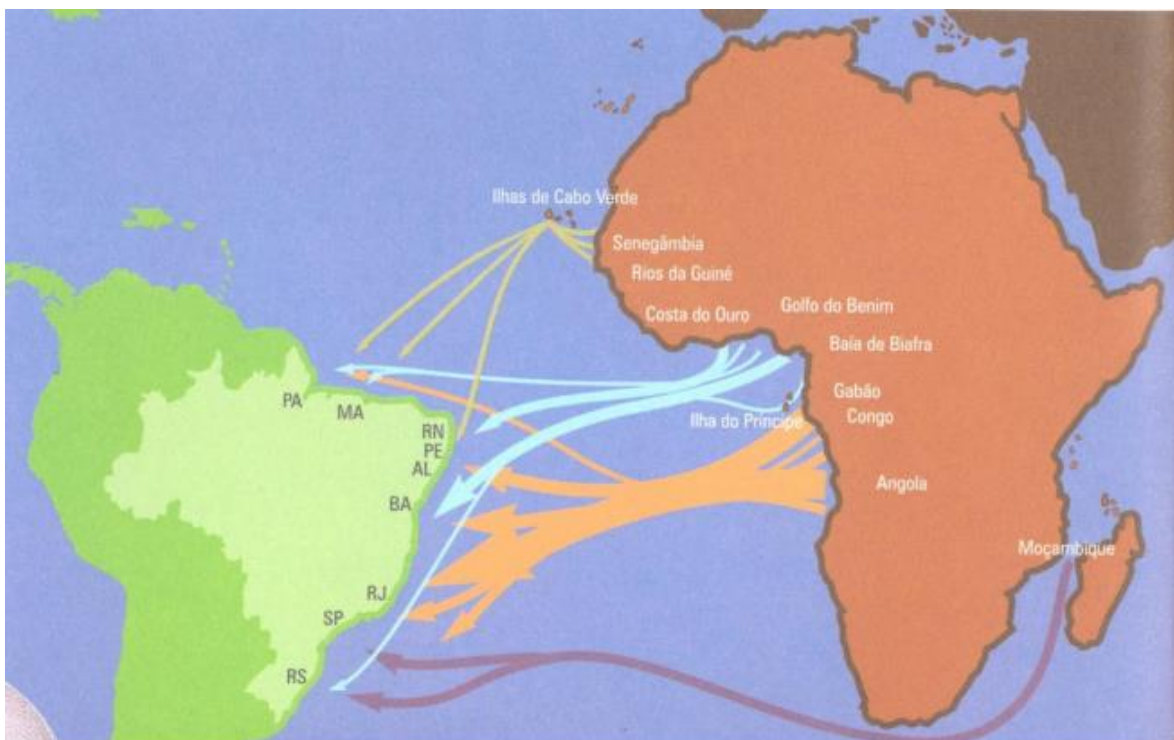
Todas as informações pertinentes ao processo da vinda forçada de escravos para o nosso território, tais como quais foram as tribos negras importadas e sua procedência, por exemplo, não temos estatísticas confiáveis, uma vez:

Quando se extinguiu a escravidão no Brasil em 13 de maio de 1888 houve um grande movimento romântico, no sentido de apagar esta ‘mancha negra’ da nossa história. O decreto de 14 de dezembro de 1890 promulgado por Rui Barbosa, então ministro da Fazenda e a Circular n. 29 de 13 de maio de 1891, mandavam queimar os documentos históricos sobre a escravidão (RAMOS, 1946, p. 269).

Pois, para ele, o simples fato de destruir as provas poderia acabar também com o passado de humilhação e de sofrimento vivido pelos africanos aqui no Brasil, “Apagar o maldito estigma”. A história do tráfico no Brasil é longa e cheia de episódios curiosos. Por causa deste e de outros fatos não tem permitido reconstituir com fidelidade uma larga fase da historiografia brasileira.

Havia, neste momento da história econômica do Brasil, a necessidade de mão de obra para trabalhar na monocultura de cana e na produção de açúcar, além dos serviços domésticos e de “ganho” em todos os pontos do Brasil, especialmente, nas capitais e cidades costeiras:

Chegou aqui uma aluvião de negros escravos, provindos da Guiné, do Congo, de São Tomé, da Costa da Mina, mais tarde de Moçambique e de outros pontos da África. E em todo o século XVI, XVII, XVIII, os negros africanos que aqui entraram para substituírem os índios, cuja causa era defendida arduamente. Todo esse processo de tráfico estava sancionado, na Metrópole em leis especiais das Ordenações Afonsina (século XV), Manuelina (começo do século XVI) e Filipinas (publicada em 1603) (RAMOS, 1946, p. 268).



**Figura 1 - África e Brasil africano, as rotas dos escravos**  
 Fonte: Souza (2008, p. 84)

As zonas onde havia maior número de escravizados foram os Estados da Bahia, Pernambuco, Sergipe, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Maranhão. Esses números se distribuíram em proporções desiguais pelas várias províncias do Brasil nas mais variadas funções, como dito anteriormente, e atestado por Arthur Ramos (1946) nos seus estudos:

Podemos considerar como focos principais da escravatura, centros de mercados de escravos, de onde foram redistribuídos para as regiões circunvizinhas: a) um primeiro foco, compreendendo a Bahia, com irradiação a Sergipe, onde os negros escravos foram destinados aos campos da lavoura nas fazendas do Recôncavo aos serviços na mineração na zona diamantina, aos trabalhos domésticos e de “ganho” no litoral; b) um segundo foco, compreendendo o Rio de Janeiro e São Paulo, onde os escravos foram distribuídos aos trabalhos das fazendas açucareiras e cafeeiras da Baixada Fluminense, das fazendas paulistas, aos serviços citadinos na Corte; c) um terceiro foco, compreendendo a zona da mineração em Minas Gerais, de onde irradiaram para os Estados limítrofes (trabalho de mineração de ouro, em Goiás); d) um quarto foco, incluindo as províncias açucareiras do Nordeste (Pernambuco, com irradiação a Alagoas e Paraíba); e) um quinto foco, compreendendo Maranhão, com irradiação ao Pará, nos trabalhos da lavoura do algodão, etc. (ortografia corrigida) (RAMOS, 1946, p. 273).

Mesmo com as estatísticas não muito confiáveis, mas graças à oralidade e algumas obras pertinentes a estes coletivos, podemos fazer algumas inferências acerca da procedência dos negros africanos introduzidos no Brasil, valendo ressaltar que nas outras partes do “Novo Mundo”, as dificuldades desta discriminação são quase as mesmas.

Desde os tempos coloniais até os nossos dias, houve designações populares de *Nagô*, *Mina*, *Angola*, *Moçambique*. [...] o que indicava vagamente os pontos do Continente africano de onde provieram os negros. Mais comuns eram as designações gerais: ‘peça da Índia’, ‘preto da Guiné’, ‘negro da Costa’. Para o branco senhor, não havia povos negros diversos, mas apenas o Negro Escravo (RODRIGUES, 2010, p. 108, grifo do autor).

Na sua obra *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Arthur Ramos (1946, p. 279-280), nos dá uma dimensão acerca do total descaso para com a origem africana do negro brasileiro, e compara com a investigação dos problemas relacionados aos povos de raça branca, onde se consegue mesmo que elementar fazer uma distinção entre um alemão e um italiano, por exemplo, enquanto que para os povos negros, vítimas do regime de escravidão, estes foram unidos “numa só denominação”, “*peça da África*”, “*negro da Costa*”, ou simplesmente “*preto*” ou “*negro*”. O que realmente importava para os compradores destes era o vigor e a saúde, para um melhor

rendimento braçal. Mesmo com todos os problemas relativos à classificação, o supracitado autor nos apresenta um quadro dos padrões de culturas negras sobreviventes no Brasil. Vejamos o quadro 1.

Culturas Sudanesas	Representadas principalmente pelos povos Yoruba, da Nigéria (Nagô, Ijêchá, Eubá, ou Egbá, Ibadan, Yebu ou Ijebu e grupos menores); Daomeanos, Fanti-Ashanti, Gâmbia, Serra Leoa, da Libéria, da Costa da Malagueta, da Costa do Marfim, etc.
Culturas Guineano-Sudanesas Islamizadas	Representadas, em primeiro lugar, pelos Peuhl, Mandinga, Hausá e grupos menores como os Tapa, Bornú, Gurinsi, e outros.
Culturas Bantus	Constituídas pelas inúmeras tribos do grupo Angola-Congolês e do grupo da Contra- Costa.

**Quadro 1 - Culturas e representantes**

Fonte: Ramos (1946, p. 279-280)

Querino (2006) nos dá uma dimensão da mistura de todos esses grupos em solo brasileiro. Para este, falavam os africanos diversos dialetos, que pareciam derivados de línguas diferentes; sendo o Iorubá<sup>5</sup> a de maior destaque pela extensão do seu domínio no continente negro e completa dizendo:

A mistura de tantas tribos diversas na mesma cidade (no caso de Salvador) tornou isso uma Babel africana, de modo que se tornava comum, aos já aclimatados, no meio da conversação mal entretida, o emprego de termos da língua portuguesa a fim de se fazerem entender (QUERINO, 2006, p. 27).

Os escravizados que sobreviviam à travessia, ao chegar ao Brasil, eram logo separados do seu grupo linguístico e cultural africano e misturados com outros de grupos diversos para que não pudessem se comunicar. Seu papel de agora em diante seria servir de mão-de-obra para seus senhores, fazendo tudo o que lhes ordenassem, sob pena de castigos violentos. Além de terem sido trazidos de sua terra natal, de não terem nenhum direito, os escravizados tinham que conviver com a violência e a humilhação em seu dia-a-dia.

Com a oficialização do fim da escravidão, surgiu a necessidade de integração do negro na sociedade brasileira de então, porém, era preciso conhecer este elemento que iria se integrar à sociedade de uma forma diversa.

A historiografia sempre destacou o gradualismo da extinção do trabalho escravo no Brasil, com etapas demarcadas pela legislação: fim do tráfico (1850), Ventre – Livre (1871), Sexagenário (1885) e Abolição (1888) [...], nos

<sup>5</sup> Denominaram-se nagôs, os falantes de Ioruba, povos dos atuais territórios da Nigéria, desde o Benin ao Togo (NEVES, 2012, p. 115).

últimos anos de vigência do trabalho escravo no Brasil, surgiu um novo modelo de resistência à escravidão, os 'quilombos abolicionistas', organizados nos grandes centros urbanos e suas periferias, que reivindicavam a imediata extinção do trabalho escravo (NEVES, 2012, p. 181-182).

Os primeiros estudos sistematizados acerca deste grupo, foram feitos a partir de 1896 pelo então jovem médico maranhense e radicado Bahia, Nina Rodrigues (BASTIDE, 2001), que procurou, em seus textos, descrever o modo de vida dos negros recém-libertos e sua cultura, elaborando análises sobre suas vidas. Porém, uma das falhas encontradas nos escritos de Nina Rodrigues foi justamente por “considerar o negro como um ser inferior e incapaz de integração na civilização ocidental” (BASTIDE, 2001, p. 21), atribuindo-lhes comportamentos culturais ditos “não civilizados”, considerando as condutas do negro como “impróprias” para uma sociedade construída nos moldes europeus<sup>6</sup>. Apesar dos problemas que podem ser percebidos na obra deste autor, Roger Bastide (2001) ressalta que Nina Rodrigues fez um importante trabalho de registro, destacando o fato de que os informantes dele pertenciam às primeiras levas de africanos trasladados para o Brasil, o mais puramente africano à sua época (SILVA, 1993).

Sua descrição dos terreiros foi feita basicamente com o intuito de confirmar sua opinião sobre o estado mental ‘atrasado’ dos grupos negros no Brasil que, segundo o autor, explicavam o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado com a europeia, na qual o elemento negro não exerceu influência (SILVA, 1993, p. 45).

Em contrapartida, a obra de Manuel Querino, que escreveu sobre sua própria gente, pois, sendo ele também um negro baiano, dedicou estudos sobre a causa negra na Bahia, traz visão oposta à de Nina Rodrigues, mas seus trabalhos não foram muito reconhecidos à época. Apontava, em suas obras, a importância da contribuição africana à civilização brasileira. Em um de seus livros, *A Raça Africana e seus Costumes na Bahia*, afirma que:

O africano foi um grande elemento ou o maior fator da prosperidade econômica do país, era o braço ativo e nada se perdia do que ele pudesse produzir. O seu trabalho incessante, não raro, sob o rigor dos açoites, tornou-se a fonte da fortuna pública a particular. [...] o negro, fruto da escravidão africana, foi o verdadeiro elemento econômico, criador do país, e quase o único, sem ele, a colonização seria impossível, ao menos a dissipar-se a

---

<sup>6</sup> Sobre os transe religiosos, por exemplo, Rodrigues, como médico e psiquiatra, afirmava que: "Não vi mais que simples manifestações de histeria nos transe místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros" (RODRIGUES, 2001, p. 21).

ilusão do ouro e das pedras preciosas que alentaram, em grande parte, a princípio os primeiros colonos (QUERINO, 2006, p. 28-29).

É inegável a contribuição deixada pelo negro em nossa cultura, contribuição que vai desde aspectos linguísticos, culinários, musicais até aos religiosos, tema abordado neste trabalho. Apesar do fim da escravidão, a abolição não foi acompanhada por nenhuma ação no sentido de integrar o negro à sociedade brasileira. A discriminação racial e a exclusão econômica persistem ao longo do século XX. Apesar de várias ações governamentais que, atualmente, querem atenuar o peso dessa “dívida histórica”, ainda falta muito para que o negro supere os resquícios de uma cultura ainda aberta ao signo da exclusão. É claro que os negros alcançaram algumas vitórias, mas a realidade ainda está longe do ideal. Ainda vivemos o mito da democracia racial e, segundo dados do IBGE (2010), precisaremos de, pelo menos, 20 anos de políticas afirmativas no Brasil para fomentar a igualdade entre negros e brancos. Atualmente, a população negra no Brasil ainda está em desvantagem em relação aos brancos em todos os itens, como violência, renda, educação, saúde, emprego, habitação e Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Segundo um relatório da ONU (2014), não existe região ou estado brasileiro em que a condição de vida da população negra seja melhor do que a da população branca em todos os seus aspectos, econômicos, sociais, culturais, etc.

### **1.1 A formação da religião do Candomblé**

Compreender a experiência da diáspora constitui-se em um primeiro e decisivo passo para a percepção das experiências religiosas afro-brasileiras. A apropriação e a ressignificação da palavra religiosa em terras brasileiras desvela a capacidade criativa desses homens e mulheres que contribuíram decisivamente para a construção do Brasil.

Os negros estiveram presentes desde o início na formação social brasileira, sendo possível afirmar que suas culturas e, conseqüentemente, suas religiões contribuíram para forjar as identidades formadas no Brasil. Compreender a escravidão é, de certa maneira, uma tentativa de entendimento da cultura brasileira e das religiões presentes e formadas no Brasil (BRITO; MALANDRINO, 2007).

Uma lacuna nos estudos historiográficos se encontra no domínio da religiosidade, em geral e em particular, com relação aos escravizados. Os livros sobre

a escravidão fazem poucas referências à religiosidade, ou, então, referências genéricas, que não ajudam a compreender a profundidade dessa experiência fundamental da vida destes. Outras vezes, quando abordam o tema, o fazem a partir da instituição religiosa (católica) ou da classe dominante. No entanto, a temática da religiosidade deve ser aprofundada a partir das experiências vividas pelos mesmos escravizados e escravizadas (BRITO; MALANDRINO, 2007).

E foi na religião que o negro encontrou um dos seus mais importantes instrumentos de resistência contra a escravidão, o culto aos orixás, e outros deuses de origem africana que, no Brasil, passaram a ser cultuados nos terreiros de candomblés, nos centros de umbanda, nas mais diversas regiões do país com diferentes nomes e expressões: Candomblés na Bahia (RODRIGUES 1935; BASTIDE, 1978, CARNEIRO, 1981), Xangôs em Pernambuco e Alagoas (PINTO, 1935; MOTTA, 1982), Terecô ou Tambor-de-Mina no Maranhão e Pará (FERRETI, 1985, FERRETI, 1986), Batuque no Rio Grande do Sul (HERSKOVITS, 1943; CORREA, 1993; ORO, 1994) e Macumba no Rio de Janeiro, São Paulo (CAMARGO, 1961, PRANDI, 1991; NEGRÃO, 1996), enfim, vários nomes para uma cultura religiosa também diversificada, pois realizada a partir de tradições orais. Abrangem, ainda, outras diversidades como a representada pela Umbanda que surge posteriormente à qual se destina o objeto de análise dessa tese, na qual abordaremos em momento posterior.

Como afirma Bastide (2001), é uma África brasileira, sincrética, composta de negros, brancos e índios, e é dessa mistura que nasce a cultura afro-brasileira, híbrida por formação e trajetória. De todas as culturas transladadas para o nosso território, a Yorubana foi, sem dúvida, a mais importante de todas.

Esta cultura foi introduzida pelos Negros da Costa dos Escravos que forneceu um grande número de escravos para o Brasil. Desde muito tempo, toda a zona do Golfo da Guiné fora explorada pelos mercadores [...] uma grande massa de negros yorubas foi introduzida na Bahia e lá tomou a denominação geral de nagôs, termo que davam os franceses aos negros da Costa dos Escravos que falavam a língua yoruba (RAMOS, 1946, p. 281-282).

Este grupo, ainda segundo Ramos (1946), foi desde logo os preferidos nos mercados de escravos da Bahia, por sua estatura física (eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos).

A presença da África também se revela por meio de dimensões, eminentemente, sensíveis nos sons e imagens cotidianas, na arquitetura e nos tipos físicos diversos, e a religião do candomblé foi a parcela dessa cultura que mais resistência apresentou para que o negro se fizesse presente e perpetuasse seu legado cultural, constituindo um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais. Segundo Bastide, foi no candomblé criado em solo brasileiro:

que o negro manteve vivo na sua memória uma África mítica e guardando na religião seu antepassado, nas cerimônias cada foguete era sinal que uma divindade veio da África possuir um de seus filhos na terra do exílio; cada estrela que repentinamente cintilava acima das plantas em germinação indica a quem passa que uma divindade 'montou em seu cavalo', fazendo-o reviravoltar em torno do poste central, mergulhando na noite de êxtase (BASTIDE, 2001, p. 30).

Assim, na religião, por um momento, confundiam-se África e Brasil. Para os seus seguidores o transe - momento em que a divindade espiritual possui seu fiel - faz com que se apague um oceano de distância entre duas realidades díspares que dava ao adepto o sentimento de liberdade, proporcionando a ele entrar em contato com seus deuses e render-lhes homenagens. Era por meio da religião que um pedaço da África se fazia presente em terras brasileiras. Como afirma Bastide (2001, p. 45), "o culto aos deuses era como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral". A religião de origem africana aconteceu, em solo brasileiro, de forma diferenciada daquelas praticadas em África, havendo reinvenções locais e singulares de culto à ancestralidade. Enquanto, por exemplo, em suas terras de origem, cada região era dedicada a um orixá, ou a um ancestral, ou seja, um povo, ou uma tribo cultuava apenas um único orixá; no Brasil, devido à diversidade cultural dos negros, houve junção de várias entidades em um único espaço religioso.

Devido à grande diversidade cultural e ao grande número de escravos que aqui foram aportados, houve uma miscigenação de culturas em seus mais diversos segmentos. Com isso, Bastide afirma que:

A forma de culto que se estruturou no Brasil- o candomblé - não é templo de uma única divindade; é um resumo de toda a África mítica. Pode, sem dúvida, ser votado de preferência para esta ou aquela divindade, mas efetivamente é a da 'cabeça' de seu fundador ou fundadora, mas, apesar disso, compreende aposentos para todo o conjunto do panteão ioruba, sendo que, no decorrer das festas, todos os orixás são chamados a comparecer e dançar e, além do mais,

na sua confraria entram filhos e filhas que pertencem a todos os deuses africanos que 'baixam' (BASTIDE, 2001, p. 78, grifos nossos).

Prandi (1995) nos provoca quando indica que a organização das religiões negras no Brasil deu-se bastante recentemente. Uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo durante o período final da escravidão (últimas décadas do século XIX) foram fixadas, sobretudo, nas capitais e em ocupações urbanas, os africanos deste período puderam viver por aqui em maior contato uns com os outros, físico e socialmente, com maior mobilidade e, de certo modo, liberdade de movimentos, num processo de integração que não conheceram antes. Este fato propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizados.

As experiências compartilhadas e as trocas simbólicas entre os negros africanos da diáspora, no século XVI, foram fundamentais para a formação do Candomblé<sup>7</sup> que se estruturou nos Terreiros, lugar sagrado, na tradição afro-brasileira. “[...] as trocas de informações ritualísticas entre aqueles que partilhavam de certos pressupostos subjacentes devem ter feito uma contribuição importante para a formação de subsistemas culturais integrados. [...]” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 70). Devido esses intercâmbios culturais, não devemos pensar o Candomblé como classificações estáticas e rígidas das nações<sup>8</sup> que as formaram, mas devemos entender que, mesmo entre as nações africanas, ocorreram um processo de trocas simbólicas e de saberes que se materializaram nos cantos, cores, comidas e nas mais diversas expressões dessa religião que se podem observar influências de vários lugares e de diferentes povos africanos e também indígenas. Para Júlio Braga,

[...] o sistema religioso está profundamente impregnado de forças civilizatórias negro-africanas. Tudo isso corrobora para a compreensão do Candomblé como suporte permanente do processo de construção e revitalização da identidade do negro que se apropria constantemente e nem sempre de maneira consciente de um vasto e complexo conteúdo simbólico que remete, via de regra, às ocorrências históricas e na mesma dimensão

---

<sup>7</sup> Religião estruturada no Brasil, a partir das várias nações africanas que viveram a diáspora do século XVI. Segundo Lima (2003), nada permaneceu intacto nessa experiência de travessia África – Brasil. O que ocorreu, foi uma reinterpretação e recriação dos simbolismos, dos mitos e dos ritos africanos em terras brasileiras.

<sup>8</sup> Na Bahia, os terreiros de Candomblé são identificados, de modo geral, por nações. As mais conhecidas são as nações: Angola, Ketu e Gege. Essa classificação não corresponde a uma identificação rígida do lugar de origem dos africanos, visto que a experiência da diáspora proporcionou encontros culturais e étnicos de povos das mais variadas regiões da África. “Os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África” (BASTIDE, 2001, p. 30).

aos mitos pretéritos que subjazem na memória coletiva e, conjuntamente, mito e história, elaboram os caminhos da ancestralidade afro-brasileira (BRAGA, 1995, p. 20).

## **1.2 O candomblé enquanto sistema religioso integrado à natureza**

A vida no Candomblé é a expressão da natureza. Todos os Orixás<sup>9</sup> estão intimamente ligados aos elementos naturais e se expressam através deles. No cotidiano dos terreiros de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, observa-se uma relação de cuidados que se têm com os recursos naturais, que vai desde a obtenção das folhas ou ervas sagradas até o seu uso nos cerimoniais dos terreiros. A preocupação com a pessoa que cuidará delas, a forma de guardá-las entre outras. Há uma convicção na certeza dos resultados, quer seja nos tratamentos de saúde, quer seja nas festas e rituais sagrados. O início de tudo que é a manipulação das folhas tem que ser rigorosamente observado para que nada ocorra de errado. Essa reverência à natureza e às divindades que aí habitam demonstra que o homem é apenas parte do conjunto natural e harmônico, um componente do todo complexo e organizado. “Esse complexo legado ancestral africano é um conjunto de saberes com ensinamentos de uma matriz não ocidental [...]” (SANTANA, 2006, p. 237). Esse legado se expressa, sobretudo, nas religiões afro-brasileiras, que se mantiveram como herdeiras das tradições dos saberes africanos, aqui no Brasil.

As religiões afro-brasileiras são consideradas como “religiões essencialmente ecológicas”. Esta atribuição se baseia na inegável importância que assume a natureza dentro do pensamento e das práticas religiosas dos cultos de origem africana, cultos esses marcados pela necessidade que os espaços religiosos têm da natureza como parte integrante de seu universo mágico religioso, dos rituais e da própria identidade dos seus deuses, o que gera um sentimento de respeito, dependência, integração e, ao mesmo tempo, de submissão para com ela (PÁDUA, 1992).

Ainda segundo Pádua, a indissociação entre orixás e natureza pode ser sentida, a começar pelo lugar onde eles habitam. A concepção de um “céu” fora deste mundo não parece ter significado no discurso dos adeptos desse segmento religioso;

---

<sup>9</sup> Os orixás são ancestrais africanos que foram divinizados, mantendo uma inseparável ligação com os seres humanos. Segundo Pierre Verger o orixá é uma forma pura, axé imaterial, que se torna perceptível aos seres humanos, incorporando-se a um deles (VERGER, 2002).

para os mesmos, os orixás habitam os sítios naturais considerados seus domínios, o que nos leva a pressupor que se existe um “céu”, ele está aqui mesmo na terra.

Para a tradição religiosa do Candomblé, os orixás estão adormecidos na natureza, tornando-se ativos quando o gesto humano, através do ritual religioso, os adeptos os despertam para habitarem a cabeça de algum filho que está sendo feito. Conforme uma fala de uma mãe de santo “[...] onde houver natureza, há orixá; a natureza é a casa dos orixás [...]”, logo, percebemos a relação intrínseca entre o mundo religioso e o mundo natural, em que, os deuses iorubanos e outros deuses advêm da natureza; é dela que emana as forças que movem esses espaços religiosos; sem a presença dos elementos da natureza não tem orixá. As folhas, por exemplo, segundo Verger (1981) formam uma verdadeira farmacopeia dentro dos rituais religiosos africanos.

Neste contexto, ecologicamente falando, há uma existência íntima e profunda entre os seres e os objetos que povoam o cosmos das religiões afro-brasileiras, pois um mundo vivo habitado por pessoas com os quais o homem deve estabelecer relações constitui uma das características centrais dessas religiões. Para elas, o divino não está fora do universo palpável e sim percebido como algo que está inserido no mundo físico. São as “religiões da natureza” como são chamadas ou cosmobiológicas (AGUIAR, 2003). Corroborando Carvalho diz que:

São as religiões da natureza, as religiões xamânicas, as de origem indígena e africana com seus cultos aos ancestrais e as manifestações naturais, as que podem educar as gerações futuras de seres humanos para coabitar com outros seres vivos na terra sem destruí-los e sem destruir a própria terra (CARVALHO, 2005, p. 18).

Com isso, parece-se que as religiões afro-brasileiras com sua cosmologia, seu sentido de sacralidade associado à natureza, suas divindades - simultaneamente natureza e cultura – possuem, não apenas uma ética ambiental própria, como também, uma efetiva contribuição a oferecer na construção de uma *ecoética*, termo esse definido por Pelizzoli (2003), como sendo o comportamento humano ideal em relação à natureza, que venha a respeitar a diversidade tanto humana quanto natural. É importante ressaltar que essa reflexão ainda é embrionária no campo das vozes públicas lincadas às religiões afro-brasileiras, mesmo dentro das casas de Candomblé, que tem vindo na contemporaneidade como grande interlocutor no campo religioso dessa discussão.

Para os adeptos destas religiões, é imprescindível o uso de plantas dentro de seus terreiros. Segundo Oliveira e Oliveira,

A sacralização da natureza é um aspecto fundante do candomblé. As plantas, como outros fenômenos e objetos da natureza, são consideradas sagradas e possuem um papel fundamental na estrutura litúrgica do culto: desde os banhos de ervas nos rituais de iniciação, o batismo dos tambores, a lavagem de contas, a oferenda de alimentos, até os banhos de purificação e os remédios vegetais prescritos pelos sacerdotes (OLIVEIRA; OLIVEIRA 2007, p. 81).

Segundo Barros (2009), estas comunidades tradicionais procuram sempre uma convivência harmônica com a natureza, pois é dela que vêm os segredos da existência da própria religião. Essa relação homem/natureza é sempre sedimentada através do conhecimento empírico secular, onde aquele, plenamente familiarizado com a flora do seu entorno, busca soluções para os mais diversos problemas surgidos no âmbito de suas comunidades.

### **1.3 Candomblé e comportamento humano como herança mítica**

Segundo Prandi (1995), o Candomblé opera dentro de um contexto no qual a noção judaico-cristã de pecado não faz sentido.

A diferença entre o bem e o mal depende basicamente da relação entre o seguidor e seu deus pessoal, o orixá. Não há um sistema de moralidade referindo ao bem-estar da coletividade humana, pautando-se, sim, o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá particular (PRANDI, 1995, p. 15-16).

Para o Candomblé, cada ser humano pertence a um deus determinado, que é o senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e de personalidade, cabendo ao pai ou mãe-de-santo descobrir esta origem mítica por meio do jogo de búzios. Este conhecimento é, absolutamente, imperativo no processo de iniciação de um adepto, bem como para fazer previsões do futuro para os clientes que frequentam a casa de candomblé.

Estudiosos relatam que na África há registros de culto de 400 orixás aproximadamente (PRANDI, 1995). Porém, dentro do processo diaspórico apenas duas dezenas sobreviveram no Brasil, cabendo a cada um destes reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana. Cada

um tem suas respectivas características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuário, músicas, alimentos, bebidas etc.

Em especial, entre os candomblés jejes-nagôs há uma relação entre as divindades e os dias da semana, com cada dia sendo dedicado a um ou a mais orixás. Esta classificação é variável, podendo haver diferenças entre tradições distintas. Como exemplo, segue uma classificação, usualmente, adotada pelos candomblés tradicionais brasileiros e, em especial, nos da Bahia, referendada por Bastide (2001): segunda-feira é consagrada a Exú e a Omolu (sobre isto, o autor dá a seguinte explicação: sendo Exú o deus das “aberturas”, o intermediário entre as divindades e os humanos deve, forçosamente, encontrar aqui em primeiro lugar; já Omolu, que é tido como o deus da varíola, das doenças da pele, das epidemias, é por isso considerado uma divindade perigosa, a quem é preciso amansar logo no início da semana); terça-feira é consagrada a NanãBurucu (a mais velha das divindades, conhecida popularmente nos Candomblés e na Umbanda baianos como a “vovó da Bahia”) e a Oxumarê (um intermediário entre o céu e a terra que ele reúne por meio de seu longo véu multicolor, o arco-íris); quarta-feira é o dia de Xangô e de Iansã (portanto o dia é consagrado à adoração do fogo, que é o elemento representativo destas entidades, além de serem marido e mulher na mitologia); quinta-feira dedicada a Oxóssi e a Ogum; o primeiro é tido como o patrono dos caçadores e o segundo dos ferreiros (estão, em contrapartida, duplamente ligados, primeiro por serem irmãos e segundo por pertencerem às “divindades do ar livre”); sexta-feira dedicada a Oxalá (Obatalá), filho do grande Olorum (deus supremo da criação de todas as coisas), intimamente relacionado a Jesus Cristo no catolicismo, sua ligação vem pelo fato de Cristo ter morrido numa sexta-feira, e ambos serem filhos do pai criador; sábado é o dia de Iemanjá e de Oxum, orixás ligados ao elemento água, tanto a salgada como a doce; logo, as duas entidades são reunidas num mesmo culto. Enfim, o domingo é o dia de “todos os orixás” inclusive aqueles não mencionados anteriormente.

Vale uma ressalva. Essa distribuição entre orixás e dias da semana não é uniforme para todas as nações de Candomblé, até porque, em solo africano, os dias da semana são diferentes dos nossos, apenas quatro, tendo os escravos de adaptar-se à semana de sete dias; logo os deuses foram redistribuídos de modo diferente (RAMOS, 1942).

Outra característica das religiões afro brasileiras é a relação entre os deuses e os elementos da natureza, ou seja, sem estes a religião não existiria, pois a mesma

depende, essencialmente, de cada um para sua efetivação e eficácia. Temos divindades ligadas à água (Oxum, Iemanjá, Nanã), a terra (Omolu), ao fogo (Xangô, Iansã), às matas (Oxóssi) etc. E esta relação se processa, a todo o momento, entre religião e natureza. Há uma simbiose entre todos os elementos, ou seja, o Candomblé procura reviver por meio desses elementos sua estreita ligação com o mundo das coisas, do homem e das forças da natureza.

Assim, cada orixá tem um tipo mítico que é religiosamente atribuído aos seus descendentes, seus filhos e filhas. Através de mitos, a religião fornece padrões de comportamento que modelam, reforçam e legitimam o comportamento dos seus fiéis (VERGER, 1985).

Sendo as religiões afro-brasileiras, ao longo das suas existências, vítimas das mais diversas formas de perseguição, a princípio pelas autoridades policiais e depois perseguidos e condenados por algumas religiões judaico-cristãs, repudiados por muitas das classes ditas cultas, cresceu à margem da cultura oficial brasileira. Assim, enquanto se resguardavam contra as perseguições, os adeptos das religiões de matriz africana viviam outra realidade cultural, um modo singular de ver e interpretar a vida e o universo vivido. Póvoas (2006, p. 214) afirma que: “Todo um modo *sui generis* de pensar, de interpretar, de agir, curar, comunicar-se com o sagrado era posto em prática no terreiro, cuja vida transcorria à margem da civilização branca que, a todo custo, tentava sufocá-lo.”

#### **1.4 Os dois níveis de existência: Aiye e Orum**

Na concepção do candomblé de tradição Yoruba, o universo existe em dois níveis: o do Aiye e o do Orum (BERKENBROCK, 1999). Toda a existência se processa dentro destes níveis (ou nos dois níveis ao mesmo tempo). Não é possível existência fora destes.

Aiye e Orum não são dois espaços nem locais de existência, mas antes de tudo são duas formas ou duas possibilidades de existência. Estas duas formas não existem em oposição uma à outra, mas paralelamente. Mas ao mesmo tempo não pode ser igualada entre si [...] os habitantes do mundo, a humanidade pertencem ao Aiye, é o mundo material. Paralelo a este mundo, existe o nível do Orum, é o nível do sobrenatural, sendo este ilimitado e imaterial, é nesta dimensão que se encontram os Orixás e os Eguns (antepassados naturais e humanos das pessoas que moravam no Aiye) (BERKENBROCK, 1999, p. 181).

Em relação a estes dois “mundos”, não são realidades paralelas, mas, sim, um sobremundo, um mundo que engloba todo o Aiye. O Orum engloba tudo e todos. Joana Elbein dos Santos (2008, p. 54), na obra *Os Nagô e a Morte*, insiste que tudo o que existe no Aiye tem um correspondente espiritual no Orum, “Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no Orum”.

Em um terreiro, a totalidade da existência está representada: lá estão presentes elementos que representam o mundo terreno (Aiye) e elementos consagrados que representam a realidade espiritual (Orum). É no culto, o momento onde os Ara-Orum<sup>10</sup> podem vir ao Aiye através de seus representantes. Assim sendo, o culto no Candomblé é uma tentativa de resistir à divisão entre os dois níveis da existência e tornar presente a realidade da ordem inicial.

A unidade primitiva entre Orum e Aiye é compreendida como uma situação de total harmonia e felicidade; por isso mesmo, ela é sempre novamente buscada. A religião do Candomblé, com seu culto, sua iniciação, suas oferendas, seus sacrifícios, etc. deve renovadamente conduzir o ser humano e o mundo a esta harmonia (GOLDMAN, 1985 *apud* BERKENBROCK, 1999, p. 183).

É a partir desta cosmovisão, que o negro podia contar com um mundo também negro, fonte de uma África simbólica, mantido vivo pela vida religiosa dos terreiros, como meio de resistência ao mundo branco, que era o mundo do trabalho, do sofrimento, da escravidão, da miséria. Bastide (1991) mostrou como a habilidade do negro, durante o período colonial, de viver em dois mundos diferentes ao mesmo tempo, era imprescindível a fim de evitar tensões e resolver conflitos difíceis de suportar sob a condição escrava. Nesta mesma linha de raciocínio, Prandi acrescenta:

Logo, o mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés, reconheceu a necessidade de ser, sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que ser brasileiro era absolutamente imperativo ser católico, mesmo que fosse também de orixá. O sincretismo se funda neste jogo de construção de identidade. O candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro (PRANDI, 1995, p. 21).

O Candomblé não distingue entre o bem e o mal do modo como aprendemos com o catolicismo. Ele tende a atrair também toda sorte de indivíduos que têm sido socialmente marcados e marginalizados por outras instituições religiosas e também

---

<sup>10</sup> Encontro dos dois mundo, este se processa quando no momento dos rituais de um terreiro os adeptos recebem (incorporam) as entidades aqui na terra (BERKENBROCK, 1999, p. 182).

não religiosas. Com isso, podemos perceber que o Candomblé aceita o mundo, mesmo quando ele é o mundo da rua, da prostituição, dos que já cruzaram as portas das prisões. Não há discriminação para com o bandido, a prostituta, a travesti e todo tipo de rejeição social, uma vez que, seus deuses também viveram/passaram por situações que esses tipos sociais passam. Eis o motivo de não haver, nessa religião, a perseguição a seus adeptos por serem quem eles são, ou queiram ser, diferentemente de outras religiões em que tentam moldar os sujeitos dentro de padrões sociais pré-estabelecidos.

O candomblé se preocupa, sobretudo com aspectos muito concretos da vida: doença, dor, desemprego, deslealdade, falta de dinheiro, comida e abrigo - mas sempre tratando dos problemas caso a caso, indivíduo a indivíduo, pois não se trabalha aqui com a noção de interesses coletivos, mas sempre com o destino individual (PRANDI, 1995, p. 23).

Os terreiros, historicamente, são importantes agentes de promoção à saúde através de práticas tradicionais religiosas para os seus adeptos e não adeptos à religião dos orixás e demais entidades. Para Gomberg (2011), a medicina afro-brasileira de base religiosa é marcada pela origem africana resultante do processo de escravidão registrado no Brasil até o século XIX, caracterizando-se pela utilização preponderante de elementos vegetais nos tratamentos que prescreve e pela intervenção de um agente religioso ( mãe de santo ou pai de santo) que promove a restauração da saúde através de relações estabelecidas com suas divindades.

### **1.5 O culto e seus locais sagrados**

O palco central das atividades litúrgicas do Candomblé é o local onde a comunidade se reúne: este, chamado popularmente de terreiro<sup>11</sup>, roças<sup>12</sup> ou casas-de-santo. Este espaço não é apenas o lugar onde os adeptos/fiéis se reúnem e onde se processam os cultos/ trabalhos<sup>13</sup>. Os terreiros são como observam muitos

---

<sup>11</sup> Conjunto dos terrenos e casas onde se processam as cerimônias religiosas e os preparativos para as mesmas, nos cultos afro-brasileiros, tanto de Candomblé (Ilê), como de Umbanda (Tenda, Cabana, Centro) e outros. Em certos candomblés de caboclo é chamado "lugar" (CACCIATORE, 1988, p. 236).

<sup>12</sup> Parte plantada do terreiro, onde ficam as árvores sagradas – campo (em contraposição à cidade), sítio, plantação (CACCIATORE, 1988, p. 221).

<sup>13</sup> Ato mágico-ritual, realizado com finalidade boa ou má, em cultos afro-brasileiros, termo usado principalmente na Umbanda e Quimbanda. Pode ser por meios espirituais (mediunidade, preces, cânticos) ou materiais (com elementos diversos, como comidas, bebidas, velas, bonecas, objetos pertencentes às pessoas ou fragmentos delas, como unhas cabelos etc., plantas- raízes, folhas, frutos, madeira- água, fogo etc.) (CACCIATORE, 1988, p. 239).

pesquisadores (VELHO, 1977; SILVEIRA, 2006; CAPONE, 2009) uma pequena reconstrução da África em solo brasileiro. Não de uma África geográfica, mas de uma África mítica (CAPONE, 2009). Para Berkenbrock (1999), a África geográfica elevou-se para os escravos e seus descendentes no Brasil a algo mais que a terra dos antepassados:

Não é mais uma realidade evidente, não é mais simplesmente um lugar onde se mora e se vive, onde se encontra a pátria da cultura, da família e da religião. Esta África evidente e geográfica é passado. No Brasil ela ganhou um forte significado simbólico e mítico. A África é a terra dos Eguns<sup>14</sup> e dos Orixás (os antepassados humanos e divinos), é o local para onde se pode voltar após a morte. Na África, o mundo ainda tem uma organização, há equilíbrio entre Orum e Aiye. Ocorreu, pois, uma idealização da África. A busca deste equilíbrio no Brasil não poderia, pois, prescindir de uma reconstituição da África em sua ordem (BERKENBROCK, 1999, p. 192).

Os terreiros são como ilhas africanas, isoladas em uma realidade, onde todo o universo (Orum, Aiye) está reunido. Neste espaço-ilha pode ser retomado o relacionamento entre adeptos e orixás; nestes templos, as entidades podem ser chamadas. Ali pode ser trocado o Axé<sup>15</sup> e garantida a dinâmica e a continuação da existência. Os terreiros são unidades completas e fechadas, podendo haver entre os diversos terreiros uma relação de amizade; do ponto de vista religioso, não existe nenhum compromisso entre eles. Cada terreiro é independente.

Cada terreiro possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição de que faz parte, mas também da idiosincrasia do chefe do culto. Na realidade, a identidade religiosa é constantemente negociada entre os atores sociais. As diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras (CAPONE, 2009, p. 21).

É interessante destacarmos que existem diferenças entre a forma como se processa o culto na África - terreiros africanos - e aqui no Brasil. No primeiro, dedica-se ao culto de apenas um Orixá, enquanto que no segundo, são cultuados diversos Orixás em cada terreiro. Os cultos afro-brasileiros, aqui no nosso território, assumiram características próprias, devido ao grande número de escravos que, por aqui, foram aportados, pois os grupos de negros vinham de diferentes regiões do continente

---

<sup>14</sup> Espíritos, almas dos mortos ancestrais que voltaram a Terra em determinadas cerimônias rituais (CACCIATORE, 1988, p. 108).

<sup>15</sup> Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás [...], conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados (ORO, 1999, p. 02).

africano e traziam na memória o culto a um Deus específico. Por aqui, esses negros passaram a conviver, conjuntamente, com outros elementos étnicos, a exemplos dos indígenas, europeus, e dessa relação nasceu o Candomblé brasileiro, ímpar e híbrido por formação.

Gomberg nos apresenta a seguinte explicação:

Originalmente na África, as divindades cultuadas estavam ligadas à família, cidade ou região, o que promovia a caracterização de cultos grupais e regionais, mais raramente, de culto de caráter nacional. No Brasil, devido à diáspora negra, os *Orixás*, *Inquices* e *Voduns*<sup>16</sup> assumem outro caráter. Misturados no infortúnio da senzala, estes vão se manifestar agora de forma indiscriminada, não mais pertencente a clãs familiares ou linhagens reais, mas sim em todos aqueles que necessitam e ainda deles se lembram. Assim, será registrada, ao longo dos períodos históricos, em diversas regiões do Brasil, a disseminação dos cultos de origem africana, que agora tomariam o nome genérico de religião afro-brasileira ou, em tempos atuais, religiões de matrizes africanas (GOMBERG, 2011, p. 28).

Um terreiro é composto, geralmente, por diversos espaços, formando uma unidade. Uma primeira estrutura do culto é a existência de dois ambientes, que cumprem funções distintas. Denominamos de espaço do “urbano”, caracterizado por construções destinadas ao uso particular e de culto (barracão, casas dos Orixás, casa do pai ou da mãe de santo etc.) e o outro espaço é o que chamamos de espaço do mato, do rural (chamado espaço das matas) onde ficam as árvores sagradas dedicadas a cada orixá, as ervas que são utilizadas no culto, ou seja, o conhecido e o “desconhecido” (aqui, entendemos por desconhecido, os mistérios que compõem as especificidades de cada culto, de cada entidade). Vale ressaltar que estes dois espaços se complementam mutuamente, embora, na contemporaneidade, esse formato de terreiro venha se adaptando às condições geográficas e de espaço onde se encontra, tentando manter a mesma estrutura básica.

Percebem-se, atualmente, nas configurações das cidades que cada vez mais são restritas as possibilidades de organizar um terreiro de candomblé com as dimensões e áreas geográficas necessárias para as atividades litúrgicas, ou seja, o desejo de ter ele aliada a uma necessidade real de um “espaço-mato” faz com que agentes religiosos busquem áreas situadas nas periferias dos centros urbanos (GOMBERG, 2011, p. 91).

---

<sup>16</sup>**Orixá**, designação genérica das divindades do panteon ioruba ou nagô-queto. **Inquices** (banto) designação genérica das divindades em congo-angola. **Voduns**, designação genérica das divindades em jeje (CASTRO, 2001, p. 255; 309; 349).

Uma questão contemporânea, na pauta de vários terreiros, como mais uma estratégia na busca por reconhecimento social, do Estado e da sociedade mais ampla, é a solicitação de tombamento de suas edificações na busca de estabelecer um diálogo do patrimônio material com o passado da sociedade brasileira. O tombamento, segundo Brito (2016, p. 259), “trata-se de um instituto de direito administrativo consubstanciado em ato da administração pública, com o fim de preservar determinado bem material ou imaterial.” A exemplo, temos o do Terreiro da Casa Branca na cidade de Salvador, sendo este o primeiro espaço religioso não católico tombado no Estado da Bahia, tendo o decantado processo se iniciado, em 1982, e concluído em 14 de agosto de 1986. É o primeiro Monumento Negro considerado Patrimônio Histórico do Brasil e tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (BRITO 2016).

Outro elemento constitutivo do Candomblé é o culto. Este tem um papel central no relacionamento entre Orixá e fiel, pois dá a este a possibilidade de experienciar seu Deus pessoal, de modo que ambos encontram-se unidos em um único corpo. O fiel é no culto tomado pelo Deus dono da cabeça<sup>17</sup>. Tendo este a possibilidade de participar do Aiyé e assim desfrutar da companhia de pessoas. A troca santa e santificadora é expressa de forma latente no culto (BERKENBROCK, 1999).

No processar do culto, o terreiro não é mais uma ilha africana perdida no Brasil, mas é a própria África, pois ali estão presentes os Orixás<sup>18</sup>. Eles estão em terra para consolar seus filhos - os descendentes dos deportados - para lhes dar Axé, para com estes festejar e dançar. Na fala de uma mãe de santo entrevistada, ela nos afirma o seguinte: “*Este processo de dar-e-receber de Axé*” conduz a todos os lados, mais vida, mais prosperidade, mais firmeza. Capone (2009, p. 34) nos diz que são os orixás os mediadores e doadores desta força. Sem eles, nada acontece no terreiro; “uma folha não cai de uma árvore sem a vontade dos orixás”. Claro que aqui estamos falando da crença que os adeptos têm na religião do Candomblé ou da umbanda a qual destacamos a seguir.

---

<sup>17</sup> Orixá pessoal, protetor de cada indivíduo. São os iniciados que à sua divindade se dedicam toda a vida. A confirmação do “dono da cabeça” pode ser revelada por diversas circunstâncias, como nascimento, caráter, herança etc. (CACCIATORE, 1988, p. 105).

<sup>18</sup> Em Cuba, onde também se conservou a tradição religiosa dos Yoruba, acredita-se que os deuses moram na mata. No caso brasileiro, se diz que os orixás moram na África. *Itu Aigé* – “terra da vida”. Isso não substitui sua forma de existência, que é a formado Orum (BASTIDE, 2001, p. 64).

Por se tratar de um processo recíproco, os filhos também fazem sua parte: eles fazem oferendas e colocam seu corpo à disposição para que os orixás venham em terra, havendo assim, uma mútua possibilitação da vida, “pois estes deuses só podem viver na medida em que se reencarnam no corpo dos fiéis” (BASTIDE, 2001, p. 17). A existência só pode acontecer com a dinâmica do Axé.

Para Barros e Teixeira (2004), o relacionamento dos fiéis com os orixás, inquíces ou voduns, a depender da nação<sup>19</sup> de Candomblé e a sua inserção na sociedade abrangente se processam de tal maneira que demonstram não apenas um processo dinâmico de intercâmbio de indivíduos e bens simbólicos, mas também uma constante troca de influência. Forma-se, assim, um mapa sociocultural de caráter amplo que é definido por essas relações e inter-relações e que compreende identidades sociais bem demarcadas.

A construção social do indivíduo, da pessoa, no âmbito dos terreiros de candomblé, é desenvolvida gradualmente a partir de um processo iniciático. A iniciação e a vivência num terreiro são responsáveis pela instauração lenta e paulatina de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiares em um sistema de crença que privilegia o corpo humano e a vida (MAGGIE; CONTINS, 1980; CASSARD-BINON, 1981).

O Candomblé é uma realidade religiosa que nos ensina a viver em comunidade, em comunhão com a natureza e com os nossos ancestrais. O terreiro, enquanto patrimônio simbólico cultural, torna-se algo relativo à formação de um ser humano total, consciente do seu pertencimento a uma totalidade integrada. É, sem dúvida, um dos mais notáveis patrimônios culturais africanos, surgido, historicamente, como foco de resistência e luta desde a chegada dos primeiros africanos escravizados para Brasil. Embora os negros tivessem sido obrigados a se converterem ao catolicismo, aprendendo também a língua portuguesa, deixaram sua marca na religião, na culinária, em expressões faladas, músicas, literatura e tantos outros aspectos.

A religião sempre foi o referencial mais completo que o afrodescendente teve da terra de seus ancestrais: mesmo que tenha nascido no Brasil e jamais tenha ido à África, ele poderia atravessar o Atlântico através da religião, vivendo seus mitos representados nos orixás, e reviver a sociedade dos seus avós e bisavós por meio da organização do terreiro. Nota-se que o cruzamento cultural entre estes povos

---

<sup>19</sup> Denominação de origem tribal ou racial, atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil (CACCIATORE, 1988, p. 178).

africanos propiciou a construção de uma identidade cultural brasileira, ou cultura afro-brasileira, uma vez que, eles não temeram em "inventar códigos de comportamentos e recriarem práticas de sociabilidade e culturais" (PAIVA, 2001, p. 23). Assim, este cruzamento foi resultado de um longo processo que propiciou uma riqueza cultural peculiar ao Brasil.

Por outro lado, Paiva (2001, p. 185) destaca que, além de toda essa caracterização, outro acontecimento foi importante para o desenvolvimento da cultura africana e este encontra-se no "intercâmbio cultural entre os negros africanos, indígenas e portugueses". Ainda, segundo o autor, "as trocas culturais e os contatos entre povos de origem muito diversa é algo que, então, fazia parte do dia-a-dia colonial, desde a chegada dos portugueses. Isto, porque, era ampla a vivência cultural da população negra no Brasil colonial" e não se pode negar que o crescimento do Brasil como país deveu-se a tantas importantes contribuições.

Conforme Paiva a formação cultural:

[...] Não se deu de forma linear, uniforme e harmônica. Muitos foram os conflitos, as adaptações e os arranjos ao longo do período. É evidente que não estou sugerindo uma formação linear desse universo cultural, nem estou emprestando-lhe uma harmonia, que, de fato, pouco existiu. Tanto seu processo de formação quanto a convivência no interior dele se deram (e se dão) de maneira conflituosa na maioria das vezes, embora haja, também, adaptações constantes, arranjos e acordos que visam a sua preservação. [...] A conformação e a preservação do universo cultural dão-se, então, através das aproximações e afastamentos, das interseções, da intervenção de espaços individuais e coletivos, privados e comuns, que envolvem dimensões do viver tão diversas quanto à do material, da utensilagem e das técnicas; dos costumes e tradições, das práticas e das representações culturais; da mitologia e da religião; do físico e concreto, do psicológico e imaginário; da linguagem e das escritas; da dominação, da resistência e do trânsito entre elas: da temporalidade e da espacialidade; das continuidades e das descontinuidades; da memória e da história. Tudo implicado com os campos da política e do econômico, provocando mutuamente contínuas reordenações e construções sociais (PAIVA, 2001, p. 39-41).

Retomando a questão do "intercâmbio cultural" proposto por Paiva (2001) na formação da cultura nacional e, em especial, a cultura religiosa afro-brasileira, é que temos o surgimento de outras denominações de matrizes africanas e brasileiras em território brasileiro. É o caso da Umbanda, sobre a qual faremos uma análise histórico-social do seu surgimento no Brasil.

## 2 O surgimento da Umbanda no Brasil

### 2.1 O contexto sócio histórico

A cultura africana em nosso país sempre foi renegada e vista pelo viés dominante como uma categoria de cultura diferente, menor, inferior à cultura ocidentalizada, judaico-cristã.

Isso não aconteceu apenas quando os negros aqui chegaram e, sim, em seu próprio continente, pois desde a África já havia retaliações. Sodré (2005) afirma que isto se deu em função das reorganizações territoriais e das transformações civilizatórias, substituições de antigos reinos e impérios por novos dispositivos políticos de natureza estatal, precipitadas pelas estruturas de tráfico dos escravos montadas pelos povos europeus. Nas Américas, e, em especial, no Brasil, essas mudanças são bem mais fortes e marcantes, uma vez que o tráfico aqui se deu de forma contundente e cruel, levando os negros a praticarem clandestinamente os seus ritos, cultuando seus deuses e retomando, assim, a linha do relacionamento comunitário que eram suas práticas nas suas terras de origem. Assim, é perceptível haver um jogo com as ambiguidades do sistema colonial imposto. Segundo Sodré (2005, p. 89) “a cultura negro-brasileira emergia tanto de formas originárias quanto dos vazios suscitados pelos limites da ordem ideológica vigente”.

A partir da década de 1970, as práticas da cultura negra e, em especial, as religiosas, começam a sair da clandestinidade, entendendo-se esse movimento de afirmação como algo embrionário, passando tais práticas a serem valorizadas como específicas e particulares, buscando-se, então, um rompimento com a tradição do sincretismo religioso entre o candomblé e o catolicismo, sobretudo na Bahia. Vale ressaltar que fatores de ordem sócio histórica contribuíram para que esse rompimento pudesse eclodir: Em sua obra “*A Verdade Seduzida*”, Muniz Sodré mostra esse rompimento na seguinte síntese:

- 1830, Abolição do tráfico negreiro, o que permitiu aos negros um olhar sobre a sua real situação de marginalizados.
- As revoltas que ultrapassaram as fugas individuais ou coletivas, sendo que essas ocorreram num momento político em transformação de uma fase colonial para uma visível independência.
- O surgimento dos terreiros, que começam a sair da clandestinidade, embora sofrendo todas as formas de repressão, tanto de ordem policial, onde eram comum as invasões e prisões dos seus adeptos por estarem praticando magia-negra e subvertendo a ordem social que era vista como a religião que

praticava o mal, e adorava o diabo nas suas mais diversas formas. Pois, diferia do proposto pelo cristianismo ocidentalizado e enraizado em terras brasileiras (SODRÉ, 2005, p. 100).

Todos esses acontecimentos contribuíram, de forma decisiva, para uma atenuação do preconceito acerca da cultura negra. No entanto, vale ressaltar que o negro, após sua “libertação,” passou a sofrer outro tipo de discriminação relacionada à falta de oportunidade na sociedade.

Neste novo contexto histórico, social e, predominantemente, econômico, surgido no Brasil do século XX - provocado, sobretudo, pelo processo de industrialização, principalmente, no eixo Sul-Sudeste, pelo rápido crescimento da população urbana, especialmente, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro e pela presença de uma infraestrutura herdada do ciclo do café (capitais acumulados, transportes, energia elétrica etc.) - começou a haver uma acelerada expansão industrial quase sempre dedicada à produção de bens de consumo não duráveis, como alimentos, vestuários e calçados (GARCIA, 2005). A partir desse momento, o Brasil entrou numa nova fase econômica. Tal realidade não incorporou o grande contingente de descendentes da escravidão, sem trabalho e sem preparo para o mercado que exigia agora uma mão de obra qualificada para o mundo da indústria. Eles foram jogados, mais uma vez, na marginalidade social, indo morar às margens das cidades que cresciam vertiginosamente, formando uma parcela significativa de desempregados e, conseqüentemente, o início do processo de favelização brasileira, ou seja, o quadro social dos ex-escravos foi de miséria. Foram abandonados à “própria sorte”, sem um programa governamental de inserção social, como aponta Negrão,

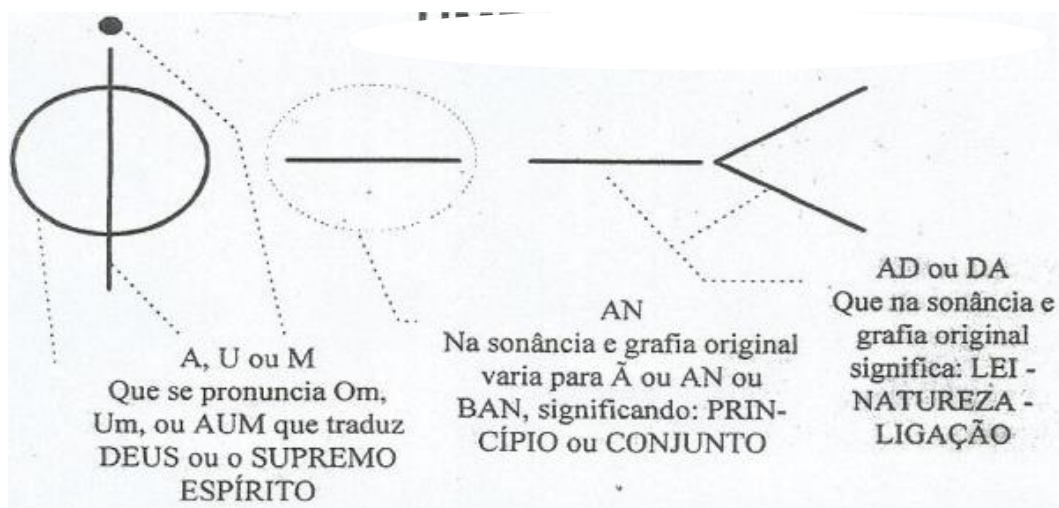
A repressão exercida no período imperial foi apenas episódica. Teria sido o Código Penal do período republicano, datado de 11 de Outubro de 1890, o marco da repressão institucionalizada. Três artigos encadeados deste código (16, 157 e 158) proibiram respectivamente o exercício ilegal da medicina, a ‘prática magia do espiritismo e seus sortilégios’, que se constituiriam em formas de exploração da credulidade pública e, por último, o curandeirismo. Estavam criados os instrumentos legais que possibilitavam a acusação, o enquadramento legal e as penas (NEGRÃO, 1996, p. 44).

## ***2.2 Umbanda: a problemática questão de suas origens***

Etimologicamente, há muita controvérsia sobre o significado da palavra Umbanda. Alguns afirmam que é um termo de origem bantu, podendo significar “sacerdote”, “feiticeiro”, “lugar de culto” (FREITAS; PINTO, 1970). Há os que afirmam

que o termo tem procedência sânscrita<sup>20</sup> (SAIDENBERG, 1978) ou ainda que deriva de algumas combinações do alfabeto adâmico ou vatânico, hoje, encontrados no alfabeto ariano<sup>21</sup> e nos sinais védicos<sup>22</sup>, e que originalmente seria escrito Aumbhandhan, significando lei e princípios divinos em ação (SILVA, 1983).

A configuração apresentada na figura 2, extraída da obra *Umbanda do Brasil* de Silva (2012, p. 73) é uma representação morfológica e geométrica original do vocábulo Umbanda, cujos sinais se aglutinam em sentido vertical ou horizontal e traduzem a forma real da palavra.



**Figura 2 - Representação morfológica e geométrica original do vocábulo Umbanda**

O supracitado autor ainda nos acrescenta que:

A Geometria é uma Ciência Divina: tem seus elementos fundamentados na Cosmogonia e na Cosmologia, ou seja, no próprio processo de criação do Universo-Astral pela Divindade. Portanto, a Geometria como ciência humana, decorrente, foi ideografada e estruturada de um signatário divino, cosmogônico, teogônico, sagrado, mágico, cabalístico, composto dos três signos- a cruz, o triângulo e o círculo – que geraram ou foram desdobrados em várias outras figuras (SILVA, 2012, p. 79).

<sup>20</sup>É uma língua da Índia, com uso litúrgico no hinduísmo, budismo e jainismo. O sânscrito faz parte do conjunto das 23 línguas oficiais da Índia.

<sup>21</sup> Refere-se, mais especificamente, ao subgrupo dos indo-europeus, que se estabeleceu no planalto iraniano desde o final do terceiro milênio a.C. Por extensão, a designação "arianos" (não o termo "árias") passou a referir-se a vários povos originários das estepes da Ásia Central - os Indo-europeus - que se espalharam por outras regiões do supracitado continente.

<sup>22</sup> Práticas religiosas védicas. A religião védica é precursora do hinduísmo moderno. Os textos considerados pertencentes ao período védico são principalmente os quatro Vedas, mas os Brâmanas, Aranyakas e os Upanixades mais antigos, bem como os Shrautasutras mais antigos também são considerados como védicos.

Há também bastante controvérsia sobre sua fundação, que pode ser sintetizada em três correntes: a primeira crê que a Umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, no município de Niterói, Estado do Rio de Janeiro, ao incorporar o caboclo das Sete Encruzilhadas e ditar todas as regras da nova religião que acabara de nascer (LINARES; TRINDADE; COSTA, 2008). Contestando a primeira, a segunda versão entende que a Umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas que se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários Estados do Brasil e concentrado na região Sudeste a partir dos rituais denominados de macumbas. Finalmente, a terceira corrente defendida, principalmente, por Roger Bastide (1971) e Renato Ortiz (1999) afirma que a Umbanda surgiu entre as décadas de 1920 e 1930, na região Sudeste, como resposta à desagregação do africano a uma realidade urbana e industrial. Bastide reconhece ser difícil seguir os passos históricos da Umbanda, principalmente, porque “estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios” (BASTIDE, 1971, p. 440). Na época que o sociólogo francês escreveu sobre Umbanda, de fato, ela ainda não era a realidade que assistimos hoje. De qualquer forma, essa corrente, iniciada por Roger Bastide, vê o nascimento da religião umbandista como parte de um movimento maior de transformação global da sociedade. A questão deixa de ser a necessidade de encontrar o foco da irradiação ou onde e quando a palavra umbanda apareceu, mas, para “compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa” (ORTIZ, 1999, p. 32).

Foi a partir dessa realidade brasileira que surgiu este fenômeno religioso com suas raízes fundadas nas culturas africanas, europeias e indígenas - a Umbanda. Segundo Ortiz,

O nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social correspondente um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observamos que o social desempenha um papel determinante (ORTIZ, 1991, p. 15).

Para Silva (1993) que cita Bastide (1985), as religiões africanas sofreram os efeitos das modificações pelas quais passou a sociedade brasileira no

estabelecimento de um regime escravocrata e na transição deste para uma economia capitalista baseada no trabalho livre, transformações separadas no tempo e de significados estruturais diferentes nos locais onde ocorreram.

Ainda na visão de Silva nos apresenta a seguinte explicação histórica:

Nas capitais litorâneas do Nordeste, as religiões africanas puderam-se organizar e acomodar porque estavam mergulhadas, num mundo ainda permeado por valores tradicionais, comunitários ou pré-capitalistas aproximados, portanto, daqueles valores que predominaram nos locais de origem dessas religiões na África. O candomblé tinha a função de reconstituição desta ordem. [...] já no Sudeste, ao contrário, devido às transformações capitalistas da infraestrutura econômica e social, que impuseram formas específicas de inserção dos negros e seus descendentes na estrutura de classes, não permitiram o enquistamento destes em redes de sociabilidades nos moldes do candomblé baiano. [...] houve uma dispersão do negro na estrutura social brasileira. Logo a memória coletiva não pode funcionar, ocasionando a perda de rituais e a absorção de influência da cultura cabocla. Nestas condições, o culto se desenvolveu ao redor de certos indivíduos – macumbeiros, curadores, benzedores e médiuns (SILVA, 1993, p. 45-46).

A Umbanda, que consegue agregar elementos das três religiões da nossa matriz étnica: do índio, traz o culto aos caboclos e aos espíritos dos antepassados; dos africanos, o culto aos orixás, aos ancestrais; do europeu, a presença do espiritismo como meio de comunicação com os mortos, além do sincretismo com a cultura religiosa católica. Dessa síntese, tem-se os primeiros cultos da Umbanda. Uma religião que traz uma mistura de outras religiões, um pouco de cada coisa, constituindo uma espécie de *bricolagem*, onde cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova sintaxe, conserva algo das estruturas de origem.

Para Lévi-Strauss (1970), o que caracteriza a bricolagem é a elaboração de conjuntos, estruturados não diretamente com outros, mas com resíduos e fragmentos; o rigor que parece faltar aos materiais do *bricoleur*, no momento de sua nova aplicação, eles o possuíram outrora, quando faziam parte de outros conjuntos coerentes e, o que é mais importante, possuem-no sempre, na medida em que não são mais materiais brutos, mas produtos já trabalhados. Nesse sentido, são pré-constrangidos, isto é, mesmo no interior de um novo arranjo conservam marcas, determinadas pelo uso original para o qual foram concebidos ou pelas adaptações que sofreram, em vista de novos empregos.

No caso da Umbanda, o conjunto sofrerá a influência maior ou menor deste ou daquele pedaço, segundo o lugar e importância que ocupa na nova estrutura.

Não há uma Umbanda “oficial”, com relação á qual as mudanças constituiriam deturpações; na realidade, cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa, em torno de alguns eixos mais ou menos invariantes (MAGNANI, 1991, p. 43).

Ainda, segundo Magnani (1991), ao descrever como se dá uma gira<sup>23</sup> de Umbanda, percebemos claramente a questão da bricolagem:

Quem já teve oportunidade de assistir a uma gira de um terreiro umbandista pode perceber, no ritual e no ambiente, a presença de elementos de várias religiões. No altar, ou congá, encontram-se imagens de Cristo, Nossa Senhora, Cosme e Damião, São Jorge, ao lado de estatuetas de Buda, lemanjá, índios, ciganos, pretos-velhos e, mais dissimuladas, representações que sugerem a figura do diabo (MAGNANI, 1991, p. 12).

Prandi (1991b), ao tratar do surgimento da Umbanda no Brasil, nos apresenta a seguinte explicação:

A Umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente europeia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o Kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da igreja católica. “limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o Kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital (PRANDI, 1991b, p. 49).

Ainda, segundo o supracitado autor, os passos seguintes e decisivos para que a Umbanda se configurasse enquanto uma religião nacional e cada vez mais distanciada do Candomblé de nação inicialmente foram os seguintes:

Adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo Kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Com tudo isso, outros elementos culturais foram incorporando às práticas umbandistas (PRANDI, 1999, p. 49).

O que podemos perceber, segundo Prandi (1999), é que a Umbanda em diversos aspectos (que se abriu mais) do que o Candomblé (que permaneceu mais fechado), por essa singularidade acabou tendo uma maior aceitação da classe dominante da época do seu surgimento.

---

<sup>23</sup> Roda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os santos e as entidades espirituais, formada pelos filhos (médiuns) (CACCIATORE, 1988, p. 131).

### **2.3 Conflitualidade mediúnica com o espiritismo**

A crença da interferência de seres espirituais na vida dos homens não é recente; antecede à Antiguidade Clássica e se mantém até hoje. O *Livro dos Espíritos* informa que a expansão dos fenômenos de manifestações de espíritos ocorreram, inicialmente, a partir de 1848, na cidade de Hydesville (Estado de Nova York, EUA) com as irmãs Margarida e Catarina<sup>24</sup>, através do fenômeno das mesas girantes. Esse fenômeno, em um curto período de tempo, se espalhou pela Europa e chegou à França, onde foram submetidos a sérios estudos coordenados por Allan Kardec (1804-1969)<sup>25</sup> e que originaram a Doutrina Espírita. Fundamentada num tripé composto de Religião, Filosofia e Ciência, defende postulados como a reencarnação, a pluralidade e evolução dos mundos, intercâmbio do mundo dos vivos com os dos mortos, unidade e solidariedade universal e a concepção hinduísta de carma através da “lei de causa e efeito”. A Doutrina Espírita defende que Jesus Cristo é o modelo de perfeição moral e espiritual a ser seguido (de forma semelhante a outras denominações cristãs), contudo, apresenta ainda a obra de Allan Kardec como uma espécie de bússola norteadora, a fim de facilitar a compreensão dos ensinamentos do primeiro (BULAMARCK; SILVA, 2004). Apresenta também novos paradigmas a respeito de Deus, do Universo, dos Homens, dos espíritos e das Leis que regem a vida. Os principais lemas são “Fora da Caridade não há Salvação” e “Nascer, morrer, renascer e progredir sempre, tal é a lei”.

O kardecismo, ao chegar em nosso país, encontrou um ambiente propício ao sincretismo, uma vez que já havia certa fusão cultural de povos indígenas, africanos e europeus.

A Umbanda relaciona-se assim, desde o início, a práticas religiosas de diversas origens, incluindo dentre essas, o espiritismo Kardecista de origem europeia que, ao chegar a nosso país, acabou influenciando as religiões afro-brasileiras, especialmente, a Umbanda, a ponto de se confundir com a mesma<sup>26</sup>. No Brasil, o aspecto religioso (consequências morais) da tríade Espírita predomina em

---

<sup>24</sup> Filhas do pastor metodista John Fox (KLOPPENBURG, 2005, p. 13).

<sup>25</sup> Pseudônimo do Sr. Denizard Hypollity León Rivail (KARDEC, 1999).

<sup>26</sup> Na execução desta pesquisa, durante as entrevistas, era comum umbandistas, especialmente os mais idosos, chamarem esta, a Umbanda, de espiritismo, de seita espírita, chamarem os adeptos que incorporam orixás, caboclos de médiuns. Além disso, encontramos no território pesquisado um terreiro que se intitula de “Mesa Branca”, ou denominado segundo a dona de “Centro de Mesa”. Segundo ela, tratava-se de uma “Umbanda Espírita” (Entrevista realizada em julho de 2017).

comparação com o aspecto filosófico e o científico, no qual a prática mediúnicamente é vivenciada, essencialmente, pela prática da caridade, por meio dos seus “guias” ou mentores, o que influenciou as práticas Umbandistas. Houve, no caso brasileiro, uma adaptação por parte dos terreiros de Umbanda de espíritos oriundos do que os umbandistas denominam de Kardec; é possível perceber que uma mesma entidade é vista de formas diferentes em se tratando de uma sessão espírita e num terreiro de Umbanda. A função que esta venha a desempenhar depende do espaço religioso à qual ela esteja atrelada. Ou seja, ocorre uma adequação cultural da entidade onde o trabalho mediúnico se realiza. Eis o porquê, de usarmos a expressão “conflitualidade mediúnicamente”, em vez de “herança espírita” para o vínculo com a Umbanda, como a definir territorialidades identitárias.

Alguns autores, especialmente, Ferreira de Camargo, Roger Bastide, Renato Ortiz e Diana Brown<sup>27</sup> têm atribuído nas suas pesquisas grande importância ao Kardecismo na origem da Umbanda. Camargo nos apresenta as principais teses espíritas que a caracteriza:

I. Possibilidade e conveniência de comunicação com entidades espirituais desencarnadas. II. Crença na reencarnação. III. Crença na chamada ‘lei da causa e do efeito’, equivalente espírita da ideia tradicional do Karma. Nada é fortuito e não podemos escapar às consequências de nossos atos. IV. Crença na pluralidade dos mundos habitados. Cada mundo constituiria uma etapa geral do progresso espiritual. A Terra é considerada um planeta de expiação. V. Não há distinção entre o natural e o sobrenatural, nem entre religião e ciência. Não há graça. O progresso relativo dos indivíduos depende, exclusivamente, do mérito pessoal acumulado nesta e em encarnações anteriores. VI. A caridade é a virtude principal – talvez única- e se aplica tanto aos vivos como aos mortos, ou desencarnados. VII. Deus, embora existente, é por demais longínquo e se perde na distância incomensurável de um ponto espiritual que mal podemos vislumbrar. VIII. Mais próximos estão os “guias”, importantes no culto espírita, e que nos ajudam por amor. (também há os maus). IX. Jesus Cristo é visto como grande entidade encarnada – o maior que já veio ao mundo (CAMARGO, 1961, p. 7-8).

Como afirma Berkenbrock (1999, p. 143), “O espiritismo tanto influenciou em muitos aspectos as religiões afro-brasileiras, como também estas influenciaram fortemente o espiritismo praticado no Brasil”.

Prandi (1995), sobre esta questão nos afirma que:

A Umbanda absorveu do Kardecismo algo de seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim fazendo-se mais ocidental que as demais

---

<sup>27</sup> Roger Bastide (1971); Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961); Renato Ortiz (1991); Diana Brawn (1977).

religiões do espectro afro-brasileiro, mas nunca completou este processo de ocidentalização, ficando a meio caminho entre ser religião ética, preocupada com a orientação moral da conduta, e religião mágica, voltada para a estrita manipulação do mundo (PRANDI, 1995, p. 12).

As primeiras ideias espíritas chegaram ao Brasil e começaram rapidamente a se espalhar na metade do século XIX e se dividiram entre aqueles que assumiram o espiritismo como uma *ciência* (ou como uma *filosofia religiosa*) e aqueles que assumem e praticam o espiritismo como uma religião. O referido autor afirma que:

Surgiram, assim, no Brasil duas espécies de espiritismo: um é o espiritismo de intelectuais, médicos, engenheiros, quer dizer da pequena burguesia. Neste nível o espiritismo quer ser entendido como ciências de experiências e entendimento dos fenômenos paranormais e parapsicológicos. O outro espiritismo é o do povo-branco em sua maioria-, que tem uma expansão muito maior e no qual se prega o evangelho de Jesus Cristo interpretado segundo o Espiritismo de Allan Kardec (BERKENBROCK, 1999, p. 143).

O que leva as pessoas a procurar este espiritismo (popular), segundo Berkenbrock (1999), não é discussão em torno da morte, o contato com os mortos ou a questão do pós-morte, mas, sim, as necessidades da vida, a busca de saúde física e espiritual.

Já Negrão diz que:

O 'alto' Espiritismo seria, portanto, a religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O 'baixo' Espiritismo seria a prática de 'sortilégios', de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria (NEGRÃO, 1996, p. 57).

Percebe-se que o espiritismo se bifurca em duas grandes linhas no Brasil: uma formada por intelectuais, que acabou tendo um caráter mais de curiosidade científica investigativa, e outra, voltada para o público, para o popular, principalmente, para a população de baixa renda, sem grandes conhecimentos científicos, dotada de conhecimento e cultura popular.

É nessa classe social, formada por descendentes de escravos ou trabalhadores oriundos do fluxo migratório rural-urbano, que começa a surgir os que vão compor os seguidores dessa doutrina, o chamado "espiritismo dos pobres e oprimidos" (BERKENBROCK, 1999, p. 145). O espiritismo reagiu às necessidades deste povo,

pregando e praticando, sobretudo, uma moral da solidariedade e do amor. Neste caminho, cada qual deve encontrar sua felicidade. As boas obras contribuem para a realização seja nesta vida, seja numa outra, quando da reencarnação do espírito. O espiritismo cumpre, assim, segundo Bastide (1991, p. 146), “uma função tríplice na sociedade brasileira: combate às doenças, combate à miséria, defesa de uma moral da caridade”.

Esta forma de espiritismo popular, como religião dos pobres e dos “sem ajuda”, é que entrou em contato no Brasil com as religiões afro-brasileiras. Neste contexto religioso, o espiritismo foi reinterpretado recebendo claramente uma conotação afro-brasileira. Foi, muitas vezes, pejorativamente, chamado de “baixo-espiritismo”. Segundo Berkenbrock,

Os espíritos desencarnados são aqui interpretados e classificados dentro da lógica das religiões afro-brasileiras. Não são apenas então espíritos de pessoas que morreram num passado próximo, mas também espíritos cósmicos, espíritos dos antepassados. Os espíritos são classificados em duas linhas: a linha dos índios (também chamados de caboclos) e a linha dos africanos (BERKENBROCK, 1999, p. 146).

O Espiritismo Kardecista significou para os negros e mestiços uma espécie de valorização diante dos brancos, pois a existência de espíritos com os quais se podem entrar em contato e na qual os negros sempre haviam acreditado é agora “comprovada” através do espiritismo dos brancos. Não são espíritos quaisquer nos quais se acredita, mas de índios e de africanos. Estes espíritos mantêm as mesmas funções como no espiritismo tradicional, quer dizer, eles curam, irradiam energia positiva, são conselheiros, porém dentro de uma visão umbandista com o uso de rituais específicos desta religião.

#### **2.4 A herança afro-católica da Umbanda**

Dentre os segmentos religiosos que influenciaram a Umbanda, está o Candomblé e suas respectivas nações de origem africana, embora essa influência não tenha se dado de imediato. A Umbanda bebeu também na fonte do cristianismo (evidência presente na figura de nomes de santos da igreja católica) como uma forma de processar seu culto. Era e ainda é comum nomes de santos católicos para batizar as casas de Umbanda, como pode ser visto nos exemplos mostrados por Seraceni

(2008, p. 98): “Tenda Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, São Pedro, São Jorge, São Jerônimo etc.”. Para os adeptos desta nova religião, tais denominações ampliam a aceitação por parte da sociedade, e os nomes dos santos católicos servem também para disfarçar e possibilitar mais aceitação da presença da Umbanda entre uma maioria católica, que é o caso da população do Brasil. Segundo Negrão (1996, p. 67), “era comum e ainda são pessoas ligadas a outras religiões e, sobretudo, a católica frequentarem a Umbanda, ou seja, pairar sobre os dois mundos 'lá e cá'” e complementa afirmando:

É surpreendente o número de pais-de-santo que se identificam como católicos e umbandistas [...], muitos assumem o catolicismo de forma integral, não apenas socialmente, e se julgam os mais católicos de todos, o são de forma certamente não-ortodoxa, porém sempre fervorosa. Os símbolos católicos estão sempre presentes nas giras de Umbanda. Não nos referimos apenas à presença dos santos católicos identificados a orixás e presentes nos altares, mas a própria celebração. O cântico de abertura e fechamento das giras mais comuns diz: ‘Abro [ou fecho] a nossa gira com Deus e Nossa Senhora’. Orações são dirigidas a ‘Deus, o nosso pai’ e rezas católicas são frequentes (NEGRÃO, 1996, p. 299-300).

Percebemos, em decorrência da convicção católica por parte dos pais-de-santo, o que apenas reproduz e legitima crenças já existentes no universo simbólico umbandista, dá-se a incorporação de mitos e ritos católicos ao culto. A identificação “Orixá-Santo”, velha integrante dos cultos afro-brasileiros é revigorada na Umbanda. As rezas são muito importantes no contexto da Umbanda, recomendadas, muitas das vezes, pelos próprios pais-de-santo e também guias (entidades) como meio de proteção contra os mais variados males.

O sincretismo afro-católico, conforme atesta a tabela a seguir, extraída da obra de Silva (2012), nos dá uma dimensão da influência da religião católica para com a religião da Umbanda, sendo que esta relação santo católico e orixá de Umbanda tem uma variação de Estado para Estado em nosso país, mas exerceu grande influência no processo de constituição desta (Quadro 2).

Segundo Berkenbrock (1999), a introdução dos Orixás não influenciou de forma decisiva uma mudança significativa ao culto da Macumba/Umbanda senão apenas o nome das entidades invocadas, pois a base estrutural do culto continuou a mesma. Houve uma relação de troca entre Macumba/Umbanda e o Candomblé no que se refere ao aspecto da aceitação social.

<b>Orixá Africano</b>	<b>Santo Católico</b>	<b>Interpretação por Estado ou cidade</b>
Exu	São Bartolomeu	BA
Ogum	Santo Antônio, São Jorge	BA, RJ e Recife
Obaluayê	S. Francisco, S. Sebastião	BA, RJ e Recife
Omolu	S. Roque, S. Caetano, S. Lázaro	BA, RJ e Recife
Naná	Sant'Ana	RJ, BA e Recife
Oxum	N. S. do Carmo das Candeias/Conceição	BA, RJ e Recife
Yemanjá	N.S da Conceição, Glória	BA, RJ e Recife
Yansã	Santa Bárbara	BA, RJ e Recife
Oxalá	N. Senhor do Bonfim	BA, RJ e Recife
Oxossi	Sebastião e São Jorge	BA, RJ e Recife.
Ibeji	S. Cosme-Damião	BA, RJ e Recife.
Ossãe	Santa Luzia	Vários Estados
Xangô	S. Jerônimo	Vários Estados

**Quadro 2 - Influência da religião católica para com a religião da Umbanda**

Fonte: adaptada Silva (2012, p. 141)

A Umbanda foi mais bem aceita socialmente do que o Candomblé; ela serviu para que a sociedade visse os Orixás e seus cultos com outros olhos e, por sua vez, a Umbanda adquiriu muitos dos seus conhecimentos e formas de cultuar as entidades com os adeptos do Candomblé. Logo, a nova religião é a síntese de três elementos: o candomblé, o espiritismo e o catolicismo, como aponta Prandi (1991b). A Umbanda, enquanto uma religião nascida no Brasil é fruto de uma transformação, de uma resignificação; ela não é uma simplificação do candomblé como muitos afirmam e tampouco a ritualização do Kardecismo.

Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já, porém havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica, publicizando-se as festas ao compasso deste calendário (PRANDI, 1991b, p. 49).

Para Valente (1977) o processo de sincretização se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se compõem em contato. Uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias, no caso da Umbanda, isso é perceptível, pois, no desenrolar do seu culto, percebemos essas marcas culturais, em alguns momentos vivamente presentes, em outras, mais apagadas de uma determinada cultura religiosa à qual esta herdou. A sincretização assumiu o efeito de acomodação, segundo o autor,

acomodação no sentido de resolver superficialmente uma situação de conflito religioso.

## **2.5 Índios e Caboclos na formação da Umbanda**

Ao debruçarmos em leituras dos clássicos da literatura antropológica afro-brasileira, tais como Rodrigues (1988), Carneiro (1976), entre outros, somos levados a considerar a figura do caboclo no Candomblé como uma figura periférica, menor e sincrética do mundo religioso afro-brasileiro.

Enquanto que em Santos (1995) percebemos um restabelecimento da importância do *Dono da Terra* nos candomblés baianos e, conseqüentemente, em todo o país, ao afirmar que:

Como primeiro ocupante da terra, o caboclo tem de ser respeitado e cumprimentado como o ancestral primordial e legítimo do povo brasileiro. Pois, nas sociedades tradicionais africanas, a autoctonia prevalece, na maestria mística da matéria terra, sobre as relações de força política. As duas funções são quase sempre separadas, a chefia da terra sendo um atributo do autóctone, primeiro ocupante do território, enquanto a chefia política é o privilégio do estrangeiro conquistador. Assim, o dono da terra sempre tem de ser consultado, saudado, cada vez que os produtos da terra são solicitados, tanto mais quando se destinarem aos trabalhos cultuais (SANTOS, 1995, p. 45).

Além de ser o dono do solo e da terra como território, o caboclo é também o dono do mato, da floresta selvagem que ele domina perfeitamente. Para Lody (1977, p. 05) “é comum também observarmos a utilização do termo Caboclo significando *Cabra, Curiboca, Matuto, Caipira, Cafuz, Capiáu, Sertanejo* etc., homem de trabalho arrojado, morador das roças de sertões”. No entanto, a figura do Caboclo significa muito mais, ele é, na concepção dos terreiros de religiões afro-brasileiras, o caçador livre, verdadeiro protótipo daquele que não se deixou escravizar, símbolo de altivez e liberdade, assumindo, assim, o papel de defensor da terra.

Assumindo as funções de divindade, o Caboclo é encarado e interpretado pelo povo como um semideus que veio ajudar e aliviar as pessoas dos seus problemas, fazendo o dia-a-dia mais ameno, humano e melhor. [...] relacionando aos fenômenos e aos elementos constituintes da natureza, foram estabelecidos os campos de ação relativos aos caboclos, fixando seus domínios ligados ao fogo, vento, terra, rios, cachoeiras, chuvas e outros fenômenos meteorológicos. O condicionamento se faz e os crentes e adeptos

estabelecem um vínculo que liga a realidade desses fenômenos à ação e vontade dos caboclos (LODY, 1977, p. 06).

Dentro desse processo de deificação, a origem do caboclo foi dimensionada e adequada às necessidades dos cultos afro-brasileiros. Grande gama de Caboclos pode ser observada e os processos continuam contemporaneamente. Estes representam a nacionalidade, atuando não só no campo religioso, tendo também incursões nas manifestações lúdicas, mostrando sempre um relacionamento entre o sacro e o profano, assim, norteadando a vida e as relações de seus seguidores.

Das três principais etnias, Nagô (ou Ketu), Fon (ou Jeje) e Angola (ou Bantu) que deram forma ao candomblé brasileiro, os povos de origem bantu foram os que mais próximos chegaram dos nativos nos seus aspectos culturais. Na esfera das religiões afro-brasileiras, a participação destes foi fundamental, pois é da religiosidade desses povos ou sob sua influência decisiva que se formou no Brasil o Candomblé de Caboclo baiano e outras variantes regionais de culto aos antepassados indígenas e sertanejos. Da necessidade de cultuar o ancestral e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram esta modalidade de culto que celebrava espíritos dos índios e outros ancestrais da terra (SANTOS, 1995).

Ruth Landes, antropóloga americana que, entre 1938 e 1939, guiada por Edison Carneiro, percorreu muitos Candomblés baianos, nos dá a seguinte explicação:

Na Salvador das décadas de 1920-30, o candomblé de caboclo, mais próximo de influências indígenas, contava com sacerdotes de grande prestígio: entre muitos outros, Pai Otávio Odé Taiocê, Sabina, Constância e sua irmã Silvana, que teria sido a primeira sacerdotisa do rito queto a incorporar o culto dos caboclos, uma proto-mãe da Umbanda (LANDES, 2002, cap. 17).

Para Tall (2012), foi no final do século XVIII que surgiram no Recôncavo Baiano os primeiros Candomblés de Caboclos e complementa:

Os dirigentes desses terreiros cultuavam no mesmo terreno, mas em espaços separados, divindades africanas e espíritos de nativos brasileiros denominados de 'índios ou caboclos'. Esses espíritos quando se manifestavam nestes Terreiros, eram classificados como Caboclos de Pena ou Caboclos de Couro (TALL, 2012, p. 34).

Quando da classificação apresentada pela autora, em “*Caboclos de Pena e de Couro*”, podemos traçar a seguinte interpretação: os primeiros tratavam-se de espíritos dos índios que viviam da caça, pesca e que adornavam com penachos, cocares e colares artesanais; os segundo, eram os espíritos dos vaqueiros ou boiadeiros tratadores de gado que usavam indumentárias e chapéus de couro. Todos esses caboclos tinham como finalidade o aconselhamento aos aflitos, lhes indicando banhos, defumadores, oferendas e tudo que pudesse ajudá-los na resolução dos problemas.

Esse modelo de culto, criado especialmente na Bahia, foi extremamente importante na conquista de novos adeptos, por ter uma percepção menos formal em sua ritualística e por cultuarem tanto as divindades africanas como os nativos da terra. Foi justamente dessa premissa que a Umbanda, enquanto uma religião aberta e em construção, permitiu a inclusão dessas entidades, de acordo com os mais variados critérios e sem limites de números, o que na prática se traduz por uma multiplicidade de esquemas, a partir das sete linhas tradicionais da Umbanda, por sua vez subdivididas em sete falanges ou legiões (MAGNANI, 1991). Algumas das linhas são presididas por um orixá da tradição nagô, no caso dos caboclos, a linha a qual são cultuados, é a de Oxóssi, que na tradição umbandista é considerado o chefe da “Falange dos Caboclos” e está sincretizado com São Sebastião ou São Jorge, a depender do Estado brasileiro.

Carneiro (1967) nos alerta que não se pode confundir Candomblé de Caboclo com a Umbanda, pois o Candomblé de Caboclo, na época de sua formação, cultuava as suas próprias Divindades - Nkisi e Mukixi - e os ancestrais desta terra. “A Umbanda foi formada em meados de 1908 com a adoção dos Orixás, Caboclos, Pretos Velhos, Marujos, Baianos” (CARNEIRO, 1967, p. 203). Todos estes espíritos, de diversas origens e segmentos culturais diferentes, constituem o que Lévi-Strauss (1989) denominou de bricolagem, onde cada parte integrante de uma cultura, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova síntese, conserva algo da estrutura de origem.

A presença dos caboclos é uma realidade na maioria das casas de Umbanda; muitas vezes, ele é o “espírito chefe” do terreiro. A mística umbandista em torno da figura do caboclo é grande e ele constitui um dos pilares da religião. Os adeptos umbandistas acreditam como dito, anteriormente, que os caboclos atuam através de linhas energéticas determinadas pelos orixás que as regem.

Os Caboclos são representados como personagens altivos, orgulhosos indomáveis. Quando desce um caboclo no corpo de um médium é impossível não reconhecê-lo: solta gritos, bate com as mãos no peito, anda pelo centro com a cabeça erguida, como um verdadeiro dono da selva (BIRMAN, 1985, p. 38).

A manifestação dos Caboclos acontece de Norte a Sul e de Leste a Oeste do país. Manifestações estas que não são marcadas por uma uniformidade de uma religião para outra. Da convivência íntima com o africano, nas aldeias ou nos engenhos, originou-se, por assim dizer, a celebração de um novo ritmo intermediário, inculcando-lhes no espírito ideias novas. Da fusão dos elementos supersticiosos do europeu, do africano e do silvícola originou-se o feiticismo, conhecido como Candomblé de Caboclo, bastante arraigado entre os praticantes da Umbanda.

## **2.6 As várias Umbandas**

Para Ortiz (1991) classificar a grande diversidade de cultos é o grande problema que se coloca ao abordar a religião umbandista. Segundo o autor, a multiplicidade da prática é tal que, ao adotarmos critérios classificatórios nos parece, à primeira vista, ineficaz. Mesmo assim, o supracitado autor estabelece quatro categorias de rituais:

- a) Primeiro feitio ou Espiritualista – O uniforme não é obrigatório. O canto e a música são raros. Frequentam-se raramente o mar e as cachoeiras. Não se aceitam imagens e pontos riscados.
- b) Segundo feitio ou Ritualística - O uniforme é obrigatório. As sessões são sempre acompanhadas de palmas e curimbas. Praticam-se as obrigações (ida ao mar e às cachoeiras). Aceitam-se imagens, mas recusam-se os *assentos de orixás* (prática de fixação de espíritos).
- c) Terceiro feitio ou Ritmada- Além da ritualística anterior participam os instrumentos musicais de percussão: agogô, atabaque, ocasionalmente ou de modo permanente. Aceitam-se os assentos de orixá e o terreiro é algumas vezes preparado segundo preceitos africanistas.
- d) Quarto feitio ou Ritualística e Ritmada- Utilização permanente dos instrumentos musicais. As vestes podem ser coloridas, apropriadas aos santos. As características dos preceitos africanistas são claras: em sua maioria têm terreiro preparado e assentos de orixá, por vezes consagração dos atabaques (ORTIZ, 1991, p. 93-94).

Para o autor, a classificação dos rituais umbandistas depende da presença ou ausência de determinados elementos no culto. Por exemplo, a inexistência de tambores enquadra um terreiro e seu ritual dentro da primeira categoria; enquanto a presença de vestes exuberantes o classifica na última categoria.

Dentro da linha umbandista, surgiram outras linhas e variantes como a Quimbanda e a Embanda. Segundo Ramos (1946, p. 10), “Estas palavras são variações do mesmo termo básico Kimbanda, denominação para o sacerdote em Angola e Congo”. Com o tempo, os nomes Umbanda e Quimbanda prevalecem em nossa cultura; os adeptos da primeira acusam os da segunda de pertencer a uma linhagem de baixos espíritos e praticarem o que eles chamam de magia negra e terem como objetivo principal a prática do mal. Com isso, a nova religião instalou-se e começou a se espalhar por outras regiões brasileiras, sobretudo no Sul, acolhendo para si uma série de elementos de outras religiões, ou seja, a Umbanda. Segundo Linares, Trindade e Costa (2008) foi bebendo em todas as fontes religiosas brasileiras.

Cumino (2011) discute também a complexidade em definir uma religião, sobretudo, uma religião que ainda está em formação e que elementos oriundos de outras culturas são, ainda, muito vivos e perceptíveis, o que faz transparecer uma simples mistura de fatores diversos. Para Ramos (2001), não existe religião pura nem na essência nem na forma, nenhuma outra teve origem diferente. Novas religiões nascem da necessidade de atribuir novos significados a antigos símbolos, trazendo valores que passam a dar um novo sentido a nossas vidas. Dessa forma, a Umbanda renova a interpretação para símbolos diversos, produzindo um novo significado; daí uma nova religião, na qual, antigos símbolos e novos valores se acomodam, assumindo uma identidade única.

Concone (1985) afirma que a Umbanda “é um sistema religioso estruturalmente aberto” o que acaba de certa forma, justificando essa diversidade de formas. Para a pesquisadora, a Umbanda está em constante construção, transformação e adaptação e esse entendimento é profundamente necessário para uma melhor compreensão da mesma.

Quando se discute a diversidade de formas da Umbanda, cabe recorrermos mais uma vez à obra de Alexandre Cumino (2011), quando ele fala de *Umbanda*, devido à pluralidade cultural sofrida por essa religião. Vejamos uma classificação apresentada por este: a) *Umbanda Branca*, com menos influência negra, mais europeia que afro, ou seja, mais espírita Kardecista b) *Umbanda Pura*, seria uma espécie da religião mais “desafricanizada” e “orientalizada”; c) *Umbanda Popular*, para o autor seria uma espécie de Umbanda sem muito conhecimento de causa, valendo apenas o que é dito e ensinado de forma direta pelos espíritos no ato ritualístico; d) *Umbanda Esotérica ou Iniciática*, forma de praticar a Umbanda, baseada nos estudos

dos fundamentos ocultos, conhecidos apenas dos antigos sacerdotes egípcios, hindus, maias, incas, astecas etc.; e) *Umbanda Trançada, Mista e Omolocô*, tem como influência maior os cultos de Nação ou do Candomblé brasileiro, combinando os fundamentos e os preceitos oriundos das culturas africanas com as entidades de Umbanda, muitos chamam essa variação de Umbanda de “*Umbandomblé*”; f) *Umbanda de Caboclo*, variação da Umbanda com forte influência da cultura indígena; g) *Umbanda de Jurema*, combinação de elementos das culturas indígenas com a cultura católica, somando a valores da magia europeia e pouco das culturas africanas; h) *Umbandaime* é uma das linhas de Umbanda que sofre influência do Santo Daime (religião originária da Amazônia) e, por último, o que o autor chama de *Umbanda Eclética*, mistura de todas as ramificações anteriores, um pouco de cada uma.

A Umbanda tem sido reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, nascida no Brasil, ela resulta como já mostramos anteriormente, do encontro das tradições africanas, espíritas e católicas (CAMARGO, 1961; ORTIZ, 1978; CONCONE, 1987).

Na Umbanda, todos são bem vindos, todos os elementos são respeitados e cultuados; ela consegue agregar, sem nenhum preconceito, as mais diferentes formas de culto às mais diversas entidades. Daí uma explicação para o seu rápido crescimento no Brasil. Sua expansão foi muito rápida, ao contrário de outras religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, que ficou mais ligado às tradições africanas, enquanto que a Umbanda abriu suas portas à nova realidade social e econômica do Brasil. Para Linares, Trindade e Costa (2008, p. 47), “ela conta hoje com mais de 40 milhões de adeptos só no Brasil”. Valendo ressaltar que a religião umbandista já se transnacionalizou para outros países, especialmente, da América do Sul. Ari Pedro Oro na sua obra *Axé MERCOSUL: As religiões afro-brasileiras nos Países do Prata* nos relata que “A influência da religiosidade africana não se restringe aos limites geográficos do Brasil. A implantação da Umbanda, batuque e candomblé em cidades da Argentina e do Uruguai se iniciou há cerca de 30 anos” (ORO, 1999, p. 17-18). As religiões afro-brasileiras chegaram à Argentina, na segunda metade dos anos de 1960, principalmente, por meio de praticantes argentinos que foram iniciados na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, e por uruguaios que foram iniciados em Montevideú.

Líderes como João do Bará (de Porto Alegre) e mãe Teta (de Santana do Livramento), que iniciaram a bem conhecida e lembrada primeira geração de pais de santo uruguaios, são considerados os fundadores da religião no Uruguai [...] Portanto, no mais importante caso de transnacionalização de religiões afro-brasileiras, a migração não teve um papel importante, enquanto a mobilidade de curta duração entre as fronteiras nacionais teve. Poucos pais de santo brasileiros migraram para Montevideu ou Buenos Aires, e as figuras mais importantes neste processo de expansão são as que vivem em Porto Alegre, e que costumavam ir e vir (ORO, 1999, p. 34).

Segundo os últimos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ano 2010, o número de seguidores da Umbanda era de 407.332. Embora não seja possível se conhecer o real número de umbandistas do Brasil, já que foi contabilizado como adepto da Umbanda apenas aqueles que se auto intitularam assim (e, infelizmente, muitos dos umbandistas preferem se dizer católicos ou espíritas), é interessante uma análise dos números obtidos, pois permite se identificar como está o senso de pertença e a autoafirmação das pessoas em relação à Umbanda.

Diversos fatores contribuíram para o rápido crescimento da Umbanda no Brasil. Para Berkenbrock estão relacionados a situações como:

Oferta na área curativa e caritativa;  
 A forma simples do culto;  
 Sua adaptação às condições do público;  
 A forma de organização das comunidades;  
 A possibilidade de participar diretamente de experiências religiosas  
 (BERKENBROCK, 1999, p. 152).

Outro fator importante e característico da Umbanda foi o fato dela ser uma religião essencialmente urbana, típica das periferias das grandes cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo; logo não teve dificuldade de adaptação no processo de urbanização ocorrido no Brasil nos idos de 30, 40 e 50 juntamente com e industrialização do país (NEGRÃO 1996).

Em se tratando de outras religiões, a Umbanda ainda é embrionária em nossa cultura religiosa, com apenas um pouco mais de cem anos (LINARES; TRINDADE; COSTA, 2008), pois ainda não tem uma forma de organização em si, ainda há uma pluralidade muito grande de ideias e ensinamentos, ou seja, falta-lhe uma unidade doutrinal, ainda está à procura, embora consiga ter três pontos básicos muito bem seguros: a fé num ser supremo, a crença na existência de espíritos e entidade, a crença na possibilidade de contato entre os espíritos e pessoas e o desenvolvimento do espírito e na reencarnação (NEGRÃO 1996).

Quando se trata da crença em espíritos e entidades, mostra-se um excepcional sincretismo, acreditando-se tanto nas entidades de origem africanas e indígenas (orixás e caboclos) como nos santos da igreja católica. Esses espíritos são divididos em dois grupos no culto da Umbanda: os chamados espíritos de luz, tidos como “evoluídos” e que “só fazem o bem”; e os chamados espíritos “sem luz” que só “praticam o mal” (bruxaria) para as pessoas, embora ela recorra a todos (BERKENBROCK, 1999). E são comumente chamados de direita e esquerda, ou seja, o bem e o mal; esses dois termos são muito usuais nos terreiros de Umbanda. Também é usual a divisão em “linhas” que, por sua vez, se dividem em “falanges” ou “legiões”, cada linha compondo-se de sete falanges.

A Umbanda subdivide-se em sete ‘linhas’ e cada uma delas é comandada por um Orixá ou Santo católico, ligado à tradição africanista. Cada ‘linha’ se desdobra em legiões, falanges etc., que nos níveis mais baixos da hierarquia se identificam com os espíritos desencarnados, assumindo imperceptivelmente formas intermediárias nos graus superiores, mais próximas dos heróis nacionais e dos orixás. A título de exemplo, eis uma estrutura bastante comum: 1 - Linha de Oxalá (Jesus Cristo), 2 - Linha de Iemanjá (Virgem Maria), 3 - Linha do Oriente (São João Batista), 4 - Linha de Oxoce (São Sebastião), 5 - Linha de Xangô (São Jerônimo), 6 - Linha de Ogum (São Jorge) e 7 - Linha Africana (São Cipriano) (CAMARGO, 1961, p. 37-38).

No contato com os espíritos, acreditam que estes fazem tanto o bem às pessoas, ajudando e aconselhando, como existem espíritos que servem para fazer o mal também, atrapalhando e fechando os caminhos dos indivíduos. Mais uma vez o conceito de bem e mal, caminham paralelos na corrente umbandista. Acreditam também que os espíritos passam por um grau de evolução até chegar a um nível de superioridade, como é o caso dos Orixás, os santos católicos, os pretos-velhos, entre outros, tidos como espíritos evoluídos.

No que se refere à organização dos cultos de uma casa de Umbanda, embora cada uma se processe de uma forma e de acordo com suas especificidades, no geral, acontece da seguinte forma: preparação, invocação e incorporação das entidades, consultas aos espíritos incorporados nos seus médiuns, despedidas e encerramentos dos trabalhos. Vejamos cada um desses atos. A preparação consiste na saudação ao altar, onde estão as imagens de santos católicos misturadas com as imagens de caboclos e encantados (uma observação importante nas casas de Umbanda é essa mesclagem de imagens, onde todos convivem juntos num mesmo altar; essa

simbologia retrata bastante a questão do sincretismo da Umbanda, o que no geral não se vê numa casa de Candomblé).

Por isso, mais uma vez, a Umbanda conseguiu juntar em si elementos díspares em seus cultos, acolhendo desde elementos de origem africana até mesmo grupos com influência oriental ou esotérica, como a linhagem da cultura cigana, utilizando-se de rituais como defumação, entoação de cantos ou orações.

Depois disso, há a “invocação” e a “incorporação” dos espíritos, no pai ou mãe de santo da casa e nos filhos que recebem entidades; essa invocação é feita por meio de cânticos para cada entidade, pois cada uma delas possui as suas músicas, os seus “pontos” como são chamados na religião, uso de atabaques ou tambores, embora existam casas que não fazem o uso de instrumentos. Também se usa agogô, pandeiros, cuíca e, em alguns casos específicos, sanfona, zabumba ou outros instrumentos. Depois que os espíritos “baixaram” - como se diz na linguagem popular -, isto é, incorporarem-se aos fiéis, dá-se início a fase seguinte, que são as de consultas. Os convidados e demais pessoas presentes têm a oportunidade de se consultarem com as entidades que estão incorporadas em seus “aparelhos” (é comum chamar as pessoas que recebem as entidades de aparelho). Depois das consultas, os espíritos são despedidos, encerrando-se, assim, também, a situação de transe. Ao final do culto, podem ser ditas palavras de agradecimentos aos presentes, orações ou cantos.

Hierarquicamente, uma casa de Umbanda é composta da seguinte maneira: à frente está o pai-de-santo, conhecido também como zelador ou babalorixá quando é homem, ou quando se trata de uma mulher, à frente da casa, é a mãe-de-santo, também conhecida como zeladora ou ialorixá (nomes de origem ioruba). Outras personalidades também se destacam, como o *pai pequeno* ou a *mãe pequena*, que assumem o papel de pai ou mãe de santo na ausência do pai maior. Depois desse grau de hierarquia estão os médiuns, isto é, as pessoas que incorporam as entidades durante o culto. Num grau abaixo estão os ajudantes, especializados em diversas funções, como ajudar os médiuns, escrever e interpretar as receitas ditadas pelas entidades durante o transe, cuidar da música, dos instrumentos musicais e da manutenção da ordem e do respeito na casa, vendo quem entra e quem sai do barracão, que é o local onde acontecem as festas ou sessões.

Para se chegar a um grau de hierarquia dentro de uma casa de Umbanda faz-se necessário todo um processo iniciático, que vai desde o desenvolvimento da

mediunidade, consistindo na capacidade de incorporação de uma entidade até à interpretação dos significados de forma correta, com uma gradual aprendizagem dos termos religiosos dos rituais e de outros elementos. Berkenbrock afirma que:

Além disso, aprende-se durante a iniciação a ordem do culto, a teologia, termos religiosos e a obrigações. A iniciação na Umbanda não é, porém, organizada de forma unitária e sua duração, forma, conteúdo e ritual podem variar muito de casa para casa (BERKENBROCK, 1999, p. 159).

Percebe-se, com isso, que cada casa de Umbanda processa seu culto de uma maneira particular, embora existam as Federações que funcionam como órgãos reguladores, porém, estas apenas autorizam/credenciam a abertura dos terreiros e não normatizam a forma como eles devem ou não funcionar, uma vez que elas são o resultado das sínteses de diversas religiões numa só, tanto a variação quanto a especificidade são esperadas. Assim, cada casa costuma efetuar seu culto de forma diversificada, tendendo mais a uma ou a outra linhagem, que pode ser mais indígena, mais afro ou mais católica. A umbanda possui uma incrível capacidade de incorporar elementos diversos e retrabalhá-los e os integrar em seu próprio culto de maneira particular a cada casa.

Diante disso, resta-nos uma pergunta: que identidade, afinal, tem a Umbanda? Não se pode afirmar que seja católica pelo fato de ter absorvido elementos do catolicismo, e nem que seja de matriz africana, por que não absorveu elementos somente desta e tampouco indígena ou espírita. Simplesmente não é possível classificar a Umbanda dentre destes outros modelos, mas, sendo uma das religiões de origem também afro-brasileira, com tradição baseada na oralidade, pode apresentar modalidades múltiplas. Pois conseguiu absorver elementos diversos de cada religião, embora não tenha assumido uma identidade única com nenhuma dessas correntes religiosas.

Berkenbrock (1999) afirma que a identidade das religiões afro-brasileiras não pode ser definida a partir de fora, ou seja, de um modelo religioso pré-definido. Esta identidade poderá ser definida a partir de dentro, dos seus adeptos. Neste sentido, a identidade religiosa é marcadamente contextual, social e histórica, podendo ser variável. Com isso, a religião umbandista assimilou várias correntes de pensamento e heranças religiosas oriundas da realidade brasileira. No inconsciente religioso umbandistas estão presentes diversos valores, desde os da cultura nativa na figura

dos caboclos, dos povos africanos na figura dos orixás, do catolicismo europeu com a questão do sincretismo e do kardecismo com a presença dos espíritos desencarnados.

Nesta tese, a identidade da Umbanda é examinada como territorialidade na constituição histórica, econômica e social do território da cidade de Poções, lugar ancoradouro desta pesquisa, particularizando os processos que envolvem diretamente a formação desta cidade, sua gente, seus costumes, suas tradições.

## CAPÍTULO II - POÇÕES: IDIOSSINCRASIAS DE UM TERRITÓRIO



Fonte: IBGE, 2018 – Biblioteca, acervo dos municípios brasileiros.

Sempre Poções, torrão baiano,  
pedaço lindo do Brasil aqui está...  
braços abertos, calor humano  
pra receber quem quer que seja pra ficar...  
Massimo Ricardo de Benedictis e Carlos Napoli

### 1 Trajetória histórica do território

Nada acontece de forma isolada, solta. Partindo dessa premissa, podemos considerar que a formação sócia histórica do Brasil também não se deu de forma isolada dos acontecimentos que arrolavam no continente europeu no final do século XV. Muito pelo contrário, faz parte de um contexto marcado por transformações econômicas, políticas e socioculturais que objetivavam a formação de uma nova sociedade na Europa. Dentro deste novo contexto se encontra o desenvolvimento do sistema mercantilista e como parte do projeto desenvolvimentista está a expansão marítimo comercial. Segundo Paiva (2001), a expansão marítimo-comercial europeia,

iniciada no século XV, resultou das transformações pelas quais a Europa atravessava, provocada pela crise feudal e pelo advento do capitalismo.

Segundo dados historiográficos, a ocupação da América Portuguesa não coincide de imediato, com a chegada dos portugueses na “nova terra”. Os lusos continuaram centrados no seu “lucrativo comércio de artigos de luxo trazidos das Índias, escravo e ouro africanos e a produção de açúcar nas Ilhas do Atlântico” (SOUSA, 2001, p. 23-24), atividade que contribuiu decisivamente para se firmarem enquanto líderes do sistema mercantilista, ideal de mercado praticado na Europa de então.

Entretanto, a manutenção do comércio com o Oriente exigia numerosa mão-de-obra e dinheiro, elementos difíceis naqueles tempos de população escassa e vultuosas despesas empreendidas nas atividades comerciais, especialmente com os custos da defesa e transporte das mercadorias, em decorrência das grandes distâncias entre os países envolvidos, a exemplo das Índias Orientais, França, Inglaterra e países da África, circunstâncias somadas às disputas por mercados com os concorrentes europeus fizeram com que os lucros portugueses decaíssem a índices alarmantes (SOUZA; ALVES, 2007, p. 130).

Após a inserção, no mercado econômico europeu, dos metais preciosos trazidos das colônias espanholas da América, especialmente, prata e ouro expropriados dos Maias, Astecas e dos Incas, no início dos anos de 1500, reacendeu nos portugueses as esperanças pela descoberta do tão cobiçado ouro (MAESTRI, 2001 *apud* SOUZA; ALVES, 2007). Apesar do interesse em explorar as terras recém-descobertas, os lusos se sentiam ameaçados com as constantes invasões de estrangeiros, sobretudo, franceses que realizaram inúmeras investidas em nosso litoral. Segundo Sodré (1982), o simples fato de apossar não era suficiente, tornava-se imperativo o povoamento.

Diante desse fato, a colonização se efetivou a partir da exploração do pau-brasil, produto altamente valorizado no mercado europeu àquela época. Porém, para explorar de forma efetiva, era preciso povoar e os lusos não estavam dispostos a se arriscarem numa aventura perigosa financeiramente, diferente do que até então era realizado na África e na Ásia (SOUSA, 2001).

Diante das dificuldades postas, a coroa portuguesa decide recorrer ao sistema de capitânias hereditárias. Assim, nos idos de 1534, o monarca D. João III aplica, aqui no Brasil, a primeira experiência político-administrativa, sendo o território brasileiro dividido em 15 grandes lotes. Na atual região que constitui o Estado da Bahia,

distribuíram-se três capitanias hereditárias distintas: Capitania Bahia de Todos os Santos, São Jorge dos Ilhéus e a de Porto Seguro (SEI, 2001).

Os capitães-donatários se incumbiam de uma série de atribuições, tanto no aspecto jurídico (civil a criminal), quanto econômico. Poderiam fundar vilas, doar sesmarias e administrar a produção e a renda de lotes. Enfim, poderiam promover o desenvolvimento de suas capitanias e o lucro da monarquia portuguesa, já eram obrigados à 'redizima das rendas à Coroa' (HOLLANDA, 1997, p. 93).

O sistema das capitanias hereditárias não deu certo. No entanto, outros fatores foram incorporados na lógica de ocupação do território brasileiro, oriundos da própria dinâmica e necessidades internas. A grande lavoura monocultora e a pecuária, inicialmente, somadas, mais tarde, com a atividade mineradora se conjugaram no processo de povoamento da colônia, do seu interior.

Para Neves (2012), a expansão dos domínios da Bahia configurou-se com o povoamento de algumas áreas específicas. Nesse processo, se destacou a ocupação econômica do Recôncavo, especialmente, com a exploração do cultivo da cana-de-açúcar e do fumo, e do Sertão com a expansão das fazendas de gado pelas regiões ribeirinhas e às margens do Rio São Francisco. Paralelo a isso, as incansáveis incursões bandeirantistas em busca do ouro resultaram de grande importância no adentramento das áreas sertanejas.

Os sertões da Bahia, até finais do século XVIII, eram poucos habitados. Em 1755, na Comarca do Sul ou de Jacobina, que abrangia, além das duas freguesias de Jacobina, as de Urubu, Rio de Contas, Caetité, Sento Sé, Pambu, Bom Sucesso, Barra do Rio Grande e Rio Pardo, foram registrados apenas 2.989 'fogos' ou unidades domiciliares, nos quais viviam 21.972 'almas', e, na Freguesia de Santa Ana de Caetité, somente 147 'fogos' e 1018 'almas'. Em todo o interior da Bahia, viviam, entre 1771 e 1982, cerca de 22.000 mil pessoas (NEVES, 2012, p. 15).

Ainda segundo o supracitado autor:

Mostram um sertão pouco povoado, em meados do século XVIII, e de lento crescimento populacional, até finais do século XIX. A baixa densidade demográfica se devia a fatores como: tardia ocupação territorial, concentração da propriedade da terra por poucas famílias, emigrações impulsionadas pelas secas sazonais, distância do litoral, falta de estradas, dificuldades para escoamento da produção e abastecimento em épocas de prolongadas estiagens (NEVES, 2012, p. 16).

Denomina-se de Alto Sertão da Bahia o espaço construído historicamente pela população, consciente da identidade socioambiental, desenvolvidas com vínculos de parentesco e de vizinhança, práticas comuns de lazer, religião, tradições, representação política, atividades econômicas, enfim, usos e costumes, na convicção de pertencimento espacial e no sentimento de integração social (NEVES, 2012).

Sem contornos precisos, o Alto Sertão da Bahia abrange o território angulado pelos rios Verde Grande e São Francisco, onde se estende a serra Geral, extensão da cordilheira do Espinhaço, com abrangência dos subvales das Rãs, Santana, Santa Rita, Santo Onofre e Paramirim, da bacia sanfranciscana e São João, do Antônio, Gavião e Brumado, tributários do rio de Contas (NEVES, 2005, p. 18-20).

## 2 Sertões da ressaca

O vocábulo “sertão” tem um caráter polissêmico, na tentativa de encontrar uma definição, Rodrigues (2003) informou sua origem latina (*desertanum*) e, mais tarde, o termo *desertão* é encontrado em Portugal em referência às terras distantes do litoral, em ponto distante dentro do continente. Dessa forma, sertão, era comumente definido como terras secas, desabitadas, desconhecidas, que produziam no forasteiro impressões contraditórias: “por vezes lugar sombrio e incompreensível, habitado por feras e seres inimagináveis e onde se esperava encontrar riquezas incalculáveis.” (RODRIGUES, 2003, p. 266). Para Paiva (2001, p. 26), “Sertões, assim denominavam as terras longínquas, pouco povoadas e desconhecidas pelos colonos”. Para Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, sertão pode significar:

1. 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 país, em especial do interior semiárido, da parte norte-ocidental, mais seca que a caatinga, onde a criação de gado prevalece sobre a agricultura, e onde perduram tradições e costumes antigos (FERREIRA, 1988, p. 355).

Várias foram as tentativas para ocupar os famosos Sertões Baianos, especialmente, nos primeiros séculos de colonização portuguesa que aqui se estabeleceu. Nesta aventura da conquista, vale ressaltar a figura de João Gonçalves da Costa, um dos “últimos notáveis bandeirantes da Bahia, no século XVIII”. Segundo Pedro Calmon (1929, p. 171), este notável bandeirante desempenhou um importante papel no desbravamento do Sertão da Ressaca como resultado das suas lutas com

os indígenas, na busca de metais preciosos, abertura de estradas, criação de bovinos e fundação de vilarejos.

A chegada da bandeira de João Gonçalves da Costa na região circunscrita aos arredores do Arraial dos Poções data de meados dos setecentos, provavelmente entre os anos de 1750 e 1760. [...] o nascimento do seu filho Manoel, já no povoado, indica a fixação da família nessa região. No testamento de Manoel Gonçalves da Costa, autuado em 1856, constatamos as anotações de que o mesmo é natural e residente no Arraial dos Poções, sendo inclusive proprietário da Fazenda Tarugo, localizada nas proximidades do atual povoado de Morrinhos e do local denominado 'bizerro', certamente o povoado do Bezerra, situado a poucos quilômetros da sede do Arraial dos Poções, no caminho para o atual município de Boa Nova (SOUZA; ALVES, 2007, p. 133-134).

Ainda segundo os autores,

No desenvolvimento de suas funções como desbravador dos sertões baianos, João Gonçalves da Costa é enaltecido pelo êxito de suas investidas, por conta do seu espírito empreendedor, bravura e eficiência na concretização do projeto de colonização intentado pela metrópole portuguesa. Para isso, não poupou o uso de métodos na captura e dizimação dos grupos indígenas que habitavam a região posteriormente sob o seu controle. Tamanha 'bravura' é movida por interesses pessoais de ascensão social e econômica, movida por um planejamento para a ocupação da terra por parte da Coroa (SOUZA; ALVES, 2007, p. 135).

Dessa maneira, "acompanhar a sua trajetória significa conhecer as origens do devassamento de uma imensa faixa do sertão baiano nos setecentos e desvendar os contornos delineados no processo de ocupação e povoamento da área" (SOUZA, 2001, p. 35). Com a morte de João Gonçalves da Costa, assume a liderança da bandeira, dando prosseguimento aos seus objetivos, vindo a se instalar no Sertão da Ressaca, na segunda metade do século XVIII, os bandeirantes André da Rocha Pinto e João da Silva Guimarães, até chegar ao Arraial dos Poções.

Com isso, é perceptível o "pioneirismo da família Gonçalves da Costa na ocupação e povoamento do Sertão da Ressaca. Ainda que tenha havido na região outros exploradores anteriores a sua chegada" (SOUZA; ALVES, 2007, p. 137).

### **3 Sobre o município**

Em se tratando, especificamente, do povoamento da área onde, atualmente, se situa a cidade de Poções que remonta à segunda metade do século XVIII, como consequência da expansão da empresa colonial portuguesa. Ainda que a motivação

inicial para a incursão dos bandeirantes pelo interior da colônia e, em especial, pelas áreas sertanejas baianas, tenha sido a procura por metais preciosos, a instalação de inúmeras fazendas na região propiciou o surgimento de outras atividades fundamentais para a fixação do colono e expansão dos seus domínios: a pecuária, sobretudo, a bovina, a agricultura para consumo próprio e a cultura do algodão.

O progressivo ajuntamento de pessoas no entorno das fazendas, bem como nos pontos de pouso que foram se constituindo, ao longo das estradas, para atender às necessidades de viajantes e tropeiros, originaram muitos dos núcleos urbanos na colônia portuguesa, sobretudo, no século XVIII, em razão da descoberta das minas auríferas e da criação extensiva do gado (SILVA, 1989, p. 73).

Ainda segundo Silva (1989), boa parte da historiografia que trata sobre a conquista do interior da Bahia indica que já, em princípios do século XVIII, existia a intenção em erguer dois arraiais na região compreendida entre o rio de Contas e o rio Pardo, sendo uma nas proximidades do atual município de Tanhaçu e o outro justamente no local onde se formou o Arraial dos Poções.

As origens do município de Poções datam de 1732, quando o povoamento das cabeceiras do Rio de Contas e a vida civil administrativa, nutridos pelas exigências da mineração, incentivaram a exploração das regiões circunvizinhas.

Surgiu, então, uma bandeira chefiada pelo coronel André da Rocha Pinto que, sentindo a necessidade de penetração em vários pontos, se dividiu em outras, cada qual tomando rumo diverso pelo rio de Contas até o rio Verde e cabeceira do rio São Mateus.

[...] Alguns anos depois, o coronel André da Rocha Pinto incendiou um cartório na então vila do Príncipe – hoje cidade de Caetité – incorrendo, assim, nas iras do vice-rei, que ordenou lhe levassem a cabeça do criminoso. Temeroso e revoltado com a prepotência do vice-rei, reuniu o coronel André uma bandeira de duzentos homens e veio homiziar-se no lugar denominado '*Passagem da Conquista*', nas proximidades do atual município.

Conhecedor profundo da região, resolve tentar a exploração das minas do '*Timorante*', distante 5 léguas para os lados das matas (CNGE, 1953, p. 122-123, grifo do autor).

Segundo o então juiz e pesquisador do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, Tranquilino Torres (1996, p. 89), "a Villa dos Poções foi, primitivamente, povoação criada por Thimotheo Gonçalves da Costa, com seus filhos Bernardo e Roberto Gonçalves da Costa, depois da conquista dos índios pelo capitão-mor João Gonçalves da Costa e seus filhos".

O Arraial dos Poções foi elevado à categoria de *Vila dos Poções* somente em 1880 pela resolução n.º 1.986, de 26 de junho de 1880<sup>28</sup>. Pouco tempo antes da criação da vila, o arraial havia sido elevado à categoria de *Freguesia do Divino Espírito Santo*, em 1878. Os limites e as configurações da Vila dos Poções seguiram os mesmos limites da Freguesia do Divino Espírito Santo, já que a criação da Freguesia era requisito necessário para a emancipação política dos antigos arraiais.

O Arraial, desde os seus primórdios, ainda no século XVIII até a sua emancipação política, recebeu denominações variadas. É comum encontrarmos na documentação histórica os topônimos: Povoado dos Poções, Arraial do Espírito Santo dos Poções, Arraial do Espírito Santo e Santo Antônio dos Poções<sup>29</sup>.

Desenvolveram atividades agropecuárias, congregando número razoável de moradores, incluindo os escravos, agregados, proprietários e familiares. A vida no arraial foi se desenvolvendo num processo de interdependência das relações existentes entre as áreas rurais mais próximas e o núcleo habitacional que se formara como sede do mesmo. Entre os anos de 1815 e 1817, o príncipe Maximiliano, em passagem pela região, fez a seguinte observação:

Em breve achei-me no pequeno arraial de Poções, cujo vigário pareceu-me grande apreciador de bebidas fortes, pelo menos a julgar pelo estado de completa embriaguez. O lugar conta com uma dúzia de casas e uma capela feita de barro (WIED-NEWIED, 1989, p. 445).

O relato do príncipe demonstra que, à época de sua passagem, já existia uma aglomeração de casas na sede do Arraial. Reforça, ainda, que a denominação “Poções” se deu em função da existência de diversos poços no Arraial, característica que permanece até os tempos atuais, embora muitas áreas já tenham sido aterradas e urbanizadas. As doze casas citadas pelo príncipe são consideradas, para fins estatísticos, como moradia de cinco pessoas em média, perfazendo um total de sessenta habitantes (SILVA, 1989, p. 99).

O caráter religioso é um aspecto marcante na vida dos moradores do arraial, conforme pode ser verificado em alguns documentos históricos. Por exemplo, em seu testamento, Manoel Gonçalves da Costa deixou registrado: “[...] o *meo* corpo será

---

<sup>28</sup> A data desta elevação aparece de maneira equivocada na obra já citada de Tranquilino Torres na qual consta 26 de julho de 1879.

<sup>29</sup> Conforme podemos constatar nos inventários pos-morte e demais documentos dos séculos XVIII e XIX, localizados no arquivo do Fórum João Mangabeira em Vitória da Conquista, com este último nome constando do testamento de Bernardo Gonçalves da Costa, lavrado em 1842.

amortalhado em *abito* branco, e sepultado na Capela de Nossa Senhora da Lapinha [...] e acompanhado dos sacerdotes que se acharem presentes os quais ou o qual *mi dirá* uma Capela de Missas<sup>30</sup> de corpo presente." (NEVES, 2001, p. 133). É importante destacar a veneração não só ao Divino Espírito Santo, que veio a tornar-se o padroeiro do lugar e, posteriormente, a principal festa popular da cidade, mas também o culto a Nossa Senhora da Lapinha, festejada no Dia de Reis, sendo o reisado uma tradição preservada até os tempos atuais, bem como o culto a Santo Antônio, outra festa religiosa ainda cultivada em vários locais da zona rural do município de Poções.

O Arraial desenvolveu atividades econômicas típicas das comunidades rurais do período colonial, com a criação de gado bovino, equino e muar; produção de algodão, culturas destinadas ao consumo próprio, entre outras, baseadas, sobretudo, na mão de obra escrava. O escravo era um componente elementar no desenvolvimento de tais atividades, encontrado em quantidade razoável nos documentos históricos, originários principalmente de Angola e Moçambique, além dos nascidos no Brasil.

Essa opção pelos escravos de Angola-Congo, no século XIX, talvez decorresse das tensões geradas pelas sucessivas rebeliões de escravos, planejadas ou exercidas na Bahia, com diferentes intensidades, em 1807, 1809, 1814, 1816, 1821, 1822, 1826, 1827, 1829, 1830 e 1835, em grande parte sob a liderança de gente da África Ocidental, muitos dos quais haussás (ou hauçás) uma nação nagô, de uma região africana sob influência muçulmana [...]. Entretanto, numa perspectiva de longo prazo, essa preferência dos senhores de Caetité poderia se originar de suposição de submissão e obedientes atribuídas aos *angolas* e de resolutos e temerários, aos *mina* (NEVES, 2012, p. 122-123).

Segundo Paiva (2001), no desenrolar da vida na Colônia, criavam-se tonalidades e realidades desconhecidas da Metrópole. Certamente, não se tratou de um modelo de organização social transferido, *in totum*, "de um lado para o outro do Atlântico" (PAIVA, 2001, p. 37) nem de mera soma entre o molde a alguma especificidade local. O resultado era bem mais complexo, assim como o era o processo de sua formação. Ainda na visão deste autor:

O multicolorido da mestiçagem marcava o mundo colonial já de forma indelével. Afinal, dos contatos estabelecidos entre tão diversas origens e visões de mundo, travados em terras portuguesas da América, conduzidos

---

<sup>30</sup> Arquivo do Fórum João Mangabeira, Vitória da Conquista. Caixa Inventários – 1856, sem catalogação, Testamento de Manoel Gonçalves da Costa. Uma capela de missas, segundo Eivaldo Fagundes Neves, "compunha-se de cinquenta missas".

por relações de poder moldadas às peculiaridades de regiões e de épocas, nasceram indivíduos e grupos que não eram nem europeus, nem africanos, nem índios. Eram mestiços. Mulatos, pardos, cabras, caboclos, eles eram os nascidos na Colônia a partir do encontro entre mundos poucos parecidos (PAIVA, 2001, p. 36-37).

Avaliados a preços exorbitantes, os escravizados se comparados com os valores dos demais bens constantes nos inventários, inclusive da terra somente regulamentada em 1850, constituíam, sem dúvida, o bem mais valioso. Considerado como mercadoria, o vigor da juventude, a idade ou a apresentação de problemas físicos ou mentais eram fatores relevantes para a valorização ou a depreciação do seu preço de mercado. O inventário de Rozaura Gonçalves da Costa exemplifica algumas dessas situações:

Mariana cabra, com idade de 27 anos, do serviço doméstico, sem moléstia, que sendo vista e avaliada pelos avaliadores pela quantia de quinhentos mil réis (500\$000); Maria cabrinha, filha da dita, com idade de um mês [...] avaliada por cinqüenta mil réis (50\$000). [...] Joaquim Crioulo, com idade de 10 anos, duente da Gota Coral [epilepsia] e demonstra ser inteiramente vario do juízo, o qual sendo visto e avaliado pelos avaliadores pela quantia de vinte mil réis (20\$000). Ricardo, com idade de 7 para 8 anos, aleijado de uma perna por virtude de queimadura desde quando mamava e, além disso, duente dos olhos, o qual sendo visto e examinado axarão que nada valia. Maria Ribeira, crioula muito velha que, sendo vista e examinada pelos avaliadores, axarão que valor nenhum tinha.<sup>31</sup>

Neves (2012), ao inserir a figura do escravo na sociedade baiana de então, encontrou a presença negra em todos os tipos de atividades. A inexistência no Sertão da Ressaca de feitores nas unidades agrárias com poucos escravos não elimina “o caráter degradante, inerente à escravidão” (NEVES, 2012, p. 63). Entretanto, as atividades de meeiros, diaristas, pequenos proprietários e seus familiares ao lado do trabalho cativo possibilitaram “maior proximidade entre escravos e senhores”, revelada por laços de compadrio, inexistentes ou raros nas monoculturas, nas quais o feitor intermediava essas relações.

Os negros de ganho constituiu investimento lucrativo para seus senhores que recebiam dinheiro pelos serviços prestados. Os domésticos dispunham de maior intimidade com a família real senhorial. Enfim, as complexas relações entre senhores e escravos dependiam ainda, no seu entender, de melhores definições sobre aspectos como coerção e a submissão, o paternalismo e o autoritarismo (NEVES, 2012, p. 37).

---

<sup>31</sup> Inventário de Rozaura Gonçalves da Costa. Arquivo do Fórum João Mangabeira, pasta inventários 1850-1859. Vitória da Conquista, Bahia (sem catalogação).

Ainda segundo o autor:

Para contornar a solidão e evitar fugas, recorria-se ao recurso da organização familiar do trabalho, como o emprego preferencial de escravos casados e o de roças, como atividade complementar. Essa ausência de fatores na pecuária e na policultura seria um dos fatores da possibilidade de uma experiência menos cruel do escravo no sertão, porque vivia montado a cavalo pelos campos atrás do gado, com alimentação mais farta e mais variada. O sertão lhe proporcionaria vida mais folgada do que a de escravo das grandes unidades de produção de monoculturas, nas quais se concentravam muitos municípios controlados por feitores (NEVES, 2012, p 83-84).

Segundo Faria (1998), os escravizados que possuíssem famílias teriam mais dificuldades ou menos motivação para as fugas, comparativamente com os solteiros e sem filhos. Para a autora, os vínculos familiares tenderiam a uma estabilização e permanência do cativo na fazenda. “os senhores confiavam nos laços familiares como recurso de acomodação do escravo na fazenda” (FARIA, 1998, p. 327).

Num país de dimensão continental, com tantas diversidades geográficas e de população tão heterogênea, como o Brasil, não seria possível instituir-se uma escravidão padronizada e em idênticas condições em todo o seu território. (PAIVA, 2000, p. 54).

Além da escravidão negra, da participação de mulheres, de crianças e das demais pessoas anônimas para a concretização dos intentos coloniais da bandeira - responsável pelo domínio da região - chefiada pelo capitão-mor João Gonçalves da Costa, é preciso destacar o massacre aos índios. Em um dos combates, estavam juntos João Gonçalves e seu filho, Raymundo Gonçalves da Costa, o qual descreveu:

[...] flechavam os botocudos a um soldado português muito [!] valoroso [...]. Os oficiais e mais soldados, sentidos daquela comum desgraça, determinaram marchar sobre aqueles bárbaros [...] assim sucedeu, mas os bárbaros botocudos e ferozes, sem temor do estrondo das armas e belicoso tambor, e valorosos fizeram a mais considerável resistência, e postos por detrás dos paus se defenderão de alguns tiros que quase ao montão se davam: eles, com as mulheres a seus lados, e carregadas de flechas, iam distribuindo-as aos homens, para que com maior presteza fizessem seus tiros, de sorte que, com a grande multidão de flechas ficarão 3 soldados feridos; o que visto pelo intrépido capitão Raymundo, puxando a espada, mas os bárbaros não esperarão, antes abandonando seus ranchos e pousadas, se puseram em fugida: com este acontecimento foi o mesmo capitão, Sargento mor, e alguns soldados de igual valor, tratando de amarrar os pequenos, que apanharão 8, entre eles uma mulher, de meia idade com cria ao peito: eram os pequenos 3 machos e 3 fêmeas. Ficaram no campo mortos 21 (AGUIAR, 2000, p. 456, ortografia atualizada).

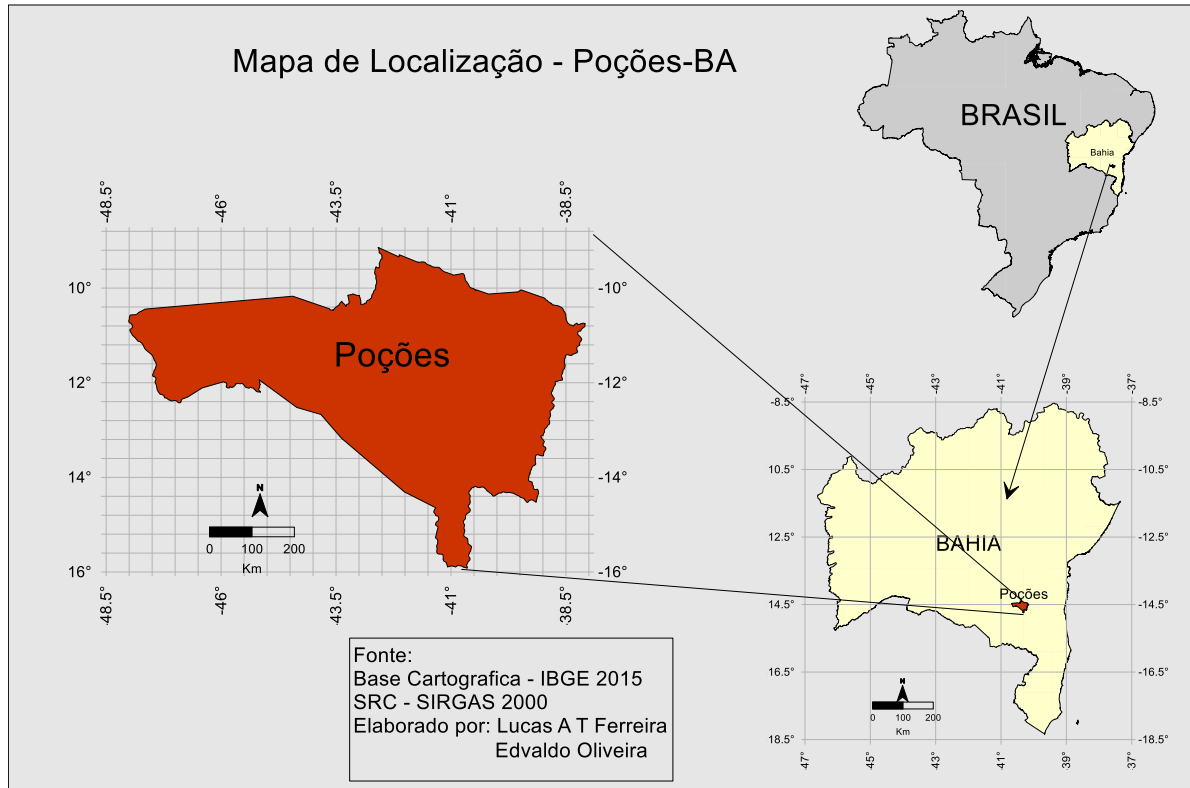
O Arraial dos Poções foi elevado à categoria de vila em 1880, época em que se desmembrou da Imperial Vila da Vitória, atual município de Vitória da Conquista. Com isso, a vila só foi instituída mais de um século, após a chegada dos primeiros habitantes e somente passou a gozar do novo estatuto em 25 de abril 1883 (TORRES, 1996, p. 89), quando o então Coronel Raimundo Pereira de Magalhães alugou os prédios para o funcionamento da Câmara e Cadeia, edificações elementares para o desenvolvimento das atividades políticas, jurídicas e administrativas. Em 1903, houve o desmembramento do município de Boa Nova; dois anos após, Poções foi anexado àquele município, ocasionando um sério conflito político-administrativo entre os coronéis das duas povoações. Desmembrado por duas vezes, só foi restaurado com a denominação de município de Poções em 21 de julho de 1922 (SEI, 2001).

#### **4 Limites e caracterização geográfica do município**

Segundo dados do IBGE (2011) em 1940, Poções limitava com os municípios de Boa Nova, Brumado, Vitória da Conquista, Ilhéus, Itabuna e Ituaçu. Em 1958, com Boa Nova, Brumado, Ituaçu, Ibicaraí, Iguai, Ibicuí e Vitória da Conquista. Já em 1970 tinha como limites os municípios Anagé, Aracatu, Boa Nova, Iguai, Nova Canaã, Planalto e Tanhaçu. Atualmente, faz limite com Boa Nova, Bom Jesus da Serra, Iguai, Nova Canaã e Planalto (Figura 3).

O município de Poções faz parte da Zona fisiográfica de Vitória da Conquista, e seu território é parcialmente abrangido pelo “polígono das secas”. Com altitude de 760m, latitude = 14° 31’ 47” e longitude = 40° 21’ 55” e está a 444 quilômetros de distância rodoviária da capital. Está entrecortada pela Estrada Federal BR-116 (Rio-Bahia) e pela BA 262 que liga o município a Ponto do Astério; e deste, a Ilhéus (distante 210 km). Possui uma área total de 966,3 km<sup>2</sup>. Com relação aos aspectos físicos, o município de Poções possui uma variação climática entre o semiárido seco a subúmido, com temperatura média anual de 20,2°C, mínima de 16°C e máxima de 32°C, e com uma pluviosidade de média anual de 504 mm. O relevo é bastante acidentado, recortado pelas serras da Ouricana, Espeto, Serra Grande, Umbuzeiro e Bom Jesus. Possui ainda Vertentes Esplanadas, Planalto Sul-Baiano, Escarpas e Ombreiras, Cristais e Barras Residuais, Piemontês, Patamares Interfluviais e Restos de Esplanadas. Os solos são Latossolo Vermelho Amarelo Distrófico, Podzólico Vermelho Amarelo Equivalente Eutrófico, Cambisolo Eutrófico considerado como solo

fértil; grande parte do território local enfrenta os problemas da seca cíclica, na região da caatinga, cujo solo é semiárido. Sua vegetação é composta por floresta estacional decidual caatinga arbórea aberta, com palmeiras, que representa uma área de transição entre a região da caatinga e a região de floresta estacional (IBGE, 2011).



**Figura 3 - Localização do município de Poções**

Poções faz parte da bacia hidrográfica do Rio de Contas e é nesta bacia que se encontra a micro bacia do Rio das Mulheres, que é composta pelo Rio das Mulheres, Rio São José, Riacho das Furnas. Além desse, ajudam a compor a bacia hidrográfica do município os rios Três Barras, Tarugo, Cachoeirinha, Riacho do Divino Espírito Santo que se transformou em depósito de dejetos dos esgotos da cidade (Tabela 3).

**Tabela 3 - Barragens / Poções**

Barragens/Represas	Bacia Hidrográfica	Rio Barrado	Capacidade
Morrinhos	Contas	Rio das Mulheres	3.110
Divino	Contas	Rio São José	2.862

Fonte: IBGE, 2006

Sob o ponto de vista populacional, quando da sua existência, os primeiros habitantes da localidade foram os índios, dos grupos pataxós, imborés e camacãs. Na segunda metade do século XVIII, chegaram os colonizadores portugueses, que trouxeram os escravos negros. Posteriormente, foi de grande influência a chegada de imigrantes europeus, principalmente, os italianos na primeira metade do século XX. Segundo Benedini (2013), eles estimularam a produção do tabaco, do café e do cacau, fornecendo sementes e se empenhando numa obra de persuasão para com os agricultores, com o objetivo de obter a exclusividade sobre a colheita. Quando se estabeleceram na área do Rio de Contas, os italianos asseguraram-se, por exemplo, o monopólio da produção local de óleo de capiroba, uma mercadoria muito preciosa que era exportada até para a Europa. Entende-se, também, a importância do crédito concedido pelos comerciantes italianos num território onde não se fazia presente nenhum instituto bancário e como o sucesso destes nos negócios, mesmo que acompanhado pela compra de terras, os tivesse transformados em uma nova elite, distinta da classe tradicional dos fazendeiros.

O Sertão da Ressaca como uma 'região negro-mestiça', da qual ressaltou o 'contato étnico-racial entre índios, negros e brancos' no processo de ocupação colonizadora, numa complexa formação social. Destacou três grupos indígenas regionais: ymboré, kamakã e pataxó. Quanto aos primeiros negros, baseado numa crônica oitocentista, tratava-se de 'quilombolas', sem, contudo, indicar qualquer agrupamento de fugitivos do cativeiro no território indígena ocupado pelos agentes da colonização portuguesa. Entretanto, identificou na descendência de um deles, João Gonçalves da Costa, qualificado de 'preto forro', a sua principal referência para a composição étnica 'negro-mestiça' regional (NEVES, 2012, p. 62-63).

Até 1980, a população era predominantemente rural; a partir de 1991, começa a reduzir gradativamente. Em 1970, a população rural representava 71,96%; em 2000, era 28,07% e, em 2010, apenas 22,46% (IBGE, 2010).

Segundo dados do IBGE (2010), Poções possui uma área total de 966,3 km<sup>2</sup>, ocupada por 44.152 habitantes, densidade demográfica 45,7 hab/km<sup>2</sup> sendo que a maioria (31.753) mora na zona urbana, cabendo à zona rural 1/3 da população total (12.399). As mulheres são maioria no município (Tabela 4). Dados censitários de 2000 registram 9.316 domicílios na sede e 3.506 na zona rural. Atualmente, o município possui dois povoados (Bandeira Nova e Morrinhos) e apenas um distrito (o distrito sede). Segundo estimativa populacional do IBGE (2016), contamos com um quantitativo de 48.798 habitantes entre população rural e urbana.

**Tabela 4 - Distribuição da população por sexo, segundo os grupos de idade Poções (BA)**

Distribuição	Homens		Mulheres	
Mais de 100 anos	8	0,0%	0,0%	6
95 a 99 anos	23	0,1%	0,1%	36
90 a 94 anos	62	0,1%	0,2%	100
85 a 89 anos	144	0,3%	0,4%	172
80 a 84 anos	271	0,6%	0,7%	311
75 a 79 anos	370	0,8%	1,0%	436
70 a 74 anos	523	1,2%	1,3%	563
65 a 69 anos	631	1,4%	1,7%	755
60 a 64 anos	680	1,5%	1,8%	824
55 a 59 anos	842	1,9%	2,1%	954
50 a 54 anos	1.001	2,2%	2,5%	1.127
45 a 49 anos	1.086	2,4%	2,7%	1.202
40 a 44 anos	1.257	2,8%	2,9%	1.309
35 a 39 anos	1.275	2,9%	3,2%	1.425
30 a 34 anos	1.577	3,5%	3,7%	1.663
25 a 29 anos	1.810	4,0%	4,1%	1.817
20 a 24 anos	1.762	3,9%	4,4%	1.973
15 a 19 anos	2.093	4,7%	4,9%	2.184
10 a 14 anos	2.258	5,1%	4,9%	2.175
5 a 9 anos	2.090	4,7%	4,8%	2.138
0 a 4 anos	1.999	4,5%	4,0%	1.769

Fonte: IBGE, 2010

## 5 Território de identidade

Os Territórios de Identidade baianos são frutos de uma estruturação regional que começou em 2003, dando origem a nossa atual divisão territorial, concluída em 2007, objetivando articular as políticas estaduais das muitas secretarias, através de um mesmo sistema regional para um melhor desenvolvimento rural (MONTEIRO; SERPA, 2011).

A configuração dos Territórios de Identidade do Estado da Bahia teve como principal indutor o Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, que em 2003, através da Secretaria de Desenvolvimento Territorial – SDT, introduziu o Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais – Pronat com o objetivo de ‘promover o planejamento e a autogestão do processo de desenvolvimento sustentável dos territórios rurais e o fortalecimento e dinamização de sua economia’ (BAHIA, 2010a, s.p.).

A partir de 2010, O Governo da Bahia passou a reconhecer, em seu Planejamento Territorial, a existência de 26 Territórios de Identidade, constituídos pela

especificidade dos arranjos sociais e locais de cada região, onde a divisão vem sendo utilizada para a implementação de políticas públicas no Estado (BAHIA, 2010a).

Constituindo-se os territórios como unidades de planejamento para as políticas públicas do Estado e 'possibilitar o planejamento das ações de desenvolvimento do Estado, de acordo com as demandas características da população de cada região, que são representadas por órgãos da sociedade civil organizada, levando-se em consideração aspectos sociais, econômicos e culturais' (BAHIA, 2007, s.p.).

O território é conceituado como um espaço físico, geograficamente definido, geralmente contínuo, caracterizado por critérios multidimensionais, tais como o ambiente, a economia, a sociedade, a cultura, a política e as instituições, e uma população com grupos sociais relativamente distintos, que se relacionam interna e externamente por meio de processos específicos, onde se pode distinguir um ou mais elementos que indicam identidade, coesão social, cultural e territorial (BAHIA, 2010b, s.p.).

Fica claro que a constituição dos territórios foi feita a partir do sentimento de pertencimento sem uma clara metodologia de enquadramento neste ou naquele território, com uma elaboração apoiada apenas em elementos que indicam identidade, coesão social, cultura e territorialidade (ALENCAR, 2011).

Trata-se, sem dúvida, de um processo de modernização; modernização institucional num momento de democratização política da sociedade brasileira pela reivindicação da participação popular que se coaduna com a democratização socioeconômica pela descentralização da indústria e de serviços como expressões de localização do desenvolvimento (ainda urbano-industrial e com concentração de renda (ALENCAR, 2011, p. 54)).

Os Territórios de Identidade buscam consolidar-se enquanto objeto de planejamento e implantação de políticas públicas, reconhecendo a necessidade de descentralização e do envolvimento dos agentes locais como essenciais para o desenvolvimento (Figura 4).



**Figura 4 - Mapa dos territórios de identidades do Estado da Bahia**

Fonte: Bahia (2010b)

O município de Poções fica situado no Território de Identidade do Sudoeste Baiano (Vitória da Conquista) composto pelos municípios: Anagé, Aracatu, Barra do Choça, Belo Campo, Bom Jesus da Serra, Caetanos, Cândido Sales, Caraíbas, Condeúba, Cordeiros, Encruzilhada, Guajeru, Jacaraci, Licínio de Almeida, Maetinga, Mirante, Mortugaba, Piriapá, Planalto, Poções, Presidente Jânio Quadros, Ribeirão do Largo, Tremedal e Vitória da Conquista (Figura 5).



**Figura 5 - Mapa do território de identidade Vitória da Conquista**

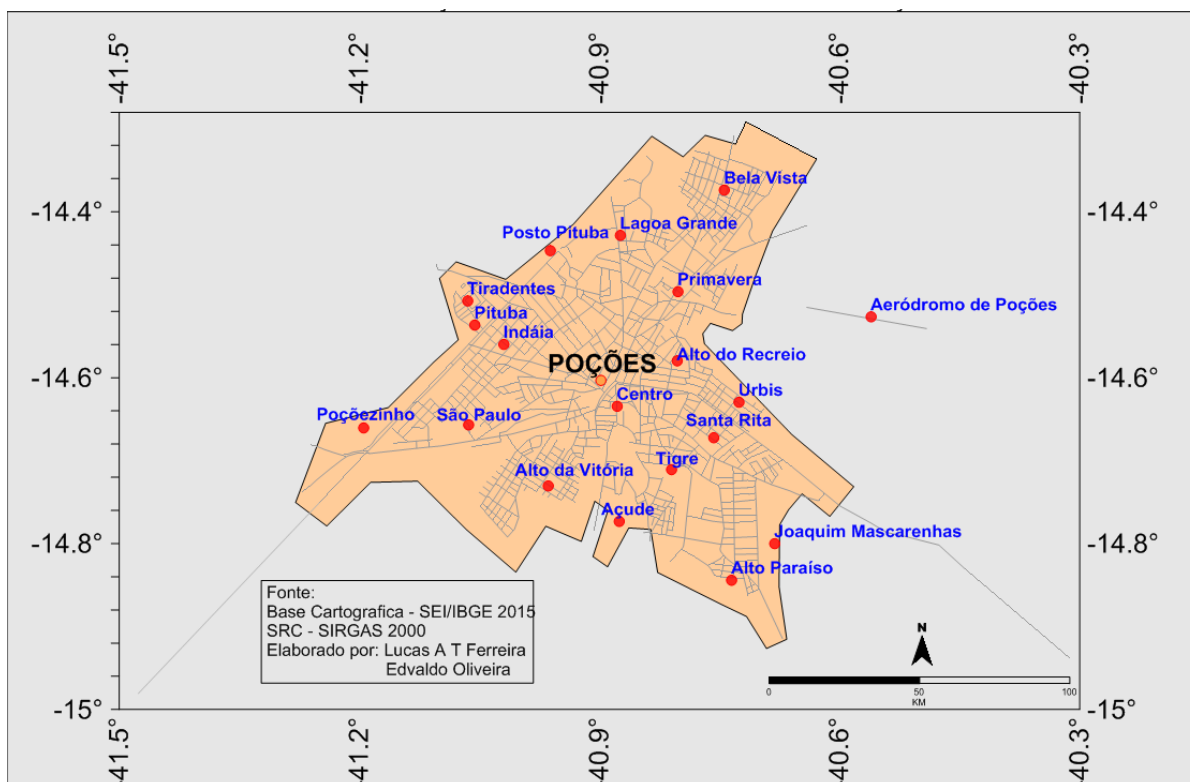
Fonte: Bahia (2010b)

## 6 Poções na contemporaneidade

A cidade tem, atualmente, um total de 19 bairros, sendo que estes não são oficializados pelos órgãos públicos competentes. Um fato importante em Poções, nos últimos anos, é o surgimento de loteamentos ao redor da cidade, levando a população à aquisição de terrenos para a construção de casas, comércio etc., conseqüentemente, tem um rápido processo de expansão geográfica do tecido urbano da cidade, sendo que, muitas das vezes, não acompanhado de um crescimento em infraestrutura urbana e de qualidade de vida para a população residente.

A sede municipal de Poções é cortada pela BR-116. Comumente referida como "Rio-Bahia", a rodovia federal é o principal eixo rodoviário. Também é cortada pela rodovia estadual BA-262 etc. Esta liga a sede do município a Itabuna, passando por Nova Canaã, Iguai, Ibicuí, Ponto de Astério, acesso à BA-263 (rodovia Vitória da Conquista-Itabuna), até a BR-101 (Figura 6). O município, desde a sede, é servido por rodovia. Dispõe de linhas regulares de ônibus para Salvador e para todo o país com acesso às principais rodovias nacionais. O município dispõe de aeroporto com pista

asfaltada para aeronaves de até 50 passageiros. Os aeroportos mais próximos para aviões de médios e grandes portes são os de Vitória da Conquista, Ilhéus e Salvador.



**Figura 6 - Mapa de localização dos bairros da cidade de Poções-Ba**

Com relação à política local, de modo geral, no município de Poções prevalecem as forças conservadoras. Desde as eleições municipais de 1947, alternaram-se no poder, partidos de tendências direitistas.

No campo da educação, o município oferece a educação básica, nas redes municipal, estadual e particular, além do ensino superior com um polo universitário pertencente à rede privada, sendo distribuída da seguinte forma: trinta e quatro escolas municipais e um Centro de Atendimento Educacional Especializado, cinco escolas particulares e três estaduais, responsáveis pelo atendimento do Ensino Médio, nas Modalidades Regular e Educação de Jovens e Adultos (EJA).

A economia do município é bastante diversificada. Tradicional produtor de café e gado bovino, atingindo um rebanho total de 25.788 cabeças, segundo dados da ADAB (2017). Além de suínos, com 1441 animais, caprinos 3671 e de ovinos com 1974, produz também hortifrutigranjeiros, em especial, tomate, pimentão, em propriedades agrícolas ribeirinhas, por meio do sistema de irrigação (POÇÕES, 2017). Muitos destes produtos são comercializados na feira livre local (especialmente às

sextas-feiras e sábados), sendo a segunda maior feira do Território de Identidade, depois de Vitória da Conquista.

A cidade dispõe de um hospital regional, uma Unidade de Pronto Atendimento (UPA), postos de saúde da família nos bairros, laboratórios de análises clínicas e clínicas particulares, sendo seu atendimento insuficiente, o que leva a população a se deslocar para Vitória da Conquista ou Salvador.

No que tange a cultura do município, acontece, anualmente, a tradicional festa do padroeiro - Divino Espírito Santo - composta de novenário e outros cultos religiosos, culminando com a Chegada das Bandeiras, quando centenas de cavaleiros e amazonas desfilam pelas principais ruas da cidade. Além deste evento cultural, que apresenta maior destaque, temos outros: reisado, festival de teatro e cinema, marcha para Jesus, evento em que reúne todas as igrejas protestantes da cidade, além das cidades circunvizinhas, Novembro Negro, ocasião dedicada à reflexão sobre a inserção do negro na sociedade brasileira. Como parte das comemorações, acontece neste mesmo período, a Marcha do Dendê - evento realizado pelos adeptos das religiões afro-brasileiras em conjunto com a Sociedade do Culto Afro-Brasileiro de Poções e Microrregião (SOCAB, 2017).

Religiosamente falando, segundo os dados do IBGE (2016), Poções é uma cidade que predomina a religião do catolicismo, além de um grande número de protestantes e em número razoável, temos espíritas e os adeptos do Candomblé e Umbanda a qual se destina o objetivo deste trabalho.

O fato de ser, estatisticamente, um segmento religioso de menor relevância, não descaracteriza a sua centralidade quando a questão é apreender nexos territoriais da formação do campo umbandista nesta cidade, foco principal desta tese, para cujo entendimento examinamos em capítulo específico o surgimento dos primeiros adeptos deste culto, suas histórias de vida, que geralmente estão entrelaçadas com a questão religiosa, quais entidades são as mais cultuadas nestes terreiros, além de dar destaque à análise dos depoimentos coletados durante os trabalhos de campo.

## CAPÍTULO III - A FORMAÇÃO DO CAMPO UMBANDISTA EM POÇÕES- BAHIA

Pedrinha miudinha  
na Aruanda auê  
Lajedo tão grande,  
seu Laje Grande.  
Por aqui passou.

### 1 Candomblé X Umbanda: algumas diferenciações

Grande parte das investigações científicas acerca das religiões dos deuses negros em solo brasileiro são estudos baseados em etnografias. Tomando como referência o Estado da Bahia, a maioria dos estudiosos da questão, é especialmente formada por antropólogos, sociólogos e historiadores. Estes têm procurado como campo empírico, o chamado candomblé jeje-nagô, em virtude de sua predominância, especialmente, na capital baiana (CARNEIRO, 1961; RODRIGUES, 1973; BASTIDE, 1974; LIMA, 1987; VERGER, 2000). Os clássicos estudos desenvolvidos por estes renomados autores tomaram como referências terreiros de candomblés, conhecidos nacionalmente, localizados na capital baiana, a exemplos o da Casa Branca do Engenho Velho, do Opó Afonjá de São Gonçalo do Retiro, o Gantois da falecida Mãe Menininha, dentre outros. A estes Candomblés, os supracitados autores, denominam em suas publicações de “puros”<sup>32</sup>, posto que suas preocupações enfocaram a busca, no Brasil, de uma africanidade elementar que permitisse entender o negro brasileiro por meio de seus cultos (PRANDI, 1991b).

A produção etnográfica sobre esses candomblés prestigiados por sua publicidade passou também, em anos recentes, a oferecer modelos legitimamente puros da religião dos orixás para aquelas casas de criação mais recente, ou de origem de memória perdida. Este candomblé kuetu vai inclusive influenciar casas também iorubanas e de formação tão antigas quanto aqueles terreiros da Bahia, como é o caso de casas nagôs de Pernambuco, e mesmo terreiros de origem predominantemente jeje, como certas casas de mina do Maranhão e Pará, e as casas de Angola (PRANDI, 1991, p. 17).

Os candomblés de origem iorubana (ketu) sempre e em menor número os de angola povoaram o imaginário do povo brasileiro em relação à Bahia, em achar que apenas estes existem em terras baianas. Essa construção de pureza nos candomblés

---

<sup>32</sup> Para Capone (2009, p. 255), a expressão pureza se relaciona ao movimento em direção ao passado de um grupo que reivindica tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada, distinguir dos outros afirmando sua tradicionalidade. Uma busca por uma África mítica ancestral.

da Bahia foi muitas das vezes forjada por uma imagem transmitida pela grande mídia, por romancistas a qual destacamos as famosas obras do escritor Jorge Amado: *Tenda dos Milagres* (1968), *O Compadre de Ogum* (1958), *Bahia de Todos os Santos* (1938) etc., e vários outros estudiosos da temática que se encarregaram, propositalmente ou não, a escrever sobre um “modelo” de candomblé, muitas das vezes “criado”, “arrumado” por um grupo de intelectuais e que acabou servindo de base/modelo para o resto da nação brasileira que viria a dedicar culto aos deuses e ancestrais.

Os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião, com que esta podia manter fidelidade à terra de origem, reinterpretando à sua maneira a religião católica oficial. [...]. A presença de bom número de jêjes entre os escravos da Bahia serviu a esse propósito, [...]. O modelo nagô foi aceito em toda parte, ‘uma vez organizado o culto’. O foco de irradiação do modelo foi a Bahia, com focos menores em Pernambuco e no Maranhão, nesta ordem (CARNEIRO, 1961, p.15-16).

Para Reginaldo Prandi,

Em consequência disso, o candomblé nagô pode contar, além do prestígio, com muitas fontes escritas, além de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e do Benin, que legitimam essa tradição e permitem recuperar, e às vezes introduzir, elementos perdidos na Bahia e no resto do país com o desaparecimento dos velhos conhecedores e fundadores desse rito. O nagô conta ainda com a possibilidade de aprendizado do ioruba, recuperando em parte significados esquecidos de rezas e cantigas, aprendizado este oferecido por iniciativa de acadêmicos de universidades da Bahia e de São Paulo, além de cursos organizados por grupos religiosos, de curta sobrevivência (PRANDI, 1991, p. 19).

Nada semelhante existe para outros modelos de religiões afro-brasileiras presentes no território baiano. Em uma das entrevistas realizadas para este trabalho, um dos entrevistados nos deu o seguinte depoimento:

Quando eu viajo para outros estados e falo que tenho um centro dentro da linha de Umbanda e um pouco de candomblé na Bahia as pessoas ficam sem entender direito, na cabeça delas aqui só tem candomblé de origem ketu, o chamado candomblé de Salvador. Embora lá em Salvador também existam casas de Umbanda, porém não é famosa igual ao candomblé de ketu (depoente n. 04).<sup>33</sup>

Antes de adentrarmos à formação do campo da Umbanda no território em estudo, faz-se necessário uma breve diferenciação entre os chamados candomblés

---

<sup>33</sup> Poções-BA, maio de 2017

de nação, em especial, o Ketu e a Umbanda. Para tal, tomaremos como referência o trabalho de alguns estudiosos acerca da questão.

Linares, Trindade e Costa (2008) nos apresentam de forma bastante elucidativa essa diferença entre esses dois segmentos religiosos:

O Candomblé é uma religião iniciática que apesar de bem deturpada, tem seus fundamentos nas religiões tribais africanas (milênas) trazidas pelos escravos para o Brasil. E com eles vieram os orixás africanos, todos negros, sem mistura de credo, pois não conheciam as religiões católica e espírita. Já a Umbanda foi criada por volta de 1900 nos Estados do Rio de Janeiro e depois São Paulo onde o primeiro zelador criou as regras ou foram ditas por seus guias. A Umbanda trabalha com a questão do sincretismo religioso, onde imagens de santos católicos são associados a imagens de orixás e caboclos. A Umbanda usa a língua portuguesa em seus rituais e festas enquanto a religião do candomblé usa línguas de origem africana na sua prática, como por exemplo, o ioruba. A Umbanda incorporou e continua incorporando elementos de outras religiões, como o catolicismo, o espiritismo bem como elementos do próprio candomblé e de religiões orientais (LINARES; TRINDADE; COSTA, 2008, p. 36).

Por conseguinte, Reginaldo Prandi em sua obra *Os candomblés de São Paulo*, nos mostra como a Umbanda se constitui enquanto uma religião universal:

A Umbanda em seu processo de constituição nasce como religião universal, isto é, sem limites de geografia, cor e classes sociais. Esta umbanda, ao reter e manipular a mitologia do candomblé retrabalha a cosmogonia kasdecista e elabora uma pauta ética muito próxima de valores cristãos já recuperados pelo kardecismo, e exacerbados pelas denominações pentecostais. [...] essa nova religião de orixás e espíritos como uma religião para as massas, incluindo-a no quadro das religiões de caráter universal, aceitando o transe como expressão ritual socialmente controlada e, por conseguinte, fora do alcance de antigas explicações médico-psiquiátricas (PRANDI, 1991, p. 21).

Já, Negrão (1979) em um artigo publicado na *Revista Religião e Sociedade* n. 04, intitulado “*A Umbanda como Expressão de Religiosidade Popular*”, nos faz a seguinte observação acerca desse segmento religioso que, segundo o autor, tem um caráter eminentemente popular:

A Umbanda pode ser entendida como o produto de um sincretismo que nasceu do encontro, nas grandes cidades, de religiões diferentes, mas que possuíam a mesma clientela que respondia aproximadamente às mesmas necessidades e cujos adeptos eram dotados de uma mobilidade religiosa desconcertante. O processo de criação da Umbanda é um processo puramente sociológico, não obedecendo senão a causas sociais, não se explicando senão pelo contato de civilizações. Tais crenças vêm sendo a partir de fins da década de 1920, sistematicamente apropriadas por elementos de classe média (intelectuais, profissionais liberais, militares, funcionários públicos) que, egressos do Kardecismo, aderem à Umbanda e assumem seu comando. [...], atabaques e música ritmada são substituídas

por música ocidental ou, no máximo, por contidas palmas, os sacrifícios de animais e alimentos ofertados ritualmente aos orixás são sumariamente abandonados. A própria origem da Umbanda deixa de ser referida à África Negra (NEGRÃO, 1979, p. 173).

Segundo Prandi (1996, p. 63), a Umbanda é uma religião brasileira, “agora sim somos todos iguais, sem distinção de origem, sem distinção de marca.” Somos europeus, pois herdamos destes a devoção aos santos do catolicismo; africanos, quando cultuamos os orixás<sup>34</sup>/voduns<sup>35</sup>/inkices<sup>36</sup>; indígenas, com o culto aos caboclos, elemento autóctone, turcos e ciganos, quando cultuamos especialmente na Umbanda as Pombagiras<sup>37</sup> de origem cigana e turca, dentre outros elementos culturais herdados desses povos; espíritas, quando dedicamos cultos aos Pretos(as) - Velhos(as). Somos cristãos e espíritas. Acreditamos nos santos católicos e nos orixás. Atendemos aos sacramentos da igreja e nos consultamos com os caboclos. É justamente essa mistura que caracteriza a Umbanda, um misto de culturas religiosas diversas, associado a elementos históricos locais (PRANDI, 1996).

## 2 Sobre a Umbanda em Poções

Foi essa religião, a Umbanda, uma mistura de elementos diversos, que acabou ancorando, no município de Poções, por volta da década de 1940, valendo ressaltar que as informações acerca do seu surgimento são informações de cunho oral (parentes e filhos de santo de terreiros de Umbanda da época e moradores antigos da comunidade que viveram esses acontecimentos) não tendo no município registros históricos escritos sobre este tema, como possíveis notícias antigas de jornais locais ou registros de boletins de ocorrência das chamadas “batidas policiais”, tão comuns naquele período nos candomblés da Bahia (MEIRA; OLIVEIRA, 2013).

Para Luhning (1996) num artigo publicado na Revista da USP, intitulado “*Acabe com este santo, Pedrito vem aí... Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*”, nos apresenta uma radiografia daquele momento histórico acerca das perseguições às religiões do candomblé. Segundo a

<sup>34</sup> Divindades intermediárias iorubanas (CACCIATORE, 1988, p. 197).

<sup>35</sup> Nome genérico das divindades jeje, correspondendo a orixá no nagô. (CACCIATORE, 1988, p. 247).

<sup>36</sup> Designação das divindades nos candomblés angola-congo (CACCIATORE, 1988, p. 149).

<sup>37</sup> (Banto), Exu- gêmea variante de Bambojira reparte com ele o controle das encruzilhadas e caminhos, e exerce influência sobre os namoros, noivados e casamentos desfeitos. É representada na figura de uma mulher sedutora, branca, de cabelos longos e loiros, tida como protetora das prostitutas. (CASTRO, 2001, p. 317).

autora, naquele momento, o nosso país compartilhava da ideia do branqueamento de sua população e estava influenciado por teorias evolucionistas europeias:

Podemos até dizer que, na verdade, todos os textos e artigos recolhidos, referentes às “batidas” nos candomblés, são muito mais do que informações a respeito da chamada perseguição policial: são dados que nos informam sobre aspectos da cultura baiana que se tornaram tão importantes – apesar de todo o desprezo articulado naquela época -, hoje ocupando um lugar de destaque na cultura brasileira (LUHNING, 1996, p. 208).

E ainda:

Através de uma breve leitura dos acontecimentos da época pesquisada, entendemos que o candomblé era de certa forma, o ‘bode expiatório’ para um pensamento demasiadamente influenciado por teorias evolucionistas, em toda a Europa e divulgadas no Brasil pelas traduções das principais publicações. Teorias que formaram uma vertente de pensamento que não queriam reconhecer o valor da cultura negra e pretendia extingui-la (LUHNING, 1996, p. 208).

O município de Poções tem, atualmente, cerca de 30 terreiros<sup>38</sup> de religiões de matrizes africanas, sendo, sua grande maioria, terreiros de Umbanda. Na execução da pesquisa, foram detectados apenas dois terreiros pertencentes à nação Ketu. Quase todos estão localizados em áreas *rururbanas* (GARCIA, 2005) que ficam entre a zona urbana e rural, geralmente onde se localiza a população mais carente da cidade. Estas zonas são locais propícios para a instalação destes terreiros, pois os mesmos exigem áreas geralmente territoriais grandes, embora nem todos tenham grandes espaços para a execução de seus cultos. Não percebemos que isso seja um empecilho para a realização destes.

Na Bahia, as práticas religiosas dos negros se realizam em grandes barracões de arquitetura primitiva, chamados terreiros ou, mais comumente, candomblés. Estes terreiros situam-se nos pontos mais afastados da cidade, de preferência nos bairros proletários (CARNEIRO, 1981, p. 49).

Os terreiros, que fazem parte desta pesquisa, cultuam, dentre outras entidades, orixás de origem africana, tais como Exus, Pombagiras que é a parte feminina de Exu (na linha de escravos), Ogum dos mais variados tipos (como Ogum de Ronda, Ogum de Lei, Ogum Beira-mar, Ogum Marinho). Um dado interessante detectado durante as

---

<sup>38</sup> O número exato de terreiros é de difícil quantificação, uma vez que eles surgem e desaparecem com uma velocidade muito grande, mudam de lugar (endereço), muitos fecham outros, com a morte dos seus líderes acabam desaparecendo.

entrevistas e também nas observações de campo foi a divisão desse orixá em subdivisões (tipos). Logo, perceber que os terreiros em estudo têm uma descendência dos candomblés bantos<sup>39</sup>, Carneiro (1981) nos chama atenção para essa peculiaridade ao afirmar que:

Ogum pode apresentar-se, também, como Ogum *de lê*. Esta expressão (registrei, na Bahia, Ogum *de malê*), que suponho simples aférese de ‘Ogum *de malê*’, termo registrado por Arthur Ramos nos *xangôs* das Alagoas, revela o sincretismo jeje-nagô-muçulmi-banto com uma clareza surpreendente. [...], tal o caso do orixá Ogum, que às vezes é Ogum da Pedra Preta, às vezes Ogum Sete Espadas e, às vezes, Ogum Marinho. [...], a origem desses candomblés, pelo menos na Bahia, traz a data muito vaga de fins do século XIX (CARNEIRO, 1981, p. 65; 134).

Segundo nossas observações, *Ogum* é festejado sob os mais diversos nomes. Nas diversas casas visitadas, percebemos durante as realizações destas visitas, as chamadas festas públicas, as quais os adeptos as chamam de “*toques*”<sup>40</sup> ou “*maketo*”<sup>41</sup> ou simplesmente “*samba*”. Uma presença muito forte do orixá *Ogum*, conhecemos vários tipos dessa mesma entidade: *Ogum Maiê*, *Ogum marinho*, *Ogum de ronda*, *Ogum de lê*, *de menê de malê*, este último, suponhamos deturpação provável de “Ogum de malê” (CARNEIRO, 1981, p. 156), orixá cuja presença Arthur Ramos (2007) já discutia na sua obra “*O Folclore Negro do Brasil*”, nos afirmando sua presença nos candomblés de *Xangôs* nas Alagoas, apesar dos malês não terem nenhum *Ogum*, segundo o autor. Dessas observações de campo e das obras dos autores, conseguimos perceber o quanto as religiões afro-brasileiras e, no caso a Umbanda, vai buscar elementos vários na sua constituição enquanto religião.

Predomina também o culto a outros orixás, tais como: *Iansã*, *Oxum*, *Iemanjá*, (esta é tida como o mais importante dos orixás das águas, o mais poderoso dos orixás que mora no fundo do mar; no segundo dia de fevereiro, os terreiros da cidade costumam levar seus presentes, geralmente, na praia do Pontal em Ilhéus-BA, a fim de render homenagem à “rainha do mar”), *Xangô*, *Oxóssi*, *Omolu* (muito associado aos Pretos velhos); daí podemos afirmar a presença de elementos do espiritismo

<sup>39</sup> Denominação da grande família linguística, e por extensão, dos seus falantes, que compreende mais de cem milhões de indivíduos concentrados em territórios ao longo de toda a extensão ao sul da linha do equador, entre eles, Congo, Angola, Moçambique, Quênia, Zimbábue, Zâmbia, África do sul (CASTRO, 2001, p. 169).

<sup>40</sup> Ritmo especial de cada orixá, batido nos atabaques. Nome dado à festa ritual pública, no Candomblé, *Xangôs* do Nordeste e alguns terreiros de Umbanda (CACCIATORE, 1988, p. 238).

<sup>41</sup> O mesmo que festa pública oferecer uma obrigação para o santo.

Kardecista presente nas casas da Umbanda poçoense. Os Ibejês (ligados aos santos católicos, São Cosme e São Damião no sincretismo). Por outro lado, são cultuados os Caboclos, com uma grande variedade de nomes e tipos (Caboclos das matas, Caboclos do sertão, Caboclos das pedreiras etc.). Desse legado, podemos fazer uma associação aos “*Candomblés de Caboclo*”, tão presente nos estudos de Edison Carneiro (1981) ao dizer que:

Os candomblés de caboclo provieram da fusão da mitologia banta, naturalmente já impregnada de elementos estranhos (sudaneses, jeje-nagôs e malês), com a mitologia dos selvagens brasileiros. E daí a frequência de termos como *Aluanda* (Luanda), *Congo*, *banda (mbanda)*, *Cambinda (Cabinda)*, *Cabula*, *ganga (nganga)*, *Zaniapombo (Zambi-ampungu)*, etc. Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados candomblés de caboclo na Bahia. Contrariamente ao que se pensa, os negros bantos chegaram aqui em número considerável. Principalmente de Angola. O folclore regional está fortemente impregnado de elementos bantos, - os cucumbis, o samba, a capoeira, o batuque, os ranchos de boi, - mas só mais tarde, possivelmente nos fins do século XIX, as sobrevivências mítico-religiosas bantos viriam à tona, sob a forma atual (CARNEIRO, 1981, p. 63; 70).

A ainda,

Chegados à Bahia, os negros bantos se espalharam, de preferência, pelas plantações de cana-de-açúcar e de fumo do Recôncavo. Esta conjectura encontra visos de verdade no folclore dessas regiões, onde se nota, mesmo à primeira vista, a sua marcada influência. Pode-se dizer, mesmo, - com os erros de detalhes fatais a todas as generalizações, - que esses negros do sul detêm o monopólio do folclore negro da Bahia (CARNEIRO, 1981, p. 129).

É deste caldo cultural algumas das nossas heranças folclóricas nascidas em solo baiano, como: a capoeira, o batuque, o samba etc., bem como sua importância sob o ponto de vista religioso, com o nascimento dos candomblés bantos.

### **2.1 Caboclo Boiadeiro: o senhor de todos os terreiros**

Uma peculiaridade nos chamou bastante atenção na execução desta tese. Um culto, em especial, que foi o “Culto a Boiadeiro”. Em todos os terreiros pesquisados em Poções, se processam muitas reverências a este caboclo, geralmente com grandes festas, regadas com muita comida e bebida. Aguiar (2007), ao pesquisar sobre “*Do Púlpito ao Barquiço: Religião e laços familiares na trama da ocupação do Sertão da Ressaca*” (Tese de Doutorado) já nos chamava atenção para o destacado

culto a este caboclo na região, hoje, pertencente ao Território de Identidade do Sudoeste Baiano, e nos informa que:

O Caboclo Boiadeiro recebe um destaque especial, sendo incorporado por todos os pais-de-santo dos diversos terreiros de Umbanda/Candomblé, praticamente com a mesma importância dos orixás que compõem os seus guias. Quando o Boiadeiro incorpora, parece exercer a função de administrador de uma fazenda, um líder patriarcal. Sério, circunspecto, bebe, alguns fumam, aconselha, orienta, estabelece castigos, determina o que deve ser feito, enfim (AGUIAR, 2007, p. 42).

Uma possível explicação historiográfica para este fato estaria na colonização do território em que está localizado o município de Poções, ou seja, o tipo de escravidão em que aqui se instaurou, onde o negro era menos vigiado do que em outras partes do país (NEVES, 2012), Aguiar (2011) nos mostra que a região compreendida como Sudoeste da Bahia tenha sido no passado:

Por sua situação privilegiada, a meio caminho entre o litoral (à altura da cidade de Ilhéus) e o Rio São Francisco (à altura de Bom Jesus da Lapa), [...] constituiu-se desde o início local de passagem de boiadas e onde os vaqueiros pousavam para descansar das longas viagens pelo sertão, na condução dos bois para a venda em Salvador e Recôncavo da Bahia; pelos caminhos do passado que a interligavam: a leste, com Ilhéus; ao sul, com a região de mineração do estado de Minas Gerais; a oeste, com o Rio São Francisco e a Chapada Diamantina; a nordeste, com Cachoeira, Nazaré das Farinhas e Salvador (AGUIAR, 2011, p. 671).

De acordo com as informações históricas acima, essa região teve uma forte influência da cultura do boi e, conseqüentemente, da figura do vaqueiro, o que acabou influenciando os terreiros de religiões afro-brasileiras (no caso em estudo da Umbanda) a desenvolverem com tanta ênfase o culto à entidade de Boiadeiro, sendo este um arquétipo de valentia e coragem na lida do dia a dia dos sertões e que ainda sobrevive na memória popular, fixando os valores da nacionalidade e da defesa do patrimônio nativo.

Nos estudos de Raul Lody, nos anos 70 do século passado, o mesmo já nos apresentava uma concepção da figura do Caboclo e, em especial, a do Boiadeiro como mito-herói e facilmente observada na produção do lendário popular, nas práticas dos terreiros de religiões afro-brasileiras, sendo facilmente perceptível nas letras dos sambas de caboclo como aquele que veio para defender, lutar e vencer. Em todas as casas de Umbanda observadas, percebemos o desenvolvimento de uma imagem do

Caboclo Boiadeiro como o impetuoso, bravo e guerreiro. Prandi (1996) nos apresenta uma imagem muito próxima daquilo que observamos:

O boiadeiro é um caboclo que em vida foi um valente do sertão. Veste-se como o sertanejo, com roupas de chapéu de couro, e cumpre um papel ritual muito semelhante aos caboclos índios, que se cobrem de vistosos cocares. Entendem as coisas da lida da vida do sertão (PRANDI, 1996, p. 143).

A fim de ilustrar o que estamos discutindo, algumas “zuelas”<sup>42</sup>, cantada na maioria das casas de Umbanda da pesquisa, ora aqui desenvolvida, fazem menção aos feitos heroicos desta figura histórica tão reverenciada nas casas de culto umbandista do território da cidade de Poções. As zuelas são utilizadas, em grande parte dos rituais, principalmente nas festas, demonstrando que seus simbolismos (significados, formas, funções e procedimentos) levam os filhos da casa a construírem uma convivência cósmica e ancestral com os orixás, inquices, vodus, eguns, caboclos, boiadeiros, marujos, ciganos etc., estabelecendo ligações entre o mito e o rito em seus diversos aspectos, a exemplo das cantigas dedicadas a Boiadeiro, que sempre reportam ao pastoreio, a lida com o gado:

A menina do sobrado  
mandou me chamar  
prá seu criado  
eu mandei dizer a ela  
q'eu estou vaquejando meu gado  
Alô! alô! boiadeiro  
Eu só gosto de samba rodado  
Alô! alô! boiadeiro  
Eu só gosto de samba rodado

Outra melodia mostra o boiadeiro em sua função de vaqueiro:

Foi nesse passo  
que eu saí da minha aldeia  
com o meu chapéu de lado  
montado no meu cavalo  
quando eu saí  
minha mãe me abençoou.

---

<sup>42</sup> A palavra zuela é de origem banto e significa cantar, falar, rezar, sendo de uso comum nas casas de Umbanda desta pesquisa, e bastante difundido nos terreiros de origem banto (nas nações congolâneas).

Os sambas são cantados por todos. Geralmente, o próprio caboclo puxa suas cantigas, realizando os solos. Os ogãs<sup>43</sup> e dirigentes dos terreiros também entoam os solos de acordo com a necessidade do momento. A forma de responsório é mantida para todos as cantigas. As letras geralmente são em português, por se tratar de uma entidade tipicamente brasileira, ou, em poucas vezes, percebido um misto de português com palavras em dialetos africanos, sobretudo de origem banto. A exemplo dessa que mostra as atividades dos boiadeiros:

Minha corda de laçar meu boi  
 O meu boi fugiu  
 Não sei prá onde foi  
 cadê minha corda  
 De laça meu boi.

Todos esses “pontos cantados”<sup>44</sup>, para homenagear o Caboclo Boiadeiro, trazem nas suas letras referências às características geográficas da região, lugares, pessoas etc. Outra característica percebida nas casas de Umbanda de Poções foi uma relação intrínseca com o culto à supracitada entidade e a relação dos pais e mães de santo com a gruta de Bom Jesus da Lapa; estes, vão, anualmente, às “romarias do Bom Jesus”, cujo dia de festa é seis de agosto. Sendo um santo católico com o qual boiadeiro é sincretizado, veja esta zuela que faz menção da ida do Caboclo Boiadeiro a Bom Jesus da Lapa:

Ainda vou na Lapa para ser romeiro  
 Ainda vou na Lapa do Bom Jesus verdadeiro.

Outros tipos de entidades espirituais muito cultuados nos terreiros de Umbanda em Poções são "os encantados", em geral *marinheiros*, *marujos*, *navegadores* e *pescadores*, que, na maioria, têm suas histórias associadas a desencarnes nas águas profundas do mar. São *comandados* e *chefiados* pelo "Mestre Martim", considerado como grande *catimbozeiro* e que trabalha com as energias das águas do mar. Em algumas regiões, são conhecidos como *baianos* ou *marujeiros*. Estas entidades quase

---

<sup>43</sup> Título nagô-queto, dado aos membros de um terreiro, que são escolhidos pelos orixás para exercer uma função civil, podendo desempenhar papéis especificamente religiosos no contexto sagrado (CASTRO, 2001, p. 301).

<sup>44</sup> Letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. É uma prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las quando “descem” e despedi-las quando devem partir (CACCIATORE, 1988, p. 213).

sempre se apresentam bêbados e têm, em suas danças, o balanço das ondas do mar. Suas cores são o branco e o azul e, ritualmente, são vestidos de marujos, tendo no peixe o seu símbolo máximo, comendo todos os tipos de frutos do mar, fumando, bebendo cerveja, cachaça e outros tipos de bebidas.

Marinheiros sabem ler e contar, e conhecem dinheiro, o que não acontece com nenhuma outra entidade, mas carregam muitos dos vícios do homem do mar: gostam muito de mulheres da vida, bebem em demasia, são sempre infiéis no amor, e caminham sempre com pouco equilíbrio (PRANDI, 1996, p. 143).

Carneiro, acerca da entidade em questão, nos acrescenta:

O mais estranho dos orixás das águas é o pássaro Martim Pescador, também conhecido, entre os negros, por Marujo, pássaro cuja missão consiste em ser leva-e-traz para as súplicas dos mortais às divindades do mar. Este moço-de-recados *sui-generis* desfruta, por isso mesmo, uma posição invejável no coração dos bantos, que o deificaram e continuamente lhe rendem homenagem. [...]. Martim Pescador, também chamado Martim Bangolá ou Martim-banda (CARNEIRO, 1981, p. 167).

Cada um destes terreiros estudados, nesta pesquisa, tem suas especificidades e calendários próprios, rendendo homenagem aos mais diversos tipos de entidades. Costumam ter suas festas de certas maneiras ligadas às da Igreja Católica, muito comum à associação entre santos católicos e os orixás “*cada orixá, individualmente, arranjou o seu símile católico*” (CARNEIRO, 1981, p. 96), principalmente, na época da semana santa, época em que quase todos os terreiros são fechados em respeito ao período sagrado católico, reabrindo no sábado de aleluia. Na grande maioria, os terreiros pesquisados costumam oferecer grandes festas anuais para as entidades da casa, geralmente as do pai ou mãe de santo. São festas que duram entre dois e três dias, intercalando com as cerimônias fechadas<sup>45</sup>. A estas festas, Reginaldo Prandi nos diz no excerto a seguir:

Para o adepto da umbanda os deuses devem estar satisfeitos, têm de ser propiciados, alimentados, pois padecem de fome e sede, pouco importando a regulamentação ética da vida prática do fiel no mundo profano. A regra do orixá não é para regular a conduta no mundo dos homens, nem implica

---

<sup>45</sup> São cerimônias que apenas os filhos do terreiro podem participar, são atos fechados, exclusivos para os iniciados e mais velhos no santo. Ter um santo feito é tornar-se sacerdote. O candomblé é uma religião de sacerdotes. Não se pode ser do santo, fazer parte da religião, sem passar pela investidura ministerial. A forma de estabelecer este pacto é iniciática, esotérica, um longo caminho de segredos a percorrer pelas mãos da mãe ou do pai-de-santo (PRANDI, 1996).

rejeição do mundo; nem há promessa fora do mundo, nem há promessa para depois da morte, para o além. Estar bem com os deuses é poder estar bem no mundo, protegido do mundo, porque o mundo é o lugar da felicidade – não há por que mudá-lo, não há por que rejeitá-lo. O mundo está aí para ser desfrutado. O que é bom na vida? Saúde e vida longa; dinheiro e prosperidade; vencer as disputas e derrotar os inimigos; realizar-se no amor. O mal é a doença e a morte, a miséria, a derrota e o fracasso no amor (PRANDI, 1991a, p. 161).

Os primeiros terreiros de Umbanda que se tem notícias no município de Poções, segundo as fontes orais, datam do final da primeira metade do século XX.

Segundo entrevistas realizadas com pais e mães de santo e parente destes, sobretudo, os mais antigos, é possível se ter uma noção histórica do período de início desses cultos em Poções. Nas palavras desta mãe de santo, notamos que:

Quando eu era menina e ia ao Açude, em cima do paredão do Açude tinha um homem que rezava e passava banhos e tocava tambor, o nome dele era seu Fulô, ou Padrinho Fulô. Eu tinha sete anos de idade e hoje tenho mais de 50. Ele tinha muitos filhos-de-santo e até hoje ainda existe muitos deles aqui em Poções. Só que não querem mais saber disso não.<sup>46</sup>

## **2.2 Os movimentos migratórios e sua contribuição na formação da cultura umbandista de Poções**

Um fato nos chamou atenção acerca da chegada da Umbanda em Poções, segundo entrevistas, que foi o grande fluxo migratório, o chamado “vai e vem” de pessoas para o Sudeste brasileiro, sobretudo, para o eixo São Paulo e Rio de Janeiro, à procura de trabalho e, conseqüentemente, de uma possível melhoria de vida. De acordo com Sene e Moreira (1998, p. 359), “com o processo de industrialização, a região Sudeste pôde se tornar efetivamente o grande polo de atração de migrantes, que saíam de sua região de origem em busca de emprego ou de melhores salários”. Prandi (1996) nos dá a seguinte explicação:

Nas primeiras décadas deste século, as novas grandes cidades do Sudeste se formaram com o surgimento de grandes contingentes de um proletariado pobre, sendo o negro pouco a pouco incorporado ao mercado de trabalho livre, ainda que em condições de inferioridade em relação ao branco recém-chegado da Europa para as ocupações industriais que se desenhavam. O negro empregado, em geral, nas ocupações mais ligadas aos setores de serviço pessoal ou às atividades manuais não-qualificadas, frequentemente em posição formalmente marginal nos bolsões informais associados ao

---

<sup>46</sup>O depoimento foi coletado em pesquisa de campo realizada no período de maio a agosto de 2017.

mercado de força-de-trabalho. Estas cidades em profunda transformação viram também nascer, crescer e se espalhar pelo Brasil toda uma nova religião, a umbanda. [...], o Brasil ia deixando de ser uma economia agrária para se industrializar; a sociedade rural, rústica, tradicional se preparava para a modernidade. A diferença que segregava, que marginalizava, devia ceder lugar a categorias diferenciadas que pudessem compor um todo orgânico. O singular precisava universalizar-se para sobreviver. Esse processo, que transformava o negro em pobre, juntou o pobre negro com o pobre branco numa mesma categoria. No espaço sem identidade da grande cidade que então apenas se desenhava, aglomerava-se uma população cujas referências originais tinham sido estilhaçadas pelas mudanças em curso, fossem eles negros ou brancos, ou fossem ainda 'misturados', como os têm sonhado as ideologias brasileiras dos 'morenismos' e do branqueamento da raça. Nesta inflexão estrutural da sociedade brasileira, a umbanda surgiu como uma redefinição de origens, símbolos e desideratos. Suas fontes estão na confluência dos candomblés de caboclo e de angola, via pela qual herdou os orixás como cabeças de falanges de espíritos desencarnados e de velhos índios e antigos escravos, com o kardecismo, com o qual aprendeu não só a lidar com a concepção do carma de herança hindu, mas também com uma concepção ética da expressão religiosa cristã e com a ideia de progresso (material, intelectual e espiritual) alcançável pela experiência religiosa, porém racional (PRANDI, 1996, p. 61-62).

Ainda segundo o autor,

Os migrantes nordestinos que representam menos de 3% da população paulista em 1940, chegarão a 10% nas décadas de 60 e 70 e a 13% em 1980. Dentre eles, os maiores contingentes são os baianos, seguidos dos pernambucanos, desde 1940 até hoje, suplantados, conjuntamente, apenas pelos mineiros. Em 1980, quando a região Metropolitana da Grande São Paulo ultrapassa os 12 milhões de habitantes, nada menos de um milhão são nordestinos chegados há menos de dez anos, sem contar os que aqui residem por mais tempo (PRANDI, 1991, p. 51).

Desde o período colonial, os movimentos migratórios no Brasil estão associados a fatores de ordem econômica. Quando a economia agroexportadora açucareira no Nordeste entrou em declínio e a exploração do ouro nas Minas Gerais teve início, por volta do século XVIII, um enorme contingente de pessoas se deslocou para essa região (PAIVA, 2001). Mais tarde, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, a prosperidade da economia cafeeira, seguida do processo de industrialização e de urbanização, deslocou o grande foco de atração populacional para o eixo Rio-São Paulo. Foi, portanto, também, graças a esses movimentos internos da população, com a saída para o eixo Sul-Sudeste brasileiro e com o consequente retorno para Poções, que muitos terreiros de Umbanda se instalaram,

como atesta o seguinte depoimento coletado nas pesquisas de campo do ano de 2012:

Fui para São Paulo com 20 anos e lá conheci minha primeira esposa, que era de lá, do interior de Taubaté e meu sogro mexia com isso, era espírita de mesa branca e atendiam todas as terças e quarta feiras, acabei precisando frequentar para fazer alguns trabalhos e por lá fiquei, até que um dia recebi meu primeiro guia quer era um Preto-Velho Nagô. Depois disso, não parei mais de receber entidades, e tornei membro da casa de meu sogro, meu casamento não deu certo e vim embora para a Bahia, para a região do Capim de Cheiro aqui em Poções, e comecei a mexer com isso, e logo surgiram os primeiros médiuns, e tudo se iniciou.<sup>47</sup>

Ainda segundo o depoente:

Vim para a cidade (Poções), onde não pretendia mexer com nada disso, mas foi mais forte do que eu [...], uma vizinha precisou dos meus préstimos e eu fiz o primeiro trabalho aqui na cidade, a notícia se espalhou porque o trabalho deu certo, e começaram a me procurar mais para outros e outros, foi quando montei meu centro aqui na rua. E várias pessoas me procuraram e continuam a procurar até hoje, não cobro, dão o que podem e sempre voltam para outros trabalhos e me dão mais, sou feliz por Deus ter me dado esse dom de ajudar aos que precisam. Quando eu cheguei para aqui conheci um outro médium que também veio de São Paulo, que trabalhava aqui em Poções, mas foi morar em Minas, hoje tá lá.<sup>48</sup>

Percebemos que a migração para outras regiões do país, além de procurar melhoria de vida, também contribuiu para a disseminação da Umbanda e de outras culturas locais pelos mais recônditos lugares do Brasil.

Ao longo da segunda metade do século XX, os movimentos migratórios no país foram marcados por intenso êxodo rural, que levou milhões de pessoas a migrar do campo para as cidades. Para se ter uma ideia desse fluxo, basta ver os números: em um período de cinco décadas, entre 1940 e 1990, cerca de 50 milhões de brasileiros deixaram o campo e foram viver nos centros urbanos, conforme nos atesta o gráfico da figura 7.

Percebe-se que uma parte significativa da religião Umbandista em Poções foi trazida pelo fluxo migratório dos Poçoenses em busca de melhores condições de vida em outras cidades do Brasil, em especial, as do Sudeste. Essas casas primeiras se

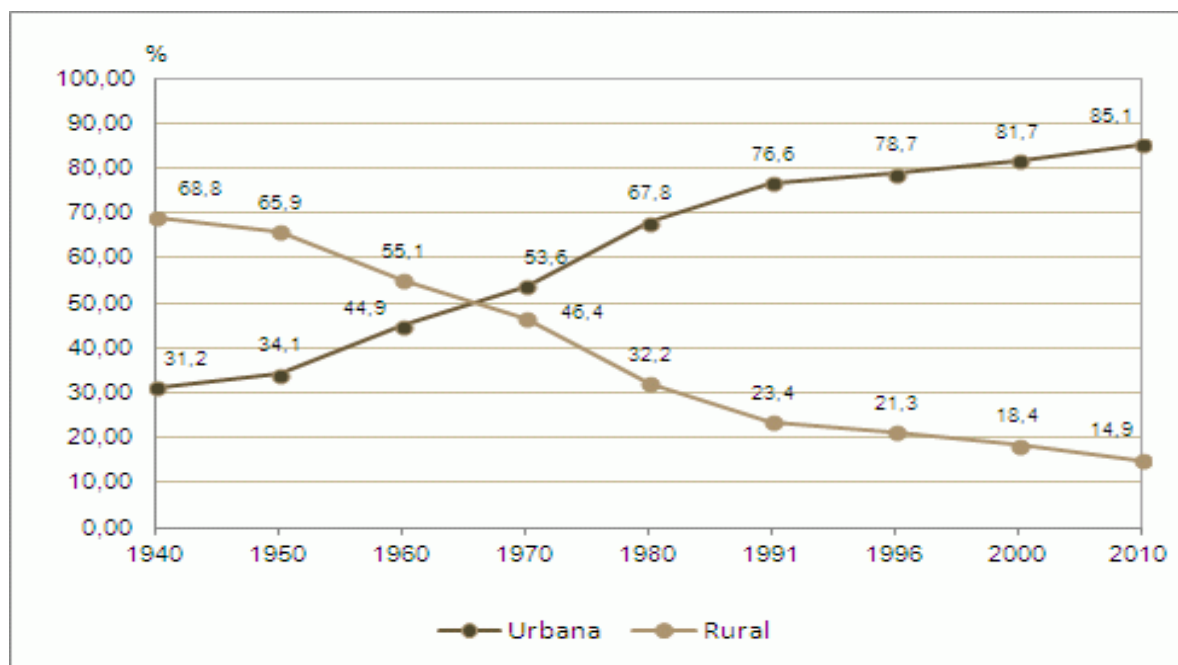
---

<sup>47</sup> Essa entrevista foi realizada na época para a escrita da dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, campos de Itapetinga-BA.

<sup>48</sup> Essa entrevista foi realizada na época para a escrita da dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, campos de Itapetinga-BA.

instalaram por aqui e foram entrando em contato com outras formas de culto, também ligado a Umbanda, como nos relata a fala dessa lalorixá:

No início eu tinha apenas alguns caboclos e com o tempo fui cultuando e recebendo outros para compor o “meu navio”, hoje ele está completo. A minha Padilha foi assentada por Mãe Bia, anos depois, quando eu já tinha mais de 20 anos de idade. Assim também foi com o Caboclo Laje Grande e com meu Boiadeiro, que até então eu não os recebia.<sup>49</sup>



**Figura 7 - Movimentos migratórios de 1940 a 2010**

Fonte: IBGE<sup>50</sup>

Em depoimentos de pessoas locais ligadas à Umbanda, é perceptível a mistura com outras formas de culto, agregando para si elementos vários:

Eu não mexia com esse negócio de jogo de cartas de baralho não, um dia conheci uma cartomante que me ensinou a arte de jogar, ai fui jogando, gostando e aprendendo e foi dando certo, e comecei a jogar com mais **credo**. Um dia enquanto jogava recebi uma Pombagira, que fez toda a leitura para mim. O nome de ela é Iaba (Depoente X).<sup>51</sup>

Percebe-se, mais uma vez, que a Umbanda consegue ser dinâmica ao passo que outros métodos de culto vão se corporificando ao seu, e tornando mais completa, como afirma mais um depoimento: *“Acho a Umbanda completa, pois dá vez a todas*

<sup>49</sup>O depoimento foi coletado em pesquisa de campo realizada no período de janeiro a maio de 2012.

<sup>50</sup>Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 15 ago 2017.

<sup>51</sup>O depoimento foi coletado em pesquisa de campo realizada no período de janeiro a maio de 2012.

*as entidades, não fazemos distinção nenhuma, desde que chegue, será bem-vindo ao terreiro.”*

É deste emaranhado de situações sociais, econômicas e políticas que a Umbanda chega à cidade de Poções, por volta da primeira metade do século passado e se estende por todas as décadas seguintes, cada vez mais prosperando e aderindo a novas situações advindas de outras culturas, sejam elas locais ou vindas de outras regiões do Brasil.

### **2.3 Linhas, legiões e falanges da Umbanda poçoense**

“Nada surge do nada, nada há de novo sob o sol”, todas as religiões são formadas de cultos e culturas anteriores, que lhes emprestam símbolos, ritos e mitos combinados e ressignificados. Assim foi com o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo, o Hinduísmo, o Budismo etc., e não seria diferente com a Umbanda (CUMINO, 2010, p. 93).

As divindades da Umbanda, segundo os terreiros estudados, dividem em sete linhas, sete legiões e sete ou doze falanges; estas, ainda divisíveis em falanges menores, podem ser repartidas, objetivamente, em três grupos fundamentais, tendo à sua volta, flutuantes e instáveis, outros seres ainda não muito bem caracterizados:

(1) Os orixás nagôs, conhecidos em todos os cultos de origem africana no Brasil, são o cerne da Umbanda. (2) Fusão de concepções particulares angolenses e conguesas com a concepção ideal do aborígine brasileiro, vulgarizada pela revolução da independência, os caboclos formam um grupo de grande homogeneidade entre os personagens venerados em terreiros e tendas. (3) Os velhos escravos sabidos das coisas da África encontram o seu lugar na Umbanda entre os cacarucai, os ‘pretos velhos’ componentes da chamada Linha das Almas (CARNEIRO, 1961, p. 164).

Birman (1985) também nos apresenta um estudo importante sobre essa mesma questão, na qual pondera de forma clara e objetiva:

Voltamos, pois, ao nosso velho problema – a tensão entre a Unidade e a Multiplicidade [...] as várias linhas de um mesmo riscado. As Umbandas existentes são ricas em variações doutrinárias e seus participantes são exímios mestres em inovar, em assimilar influências, em compor rituais. Procedem, em suma, de acordo com o movimento duplo já apontado: manter uma certa unidade sem abrir mão das múltiplas variações. A autonomia dos centros é sem dúvida o ponto nodal dessa permeabilidade à variação que encontramos na Umbanda [...]. A Umbanda mais praticada, que se dissemina sem nenhum controle, é essa, misturada, que não dá importância à pureza,

seja esta de cunho moral, com a pretensão de impor códigos doutrinários, seja de caráter ritual [...]. Encontramos, pois, umbandas *misturadas* com o candomblé, o catolicismo, o judaísmo, com cultos orientais, espiritismo, com a maçonaria, o esoterismo [...]. É claro, no entanto, que algumas influências estão mais presentes do que outras, como é o caso do candomblé, do espiritismo e do catolicismo (BIRMAN, 1985, p. 80; 90-93).

Sabemos que existem várias correntes de pensamento dentro da Umbanda e também muitas formas de praticá-la, ainda que todos se mantenham fiéis à participação dos espíritos nos seus trabalhos ou sessões. Na nossa pesquisa, não consideramos nenhuma das correntes melhor ou pior, nem mais ou menos importante para a consolidação da Umbanda. Esta, por ser uma religião aberta a todos os credos, acaba tendo uma liberdade litúrgica que lhe permite certas variantes, desde que não desvirtuem seus fundamentos básicos. A Umbanda, ao ancorar em determinados territórios, acaba assumindo certas particularidades culturais típicas daquele espaço. Foi o caso do território em estudo.

Quando questionamos sobre as “linhas da Umbanda”, no caso pesquisado, não percebemos essa característica tão presente assim, apesar de ser um dos pontos centrais da religião umbandista, mas não tão viva na comunidade em estudo. Apenas alguns dos nossos entrevistados abordaram sobre esta questão durante a realização das entrevistas, a qual citamos a seguir:

Os sete Orixás são: Oxalá (Jesus Cristo) manifesta-se no íntimo de cada um, Ogum (São Jorge) manifesta-se no fogo e vibra na determinação, Xangô (São Jerônimo) vibra na justiça e manifesta-se nas montanhas, Oxóssi (São Sebastião) vibra na saúde e manifesta-se nas matas, Iemanjá (Nossa Senhora) vibra na maternidade e manifesta-se no mar e oceanos, Oxum (Nossa Senhora da Conceição) vibra nas emoções e manifesta-se nas cachoeiras e rios e Iansã (Santa Bárbara) vibra na limpeza atuando nos ventos e tempestades (Depoente n. 06).

Como dissemos anteriormente, a maioria dos terreiros analisados tem uma forte herança dos candomblés de Angola, da nação banta, por ter ocorrido na região uma forte presença desse grupo de escravizados, bem como a presença indígena, espírita e católica. “Há uma flexibilidade, ela não impõe; antes, aceita as diferentes formas de interpretar os mistérios de Deus” (CUMINO, 2011, p. 90). Os rituais da Umbanda são abertos ao aperfeiçoamento constante; “tudo que as grandes religiões castram nos seus fiéis, o ritual umbandista incentiva nas pessoas que dela se aproximam” (SARACENI, 2003, p. 15). Essa abertura ritual-litúrgica da Umbanda,

aderência a outras práticas de culto, já era discutida e analisada na segunda metade do século passado, especialmente, nas obras do etnólogo Edison Carneiro. Vejamos:

A formação de subtipos, todo dia mais numerosos, se deve, por um lado, à aceitação do modelo de culto (na forma em que exista no local ou na região) por grupos cada vez mais distantes das tradições que o plasmaram e, por outro, à falta de uma autoridade eclesiástica comum, capaz de manter vivas essas tradições. Tanto brancos como negros, ricos e pobres, letrados e analfabetos, são assistentes, participantes, chefes de culto, - negros já sem lembrança das suas antigas relações tribais com a África, que aprenderam o que sabem de negros igualmente destribilizados, devotos de cultos já acomodados às condições brasileiras locais [...]. Isso se reflete, principalmente na liturgia, porta aberta à infiltração de acréscimos, substituições e modificações no modelo original. Assim a iniciação pode prolongar-se por um ano ou por algumas semanas como pode deixar de verificar-se de todo (candomblés de caboclo, Bahia) ou a inicianda se desenvolve ao mesmo tempo em que participa, com as mais antigas, das cerimônias religiosas (macumba); a vestimenta pode ser sacerdotal (o crente, possuído pela divindade, se paramenta com as vestes sagradas desta, como na Bahia) ou sem qualquer dessas coisas (Belém e Manaus); a língua ritual pode ser nagô, jeje, angolense, português ou o que os crentes chamam guarani [...] (CARNEIRO, 1961, p. 29-30).

O processo de iniciação na Umbanda, segundo relatos e observações de campo, feito durante a pesquisa, não tem a mesma duração nem a mesma complexidade de que se reveste em outros lugares, em outras nações, especialmente, as de Candomblé; mas exige a permanência do iniciado no terreiro, as lavagens de cabeça (*bori*<sup>52</sup>) e de contas<sup>53</sup> e boa quantidade dos frutos africanos *ôbi*<sup>54</sup> e *ôrobo*<sup>55</sup>, a aprendizagem de cânticos rituais (*pontos*) e de maneiras de propiciar o favor das divindades ou de acalmar a sua ira, são comuns nas casas estudadas.

---

<sup>52</sup> Cerimônia ritual do Candomblé e terreiros afins, também chamadas “dar comida à cabeça”. Finalidades: fortalecer o espírito do crente para suportar repetidas possessões, ou por estar por elas enfraquecido (profilaxia e terapêutica), penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra influências negativas (CACCIATORE, 1988, p. 68).

<sup>53</sup> Cerimônia realizada para purificação dos colares rituais, os quais são submetidos à lavagem com sabão da Costa, antes do banho com as ervas sagradas do orixá dono dos mesmos (CACCIATORE, 1988, p. 159-160).

<sup>54</sup> Fruto da palmeira africana (*Cola acuminata* Endl. – *Sterculiáceas*) (*obiábátá*), adaptada ao Brasil, onde se chama coleira. O obi desse tipo é vermelho e tem 2 e 4 cotilédones. É comestível e perecível, sendo conservado em serragem ou areia molhada. É imprescindível no Candomblé, onde é oferecido aos orixás ou usado na adivinhação simples. Neste caso, é cortado pelos cotilédones e os pedaços jogados para formarem posições que determinam a vontade do orixá, respondendo sim ou não às perguntas formuladas. É também chamado de noz de cola (CACCIATORE, 1988, p. 184).

<sup>55</sup> (*Garciniagnetoide – gutíferácea*). Planta africana, adaptada ao Brasil. É a falsa cola, ou cola amarga, cujas nozes formam cotilédones, como o obi. Na África é oferecida a Xangô. No Brasil o orobô é oferecido a quase todos os orixás e entra em várias cerimônias rituais do Candomblé e Umbanda (CACCIATORE, 1988, p. 198).

São realizadas também as famosas “saídas de santo” ou “saídas de iaôs<sup>56</sup>”, que consiste numa festa pública, onde reúne adeptos de outros terreiros e convidados para festejar este momento, que significa a entrada de mais um membro para a confraria religiosa daquele espaço. Atribui-se na Umbanda grande importância à determinação dos espíritos patronos de cada indivíduo. Todo o mundo se interessa em saber quem é seu dono de cabeça. Mas os vínculos entre os orixás e a pessoa sob sua guarda parecem aí ser considerados menos estreitos que no candomblé: o médium umbandista não se limita, como a *iaô*, a receber apenas os seus próprios santos. E pode-se ter outros guias além dos orixás e caboclos (SERRA, 2001).

Em uma de nossas conversas, com uma mãe-de-santo, perguntamos quais os procedimentos para se descobrir ou saber qual é o santo de uma determinada pessoa. Ela nos respondeu:

Aqui na minha casa, quando chega um novo membro/filho eu faço geralmente um jogo de búzios, ou então, alguma das minhas entidades, acaba revelando qual é o santo de fulano. Quando isso não acontece, é porque a pessoa já começa logo a irradiar com o orixá ou caboclo, pomba-gira, exu, etc. ai percebo qual é o orixá que está querendo vir em terra (Depoente n. 05).

As consultas ou “olhar o destino” é algo muito comum em qualquer terreiro de Umbanda de Poções. Realiza-se não apenas para saber qual é o santo da pessoa, e sim, para tratar de outras questões de ordem econômica, amorosa, questões relacionadas à justiça, etc. Os oráculos utilizados para realizar as consultas são os mais variados possíveis: jogar os búzios (bastante utilizado), leitura de cartas (baralho cigano e também baralho comum), consultar com a própria entidade; neste caso, podendo ser um caboclo, um exu, uma pomba-gira, um preto-velho, um marujo ou martim, ou seja, cada casa tem seus “guias” para consultas e cada caso exige um tipo específico de “guia”. Em todas as casas de Umbanda estudadas, sempre quem realiza as consultas é a mãe ou o pai-de-santo; em nenhuma delas, percebemos que esta função seja realizada por outro membro da casa.

O oráculo diz o que não sabemos. Revela o que está para acontecer com resultados incertos ou desconhecidos, ou prováveis, mas também temidos. O oráculo fala do desconhecido, que a ciência desvenda pela descoberta das leis científicas e que a religião atribui à vontade dos deuses [...], leva a buscar meios de precaver-se. A humanidade, ao longo de sua trajetória, tem desenvolvido muitas artes de

---

<sup>56</sup> O mesmo que “barco das iaôs”. Saída da camarinha, após a iniciação (CACCIATORE, 1988, p. 225).

adivinhação. Cada período histórico, cada civilização tem tido sua arte característica de prever o futuro (PRANDI, 1996).

Quando consultamos a obra de Carneiro (1961), percebemos que este papel no caso brasileiro, com raras exceções, sempre foi função dos *Babalorixás*<sup>57</sup> e das *lalorixás*<sup>58</sup>. Outrora, tivemos a presença dos *Babalaôs*<sup>59</sup>, que desempenhava este papel (Sacerdotes de Ifá), especialmente, aqui, na Bahia; porém, com o passar dos tempos, este cargo desapareceu dos nossos candomblés, ficando a cargo, como disse dos dirigentes dos terreiros. No caso da Umbanda, este ofício cabe também ao dono da casa.

A consulta às divindades, outrora feita por um sacerdote especial, passou a fazer parte das atribuições dos chefes de culto, tanto por constituir uma boa fonte de rendas como pelo prestígio social que dela advém. Traços culturais europeus, do espiritismo e do ocultismo, modificaram o padrão original de consulta às divindades, à medida que os cultos foram atraindo negros de outras tribos e nacionais, pobres e ricos, de todas as cores. Muitas vezes sem a mais ligeira lembrança de Ifá, a consulta pode realizar-se diante de um copo d'água ou de uma vela acesa, com um adivinho possuído por uma divindade qualquer, não interpretando a linguagem sagrada dos búzios, de que já não se serve, mas vendo o futuro do consulente (CARNEIRO, 1961, p. 24).

## 2.4 Cerimônias externas

Além das festas internas, as festas mais espetaculares da Umbanda poçoense são as que se realizam fora dos terreiros. Consistem nas oferendas pomposas aos orixás, em locais a eles consagrados (geralmente nas matas, rios, praias), em datas fixas, ou de acordo com o calendário de cada terreiro, ao som dos cânticos que os filhos de fé entoam e dos tambores sagrados cujo som atrai os seres do além. Quase todos os terreiros realizam este tipo de festa, não mais nas proximidades destes, e sim em áreas, cada vez mais distantes, pois, segundo percebemos, essas áreas *in natura*, já não existem mais nas proximidades da cidade. Muitos dos terreiros alugam carros (ônibus, vans) para a realização do transporte dos adeptos até essas áreas verdes, ou de rios para que estes rituais sejam realizados.

---

<sup>57</sup> Chefe masculino de terreiro, sacerdote que dirige um candomblé, um *xangô*, ou mesmo certos terreiros de Umbanda. Denominado, popularmente, Pai-de-santo (CACCIATORE, 1988, p. 59).

<sup>58</sup> Sacerdotisa dirigente de um candomblé. Tem as mesmas funções do Babalorixá (CACCIATORE, 1988, p. 139).

<sup>59</sup> Era cargo de alta categoria, de importância essencial, independente de comunidades, sendo consultado pelos diversos candomblés. Usava, para o jogo de Ifá (adivinhação); o opelé, os cocos de dendê ou os búzios (CACCIATORE, 1988, p. 60).

Em lugares sagrados fora dos templos, é costume realizar ainda oferendas comuns, *não-festivas*, sem data predeterminada. Certas cerimônias religiosas podem realizar-se em sítios profanos, como é o caso dos descarregos e limpezas que têm por finalidade exorcizar espíritos sofredores, cuja presença lhes sejam atribuídos o ambiente negativo por suposto verificado em um local qualquer. O descarrego se faz por indicação de uma entidade, e pode realizar-se tanto no próprio *gongá* quanto no domicílio do beneficiário (em casos de maior complicação). O rito de descarrego mais simples consiste em sacudir com folhas o paciente, que fica de pé, descalço, sobre um pano branco, enquanto um médium graduado o golpeia de leve no peito, nas costas e nas pernas, com um ramo de planta consagrada, estimada própria para limpeza da aura; enquanto faz isso, o médium reza. Por vezes, o autor desse sacudimento acusa tonturas, arrepios, dores de cabeça - sinais de que a carga (de irradiações, influências negativas ou miasmas aderidos ao paciente) estava muito forte (SERRA, 2001).

A maioria das festas externas que presenciamos das casas de Umbanda estudadas, foram festas dedicadas aos caboclos ou a lemanjá, onde estes levam presentes (balaies) com objetos (perfumes, pentes, brincos, colares, flores, sabonetes) para a “rainha do mar”. Com relação às festas de caboclo, quase todas as casas oferendam estes em locais fora dos terreiros. Vejamos o seguinte depoimento: “*Todos os anos, no mês de fevereiro, eu dou a festa do meu caboclo nas matas*”; “*faço duas festas grandes de caboclo todo ano, um dos meus filhos e a outra do meu caboclo*”. Com isso, percebemos o quanto um terreiro se expande além dos seus muros. Há festas de Umbanda que são grandes espetáculos, com música de atabaques e pontos cantados, dança entusiástica, procissões, êxtases coletivos, muita animação. Isto se verifica, principalmente, quando elas se realizam em espaço aberto, não só extramuros dos *gongás*, em área pública, como também no interior dos centros de Umbanda. Certas datas festivas são celebradas de forma jubilosa, servindo muita comida e bebida para participantes e convidados. Todas as casas envolvidas, neste estudo, fazem festas em homenagem aos seus orixás, encantados, caboclos, exus e pombagiras.

## 2.5 Linha de Exus e Pombagiras

Quando começamos a realizar as entrevistas e as nossas observações empíricas, um dado que nos chamou bastante atenção foi a quantidade de festas e trabalhos espirituais envolvendo as entidades de Exus e, especialmente, as Pombagiras. Quase todas as casas envolvidas nesta pesquisa, com raríssimas exceções, rendem homenagens a chamada “linha do tempo” que, no universo umbandista, significa o culto ao “*povo da rua, das encruzilhadas*”, ou seja, Exus (os compadres<sup>60</sup>) e Pombagiras (as lebaras<sup>61</sup>). Serra (2001) nos chama atenção para tal fato quando nos afirma que:

Mesmo nos centros mais puros, os exus se fazem presentes: nos exorcismos, ou em sessões realizadas de quando em quando. Para que compareçam, cerra-se uma cortina que esconde o altar com as imagens dos santos. Ainda que os espíritos da esquerda venham fazer caridade e receber doutrina, em benefício de sua evolução, é preciso separá-los das falanges do bem. Na imensa maioria dos centros umbandistas, estas sessões de Exu acontecem de forma regular: é comum que, nos cultos quotidianos, à meia-noite, o Babá desça o pano pudico sobre as imagens pias e, a partir de então, os médiuns (os mesmos que pouco antes recebiam os espíritos de luz) passam a encarnar os representantes da legião tenebrosa. Assim, todo centro de umbanda vira sede da quimbanda, com maior ou menor periodicidade (SERRA, 2001, p. 225).

Para os adeptos das religiões que tem sua formação na matriz afro-brasileira, a exemplo aqui da Umbanda, a figura da Pombagira é vista como o espírito de uma mulher que em vida teria sido uma prostituta com baixos princípios morais e que se empenhava em conquistar os homens com suas proezas sexuais. Apesar do estereótipo de prostituta e do temor que ela causa, seus serviços são muito solicitados pelos adeptos formais e pelos adeptos não formais da religião umbandista, sendo reconhecida a sua força e a sua capacidade de ajuda na comunidade religiosa (MEIRA; OLIVEIRA, 2013). As identidades míticas da entidade permitem que os pedidos a ela feitos possam traduzir os mais diversos âmbitos da vida humana, por ela compreendidos.

Conhecer a figura de Pombagira nos permite entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distante de um código de ética e moralidade embasados em valores da tradição ocidental

---

<sup>60</sup> Designação para *Exus*.

<sup>61</sup> Nome de origem jeje (Legba), designação para os exus fêmeas – Pombagiras (CACCIATORE, 1988, p. 160).

cristã (PRANDI, 1996, p. 46).

Com regras de conduta particulares, muitas vezes, opostas ao moralismo formal, as possibilidades de atuação da entidade são amplas e a sua compreensão diferenciada. Assim, a forma como a entidade presta os seus serviços é específico, não estando embasada numa moral cristã, em que a figura do pecado orienta a conduta, a Pombagira, sendo um exu, está longe de seguir tais princípios, possuindo ela seu próprio código ético moral, baseado numa relação direta de troca de favores. Neste caso, o código ético não está consolidado em si, mas está vinculado, contextualmente, à situação efetiva da relação de troca mantida entre o fiel e a entidade, podendo ser modificada a depender de como esta procede. Durante a pesquisa de campo realizada no local, tais especificidades transparecem na fala de uma depoente: *“Exu dá tudo, mas também pode tomar tudo”*. Assim, percebe-se que a relação que as pessoas estabelecem com a entidade, tanto é de medo quanto de cuidado, pois é possível haver modificações, caso não se cumpram os acordos e pedidos. Em outro momento da conversa, a mesma depoente conta a seguinte passagem:

Exu precisa ser muito bem agradado, exu custa caro, não é pouca coisa que se agrada exu, você pede algo para ele e “arria” um bode, uma cabra e até mesmo um boi, mas corre o risco de alguém lá na frente “arriar” algo melhor e exu não te atender e atender o outro pedido. Em se tratando de exu tudo é possível de acontecer (Depoente n. 07).

De certa maneira, as representações sociais elaboradas sobre a Pombagira revelam o próprio senso comum construído a respeito das religiões afro-brasileiras. Concepções estas que carregam aspectos ideológicos que se concatenam e derivam de padrões éticos, morais e estéticos. A Umbanda, bem como a figura da Pombagira, é retratada muito a partir de concepções estereotipadas sobre as religiões diferentes das hegemônicas, calcadas no julgamento estabelecido ao se tomar o pensamento ocidental judaico-cristão como padrão.

O culto à entidade de Pombagira também vai estar identificado com uma “brasilidade”, encaixando-se nos rituais da Umbanda em larga escala por todas as casas do gênero. Esta entidade apresenta, nas suas histórias e seus mitos de origem, uma série de experiências vividas, revividas e contadas com características muito próximas às dos personagens reais que compõem a sociedade brasileira, sobretudo,

àquelas pessoas das camadas mais pobres, que tanto procuram seus serviços. Há, assim, uma empatia identitária que relaciona a entidade ao povo brasileiro (MEIRA; OLIVEIRA, 2013).

Entidade extremamente popular, personificando a sinceridade e espontaneidade da mulher, a Pombagira tem uma aura de intensa sensualidade e de grande sedução feminina. Sua incorporação é marcada por gestos graciosos e meneios sensuais do corpo, acompanhada de gargalhadas estrepitosas.

Está presente na cultura popular e no inconsciente coletivo, mesmo fora do espaço religioso, por meio da figura da “mulher da vida”, amante do luxo, poderosa em seus atributos sexuais, porém forte e resoluto (SERACENI, 2007).

A forma direta de suas assertivas e conselhos, com uma linguagem rude e despudorada, por vezes, pornográfica são características inconfundíveis dessa entidade, com grande eficácia comunicativa. Para Seraceni,

Dentro do caráter *trickster* de Exu, Pomba Gira também é zombeteira, gosta muito de bebida alcoólica, preferindo, porém as mais suaves com um toque sutil de feminilidade. Fuma e dança como todos os exus, revestindo seus movimentos de uma sensual provocação e desafio com altas gargalhadas (SERACENI, 2007, p. 130).

Como toda “mulher da noite”, na tradição popular, Pombagira gosta de ser bem tratada. Adora os presentes de seus devotos, especialmente, os que aguçam a sua vaidade, como as saias vermelhas e rodadas, joias e bebidas finas. Nem sempre a sua incorporação se dá apenas para trabalhos de consultas nos terreiros. Por vezes, o motivo de sua aparição é apenas diversão, por ocasião das grandes festas de exu, quando essas entidades se manifestam apenas para receber oferendas e dançar, beber e se exhibir em vistosas roupas coloridas.

Outro aspecto que merece destaque nos cultos a Exu é o uso de cores para caracterização da entidade, onde as cores vermelho, preto e branco ganham um destaque especial nos festejos votivos. Ao ser questionado sobre os motivos do uso de tais cores, uma filha de santo afirmou que:

O vermelho para alguns é a cor do pecado, logo associado a exu, mas para a gente que é de santo significa vida, o sangue que corre nas nossas veias; o preto significa luto, aqueles que já morreram, escuridão, noite e exu gosta da noite e o branco é a paz, porque exu também é paz, significa a calma, estado de calma (Depoente n. 09).

Um fato interessante, percebido nas conversas da pesquisa de campo é que, em alguns casos, os próprios adeptos da Umbanda cultivam algumas ideias equivocadas acerca das Pombagiras. Com isso, é perceptível o quanto que essa entidade pode ser mal interpretada pelos próprios membros da comunidade religiosa, sendo comumente atribuídas a ela muitas formas de malefícios, como: desmanchar casamentos, noivados, namoro, perseguir os homens, tornando-os impotentes, etc. Há também os que a adoram e a cultuam, reconhecendo nela uma grande protetora, aquela que toma conta de abrir seus caminhos, que resolve problemas de ordem financeira e amorosa. Assim, a Pombagira tanto pode ser odiada quanto amada, sendo assim sua figura na concepção popular.

Por outro lado, o caráter híbrido, misturado da religião umbandista é atribuído também à própria entidade, confundindo-se a ação dos fiéis neste sincretismo, com o desejo da entidade espiritual. Percebe-se, por exemplo, no depoimento a seguir, a maneira como muitos de seus adeptos cristianizam a Pombagira. Para muitos deles, o “pecado” deixa de ser pecado ao encontrar-se associado a algum elemento da religião católica, como, por exemplo, a frequência à missa:

Minha Pombagira não é de terreiro, ela é católica; todo domingo ou uma vez por mês, ou tomo banho de champagne e vou para a igreja assistir à missa juntamente com ela, depois arrio a bebida dela no jardim na frente da igreja; tudo que peço a ela, ele me dá, homem, dinheiro, trabalho, minha Pombagira não faz mal a ninguém (Depoente n. 10).

Outros depoimentos acerca da entidade de Pombagira revelam sua importância para o povo de santo da localidade, bem como a relação dos membros desta comunidade com outras religiões:

Para mim ela é tudo, sem ela eu não sou ninguém, ela me deu tudo que eu tenho e tudo que eu faço agradeço primeiramente a ela, desde os meus 14 anos que ela me acompanha, ela foi herança de uma irmã de sangue minha que tinha um centro de Umbanda em São Paulo e um belo dia resolveu ser “crente” - diga-se, evangélica - e acabou com tudo. No dia que ela fez isso eu estava em casa, em Poções, na minha cama dormindo com meu marido, daí acordei com ela [a Pombagira] incorporada, nesta noite ela bebeu 2 litros de uísque, ela chegou chorando e dizendo que tinha sido abandonada por minha irmã e que queria ficar comigo, foi quando eu comecei a cuidar dela e nunca mais deixei (Depoente n. 11).

O princípio da reciprocidade se encontra claramente perceptível nesta fala, pois a ideia é a de que, garantindo-se aquilo que a entidade quer e seguindo-se suas orientações, será possível conseguir alcançar o que se deseja (“ela me deu tudo que

eu tenho”). Este depoimento revela ainda o grau de “humanidade” desta entidade espiritual, que manifesta sentimentos como sofrimento por abandono e a relação afetiva com seus fiéis, o que a torna facilmente compreendida, e assume comportamentos também humanizados, como o choro ou uso de bebidas alcoólicas.

As Pombagiras assumem, nos terreiros, dentre outros problemas ou angústias, uma função de conselheira sentimental, resolvendo questões amorosas. É conhecida por ser aquela que resolve - sem muitas delongas - os casos de amor.

Ela é muito procurada para coisas do coração, principalmente as frustrações amorosas daqueles que não conseguiram - por motivos não sei quais - conquistar seu amor, e com a ajuda de Gira isso se torna possível (Depoente n. 11).

Segundo Seraceni (2007), o simbolismo da Pombagira é típico da Umbanda, pois, na África, ele não existia desta forma, sendo o seu arquétipo anterior o de uma entidade feminina que iludia as pessoas e as levava à perdição. Já na linha da Umbanda, a Pombagira é um espírito que incorpora em seu médium e, entre um gole de Champagne e uma baforada de cigarrilha, orienta e ajuda a todos os que a respeitam e o amam, confiando-lhe seus segredos e suas necessidades.

Assim, falar da entidade de Pombagira é, ao mesmo tempo, falar da vida das pessoas. Ela é capaz de compreender os desejos mais íntimos, a sexualidade, muitas vezes, reprimida por padrões morais e éticos, dispensando certas convenções sociais e falando abertamente o que pensa e acha. Os fiéis que incorporam a entidade revelam, durante a incorporação, formas e maneiras de falar destituídos dos rigores da moralidade formal. Muitas vezes, reside aí a representação ideológica que estabelece uma ligação dela com o maléfico criado, essencialmente, pelas religiões ocidentais. Segundo Seraceni,

Exu não é o demônio, ou o diabo, ou o capeta, mas é tão-somente um mistério natural porque gera em si e irradia de si o fator vitalizador da criação divina. [...]. Para ele não existe a divisão entre Bem e Mal, apenas objetivos a serem atingidos. Se direcionados para o Bem, fazem-no à sua maneira, e se para o Mal, também (SERACENI, 2007, p. 48).

Sendo a Pombagira um Exu, também ela age de acordo com os interesses dos humanos, de quem precisa dos seus préstimos; é uma energia que pode ser conduzida para que se possa fazer tanto coisas boas quanto também ruins. A opção moral não está na entidade e sim nas pessoas que a convocam a atuar. Para

Berkenbrock,

Exu é uma força de comunicação [...]. Ele é o elo, a figura-chave na sequência da oferta-e-restituição. Ele é o transportador do Axé. Todo ato religioso precisa imprescindivelmente a presença de Exu, é ele quem estabelece a comunicação entre os dois lados [...], sem ele, a existência não se comunicaria, não viria a ser; sem ele não haveria dinâmica nem encaminhamento. Ele é a fâisca que inicia o processo (BERKENBROCK, 1996, p. 131).

De uma figura impreterivelmente necessária, torna-se uma figura altamente temida. Para um membro do Candomblé ou da Umbanda, é muito importante saber tratar um Exu ou uma Pombagira de uma maneira correta e, sobretudo, saber evitar sua ira, pois estas entidades, quando contrariadas, também são causadoras de desarmonia, de má sorte, de escolhas erradas, de equívocos. Sendo os donos do caminho, se não forem tratados adequadamente, podem também indicar os caminhos errados às pessoas. Logo, eles precisam ser bem tratados e respeitados para que a harmonia reine nos espaços onde são evocados.

Os rituais para *Exus* - e Pombagiras aí incluídas - são, portanto, de grande importância nos terreiros de Umbanda, sendo também feitos antes prioritariamente. O Padê de Exu, como é conhecido um destes rituais, consiste, no terreiro em que foi feita esta pesquisa, numa oferenda de uma farofa (chamada também de marafo de *Exu*), feita com farinha de mandioca misturada com aguardente (ou com outras substâncias, como azeite de dendê ou mesmo mel), que é oferecida tanto nos “assentamentos” destas entidades quanto na rua ou em encruzilhadas. O ato de realizar este ritual é chamado, popularmente, pela comunidade religiosa local de “despachar Exu” ou despachar a porta. O Padê é fundamental para vários outros rituais, sendo pelo qual se iniciam os demais. A posição primordial de Exu está ligada também à sua vinculação com a comunicação, função que desempenha entre os homens e as demais entidades espirituais. Para Berkenbrock (1996), esta oferta - feita no início das demais - tem como objetivo pedir a Exu que estabeleça a comunicação entre os dois lados. Já, segundo Moura,

É comum ouvir no meio do povo de santo que a oferta a Exu feita no início de toda cerimônia religiosa teria como objetivo acalmar Exu para que ele não venha atrapalhar o seguimento do culto. Na concepção teológica tradicional, o Padê de Exu é interpretado como uma ação possibilitadora da atividade ritual (MOURA, 1994, p. 67).

Outra característica da Pombagira é a capacidade de atrair para si todas as atenções quando incorporada em seus médiuns, chegando com risadas estridentes e fazendo muito estardalhaço, na fala e nas roupas que costumam vestir assim que se incorpora. Logo se juntam várias pessoas ao seu redor, interessadas em seus conselhos, sejam de amor, de negócios ou dos mais variados assuntos ou simplesmente para receberem dela um abraço ou tomarem um gole da bebida de sua taça. Costuma ser muito clara em seus conselhos, objetiva, direta, dizendo o que a pessoa precisa fazer para resolver tal problema. Agem como se fossem verdadeiras psicólogas na arte de aconselhar quem lhe procura. Apesar de todo preconceito que a cerca, a entidade de Pombagira é tida, nos terreiros pesquisados, como verdadeiras donas e damas da situação.

Quando Dona Maria chega é só alegria. Todos bebem, fumam à vontade, cantam para ela os pontos de sua preferência, ouvem seus conselhos, dão boas risadas, e aliviam as angústias que trazemos. Além, é claro, de ela chamar suas colegas para se fazerem presentes em sua festa. Chegam para mais de 10 Pombagiras de uma só vez. Vira uma 'zuada' danada, de ensurdecer, com tantas risadas, gritos, requebrados, som de atabaques, muita cerveja, champagne, uísque do bom, enfim, Dona Maria é só fartura. Onde ela está é bom demais (Depoente n.12).

Logo se percebe o quanto a entidade é próxima das pessoas que a cultuam. Têm muito a ver com suas vidas cotidianas, entendem seus problemas, as pessoas se sentem iguais a ela, nos desejos, nos sonhos a serem realizados, daí o fato de ela ser tão popular nos terreiros de Umbanda.

### **3 A territorialidade da Umbanda em Poções**

Como dito, anteriormente, neste estudo, a Umbanda, enquanto sistema religioso, constitui uma espécie de bricolagem, onde cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova sintaxe, conserva algo das estruturas de origem, o que leva muitos a acharem que a mesma não se constitui enquanto um sistema religioso, inclusive os próprios adeptos.

Segundo Lévi-Strauss, em sua obra *Pensamento Selvagem*, nos apresenta o termo como:

O que caracteriza a bricolagem é a elaboração de conjuntos, estruturados não diretamente com outros, mas com resíduos e fragmentos; o rigor que

parece faltar aos materiais do *bricoleur*, no momento de uma nova *aplicação*, eles o possuíram outrora, quando faziam parte de outros conjuntos coerentes e, o que é mais importante, possuem-no sempre, na medida em que não são materiais brutos, mas produtos já trabalhados. Nesse sentido, são *pré-constrangidos*, isto é, mesmo no interior de um novo arranjo conservam marcas, determinadas pelo uso original para o qual foram concebidos ou pelas adaptações que sofreram, em vista de novos empregos (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 33-34).

No caso da Umbanda, o conjunto sofrerá a influência maior ou menor deste ou daquele pedaço, segundo o lugar e importância que ocupe na nova estrutura. A bricolagem de várias culturas (americana, europeia, africana...) para a formação de uma própria e identitária, logo, a Umbanda se constitui enquanto um sistema religioso que apresenta características diversas em sua composição.

Concone (2004) nos apresenta a caracterização da religião de Umbanda como sendo um vastíssimo teatro, onde seus personagens são numerosíssimos, que transitam por sua mitologia e cerimonial e acrescenta:

A partir das sete linhas de entidades que se desdobram em sete falanges, que por sua vez comportam entidades individualizadas, aliada à possibilidade de cada um, através de um processo de objetivação e subjetivação, ter a sua própria identidade- pessoal personalizada e aparentemente intransferível ao nível da prática-, dá a umbanda um caráter de abertura em leque; abertura contida nos limites de uma progressão geométrica e por isso mesmo humanamente infinitos (CONCONE, 2004, p. 281).

O humanamente infinito a qual a autora se refere, encontra-se na possibilidade do surgimento de tipos (personagens) dos mais variados possíveis: caboclos, pretos-velhos, baianos, boiadeiros, ciganos, zé pilintras, cangaceiros, pombagiras, exus, além de outros menos correntes, mas que de uma forma ou de outra se alocam em algumas das sete linhas de Umbanda. O fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o seu significado mais profundo (CONCONE, 2004) nos leva a percebê-la enquanto uma religião “genuinamente brasileira”.

Os estudos do sociólogo francês Maurice Halbwachs (2006) contribuíram, definitivamente, para a compreensão dos quadros sociais que compõem a memória. Para este autor, a memória mais particular remeterá sempre a um grupo; essa compreensão poderá ser aplicada à Umbanda, quando esta recorre a tipos populares, muitas vezes, do folclore brasileiro ou de heranças familiares, de amigos

etc., nos seus cultos, nos seus rituais. O indivíduo carrega em si a lembrança da memória que só é articulada porque o mesmo está sempre interagindo com a sociedade, seus grupos e instituições. Como exemplo, em uma das observações realizadas para este trabalho, percebemos esse fato quando uma mãe de santo nos afirmou que: “No trabalho que irei fazer hoje, vou chamar em terra *Mané Sem Jeito*, esse exu vem para resolver as demandas e combater os inimigos” (Depoente n. 02). Quando questionamos dias depois sobre o nome daquela entidade e quem era ela, nos disse que se tratava de uma herança do falecido marido que também era pai de santo e que cultuava tal entidade.

São nestas inter-relações que, segundo Halbwachs, construímos as nossas lembranças e fazemos uso delas quando precisamos. A rememoração individual se faz na tessitura das memórias dos diferentes grupos com que nos relacionamos. Ela está impregnada das memórias dos que nos cercam ou cercaram na casa da mãe de santo, de maneira que, ainda que não estejamos em presença destes, o nosso lembrar e as maneiras como percebemos e vemos o que nos cerca se constituem a partir desse emaranhado de experiências, que percebemos tal qual a uma amálgama, uma unidade que parece ser só nossa. As lembranças se alimentam das diversas memórias oferecidas pelo grupo social, a que o autor denomina “comunidade afetiva” (HALBWACHS, 2006, p. 115). E ainda afirma que dificilmente nos lembramos fora deste quadro de referências. Tanto nos processos de produção da memória como na rememoração, o outro tem um papel fundamental (HALBWACHS, 2006).

Esta memória coletiva, discutida em Maurice Halbwachs, tem função de contribuir para o sentimento de pertença a um grupo de passado comum, que compartilha memórias. Ela garante o sentimento de identidade do indivíduo calcado numa memória compartilhada não só no campo histórico, do real, mas, sobretudo, no campo simbólico. Para o autor:

A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada (HALBWACHS, 2006, p. 75).

### **3.1 Discursos e representações do “povo-de-santo” em Poções**

A análise das entrevistas, das observações participantes, tendo tomado a Etnografia como escola metodológica, permitiu-nos observar uma maneira de ser

característica do “povo-de-santo”. Esses coletivos, nos espaços onde processam os cultos e no dia-a-dia, têm um conjunto de representações presentes na linguagem oral e gestual, entendidas como o quadro daquilo que pode ser pensado e vivenciado no âmbito dos terreiros.

Bandeira (1988, p. 66) trabalha o conceito de territorialidade negra desses grupos, como “entidade geográfica historicamente associada por negros e brancos à identidade de grupos negros no Brasil”, configurando uma situação específica de alteridade de cujo prisma refrata alguns aspectos encobertos das relações raciais. A família e o parentesco, os usos e usufrutos da terra, o modo de produção e troca, as relações políticas com a sociedade envolvente, as formas de sociabilidade e a memória social coletiva são abordagens contempladas na análise de territórios habitados por maioria de populações afrodescendentes.

A história oficial está nos livros e nos documentos, nos filmes e nos discursos de dirigentes. Mas, ao lado do que a escrita e a imagem registraram, existe outra visão dos acontecimentos que pode ser recuperada através da memória (MONTENEGRO, 2013). Para reforçar o que se afirma, é interessante mencionar Michael Pollak (1989) no que refere aos conceitos de memória oficial e memória subterrânea. Segundo o autor, a sociedade em que vivemos apresenta traços nítidos de exclusão social e tal fato resulta na existência de *memórias marginais* ou *subterrâneas* que, frequentemente, são rejeitadas pelas *memórias oficiais*. Leva-se em consideração o fato de a Umbanda se encontrar muito associada às memórias subterrâneas, uma vez que esta prática religiosa não é introduzida na história oficial da sociedade, tampouco no município em questão. Essas memórias ficam adormecidas no subconsciente coletivo, não são reveladas, ou seja, não são usadas para compor a história dos homens e do local onde se processa a história, o que nos torna extremamente interessante uma recomposição desta por meio da oralidade de um passado que precisa ser lembrado.

Questionados através de entrevistas semiestruturais, observações participantes, para que nos relatassem sobre a sua trajetória de vida, relação de pertencimento com o território enquanto praticante da religião umbandista, os adeptos das casas dessa religião nos apresentaram os mais variados depoimentos, onde, na sua maioria, demonstrou o caráter de pertencimento, de territorialidade para com o território em estudo. Percebemos neste depoimento:

Eu comecei a trabalhar no candomblé com 25 anos; foi quando meu Ogum me ‘pegou’<sup>62</sup>. Eu fiquei muito doente, quando morava na região do Tarugo (município de Poções). Meu pai gastou tudo que tinha com a minha doença. Ele me levou para um médico em Vitória da Conquista, chamado Dr. Orlando. Foi este que mandou que eu procurasse o ‘*espiritismo*’; me perguntou se eu acreditava em macumba e eu respondi que “de tudo há neste mundo”. Ele também me disse que eu não tinha “nada para médico”, mas eu continuava muito doente, muito magro. Isso faz muito tempo. Eu não acreditava em nada de candomblé, mas o povo da minha família foi escondido fazer uma consulta<sup>63</sup> com um pai de santo pra ver o que eu tinha. Mas eu adivinhava (sabia) as coisas que vinham dos terreiros que faziam as consultas; vinham banhos e eu não tomava, mas meu pai me obrigava a tomar todos os banhos, tiravam a minha roupa e me obrigava a tomar, além dos banhos de defumadores. Passei por vários pais de santo, inclusive cheguei a ir para Salvador. Passei pela Mãe Menininha. Um dia quando eu estava deitado, eu escutei uma voz que me dizia assim: meu filho, amanhã você pega aquele burro preto, bota cela, leva Jovenal com você puxando o burro; (o povo começou a achar que eu estava ficando doido) e lá fui eu segurando na cabeça da cela; quando eu escutei a voz, me dizia todo o caminho que eu deveria fazer até chegar ao local determinado: tem um pé de jaca e logo depois tem uma terra vermelha; depois dessa terra vermelha, você vai subir uma ladeira e descer outra, ali tem um ranchinho bem lá embaixo do outro lado do rio. Rio Preto era o nome do rio. Neste lugar, tinha um homem por nome de João de Estande, filho da finada Raquel que acabou sendo minha mãe de santo. Lá ele vai lhe atender, dizia as instruções da voz. Quando lá cheguei, todos estavam plantando feijão numa roça próximo da casa e neblinava muito. Neste momento, eu escutei o senhor dizer que estava chegando um homem (eu) para se consultar e que se não fosse tratado poderia morrer. Quando entrei na casa de João de Estande eu desmaiei, cai nos pés deste, ‘pedindo a caridade’. ‘Meu guia me pegou e falou: ‘louvou a Deus e pediu a bênção a ele, como pai’; nesse momento, ele falou para Jovenal: ele só sofreu até aqui, meu filho, esse rapaz estava sofrendo por causa de orixá e outros guias’, eu sofri com orixá por sete anos.

O homem que me levou, voltou e eu fiquei já ‘recolhido’ na casa desse pai de santo; mandei um recado para meu pai mandar minhas roupas que ia ficar lá por um período de 90 dias na casa desse velho. Durante todo esse período de reclusão, foram feitos vários ebós<sup>64</sup> em mim, limpezas várias; ao todo foram sete limpezas, sacrifícios de animais para meus orixás: Ogum<sup>65</sup>, Obaluaê<sup>66</sup>, a Velha Nanã<sup>67</sup>. Depois dos 90 dias, eu voltei para casa e já consegui vir a pé da casa desse velho. Quando cheguei em casa, todos de casa ficaram espantados, todos ficaram felizes e bateram palmas para mim, pela minha recuperação. Voltei outra pessoa, praticamente curado de tudo que estava sofrendo. Passado tudo isso, fui para Salvador para a casa da Mãe Menininha. Ao chegar lá, ela fez um teste comigo, para saber se eu

<sup>62</sup> Empregado no sentido de “*incorporar*” a entidade na pessoa (CACCIATORE, 1988, p. 209).

<sup>63</sup> Cerimônia ritual umbandista, na qual os Guias, incorporados nos médiuns, dão conselhos e receitam aos clientes que os procuram para resolver problemas variados, entre os quais os relacionados à saúde física ou espiritual (CACCIATORE, 1988, p. 93).

<sup>64</sup> Termo comumente empregado para oferenda especial a um determinado orixá, pedindo o bem ou o mal de alguém, ou agradecendo, colocado geralmente em encruzilhadas (CACCIATORE, 1988, p. 107).

<sup>65</sup> Orixá que na umbanda, domina as demandas (batalhas), cujo símbolo é uma espada de metal prateada (CACCIATORE, 1988, p. 188).

<sup>66</sup> Orixá da varíola, sincretizado com São Roque (às vezes São Lázaro) protetor das doenças da pele (CACCIATORE, 1988, p. 182).

<sup>67</sup> Orixá feminino é a mais velha deusa das águas. Na umbanda é considerada orixá da chuva e da lama (origem da Terra). Nanã tem também relação com a morte, talvez por sua avançada idade, e no Norte e Nordeste, nas cerimônias fúnebres (CACCIATORE, 1988, p. 178).

realmente tinha santo, e depois fez todos os meus trabalhos<sup>68</sup>. Passando essa fase, comecei a trabalhar no santo<sup>69</sup>, passei sete anos trabalhando de graça na região do Tarugo fazendo caridade, rezava o povo e fazia alguns trabalhos; essa ordem para trabalhar foi dada por Salvador (Mãe Menininha). Minha fama de pai de santo correu longe, a casa ficava cheia, meu pai fez um barracão para que eu atendesse o povo. Quando completado o tempo dos sete anos, meu Ogum desceu em terra e falou: 'chegou de caridade meu filho, a partir de hoje você vai ganhar o seu dinheiro, para você se sustentar'. Naquela época, uma consulta custava 500 reis, dinheiro esse que eu comprava as coisas do santo (velas, defumadores) minhas roupas e do meu orixá.<sup>70</sup>

Percebemos, durante a execução das entrevistas, que esses coletivos têm uma relação de intimidade com os espaços onde se localizam os terreiros, uma relação de pertencer a este. O espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado. Os lugares íntimos são lugares onde encontramos carinho, onde nossas necessidades fundamentais são consideradas e merecem atenção sem espalhafato. Tuan (1983) nos traz uma discussão interessante sobre espaços míticos e nos apresenta a seguinte definição:

Podem-se distinguir dois tipos principais de espaços míticos. Em um deles, o espaço mítico é uma área imprecisa de conhecimento deficiente envolvendo e empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático. No outro, é o componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio do qual as pessoas realizam suas atividades práticas. Ambos os tipos de espaços, bem descritos pelos eruditos sobre as sociedades iletradas e tradicionais, persistem no mundo moderno. Eles persistem porque, tanto para os indivíduos como para os grupos, sempre haverá áreas do imprecisamente conhecido e do desconhecido, e porque é possível que algumas pessoas serão sempre levadas a compreender o lugar do homem na natureza de uma maneira holística (TUAN, 1983, p. 97).

Percebemos em uma das falas dos entrevistados essa relação entre o mítico e o espaço vivido, concebido e proposto por Yi-Fu Tuan em sua obra *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*:

Durante muitos anos eu não fazia toque<sup>71</sup>, fazia todos os trabalhos e não realizava festas. O motivo era falta de espaço, minha casa era muito pequena. Um dia eu pedi a Yansã<sup>72</sup> que me desse um lugar, uma terra que eu faria um salão extraordinário pra ela e daria todos os anos à festa dela.

<sup>68</sup> Ato mágico-ritual, realizado com finalidade boa ou má, em cultos afro-brasileiros, termo usado principalmente na Umbanda e Quimbanda (CACCIATORE, 1988, p. 239).

<sup>69</sup> Ser médium em um terreiro, "receber" as entidades (CACCIATORE, 1988, p. 239).

<sup>70</sup> Depoimento coletado em pesquisa de campo em abr. 2017

<sup>71</sup> Nome dado à festa ritual pública, no Candomblé, xangôs no Nordeste a alguns terreiros de Umbanda, ou seja, tocar=bater (instrumento musical) (CACCIATORE, 1988, p. 138).

<sup>72</sup> Oyá, orixá feminino, uma das esposas de Xangô, rainha guerreira, dona dos ventos, raios e tempestades (CACCIATORE, 1988, p. 140).

Conseguir a terra e consegui construir o terreiro e dediquei este espaço sagrado/ mítico a ela.<sup>73</sup>

As categorias espaço e lugar estão intimamente relacionados e devem ser tratados como elementos do ambiente dentro dessas comunidades. Observemos o seguinte depoimento no que tange ao pertencimento dos adeptos ao culto umbandista:

Este centro foi registrado desde 1940 pelo finado Jason Curador. Ele veio da região de Bom Jesus da Serra e foi feito em Nazaré das Farinhas. Sou branca, mas tenho sangue negro; sou da região dos Cinzentos (Planalto). Quando eu casei com Jason, tinha 14 anos e ele 60. Convivi com ele durante 28 anos. Desde então, eu ajudava ele nos trabalhos e eu também já era 'médiun'. Eu fui feita por um pai de santo que era filho dele e fui 'trabalhar na mesa branca'<sup>74</sup>. Passei a ajudar ele nos trabalhos. Ele trabalhava com umbanda, quimbanda e candomblé; quando ele ficou doente, colocou-me para fazer parte dos trabalhos que ele fazia, me passou todas as receitas de como fazer garrafadas, banhos. Mas a minha religião mesmo é a mesa branca. Esse tipo de trabalho que nós, pai e mãe de santo, fazemos não é fácil; eu não queria mexer com isso, mas não somos nós quem decidimos isso, são as entidades. Eu herdei o legado do meu marido se eu dissesse que não queria, era capaz de ficar parálitica em cima de uma cama. Que eu ia ter muita guerra e muita batalha, mas eu ia vencer. Quem tem o dom do axé<sup>75</sup>, você vira meio escravo, não pode deixar nunca. Casei-me novamente, a cerimonia foi realizada no candomblé. Não tenho vergonha em falar que sou umbandista.<sup>76</sup>

O bairro, a rua, a casa são espaços importantes entre as camadas populares para a socialização na Umbanda. Uma preocupação dupla com o terreiro enquanto representante da tradição religiosa e espaço organizador de relações que suportam e mantêm viva esta tradição.

Embora menos numerosos que as igrejas pentecostais, os terreiros povoam os bairros populares de Poções e constituem lugares de referência importantes para seus habitantes, inclusive, crianças, espaços de consulta e tratamento (com caboclos, principalmente) e também uma opção de lazer (lugar de conversa, diversão, paquera, bebida e boa comida). Quando não é um membro da própria família que frequenta as cerimônias, há sempre vizinhos dispostos a levar crianças e, sobretudo, adolescentes, às festas de orixá. Além dos terreiros já estabelecidos, pequenos empreendimentos

<sup>73</sup>Depoimento coletado em pesquisa de campo em abr. 2017.

<sup>74</sup> Denominação dada às sessões de Espiritismo Kardecista. Refere-se às roupas usadas pelos componentes da mesa (CACCIATORE, 1988, p. 173).

<sup>75</sup> Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos, como plantas, símbolos metálicos, pedras etc. (CACCIATORE, 1988, p. 56).

<sup>76</sup>Depoimento coletado em pesquisa de campo em abr. 2017.

religiosos de caráter doméstico reúnem vizinhos e parentes. Muitas vezes, realizadas em casa, as sessões de mesa branca são eventos em que os mundos da família e da religião se imbricam e se confundem.

Estreitamente correlacionada à ideia de obrigação está a de herança. Esta aparece em algumas das narrativas, na formulação de que a afinidade com o candomblé e com os orixás não é simplesmente uma característica da pessoa singular, mas um traço de sua família, que a distingue e singulariza enquanto portadora de uma obrigação herdada. Em outros relatos, ganha maior especificidade o entendimento de que a entidade que aflige a pessoa e da qual ela deve cuidar é uma entidade herdada, que fez parte da história de outros, parentes seus. Vem de berço. Cuidar dela é, frequentemente, saldar uma dívida contraída no passado da família, evitar o destino de sofrimento daqueles que a ignoraram.

Nasci uma criança normal e com 1/6 de idade tive poliomielite; foi uma fase muito triste da minha vida, que não gosto de lembrar. Desde os meus sete anos de idade, sempre tive ligação com o santo. Era uma coisa de herança de família. Nesta fase da minha vida um erê<sup>77</sup> me apanhou. Minha madrinha de batismo, que se chamava Esmeralda era uma cartomante que tinha aqui em Poções. Ela não tinha centro, ela era bem simples, atendia na própria casa. Essa cartomante conversou com minha mãe e disse: comadre, Rita, futuramente vai trabalhar. Quando eu estava entre 14 e 15 anos eu já queria beber, era uma mocinha de bebedeira, eu não bebia pouca bebida. Depois que eu vim entender que se tratava da minha 'Maria Padilha'<sup>78</sup>, nessa época, eu já 'botava cartas', eu leio baralho comum, ninguém me ensinou isso, era um dom que eu tinha. Tudo geralmente começa por elas, quando não são elas são os êres. Minha mãe ficava indignada com a minha bebida e resolveu procurar uma casa para tirar a minha bebida (a cachaça) de Rita. Fui para a casa da finada Florzina, no Bairro da Lagoa Grande, aqui em Poções. Na hora do trabalho, essa Padilha me apanhou com '*cachaça e tudo*'. Essa mãe de santo disse para a minha mãe: o problema de Rita não é bebida, e sim, para a cura, tratar das pessoas. Precisamos tratar de Rosa para que ela venha a trabalhar no santo.<sup>79</sup>

Qualquer que seja a situação específica é possível dizer que as entidades que passam a tomar o corpo de nossos protagonistas permitem a construção de certas linhas de continuidade nas biografias familiares, iluminando elos entre gerações. Na

<sup>77</sup> Vibração infantil pertencente à corrente vibratória de um orixá. Cada iaô tem seu erê particular (corresponde ao orixá "dono da cabeça") que a acompanha na iniciação, auxiliando-a no aprendizado que deve fazer na camarinha, transmitindo oralmente as ordens e desejos do orixá (que não fala) etc. (CACCIATORE, 1988, p. 113).

<sup>78</sup> Um Exu feminino, dos mais populares e temidos ao mesmo tempo. "Trabalha" em falange da Linha dos Cemitérios (CACCIATORE, 1988, p. 171).

<sup>79</sup> Depoimento coletado em pesquisa de campo em abr. 2017.

maioria dos casos, a herança vem de um parente feminino e não vai muito além de duas gerações para baixo (filha-mãe-avó).

No espaço doméstico e também na rua, caboclos, exus e erês fazem parte do cotidiano dos seus médiuns, desenvolvendo relações pessoais com gente da família e da vizinhança. Conforme já vimos, em alguns casos, ingressam na vida das pessoas muito antes destas serem iniciadas no candomblé; em outros, baixam já no terreiro, segundo as regras da casa. Qualquer que seja o momento de sua descoberta, entretanto, sua presença dificilmente permanece confinada ao espaço institucional da religião. Dos nossos informantes, vários recebem (ou recebiam) caboclos em casa e na rua com certa regularidade. Com isso, percebemos o quanto esses adeptos estão intimamente ligados a essas entidades; elas fazem parte da sua vida pessoal e são intransferíveis.

Na religião umbandista, como nos mostra Concone (2004), as referências não são a uma África mítica como fazem os candomblés das nações Ketu, por exemplo, e sim, a elementos da natureza, como a terra da *Jurema* ou do *Juremá*, que seria uma terra mítica, ancestral. A esse respeito, muitos estudiosos (LODY, 1977; SANTOS, 1995) têm mostrado que os caboclos (índios) foram tomados no Brasil pelos negros bantos<sup>80</sup> como sendo os verdadeiros ancestrais desta terra. Não deixa de ser curioso que as músicas (pontos cantados) relacionadas aos caboclos nas casas de umbanda estejam associadas com maior frequência às figuras dos orixás ou a santos católicos. De qualquer modo, dão conta da profunda sincretização entre elementos católicos, indígenas e negros nas casas estudadas.

#### **4 A personificação do poder sobre o território: curandeiros e curandeiras**

Um dado nos chamou bastante atenção nas falas dos nossos entrevistados. O poder ou a popularidade que um pai ou mãe de santo pode vir a ter em um determinado território. Vejamos essas falas<sup>81</sup>: “ele foi um grande curandeiro” e “os trabalhos que ele fazia, todo mundo botava fé” ou ainda “vinha gente de todos os

---

<sup>80</sup> Grupo linguístico, incluindo angolanos e congoleses, de onde nos veio a maioria dos escravos, cujas línguas, Kimbundo e Kikongo, entre outras, são as que mais termos deixaram em nossa língua atual, e que influenciou enormemente na constituição da religião da Umbanda (CACCIATORE, 1988, p. 63).

<sup>81</sup> Depoimentos coletados em pesquisa de campo em abr./ maio 2017

lugares se consultar ou fazer trabalho com ele; o povo acreditava no poder dos guias dele, o que ele falava ninguém duvidava”.

O conceito de poder apresenta uma elasticidade enorme de definições. Para tanto, recorreremos a alguns dicionários que tratam de forma específica sobre o mesmo, tão comumente utilizado no mundo das religiões afro-brasileiras. De acordo com o dicionário de filosofia, a palavra poder, na esfera social, seja pelo indivíduo ou instituição, se define como “a capacidade de este conseguir algo, quer seja por direito, por controle ou por influência. O poder é a capacidade de se mobilizar forças econômicas, sociais ou políticas para obter certo resultado [...]” (BLACKBURN, 1997, p. 301). Muito embora, de acordo com o autor, esse poder possa ser exercido de forma consciente ou não, e/ou, frequentemente, exercido de forma deliberada.

Já no dicionário de política, encontramos a definição de poder mais elástica. Ainda que exista a preocupação de colocá-lo em esferas distintas: poder social, poder político, poder constituinte, poder moderador, poder potencial, poder coordenador, entre outros. Ainda assim, o que se vê é a palavra poder associada ao cerne da autoridade. Podem-se encontrar definições do tipo: “É poder social a capacidade que um pai tem para dar ordens a seus filhos ou a capacidade de um governo de dar ordens aos cidadãos” (BOBBIO, 2000, p. 933).

Por fim, em um dicionário comum da língua portuguesa, o significado de poder é apreciado em 18 sinônimos, com destaque para: “ter a faculdade ou o direito de: poder determinar algo”, “dispor de força ou autoridade”, “direito de deliberar, agir ou mandar” (FERREIRA, 2001, p. 577).

Nas religiões de matriz afro-brasileiras e, no nosso caso, a Umbanda, o termo poder está intimamente relacionado com o prestígio do pai ou da mãe de santo em um determinado território. Dele depende a vida do terreiro, sua existência enquanto espaço religioso. O poder aqui também é visto enquanto sinônimo de respeito e ele se processa em vários momentos e situações. Este poder exercido por essas figuras religiosas está ligado à história do nosso próprio país, onde a ausência de médicos era uma realidade muito comum no interior do Brasil, especialmente, do Nordeste brasileiro, sendo este vazio preenchido, muitas vezes, por pais e mães de santo nos mais recônditos lugares do território brasileiro.

A autoridade máxima numa casa de Umbanda está concentrada nas mãos de indivíduos, principalmente, homens, conhecidos como pais/mães-de-santo, entendidos ou mais popularmente, curadores. Quase todos eles são portadores de

pouca instrução escolar (semianalfabetos). Considera-se que o papel de curador é imposto sobre aqueles que o desempenham; são seus os caboclos que forçam o indivíduo a tornar-se curador, causando-lhe toda uma série de infortúnios até que ele resolva acatar seu destino. Praticamente, nenhum curador fala de sua carreira enquanto escolha pessoal; trata-se, antes, de um fardo do qual não pode livrar-se. Consideram-se como intermediários privilegiados entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos ou caboclos. É possuído por essas entidades, que desempenha um papel terapêutico. Em uma de nossas entrevistas, ouvimos a seguinte afirmativa: “O saber do curador é tido como revelado e o poder de cura lhe é dado pelos caboclos”.<sup>82</sup> No candomblé, tudo exala poder: as plantas, as rochas, os orixás, os caboclos, os búzios e, inclusive, o próprio líder da casa com mediunidade, o pai ou mãe de santo.

Esses seres emblemáticos despertam tanto o preconceito de alguns, especialmente, das religiões neopentecostais e outras denominações quanto o carisma de parte da população, especialmente, dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Eles acabam desenvolvendo poder e popularidade diante da população como um todo. Seus nomes se tornam territorialmente conhecidos, seus endereços facilmente achados, seus filhos identificados socialmente. Com isso, vão construindo a territorialidade nos espaços onde atuam. Para Soja (1971), no âmbito da conotação política da organização do espaço pelo homem, a territorialidade pode ser compreendida como:

Um fenômeno comportamental associado com a organização do espaço em esferas de influência ou de territórios claramente demarcados, considerados distintos e exclusivos, ao menos parcialmente, por seus ocupantes ou por agentes outros que assim os definam [...] argumenta que ‘ao nível individual, por exemplo, uma das mais claras ilustrações da territorialidade humana pode ser encontrada na forma como no Ocidente se estabeleceu a propriedade privada da terra’ (SOJA, 1971, p. 19).

Raffestin (1993) considera que a territorialidade é mais do que uma simples relação homem-território, argumentando que, para além da demarcação de parcelas individuais, existe a relação social entre os homens. Dessa forma, a territorialidade seria um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os

---

<sup>82</sup>Depoimento coletado em pesquisa de campo em abr./ maio 2017

recursos do sistema. Considerando-se a dinâmica dos fatores envolvidos na relação, seria possível a classificação de vários tipos de territorialidade, desde as mais estáveis às mais instáveis.

## **5 Identidade e sustentabilidade religiosa ambiental nas práticas umbandistas**

Para iniciarmos o diálogo ora aqui proposto, precisamos definir identidade. “Identidade é aquilo que se é”. Sendo assim, ela é “autocontida e autossuficiente” (SILVA, 2000, p. 74). Na mesma linha de pensamento, a diferença seria a oposição à identidade. No entanto, não há como identificar alguma coisa sem que haja a diferenciação. Logo, as expressões identificar e diferenciar estão intimamente imbricadas.

A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2000, p. 96-97).

A identidade para Silva (2000), tal como a diferença, é uma relação social sujeita a relações de poder e, portanto, é alvo de disputas. Na compreensão do fenômeno identitário, partimos do pressuposto de que a construção de uma identidade é um processo histórico, fazendo-nos vir a ser, a partir de nossas raízes que se relacionam com o nosso ser. É, portanto, múltipla, aberta, dinâmica (CRUZ, 2007, p. 97) e relacional, forjada na relação com o outro.

Sua afirmação passa, também, pela luta na sociedade entre os diferentes grupos; é por meio dos embates que os seus significados são construídos e reconstruídos. A identidade e sua construção são produtos da luta entre os diferentes sujeitos na busca do controle sobre o espaço, reafirmando suas diferentes identidades de acordo com os interesses políticos, econômicos e financeiros, contestando ou reproduzindo uma ordem hegemônica. Outra dimensão da identidade é a simbólica; esta, construída de forma subjetiva, a identidade se baseia nas representações (MORAIS, 2010).

Através da análise dos conceitos de território e territorialidade, já apresentados neste estudo, percebemos que a identidade é essencialmente territorial, já que para a

construção desta, faz-se necessário conhecermos o referencial simbólico central do grupo em questão. Fragmentado e contraditório, o território também deve ser percebido a partir dos sistemas simbólicos de significados, construídos por meio de práticas culturais tradicionais (HAESBAERT, 1999) que, no caso em estudo, trata-se das práticas umbandistas. Vivemos na contemporaneidade, em uma sociedade que é regida pelo modelo técnico-desenvolvimentista de uma modernidade que se apropria das práticas tradicionais a fim de transformá-las para a obtenção de lucros para satisfazer o capital onde uma crise de valores identitários pode ser observada e sentida em inúmeros moradores nos territórios.

No que tange às práticas umbandistas, poderíamos afirmar que o culto aos Orixás, forças ancestrais ou energias da natureza, poderia colaborar com a crítica a esta racionalidade tão vivamente presente na sociedade capitalista.

Ao entendemos os Orixás como manifestações energéticas, apesar do antropomorfismo ainda marcante, haverá a estreita relação entre conhecimento, integração com a natureza e prática religiosa, pois se os principais Orixás governam os elementos eólico, sólido, aquático e ígneo, bases da evolução espiritual e de sustentação da vida na Terra, o homem, ao participar dessa escala evolutiva, apresenta todas as essências elementais em seu corpo físico, que vão adquirindo um desenvolvimento contínuo ao longo da sua existência. Para a harmonização física, torna-se importante a interação com os elementos da natureza, ou seja, os Orixás, já que dependemos dessas energias imanentes, difusas e onipresentes, para alcançarmos o equilíbrio (MORAIS, 2010, p. 114).

Essa relação entre os Orixás e a natureza pode ser mais bem entendida na obra de Prandi (2005), quando descreve que:

Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades [...] designadas orixás, detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas. Cada rio, assim, tinha seu espírito próprio, com o qual se confundia, construindo-se em suas margens os locais de adoração, nada mais que o sítio onde eram deixadas as oferendas. Um rio pode correr calmamente pelas planícies ou precipita-se em quedas e corredeiras, oferecer calma travessia a vau, mas também se mostra pleno de traiçoeiras armadilhas, ser uma benfazeja fonte de alimentação piscosa, mas igualmente afogar em suas águas os que nelas se banham. Esses atributos do rio, que o torna ao mesmo tempo provedor e destruidor, passaram a ser também o de sua divindade guardiã. Como cada rio é diferente, seu espírito, sua alma, também tem características específicas. Muitos dos espíritos dos rios são homenageados até hoje, tanto na África, em território iorubá, como nas Américas, para onde o culto foi trazido pelos negros durante a escravidão e num curto período após a abolição, embora tenham, com o passar do tempo, se tornado independentes de sua base original na natureza. São eles lemanjá, divindade do rio Ogum, Oiá ou Iansã, deusa do rio Níger, assim

como Oxum, Obá, Euá, LogumEdé, Erinlé e Otim, cujos rios conservam ainda hoje o mesmo nome de sua divindade. No Brasil, assim como em Cuba, Iemanjá ganhou o patronato do mar, que na África pertencia a Olocum, enquanto os demais orixás de rio deixaram de estar referidos a seus cursos d'água originais, ganhando novos domínios, cabendo a Oxum o governo dos rios em geral e de todas as águas doces. A economia desses povos desenvolveu-se com base na agricultura, caça, pesca e artesanato, com intensa e importante atividade comercial concentrada nos mercados das cidades, para onde acorria a produção das diferentes aldeias e cidades. Podemos ver nessa sociedade em formação um deslocamento dos orixás do plano dos fenômenos da natureza para o plano da divisão social do trabalho, assumindo os orixás a característica de guardiões de atividades essenciais para a vida em sociedade. O culto às divindades continuou sendo local, podendo a mesma atividade ser guardada por deuses locais distintos. Só muito mais tarde alguns orixás foram elevados à categoria de orixás nacionais. Assim, na agricultura encontramos o culto a Ogum e Orixá-Ocô, enquanto as atividades de caça estavam guardadas por Oxóssi, LogumEdé, Erinlé, e muitos outros orixás caçadores conhecidos genericamente pelo nome de Odé, que significa Caçador. No Brasil, onde a geografia africana deixou de ter sentido, alguns orixás de rio, como LogumeErinlé, ficaram restritos à caça, embora se faça referência também a seus atributos de pescadores, especialmente no caso de LogumEdé (PRANDI, 2005, p. 102-104).

Para Santos (2010), a produção de novos conhecimentos passou a ser atrelada à lógica do poder econômico, laicizando a ciência e expurgando os saberes tradicionais. Diante do discurso da modernidade, a ciência, pautada numa racionalidade utilitarista, é definida pela lógica do mercado. Conhecer passou a significar dominação e/ou apropriação dos saberes tradicionais, integrando tradições e modernidade, com a tendência inexorável de centralizar os conhecimentos para manipulá-los. O projeto modernizador, calcado na revolução técnico-científica, se globaliza impondo um modelo de desenvolvimento padronizador, que procura eliminar resistências do local através de um discurso homogeneizador de “ser moderno”. (MORAIS, 2010, p. 115-116). A sabedoria da Umbanda e seus ensinamentos sobre a humanidade, a sua relação harmoniosa com a natureza e as suas possibilidades políticas, sociais e econômicas, além de culturais podem criar uma ambiência regional para que os umbandistas do território urbano de Poções-BA busquem o seu lugar de direito e não continuem marginalizados, valorizando-os e criando um sentido de pertencimento dos umbandistas no seu universo social e espacial (MORAIS, 2010).

Para a Umbanda, o objetivo da evolução é a integração no todo através da busca do conhecimento, da harmonização das individualidades e da comunhão, buscando energias superiores (Orum) que possam colaborar com a Terra (Ayê). Cabe aos rituais de Umbanda a preocupação em atender às necessidades materiais através de redes de solidariedade, assim como as imateriais, no eterno devir espiritual dos médiuns e consulentes. No que diz respeito aos ecossistemas, sabemos que os umbandistas dependem da

natureza para manter suas necessidades religiosas, identificando a religião com os movimentos ecológicos, pois a poluição, em suas várias facetas, tornou-se uma ameaça à sobrevivência da própria religião (MORAIS, 2010, p. 118).

Na Umbanda, o culto à natureza faz parte da essência das práticas rituais. Cultuá-la significa reverenciar e adorar as forças energéticas que emanam das rochas, águas, solos, árvores e folhas. Nesse contexto religioso, ou seja, de religião com o divino, entender o significado de se fazer uma oferenda torna-se fundamental, já que se constitui em um ato de interação do fiel com seu guia, Orixá e forças da natureza. Energeticamente, as oferendas são utilizadas em benefício de quem oferece ou para quem se destina, ou seja, as movimentações das energias dos elementais podem ser em benefício próprio ou de outro. Isso é a síntese prática de como funciona a oferenda. Partindo deste pressuposto, entendemos que os pontos de força naturais são as casas dos Orixás e, conseqüentemente, o ato de oferecer deve ser sustentável para todos os envolvidos, ou seja, o fiel, a natureza e o Orixá (CACCIATORE, 1988).

Diante dessa necessidade, a falta de espaços apropriados para as oferendas ou territórios santuários se tornou um dos maiores dilemas para os praticantes da Umbanda na cidade de Poções. Se o culto à natureza é um preceito religioso para os umbandistas, então como adorá-la sem locais que permitam essa prática?

### ***5.1 Comunidades religiosas de matrizes africana e meio ambiente***

Certas comunidades religiosas locais têm com o meio ambiente uma relação de profunda intimidade, pois dependem do mesmo para a sua manutenção e sobrevivência. As religiões de matrizes africanas possuem um olhar diferenciado acerca do meio ambiente, pois, como dito anteriormente, é do meio ambiente que emana a força da sua existência, seu axé, e é nas folhas que essa relação é claramente percebida no contato do homem com sua religião e com o meio ambiente; essa relação tríade se faz presente o tempo todo.

Nas religiões de matrizes africanas a preservação ambiental é imprescindível. Não só pela relação direta entre os orixás e os seres humanos, mas, principalmente, pela necessidade de preservação dos locais nativos e sagrados, de onde são retirados todos os elementos para uso ritualístico, a exemplo das folhas, das águas, dos seixos, etc. Elementos esses necessários para a manutenção do Axé (força natural, vital e essencial) que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva.

Mas, infelizmente, o maior legado africano, a relação harmônica com a “Mãe-Terra,” aos poucos, vem sendo “esquecida”. Não deixando de mencionar que a Umbanda, além das tradições africanas, tem em sua essência aspectos ligados também à cultura indígena, além de outros. Portanto, não é preciso ir tão longe para buscar exemplos de bem viver entre religião e meio ambiente. Basta olhar para os remanescentes indígenas localizados em território brasileiro. Mesmo com o acultramento, ainda é forte a relação de respeito desses povos com o meio natural onde vivem. Uma relação sustentada na harmonia, no equilíbrio e na coletividade.

Segundo Serra et al.,

As folhas são de longe, as partes dos vegetais mais empregadas no candomblé, em ritos diversos, e particularmente em operações de cura, em terapias. Mas convém notar que *folha* é também um termo genérico no dialeto dos terreiros: mesmo raízes, sementes e cascas de troncos (e até plantas como um todo) podem ser chamadas coletivamente de *folhas*, sempre que esses itens vegetais têm um emprego litúrgico ou terapêutico que se distingue bem do uso alimentar, em ritos diversos. Ainda que algumas folhas possam ser ingeridas sob a forma de poção, dá-se que elas não são pensadas, nessas circunstâncias, como nutrientes, mas como “remédios” ou “encantos”. Idealmente, esses itens são obtidos através de uma coleta especialmente feita, em condições que a liturgia prescreve (SERRA et al., 2002, p. 17).

No repertório dos terreiros, certas folhas são descritas como dotadas de “valor espiritual” - e, portanto, de capacidade curativa - ainda que não sejam “medicinais”, ou seja, há uma diferença entre folhas de valor puramente espiritual e folhas de teor medicinal, ou as duas conjuntamente. Nos terreiros, é comum perceber esta separação do espiritual e do medicinal ou ambas concomitantemente. Serra et al. nos dizem a respeito que:

Os remédios ‘de farmácia’ são reconhecidos eficazes [...] Em muitos casos. Ao comentá-lo, os adeptos da religião dos orixás lembram que, na maioria, esses remédios derivam de *folhas*, de vegetais... Mas ponderam sempre que as drogas ‘receitadas pelos médicos’ não têm eficácia quando o ‘espiritual’ está envolvido. Este é um dos motivos pelos quais, no candomblé, um tratamento sempre deve ser precedido de uma consulta ao Ifá, um *jogo de búzios*. O ‘olhador’ poderá concluir que o tratamento deve ser feito no terreiro; mas também poderá dizer que ‘o caso é de médico’ e transferir a um clínico o cuidado do paciente. É possível ainda que aconselhe um duplo tratamento, a ser feito de modo concomitante. Conforme o caso, talvez recomende que **antes** de ir ao médico o sujeito aflito ‘se prepare’ no terreiro — com um *banho de folhas*, por exemplo. Neste caso, a preparação se destina a propiciar a boa sorte, a garantir que o recurso ao clínico seja coroado de êxito (SERRA et al., 2002, p. 09, grifo nosso).

Existem folhas que tem valor simbólico, religioso apenas, usadas apenas para o benzimento, que pode ser feito tanto por uma entidade encarnada em um adepto ou pela própria pessoa. Enquanto outras ervas ou folhas são usadas no preparo de chás, garrafadas, xaropes etc. Esses tipos de folhas tem valor mais medicinal, com seus resultados comprovados pelos usuários deste tipo de tratamento. É comum também encontrarmos plantas que exerçam as duas funções, religiosa e medicinal.

Dentro da cosmovisão dos grupos religiosos de origem afro-brasileira, o conhecimento dos vegetais é fator preponderante nas relações destes com o mundo que o cerca. É por meio deste relacionamento intrínseco que o homem chega a uma forma de conhecer, organizar, classificar e experimentar, integrando o mundo natural ou social dentro de uma lógica particular.

Segundo Barros (2009), estas comunidades tradicionais procuram sempre uma convivência harmônica com a natureza, pois é dela que vêm os segredos da existência da própria religião. Essa relação homem/vegetal é sempre sedimentada através do conhecimento empírico secular, onde aquele, plenamente familiarizado com a flora do seu entorno, busca soluções para os mais diversos problemas surgidos no âmbito de suas comunidades.

## ***5.2 O uso das folhas sagradas nos terreiros de Umbanda da cidade de Poções***

Os africanos trouxeram consigo toda uma gama de informações culturais, como línguas, religiões, costumes, práticas culinárias, tecnologias, conhecimentos e uma série de informações que foram tanto incorporadas quanto desprezadas pelos brancos colonizadores, representadas recorrentemente como algo menor, com conotação de atrasado, arcaico, primitivo. Apesar do preconceito impresso sobre estas culturas, ressalta-se que se pode compreender “primitivo” a partir de significados não depreciativos, pertinentes quando aplicados a elas: “aquilo que vem em primeiro lugar, a origem de tudo” (QUERINO, 2006, p. 46).

No que tange ao uso de plantas ou das ervas sagradas, de acordo com informações prévias da pesquisa realizada localmente, a Umbanda poçoense faz uso constante das ervas em seus rituais, o que demonstra que, para os adeptos desta religião, é imprescindível o uso de plantas dentro de seus terreiros.

A sacralização da natureza é um aspecto fundante nas religiões afro-brasileiras. As plantas, como outros fenômenos e objetos da natureza, são consideradas sagradas e possuem um papel fundamental na estrutura litúrgica do culto: desde os banhos de ervas nos rituais de iniciação, o batismo dos tambores, a lavagem de contas, a oferenda de alimentos, até os banhos de purificação e os remédios vegetais prescritos pelos sacerdotes (BARROS; NAPOLEÃO, 2009, p. 30).

As folhas ou ervas, como são chamadas as plantas utilizadas nos terreiros, são coletadas, seguindo-se rituais complexos, sem o que perdem sua razão de ser e o seu axé (poder). A própria definição dos tipos de folhas a serem utilizados pressupõe ritos e procedimentos religiosos.

Antes de colhê-las, para que se possa saber qual ou quais serão as folhas que devem vir a ser usadas em cada procedimento ou nos rituais determinados, é preciso consultar-se os encantados (entidades espirituais da Umbanda), seja quando estes estão incorporados nos filhos da casa ou no pai de santo (ocasião em que podem conversar diretamente com as pessoas) ou então por meio de consulta intermediada pelo pai-de-santo (ou pela mãe-de-santo, conforme o terreiro) utilizando-se o jogo de búzios ou outras formas de consultas, dentre elas: jogo de cartas, leituras de mãe etc.

Antes de se fazer a coleta das folhas, é preciso pedir licença a Ossaim<sup>83</sup>, orixá que é considerado, no candomblé, como o senhor das folhas, ou seja, o Orixá dono das ervas. Nos terreiros de Umbanda utilizados neste estudo, percebemos que o orixá, acima supracitado, não é quase cultuado ou lembrado, valendo ressaltar que este orixá é muito cultuado nas nações Ketu; na Umbanda quem tem o domínio/conhecimento das folhas sagradas e quais devem ser usadas nos rituais, cabe essa função, aos Pretos Velhos e as Pretas Velhas e, em algumas casas, ao orixá Oxóssi<sup>84</sup> ou outras entidades que a casa venha a trabalhar/cultuar, especialmente, os caboclos e toda a sua diversidade de nomes e tipos.

O segredo do poder das folhas é transmitido de geração a geração, seguindo os mesmos princípios utilizados nos terreiros, o da oralidade. De pai para filho, de tio para sobrinho... - em relações de parentesco que não são apenas consanguíneo ou

---

<sup>83</sup> É o deus das folhas, das ervas e dos medicamentos feitos a partir delas. Seu domínio é o mesmo de Oxóssi, a mata. O culto a este orixá desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do candomblé. Tido muitas vezes como divindade que possui apenas uma perna, foi associado com alguns "encantados" dos mitos indígenas, como a caipora e, posteriormente, ao Saci-Pererê que habitam as matas brasileiras (SILVA, 2005, p. 76).

<sup>84</sup> É o orixá da mata. Caçador retira dela seu sustento e de sua tribo. Aqui no Brasil, é uma das divindades mais populares das religiões afro-brasileiras. Sendo aqui na Bahia, sincretizado com o santo católico são Jorge (SILVA, 2005, p. 72).

familiar no sentido formal da palavra, mas que também se referem aos parentescos rituais, pois os terreiros se organizam a partir de famílias de santo -, sempre tentando salvaguardar o valor do segredo das ervas e suas aplicabilidades dentro das casas.

Segundo Barros (2009), o uso de certo ou determinado tipo de planta dentro de um terreiro varia de acordo com cada casa, havendo determinadas casas que fazem uso de certas folhas para determinadas finalidades e, em outras casas, estas mesmas plantas são categorizadas de outras maneiras, podendo ser, por exemplo, consideradas como pertencentes a outros orixás, ou então tidas como adequadas para curarem outros tipos de males ou de doenças, sejam elas espirituais ou físicas. Porém, vale ressaltar que todas as casas utilizam, em seus rituais, determinados tipos de plantas.

A utilização de plantas, nestas comunidades, podem ter finalidade mágico-encantada, finalidade de prevenção ou tratamento da saúde, ou ambas a um só tempo, sem distinções rígidas entre males ou benefícios a que se atribuem causas físicas ou simbólicas e sem separação clara entre corpo e espírito.  
[...]

As prescrições e receitas, os banhos medicinais ou garrafadas, feitos sob orientação dos caboclos, são usados com confiança pela população, pois se acredita que eles conhecem profundamente os segredos e as ciências das matas e da natureza brasileira (OLIVEIRA et al., 2007, p. 82; 95).

Com isso, pode-se perceber o quanto a natureza se faz presente dentro dos terreiros de Umbanda. Pierre Verger (2005) afirma que as folhas formam uma grande força na farmacopeia africana. Compreender a história, a importância e o culto que envolve essas ervas nas casas umbandistas é compreender um pouco da história de cada um dos seus adeptos e não reduzi-las a meras superstições.

A presença do vegetal, para o afro-brasileiro, está ligada à manutenção do axé. O axé representa a força vital que move e renova esse povo que tem toda a sua religiosidade calcada nas substâncias extraídas das folhas. Para Santos (2008), este comportamento ambiental foi importante porque as religiões de matriz africana têm a natureza como elemento de comunicação com o sagrado, mediação entre o Ayiê e o Orum (as duas instâncias do mundo, a primeira o mundo dos vivos e a segunda o mundo dos orixás, dos antepassados e dos espíritos). É, portanto, por meio também das folhas sagradas que é feita a comunicação dos homens com as divindades.

Para o “povo-de-santo”, os orixás estão intimamente relacionados com os elementos da natureza, existindo orixás das águas, da terra, do vento e das folhas, ou seja, há uma relação direta entre todos os elementos da natureza e os deuses

africanos, os encantados etc. Há uma constante relação de intimidade entre a religião e a natureza e sem a mesma não há continuidade da vida religiosa, espiritual.

É conhecida a importância dos vegetais nos rituais afro-brasileiros devido também aos efeitos que estes causam àqueles que deles se utilizam, como também devido ao valor simbólico dos mesmos no contexto geral das religiões de influência africana. Tal aspecto pode ser verificado no depoimento desta lalorixá de um dos terreiros envolvidos na pesquisa, localizado no município de Poções Bahia:

Uso ervas para tudo que faço, defumo pessoas sãs e também doentes, no momento das obrigações, meu caboclo – Sultão das Matas- ensina vários remédios feitos com folhas, cascas de pau. Quando vou na casa de alguém a pedido fazer qualquer trabalho, primeiro eu faço um bate folha na casa toda e depois na pessoa do trabalho, o nome das folhas é segredo, só o caboclo é quem diz quais usar.<sup>85</sup>

Portanto, percebe-se que, para esta lalorixá, as plantas adquirem fundamental importância na sua cultura religiosa e na medicina popular por suas propriedades terapêuticas e também por suas virtudes simbólicas. Percebe-se, também, neste depoimento, a centralidade da figura do caboclo, entidade espiritual de grande importância nas casas de Umbanda, que utiliza, constantemente, as folhas em suas ações ou em seus rituais.

Nas incorporações destes caboclos nos médiuns dos diversos centros religiosos em que aparecem, eles conversam com desenvoltura com os fiéis-pacientes, fumam charutos, ingerem bebidas alcoólicas, dando sempre ênfase à cura dos males do corpo, seja utilizando gestos rituais simbólicos, cantos gritos de saudação ou folhas, raízes, cipó, sementes e outros elementos da biodiversidade local, de que é profundo conhecedor (OLIVEIRA et al., 2007, p. 96).

Logo, percebe-se o grau de intimidade entre os encantados, seus pacientes ou consulentes e a flora botânica local ao passar receituários em que os ingredientes estão à disposição dos fiéis nas matas, nas ervas, nas cascas, nos frutos etc.

Os adeptos das religiões afro-brasileiras não usam as plantas somente para extrair delas remédios, óleos ou banhos. Usa-se também os diversos elementos da natureza como símbolos dos Orixás, sendo muito comum nos terreiros o plantio e o cultivo de árvores sagradas para serem dedicadas a determinados deuses, como nos atesta este depoimento deste Babalorixá. “Na minha casa tenho alguns pés de pau

---

<sup>85</sup>O depoimento foi coletado em pesquisa de campo realizada no período de janeiro a maio de 2017.

que são sagrados, Aroeira que é de Xangô e Oiá, Acocô que é de Ogum, Balainho-de-velho que é de Preto Velho, Cansação que é de Exu, Alfazema que é de Oxum [...]”.<sup>86</sup>

Independente do tamanho e da importância do terreiro, todos têm uma ligação com a natureza e plena consciência da importância da mesma para a preservação da sua ancestralidade. Usam as matas para fazer suas oferendas, agradar seus deuses, pois, segundo esta concepção religiosa, não é possível reverenciar os “santos” sem as matas. Pode-se observar que tanto para grande parte dos descendentes dos iorubás (grupos étnicos originários da Costa da Mina, atual Nigéria), como para muitos membros de terreiros de Umbanda que compõem estas comunidades que são estudadas aqui, o universo dos deuses e o universo dos homens não são ou não estão distantes um do outro, pois, apesar de diferentes, são universos relacionados.

Os mitos e os ritos da religião possibilitam que as forças existentes na natureza (naturais ou “sobrenaturais”) manifestem-se tanto nos iniciados como em lugares específicos que estão diretamente vinculados a valores, a objetos e a outras representações simbólicas que relembram os feitos dos orixás ou os mitos a eles associados. Para estes grupos culturais, a natureza ocupa um espaço de totalidade. Não existe uma fragmentação entre a natureza e o modo de vida do grupo, em relações complexas que incluem tanto os aspectos efetivamente reais quanto também elementos invisíveis (sagrados ou transcendentais) que compõem a existência. Pode-se afirmar que os ancestrais, os encantados, os santos, os orixás, os vários deuses, os fenômenos naturais, os animais, as plantas, as rochas e os minerais podem fazer parte articuladamente ou compor o mesmo sistema representativo das pessoas vinculadas a estas comunidades religiosas.

Outras expressões da estreita relação entre a natureza e a religião podem ser percebidas nos cânticos e nas rezas de invocação aos Orixás e às entidades que compõem o panteão da Umbanda, que são entoados nos terreiros durante os rituais. Evidenciando a relação dos seres sagrados com a natureza sacralizada, esses cânticos retratam feitos dos deuses, suas passagens aqui na Terra, suas histórias míticas, seus feitos notáveis, associando tais narrativas a elementos da natureza, demonstrando que nada está solto ou desconexo, ao contrário, tudo expressa as diversas conexões existentes entre o mundo dos encantados e o mundo dos homens.

---

<sup>86</sup>O depoimento foi coletado em pesquisa de campo realizada no período de janeiro a maio de 2017.

Cada Orixá possui seus cânticos específicos e, em cada momento dos rituais, estes cânticos são acionados de maneira específica, sendo também parte integrante dos cultos e, em cada cântico ou reza, são invocados os poderes dos encantados, vinculando e acionando estas forças simbólicas às características particulares e à relação com os elementos da natureza. Vejamos alguns de domínio público observados nos terreiros da Umbanda de Poções:

- Quando o tambor bateu lá nas matas se escuta eh! Caboclo, caboclo da mata bruta (cântico para chamada de caboclos).
- Ainda tem caboclo debaixo da samambaia (cântico para chamada de caboclos).
- É índio novo sai da sua aldeia e vem brincar mais eu (cântico do caboclo Guarani).
- Adeus, adeus meu pavão dourado. Adeus, que eu já vou-me embora, eu moro lá naquela serra aonde mora o caboclo Guarani (despedida de caboclo).

Conforme apontado anteriormente, os cânticos e as rezas evidenciam a simbiose entre natureza e as entidades, assim como rememoram seus feitos, que são expressos sob as diversas formas de dança e dos gestos rituais, seguidos e movidos pelo som dos atabaques.

Cabe ressaltar que, nos rituais, quando as entidades estão manifestadas nos iniciados, estão, de certa maneira, estabelecendo os limites de seus poderes, trazendo para a comunidade todo o seu axé e o seu poder de integração. Essa é uma forma de atualizar os mitos de origem dos encantados por meio dos sistemas rituais, tornando presente e re-significando os elementos simbólicos e transcendentais que estão vinculados ao equilíbrio das forças da natureza, o que exprime a necessidade de se viver num mundo organizado.

A organização espacial dos terreiros obedece a uma distribuição que está diretamente ligada às características próprias de cada Orixá. Eles estão divididos, basicamente, em dois espaços: espaço do “mato” e espaço “urbano”, coincidindo com as descrições feitas por Santos (2008) sobre terreiros de candomblé. O primeiro destes espaços consiste em uma área verde com árvores e, às vezes, com algumas fontes de água, em homenagem aos orixás das águas. É a natureza mítica do sistema religioso que reporta cada elemento da natureza ao universo dos orixás, onde estão os seus assentamentos, locais sagrados de uso ritual. O segundo espaço caracteriza-se pela área edificada, correspondente a todo tipo de construção do terreiro, sendo também, em geral, a área em se encontra o barracão das festas, as áreas dos rituais

frequentados também por visitantes ou frequentadores ocasionais, o que poderia ser considerada como uma área mais pública.

A área verde dos terreiros faz-se necessária para o cultivo das plantas e ervas que são usadas nos momentos dos rituais e para o preparo de banhos que são usados para os “trabalhos da casa”. Este espaço representa a natureza. A necessidade deste espaço verde nos quintais dos terreiros é essencial para a sobrevivência das comunidades de santo. Os afro-brasileiros, responsáveis pela consolidação dos cultos de origem africana, ao manter suas tradições religiosas, tiveram que lidar com essa biodiversidade. Para Barros:

Colocou o negro diante de um universo misterioso que era necessário dominar para que ele pudesse sobreviver física e culturalmente. A adaptação ao novo habitat e às novas condições sociais deu lugar à substituições indispensáveis das plantas que não foram aqui encontradas (BARROS, 2009, p. 33).

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, a natureza é o princípio da existência do culto; os orixás são as representações ou até mesmo a materialização dela. A natureza está virtual e fundamentalmente presente dentro das casas religiosas. Nesse sentido, deve-se ressaltar que o culto prestado aos Orixás e as demais entidades sagradas nos terreiros de Umbanda, na cidade de Poções, em um determinado momento, ultrapassa os limites de um culto à ancestralidade de um grupo, remetendo-se ao culto à natureza, pois os membros que compõem as comunidades de santo, ou melhor, os terreiros, acreditam que os homens sejam o resultado da somatória de todas as partes ou elementos que compõem a natureza tanto nos aspectos minerais, vegetais ou animais, como nos aspectos “visíveis” ou “invisíveis” transcendentais que, de certa forma, permitem a existência não só do culto, mas do homem e sua tradição.

No próximo capítulo [IV], traremos uma guisa conclusiva acerca do trabalho desenvolvido sobre a territorialidade da Umbanda na cidade de Poções, Bahia, apontando para a necessidade de um novo paradigma epistemológico que venha resgatar modelos epistêmicos outrora desconsiderados pela soberania da ciência moderna. Analisaremos, também, a importância do desenvolvimento de pesquisas que busquem trazer à tona a cultura de grupos socialmente marginalizados por um modelo de ciência que privilegia apenas conhecimentos produzidos por uma epistemologia de um Norte desenvolvido, segundo Santos (2010).

## CAPÍTULO IV - PARA NÃO CONCLUIR ...

A epistemologia que conferiu à ciência a exclusividade do conhecimento válido traduziu-se num vasto aparato institucional – universidades, centros de pesquisa, sistemas de peritos, pareceres técnicos – foi ele que tornou mais difícil ou mesmo impossível o diálogo entre a ciência e os outros saberes.

Boaventura de Sousa Santos

Em vez de apresentarmos uma conclusão, algo totalmente finalizado, preferimos falar de resultados parciais, que momentaneamente são vistos como finais. Não existem resultados finais, o que existe é um ponto de partida, um caminho que foi trilhado no decorrer de todos esses anos e um ponto de chegada, que só existe em razão dos prazos do próprio programa de doutoramento. Preferimos falar de processos e analisar o ponto de partida, os caminhos percorridos e os resultados que encontramos no decorrer desta tese. As respostas não são definitivas, elas respondem às perguntas que foram feitas inicialmente, mas ficam relativizadas por outras que surgiram.

No início, não existia um caminho pronto, o que existia era um mapa ou uma bússola que chamamos de projeto; a partir de um processo de conversas e orientações e das nossas inquietações é que foi possível construir um ponto de partida, que pode ser descrito como a construção de um instrumental para identificar os terreiros de religiões afro-brasileiras, especialmente os da linha umbandista, o qual se caracterizou o campo de estudo na cidade de Poções-BA. Evidentemente, dentre estes, estavam presentes a maioria dos meus interlocutores. Mesmo não tendo como precisar uma exatidão quanto ao número de terreiros, pois, no decorrer da pesquisa, alguns terreiros surgiram e outros fecharam, a mesma revela que eles estão presentes no espaço urbano da cidade ora aqui pesquisada.

Apesar de haver muitos estudos, principalmente nas Ciências Sociais, se inclinando para fazer emergir as vozes dos Terreiros de Umbanda, que historicamente foram e ainda são marginalizadas, a prática social tem feito um caminho inverso. Nesse sentido, muitas instâncias sociais que se constituem como espaços de saber, articuladas com os valores hegemônicos que permeiam o imaginário social, ainda são pensadas sob a égide eurocêntrica. Nesse pensamento, elege-se o homem branco, heterossexual, cristão e de classe média para representar o modelo social. Com isso, a nossa população brasileira, resultante de tantos grupos étnicos oriundos dos mais

distantes lugares, a exemplo da África negra, assim como as populações nativas de nosso país, que são os indígenas, foram compreendidos como estranhos em suas culturas, diante do olhar hegemônico do europeu, que passou a compor essa população, desde o período da colonização e esse olhar hierarquizante prevalece ainda nos dias atuais em nosso meio social.

Com relação ao Brasil, várias estratégias de resistências das etnias negras foram construídas como forma de manter alguns de seus elementos culturais. Um exemplo disso é a associação do panteão africano que se fundiu ao panteão católico apostólico romano, conjuntamente com o indígena, evento denominado de sincretismo religioso. Em contrapartida, embora tenha ocorrido a aproximação entre as três crenças, as religiões de matriz africana continuam sendo discriminadas pelas religiões de matriz cristã, se intensificando nos últimos anos com a proliferação das igrejas neopentecostais.

Para realização desta pesquisa, alguns objetivos foram traçados a fim de melhor nortear a sua execução:

Apreender no cotidiano dos terreiros, por meio de elementos culturais locais, práticas mágico-religiosas da Umbanda na cidade de Poções-Bahia, que a tornou diferente de outros modelos estudados, configurando pelos adeptos a sua territorialidade. Com este objetivo, percebemos que as casas ou terreiros de Umbanda da localidade estudada desenvolvem uma relação de territorialidade com o espaço onde estão centrados, a exemplo do uso das ervas sagradas nos seus rituais, as festas dos orixás, caboclos e demais entidades do terreiro. Fazendo com que estes espaços se tornassem conhecidos e frequentados por vários moradores do bairro e da cidade.

Entender como se processam e quais as relações dos diversos cultos às diversas entidades características da prática umbandista na localidade estudada. Quando deste objetivo, percebemos que o culto umbandista em Poções, se caracteriza por uma prática diferenciada da típica Umbanda dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, estado onde segundo dado histórico nasceu a Umbanda. A Umbanda praticada pelos adeptos da comunidade estudada se aproxima muito de um candomblé de nação angolana, dado este comprovado durante o processo de observação participante e nas leituras de autores que dedicaram ao estudo desta nação de candomblé. Embora, elementos tipicamente umbandistas, tenham sido encontrados nos rituais. Como discutido ao longo do corpo desta tese, a Umbanda

não tem uma nação que modele suas práticas, como os candomblés de nações ketu, angola, jeje.

A partir da discussão, nessas comunidades religiosas, sobre a preocupação em preservar o legado cultural existente (empoderamento) como uma estratégia de sobrevivência na contemporaneidade, objetivamos verificar o senso de pertencimento dos adeptos da Umbanda com o território urbano da cidade de Poções. O fato de que, na atualidade, essas religiões vêm sendo alvo de constantes ataques por parte de outros segmentos religiosos, contextualizou este objetivo.

A proposição defendida nesta pesquisa foi que os adeptos da Umbanda da cidade de Poções-BA estabelecem uma relação de territorialidade no que tange às suas práticas mágico-religiosas no cotidiano dos terreiros, reelaboradas a partir de elementos culturais locais que caracterizam o desenvolvimento deste segmento religioso na cidade. Tal proposição foi perseguida ao longo da pesquisa, e, verificou-se que os umbandistas estabelecem com seus espaços religiosos uma relação de pertencimento, no que tange às suas práticas religiosas, a se constatar pelas festas públicas que cada terreiro realiza ao longo do ano, dedicadas aos respectivos orixás, caboclos etc.

Quando da pergunta central de pesquisa: sendo a Bahia conhecida nacionalmente e até mesmo internacionalmente, pelos cultos afro-brasileiros de Nação, em especial, a Ketu, por que na cidade de Poções desenvolveu-se em maior número o culto de Umbanda? Constatou-se que uma provável resposta para esse questionamento está no fluxo migratório para a região Sudeste do Brasil, região nascedouro da religião de Umbanda, o que percebemos nas nossas conversas com alguns líderes religiosos, os quais afirmaram que entraram para a religião quando foram morar em São Paulo, e que ao regressarem trouxeram consigo elementos desta cultura religiosa e a implantaram na localidade em estudo. Essa herança da Umbanda paulista e em menor número carioca, juntando com os elementos locais, especialmente o candomblé de angola, junto com o culto aos caboclos, no caso percebido, especialmente o caboclo Boiadeiro, resultou numa Umbanda regionalizada, constituída de elementos culturais variados.

## **1 Resgatando outras epistemologias**

Pensar uma formação territorial de cidade para reconhecer processos de

relativa autonomia onde já se tem explicações geográficas consensuadas como decorrentes de relações de poder, nos levou a reflexões epistemológicas que vão de encontro a esse protótipo de consensuado.

Por estarmos estudando um campo cultural, a experiência religiosa, negada pelo colonizador, ficou evidente que a conquista da independência do país Brasil, que romperia com o colonizador, não conseguiu romper, estilhaçar as relações colonizadoras, ou seja, a descolonização está em uma esfera muito além daquela do ato cênico de clamar por “Independência ou Morte”.

Desenraizar o processo que os povos europeus instauraram em suas colônias, os quais vão muito além da depredação física, ambiental, vai além da impugnação religiosa, e perpassa pelo não reconhecimento do eu cultural e coletivo de uma determinada sociedade preexistente, as quais tinham seus aspectos e peculiaridades únicas e próprias que foram submetidas a imposições de variadas formas, subalternizadas no decorrer do processo histórico.

Esta tese, aqui apresentada, é fruto de estratégias políticas que vem tentando nas últimas décadas enfrentar a hegemonia *epistemológica da colonialidade* do poder inaugurada pela expansão do pensamento europeu do século XVI. Estratégias que, longe de simplesmente proporem uma substituição de paradigmas – o europeu por um outro, o latino-americano, por exemplo- promovessem um deslocamento no próprio modelo europeu e, com isso, ensejassem a emergência de outras formas de ser no mundo contemporâneo.

As discussões aqui travadas, nesta pesquisa, representam, por tanto, reflexões sobre estratégias de descolonização, e mais especificamente, de descolonização das identidades territoriais, sugerindo a partir dos estudos da religião, no caso em questão, a Umbanda, como principal eixo descolonizador e promotor de novas epistemologias de vida e de conhecimento, resgatando, assim, experiências que são invisibilizadas, denominadas segundo Quijano (2010, p. 36) de uma “*Sociologia das emergências*”.

É preciso apontar que a colonização europeia nas Américas não representou apenas – e que não seria pouca coisa - a expansão comercial das nações localizadas no outro lado do Atlântico, mas, sim, e, sobretudo, a inauguração de um modelo homogeneizador das formas de ser, estar, sentir daquelas populações não europeias; representou, ainda, a imposição de um único padrão sexual, de gênero, de família, de religião, de etnia etc., a essas populações, o que acarretou, após séculos de vigência desse modelo, uma naturalização de tais estruturas, fato este que torna muito difícil,

mas não menos possível, um processo de descolonização das mentalidades e epistemologias coloniais. Todo o processo de vida social se organizava, e, ainda se organiza, dentro deste modelo eurocêntrico. O modelo de ciência aí construído, exclui toda e qualquer forma de conhecimento que venha a borrar tais padrões hermeticamente formatados.

Quando deslocamos essas constatações coloniais para ler as identidades políticas erigidas em torno das diversas comunidades religiosas de matriz africana e afro-brasileiras, percebemos claramente a poderosa ação das epistemologias. E, aqui, nos cabe perfeitamente recorreremos aos estudos sobre Colonialidade do Poder, de Aníbal Quijano (2010, p.73), onde nos afirma que “tudo aquilo que se localiza fora ou para além do grau da lente colonial é imediatamente lançado para as sombras, para as margens da inteligibilidade social”, e, é justamente isso que vem acontecendo ao longo da história com os saberes oriundos desses povos, tidos na visão do colonizador, como “povos menores” “primitivos”, ressaltando que a palavra primitivo, neste contexto, é lida como sinônimo de atrasado, de desnecessário.

Na tessitura da produção do conhecimento, trata-se de uma constatação da ação social da *epistemologia colonial*, não apontando possibilidades de escape, tão só indicam quão cercados e condicionados somos. Mas, como possibilidade de fissura, de distensão, de enfrentamento e deslocamento de uma *epistemologia colonial* para uma outra, que poderíamos chamar descolonial ou desconstrutora é que esta tese foi construída. Como não podemos livrar-nos, de uma vez por todas e de um momento para outro, do aparato epistemológico dominante, a distensão desse aparato, um deslocamento contínuo e feito por dentro mesmo de suas estruturas, nos pareceu uma metodologia poderosa e eficiente para a produção de pesquisas que privilegiou grupos que historicamente foram e ainda são subalternizados.

Cabe-nos aqui, tomando como referência a obra “*Epistemologias do Sul*” de autoria do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010, p. 10), onde estes propõem os seguintes questionamentos: “Por que razão, os dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias?”

A resposta a tais questionamentos significa o resgate de modelos epistemológicos outrora desconsiderados pela soberania epistêmica da ciência

moderna. Tudo isso pode nos levar a que sejam reveladas identidades e culturas que foram, durante séculos, intencionalmente ignoradas e subalternizadas pelo colonialismo, sendo este o grande responsável por imprimir uma histórica tradição de dominação política e cultural, que submeteu à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais. Para os supracitados autores, o modelo hegemônico da ciência moderna é oriundo do modelo de racionalidade que se constituiu a partir da revolução científica do século XVI, e que alcançou seu apogeu no século XIX. Trata-se de um modelo de conhecimento que se baseia na formulação de leis gerais, e cujo campo de atuação fica restrito ao âmbito das ciências naturais, onde, qualquer outra forma de conhecimento é rechaçada, excluída, inferiorizada, tida como “menor”, a exemplo das territorialidades das culturas africanas e afro-brasileiras e de outras minorias marginalizadas.

Contemporaneamente, discute-se a emergência de novas mudanças paradigmáticas. Fenômeno este, marcado, sobretudo, por uma dimensão transdisciplinar, que parece aproximar as antes irreconciliáveis ciências da natureza das ciências humanas.

É, portanto, no decorrer do século XX e no limiar deste, que o modelo de soberania epistemológica de ciência começa a ser duramente questionado. Com isso, não significa, contudo, que a ciência epistemológica se encontre num ambiente de profundo ceticismo ou irracionalismo. Esse paradigma emergente, chamado de “um conhecimento prudente para uma vida decente” (SANTOS, 2010, p. 50), pode ser descrito ainda, segundo o autor, por quatro princípios: “1) todo conhecimento científico-natural é científico-social; 2) todo conhecimento é local e total; 3) todo conhecimento é autoconhecimento; 4) todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum”.

## **2 A religião de Umbanda aqui pesquisada**

A presente pesquisa, aqui, apresentada enveredou-se pelo universo da territorialidade da religião de Umbanda da cidade de Poções. Sabemos o quão é complexo estudar religiões populares: primeiro pela dificuldade em obter dados históricos destas, pois, são culturas que sobrevivem quase que essencialmente da oralidade, com pouco ou quase nada de escrito; foi o caso desta pesquisa. Na localidade estudada, as fontes históricas para desvendar as memórias deste

segmento religioso são inexistentes; tivemos que recorrer essencialmente à história oral, ou seja, às memórias, a partir dos depoimentos de amigos, parentes, filhos-de-santo dos primeiros pais e mães de santo que por aqui aportaram, nas décadas de 40 e 50 do século passado, isto é, até onde as memórias destes entrevistados conseguiram lembrar. Carmo (2016) nos apresenta que:

É importante considerar que a tradição é uma forma de memória, assentada no desejo de enobrecimento do passado. Se pensarmos que toda memória está sujeita aos muitos usos, sendo parcial e seletiva à medida que se apropria do passado a partir de necessidades do presente, logo podemos entender que as tradições consistem numa estratégia de reconstrução do passado a partir de desejos sublimatórios coletivos (CARMO, 2016, p. 216).

A cidade de Poções surgiu do processo de ocupação denominado pela historiografia de Sertões da Ressaca a partir de um primeiro núcleo populacional instalado no povoado chamado de Morrinhos, cujo nome e o povoado ainda existem até o presente. A cidade recebeu várias denominações até chegar a atual.

Por esta região convergiram portugueses, espanhóis, italianos e, em menor quantidade, outros grupos de origem europeia, além de escravos africanos de distintas etnias, predominantemente, angolanos e congolezes, trazidos pelos colonizadores. Na trama das relações entre os que ali chegaram e os indígenas que ali viviam, organizou-se uma teia de relações endogâmicas, uma parentela que até a Proclamação da República congregava-se no catolicismo, religião oficial, considerada a única existente até então. Ao seu lado, porém, existiam as tradições religiosas afro-indígenas, vivenciadas por africanos e seus descendentes e que prestavam serviços mágicos a quanto os procurassem.

Foi justamente deste enredo de tradições religiosas que nasceu a Umbanda, misturada por natureza, e genuinamente brasileira como nos afirma estudiosos do porte de Edison Carneiro, Lísias Nogueira Negrão, Reginaldo Prandi, Roger Bastide, entre outros, não sendo diferente também na cidade de Poções, onde etnias diversas com culturas religiosas diversas se juntaram, e com um pouco do toque de cada um, desde a fé nos santos do catolicismo, na perseverança religiosa do indígena, nas crenças dos deuses africanos, até à caridade dos espíritas kardecistas, passando pelos elementos da cultura religiosa sertaneja, na figura dos caboclos do sertão, juntando tudo, deu a religião umbandista da localidade ora aqui estudada.

Mesmo com toda a marginalidade sofrida por este segmento religioso, ao longo dos anos, na cidade de Poções, ela nunca deixou de existir na cultura da cidade; embora não fazendo parte dos discursos religiosos oficiais do município, lá estava e está a Umbanda, sobrevivendo a todas as intempéries sociais. Como diz Foucault (1996), os discursos que permeiam na sociedade são controlados, perpassados por formas de poder e de repressão. “Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes, dominar seu conhecimento aleatório” (FOUCAULT, 1996, p. 8-9). Estes sofrem influências de regras sociais, institucionais e detentoras de saber que, por sua vez, garantem aos discursos o poder de ser aceito como verdadeiro.

É justamente essa capacidade de controlar os discursos, que leva um grupo definir o que é certo e o que é errado socialmente. E foi o discurso de que a Umbanda, ou melhor, as religiões afro-brasileiras são religiões demoníacas, atrasadas e compostas por pessoas sem princípios morais e éticos, que acabou contaminando o pensamento da maioria da população de todo o Brasil e não sendo diferente da cidade de Poções.

O medo de assumir o seu pertencimento à religião levou muitos adeptos a se camuflarem quando indagados pelo IBGE sobre qual religião professa. Percebemos isso quando consultamos os dados deste órgão no banco de dados do *SIDRA*, quanto à *População residente por situação do domicílio, religião e sexo – Poções - 2010*: onde o número de adeptos do Candomblé e Umbanda apresenta um total de apenas 19 pessoas, equivalendo a um percentual de 0,04% da população pesquisada quando comparada ao percentual de católicos que é de 80,39% do total e de evangélicos 12,31%

Percebemos, a partir desses dados, o quanto um discurso pode ser controlado de todas as formas, no caso em análise, pelo medo ou vergonha de assumir a religião. Diante dessas reflexões, mais uma vez nos cabe trazer Michel Foucault (1996, p. 14), quando nos diz que “o discurso verdadeiro que a necessidade de sua forma liberta do desejo e liberta do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la”. Os diversos discursos, encontrados em uma dada sociedade ou em um grupo social específico, exercem funções de controle, limitação e validação das regras de poder desta mesma sociedade.

O discurso é a explicação do mundo, a verbalização de uma realidade, na qual estamos inseridos. Por meio dele, o material pode ser compreendido, interpretado, reorganizado, dessacralizado. É justamente isso que vem acontecendo com a Umbanda no território estudado, o discurso de que se trata de algo inferior, leva seus adeptos a negarem-se enquanto pertencimento.

Porém, o que ficou perceptível, diante do exposto, é a existência não só de adeptos do catolicismo, como nos mostra as pesquisas oficiais, mas também de outros segmentos religiosos. Dentre eles, estão os umbandistas/candomblecistas que também desfraldam as suas bandeiras em seus terreiros nos mais diferentes espaços da cidade, mesmo que de forma incipiente, mesmo com todo o processo de perseguição ao qual foram e ainda são vitimados na contemporaneidade.

Em entrevista realizada com a presidente da Sociedade do Culto Afro-Brasileiro de Poções e Microrregião (SOCAB) nos dá outra dimensão do quantitativo de terreiros e adeptos desse segmento religioso: “em nosso município tem mais de 50 terreiros”, muito mais do que os 19 adeptos mostrados nos dados oficiais. Esses dados foram comprovados no território durante a realização da pesquisa, um número mínimo de pessoas se autodeclararam pertencentes à Umbanda ou Candomblé, apesar de declararem durante a pesquisa que: “Não só os devotos do Divino Espírito Santo abrem a sua bandeira, nós da Umbanda também”. Algumas interpretações/explicações nos foram apresentadas para esses dados de autodeclaração religiosa. Em entrevista com a presidente da SOCAB:

Esses dados são de 07 anos atrás, onde a SOCAB ainda não tinha uma atuação direta com essas comunidades no que se refere a conscientização de que se trata de uma religião como outra qualquer. Ou seja, a sociedade do culto-afro ainda não existia oficialmente. Creio que no próximo senso essa realidade poderá ser alterada, pois hoje as pessoas do candomblé/umbanda já têm uma autoestima melhor trabalhada. Realizamos várias atividades para que isso seja feito. O Novembro Negro é um exemplo, a *Marcha do Dendê*<sup>87</sup> também.<sup>88</sup>

Ao procurar o IBGE de Poções, e em conversa com o Chefe da agência, ele nos apresentou a seguinte versão:

---

<sup>87</sup> Caminhada realizada pelos adeptos das religiões afrodescendentes de Poções e regiões circunvizinhas, desde 2013 como parte integrante das comemorações do Novembro Negro na cidade.

<sup>88</sup> Depoimento coletado em pesquisa de campo em abr. 2017.

Nós, agentes do IBGE, quando se trata de perguntas de 'auto declaração' não podemos interferir, quando se trata de pesquisas sobre dados econômicos da população, a gente costuma conversar antes com o entrevistado, para que as informações 'batam' com a realidade, quando se trata de cor e religião em que as pessoas se auto declaram é diferente. Muitas pessoas acham que o Candomblé/Umbanda não são religiões e sim seitas, para essas pessoas religião é só a Católica e as Protestantes. Muitos desses pais-de-santo não possuem a escolaridade fundamental completa.<sup>89</sup>

Durante a realização das nossas entrevistas e nas observações participantes, percebemos que a fala da presidente da SOCAB faz sentido no que tange ao sentimento de pertencimento dos adeptos da Umbanda na atualidade. Detectamos uma grande quantidade de jovens participando desta religião, bem como de pessoas que possuem nível de formação intelectual (professores, estudantes universitários) que vem contribuindo para amenizar o discurso preconceituoso sobre este segmento religioso.

Ao contrário dos discursos discriminatórios, perseguições sofridas pelas gerações passadas, esta nova geração divulga a sua religiosidade com orgulho, embora isso ainda seja vivenciada de forma discreta. O importante é que o debate das diferenças foi iniciado. As atividades culturais, as festas, a espetacularização das atividades religiosas públicas, a participação em eventos, isso tudo dá relevância, dá visibilidade aos terreiros, incluindo-os no cenário nacional e local. Vale ressaltar que, alguns seguidores da Umbanda de Poções são contra este tipo de exposição, não gostam que a religião seja tão publicizada, especialmente, os mais velhos da religião. Talvez ai esteja a explicação para os dados do IBGE. Os umbandistas mais antigos ainda têm a concepção de que a Umbanda não seja uma religião e sim uma seita e também como as religiões afro-brasileiras sempre foram praticadas na clandestinidade, sentem medo/ressentimento de sofrerem perseguições, acabam se assumindo enquanto católicos.

Na esteira da conclusão, outra questão nos chamou bastante atenção no que tange à emergência dos problemas ambientais na sociedade poçoense e, em especial, nas comunidades de Umbanda. Estas reclamam da falta de áreas verdes no entorno da cidade para a realização de seus rituais e afirmam, segundo depoimentos de adeptos e líderes religiosos, que estão deixando de realizar certos rituais pela falta de espaços adequados, ou então, tendo que gastar com aluguel de veículos para transportá-los até regiões mais distantes a fim de que possam fazer suas oferendas e

---

<sup>89</sup>Depoimento coletado em pesquisa de campo em abr. 2017.

festas. Nesse sentido, os movimentos minoritários, vistos dentro de uma parcela de adeptos das religiões afro-brasileiras, atuam como suporte de tais construções para uma consciência ecológica.

Sabemos que o Brasil possui uma história marcada por desigualdades raciais, onde a formação do seu território e povo fomentou-se a partir de uma ótica elitista europeia de bases etnocêntricas e que forjou o desenvolvendo de uma estrutura segregacionista e de subalternização de determinados grupos étnico-raciais integrantes da sociedade brasileira.

No que tange aos espaços urbanos brasileiros, é notória a caracterização de dualidades ligadas aos processos de construção e reconstrução das relações sociais entre diferentes segmentos étnico-raciais. Relações essas que resultam em hierarquias urbanas, onde setores hegemônicos da sociedade encontram-se em condições privilegiadas e setores subalternizados encontram-se em condições marginalizadas.

Os conceitos sobre urbanização remetem, tradicionalmente, às cidades enquanto espaços modernos de organização democrática, o que ignora a existência de desigualdades sociais e raciais que se materializam na segregação sócio espacial. Nas cidades, são constituídas relações políticas, econômicas, sociais e culturais, que contribuem para a configuração de territórios e paisagens os mais variados e que atendem aos propósitos urbanísticos estabelecidos por seus atores sociais. Desse modo, a configuração das territorialidades e paisagens nos espaços urbanos são hierarquizadas, o que é resultado de uma estrutura social caracterizada pela existência de segmentos sociais hegemônicos e de subalternizados.

Os espaços urbanos das cidades brasileiras são constituídos de múltiplas territorialidades, e que se diferenciam de acordo com a história e a trajetória sócio espacial dos grupos sociais que as compõem. Deste modo, configuram-se, nesses espaços, diferentes paisagens carregadas de símbolos e significados. Dentre os sujeitos responsáveis por estes movimentos de transformação dos espaços e que configuram paisagens de acordo com suas lógicas e interesses, estão os diversos grupos religiosos presentes no urbano.

No que se refere à presença de diferentes segmentos religiosos nas cidades, essa problemática não se configura de forma diferente. Os processos históricos de chegada, existência e permanência das religiões em território brasileiro, determinam até os dias atuais os espaços pertencentes a diferentes grupos religiosos na

sociedade. Assim, existem grupos religiosos hegemônicos (que são os de base cristã) e grupos subalternizados e marginalizados (como é o caso das religiões de matriz africana), características essas que se reproduzem e que são perceptíveis ao se observar as espacialidades urbanas.

Cada religião apropria-se e interage com o espaço de modo particular, possuindo elementos marcadores e representações nas paisagens que estão ligadas às suas trajetórias históricas na sociedade. As religiões cristãs, por serem dominantes, possuem grande visibilidade no urbano, o que é expresso pela monumentalidade de seus templos e edificações, enquanto as religiões de matriz africana estão ocultas ou caracterizadas de forma discreta nas paisagens urbanas. Os estigmas e invisibilização sofridos pelas religiões de matriz africana no Brasil, dentre elas a Umbanda e o Candomblé, são resultado de um processo histórico de perseguições adotado em um sistema colonial-cristão-europeu, que forçou essas religiões a adotarem posições marginalizadas.

Quando propomos pesquisar grupos subalternizados, socialmente e culturalmente, estamos propondo trazer para a sociedade acadêmica e não acadêmica as experiências de vida destas pessoas, suas crenças, suas angústias, etc. O termo subalternizado é, propositalmente, usado para mostrar que essas pessoas não são assim por natureza. Há relações de poder, razões sociais e históricas que fazem com que as mulheres não tenham as mesmas condições que os homens no mercado de trabalho, que as religiões de matriz afro-brasileiras sejam sempre mostradas nas diversas mídias como religiões demonizadas, que as minorias sejam sempre vistas como minorias. Há razões históricas que fazem com que certas vivências sociais ainda não sejam socialmente reconhecidas como dignas e com acesso a direitos como todas as demais. Daí o termo.

Assim, construímos esse trabalho, dando uma maior atenção a isso, partindo de teorias acerca da temática e indo pra realidade, das experiências religiosas desses grupos socialmente subalternizados, de etnografias feitas com essas pessoas, ouvindo essas pessoas. É a partir dessas demandas e dessas expressões de vivências, refletir socialmente sobre elas. Os estudos, a partir das experiências da territorialidade destes, servem para se pensar em outros grupos minoritários que vão ganhar visibilidade com o tempo.

Na contemporaneidade, fortemente marcada pela problemática das diferenças de gênero, sexualidade, raça, religiosidade entre outras, ganham maior visibilidade e

importância discutir sobre temas que afligem, desrespeitam tais minorias. Afinal, que país queremos para o futuro? Um Brasil plenamente democrático exige de nós, agora, uma nova forma de lidar com aquelas e aqueles que – historicamente - foram humilhados e desrespeitados. Buscar trazer à discussão como compreender e reconhecer as diferenças em todos os seus aspectos como a maior riqueza da vida em uma sociedade democrática, o que ela traz de mais promissor na esfera da vida social e política, mas também no respeito e acolhimento das pessoas quaisquer que sejam suas escolhas amorosas ou sexuais, religiosas, são, sem sobra de dúvida, o que almejamos enquanto sociedade plena de direitos para todos.

A herança que o Brasil nos legou é de uma sociedade que já foi colônia escravista; tornou-se independente mantendo a esmagadora maioria da população no cativeiro e proclamou a República evitando universalizar a cidadania. Durante o século XX, manteve-se uma sociedade extremamente injusta, desigual e autoritária, traços pela última vez reforçados durante o regime militar de 1964 a 1985. Foi apenas, após a chegada à democracia e a promulgação da Carta Magna de 1988, que nosso país começou a ensaiar a promessa de se tornar efetivamente uma sociedade democrática.

Porém, nos últimos tempos, estamos vivendo a era da barbárie onde direitos, historicamente conquistados (políticas públicas), a partir de muitas lutas das diversas minorias, vêm sendo paulatinamente esfacelados por grupos de uma direita reacionária que ocupam o poder em nosso país.

Desse modo, a apropriação do espaço urbano da cidade de Poções pela Umbanda e suas relações com os sujeitos desse espaço se dão de maneira distinta às religiões hegemônicas. Enquanto as religiões cristãs constroem templos grandiosos para atrair os fiéis, os templos de Umbanda situam-se, em sua maioria, nos fundos de residências na periferia da cidade, com muitos deles não possuindo nenhum elemento em suas fachadas que caracterizem a sua existência; com isso, tornam-se invisibilizados espacialmente. Porém, mesmo com todas essas exclusões, estão lá, compondo a cultura subalternizada da cidade, onde os olhos da nossa sociedade não os querem enxergar.

Inúmeras pessoas foram vítimas desse processo de repressão, sofrendo violências físicas e morais, tendo suas práticas religiosas desrespeitadas e seus deuses profanados. Atualmente, essa perseguição se dá de forma mais velada, a partir de discursos provenientes de setores religiosos ligados ao cristianismo que

demonizam as religiões de matriz africana e também, a partir de uma conjuntura ligada à intolerância religiosa que impera em nossa sociedade.

Neste sentido, ao estudarmos a trajetória de diversas tradições culturais afro-brasileiras como o Candomblé, a Umbanda, a qual se dedicou esta tese, a Capoeira, as Congadas e tantas outras, encontraremos certo padrão de resistência e luta por sua sobrevivência e manutenção, independente das localidades ou regiões brasileiras em que elas se ocorrem.

Tal fato se dá devido às práticas discriminatórias sofridas por essas religiões, ao longo da história, especialmente, nas cidades. Como resultado, adotaram táticas de ocultamento nas paisagens urbanas, ocasionando, assim, sua invisibilidade nos espaços urbanos. Sobre essa questão, Passos e Guerriero aponta que:

O cristianismo colonial [...] tem pretensões explícitas de moldar no novo mundo a partir dos padrões culturais europeus, de redesenhá-lo dentro dos cânones estéticos da cristandade. Uma urbanidade cristã vai construir as paisagens colonizadas (PASSOS; GUERRIERO, 2004, p. 121).

Há, portanto, uma invisibilidade e marginalização dos templos das religiões de matriz africana, nos espaços urbanos, como destaca Birman:

As casas de cultos de umbanda, na sua maioria, possuem a peculiar propriedade de serem quase invisíveis aos olhos dos leigos. Ao contrário das igrejas cristãs, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana, os terreiros são difíceis de encontrar, o que é compatível com o lugar social da religião na sociedade (BIRMAN, 1985, p. 73).

O estabelecimento e permanência das religiões de matriz africana, nos espaços urbanos brasileiros, são caracterizados por processos de perseguição e resistência. Assim, apresentam-se, em grande parte, segregadas e invisibilizadas nas cidades, pois essas possuem suas espacialidades reguladas por setores hegemônicos da sociedade.

Reflexões como essas, podem contribuir para o surgimento de novas possibilidades de diálogo a respeito da problemática em questão, na busca por compreender os valores de tais representações no âmbito social.

Neste sentido, a compreensão dos significados dessas tradições culturais precisa ser explorada para que sejam rompidos os estigmas que promovem a marginalização e, assim, seja reconhecida, de fato, a importância dessas

especialidades e territorialidades e para que também ganhem uma dimensão de respeito na configuração das paisagens urbanas.

Ao abordar uma problemática no urbano referente à Umbanda e ao Candomblé, é possível estabelecer relações com problemáticas vivenciadas por outras formas de cultura afro-brasileira, pois muitos dos problemas enfrentados por essas expressões culturais em relação a sua manifestação no espaço urbano são os mesmos vivenciados pelas religiões de matriz africana.

Dessa forma, é preciso que seja dada maior atenção às questões ligadas às religiões afro-brasileiras por parte dos meios acadêmicos, sociais, políticos e midiáticos, de modo a contribuir para o reconhecimento da importância dessas manifestações culturais e religiosas. Espera-se que seja possível buscar alternativas que contribuam para a superação dos preconceitos que pairam sobre diversas formas de religiosidade popular.

## REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA ESTADUAL DE DEFESA AGROPECUÁRIA DA BAHIA (ADAB). **Relação de exploração pecuária (sintético)**. Gerência Poções. 2017.
- AGUIAR, Edinalva Padre (Org.). **Ymboré, Pataxó, Kamakã**. A presença indígena no Planalto da Conquista. Vitória da Conquista: Museu Regional da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2000.
- AGUIAR, Itamar Pereira de. **Do púlpito ao baquiço**: religião e laços familiares na trama da ocupação do Sertão da Ressaca. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC, São Paulo, 2007.
- AGUIAR, Itamar Pereira de. Caboclo Boiadeiro: o ser dos pastos sujos. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (Org.). **Sertões da Bahia**: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Arcádia, 2011. p. 671-709.
- AGUIAR, Leonal de. Imaginário e natureza: discurso biocêntrico e ética de retorno ao sagrado?. **Revista Semiosfera**, n. 4-5, set. 2003. Disponível em: <[www.Eco.ufrj/semiosfera/anteriores/semiosfera4](http://www.Eco.ufrj/semiosfera/anteriores/semiosfera4)>. Acesso em: 20 jun. 2017.
- ALENCAR, Cristina Maria Macêdo de. Territórios de identidade: disputas e cooperações entre rural e urbano. In: SILVA, Sylvio Bandeira de Mello e (Org.). **Estudos sobre dinâmica territorial, ambiente e planejamento**. João Pessoa, PB: Grafset, 2011.
- AMADO, Jorge. **Bahia de todos os santos**. Editora Martins, Rio de Janeiro, 1938.
- AMADO, Jorge. **O compadre de Ogum**. Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1958.
- AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1968.
- ANDRADE, Manuel Correia de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (Org.). **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: HUCITEC, 1994.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009 (Coleção Pesquisa Qualitativa).
- BAHIA (Estado). Secretaria do Planejamento e Orçamento (SEPLAN). 2007.
- BAHIA (Estado). Secretaria do Trabalho, Emprego, Renda e Esporte (SETRE). **Observatório do trabalho**. 2010a.
- BAHIA (Estado). Secretaria do Trabalho, Emprego, Renda e Esporte (SETRE). Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE). 2010b.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O banquete do rei**. Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO Eduardo. **Ewéórisá**: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jeje-nagô. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé**: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004 p. 102-138.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira-Edusp, 1971. 2v.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1974.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: Rito Nagô. São Paulo: Nacional, 1978.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1991. v. 2.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENEDINI, Giuseppe Federico. A emigração italiana para a Bahia. **Revista de História e Estudos Culturais**, ano X, v. 10, n. 02, jul./dez. 2013.

BERKENBROCK, Volney. Die afro-brasilianischen Religionen: das unerwenschte Erbe unserer? In: **Wissenschaft und Weisheit** 55. 1996, p. 145-156.

BERKENBROCK, Volney. J. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

BHABHA, Homi. **O Bazar Global e o Clube dos Cavalheiros Ingleses**. Tradução Teresa Dias Carneiro. – Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de política**. Tradução Carmem Varriale et al. 5. ed. Brasília: UnB, 2000.

BRAGA, Júlio. **Fuxico de Candomblé**. Feira de Santana: UEFS, 1988.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRAWN, Diana. **O papel histórico da classe média na Umbanda**. São Paulo: Hucitec, 1977.

BRITO, Ênio José da Costa; MALANDRINO, Brígida Carla. História e escravidão: cultura e religiosidade negras no Brasil – um levantamento bibliográfico. **Revista de Estudos da Religião**, p. 112-178, dez. 2007.

BRITO, Livaldo Reaiche Raimundo. **A proteção legal dos Terreiros de Candomblé: da repressão policial ao reconhecimento como patrimônio histórico-cultural**. Salvador, BA: Kawo-Kabiyesile, 2016.

BULAMARCK, Samuel (Espírito); SILVA, Lindomar Coutinho (Médium). **Médium Conhece-te Mesmo**. Porto da Esperança. 1. ed. Ilhéus, BA: 2004.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CALMON, Pedro. **A conquista: história das bandeiras bahianas**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929. p. 5-190. (These de concurso à cadeira de História do Brasil da Escola Nacional do Rio de Janeiro).

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Karcedismo e Umbanda** (uma interpretação sociológica). São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.

CARA, Roberto Bustos. Territorialidade e identidade regional no Sul da Província de Buenos Aires. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (Org.). **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: HUCITEC, 1994.

CARMO, Roney Gusmão. A dualidade da memória/esquecimento: materialização de subjetividades no espaço urbano de Santo Amaro-BA. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.8, n.14, p.208-219, jan./jun. 2016.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 3. ed. Conquista ed., 1961.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Andes, 1967.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1976.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981. (Coleção Retratos do Brasil. 153).

CARVALHO, José Jorge de. **As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza**. Brasília: UNB/Dan, 2005. (Série Antropologia – 381).

CASSARD-BINON, Giselle. A filha de santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). **Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981.

CASTO, Yeda. Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Top Books; Academia Brasileira de Letras, 2001.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH; USP; CED, 1985.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Caboclos e pretos-velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Textos de André Ricardo de Souza et al. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CONSELHO NACIONAL DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (CNGE). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro, 1953. p.122-123.v. XXI.

CORREA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1993.

COSTA, Lara Moutinho da. **Cultura e natureza: tribos urbanas e povos tradicionais**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011. (Coleção Desafios do século XXI).

COSTA, Rozaura Gonçalves. **Inventário**. Arquivo do Fórum João Mangabeira, pasta inventários 1850-1859. Vitória da Conquista. (sem catalogação).

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: **Itinerários geográficos**. BEZERRA, Amélia Cristina Alves; NASCIMENTO, Flávio Rodrigues do; ARRAIS, Tadeu Arrais (Org.). Niterói: EdUFF, 2007. p. 13-35.

CUMINO, Alexandre. **Deus, deuses, divindades e anjos**. São Paulo: Madras, 2010.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2011.

EDUARDO, Márcio Freitas. Território, trabalho e poder: por uma Geografia relacional. **Campo-Território**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 173-195, 2006.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1998.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre tipologias de territórios. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 197-216.

FERREIRA, Aurélio Buarquede Holanda. **Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa**. 1. ed. 4. impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. **Mina, uma religião de origem africana**. São Luís: SIOGE, 1985.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Querebentan de Zomadonu**: etnografia da Casa das Minas. São Luís: Ed. da Universidade Federal do Maranhão, 1986.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FREITAS; PINTO, Antonio. **As religiões afro-brasileiras em São Paulo**. São Paulo: Record. 1970

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GARCIA, H. C. **Geografia**: de olho no mundo do trabalho. São Paulo: Scipione, 2005. v. único.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução Vera Ribeiro; revisão técnica, Maria Claudia Pereira Coelho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GOMBERG, Estélio. **Hospital de Orixás**: encontros terapêuticos em um Terreiro de Candonblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**. Niterói: Ed. da UFF, 1997.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Dilemas de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Território e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 95-120.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de Globalização. **etc..., espaço, tempo e crítica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 39-52, ago. 2007.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HEIDTMANN, Henrique Carlos. **A sensibilidade territorial das políticas públicas**: um estudo em comunidades ribeirinhas na Amazônia Legal. 2008. 182f. Tese (Administração Pública) – Fundação Getúlio Vargas, Escola de Administração de Empresas de São Paulo, São Paulo, 2008.

HERSKOVITS, Melville J. **O outpost mais austral dos africanismos do novo mundo**. Antropologia Americana, v. 45, n. 4, p. 495-590, 1943.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**. A época colonial: administração, economia e sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

IANNI, Octávio. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1992.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Bacia hidrográfica do Rio de Contas**. 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Movimentos migratórios de 1940 a 2010**. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 15 ago 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **População residente por situação do domicílio, religião e sexo, Poções**. 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Estimativa populacional**. 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Estimativa populacional**. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Biblioteca. Acervo dos municípios brasileiros**. 2018.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução Renata Barbosa da Silva, Simone T. Nakamura Bele da Silva. São Paulo: Petit, 1999.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Espiritismo: orientações para os católicos**. São Paulo: Loyola, 8.ed. 2005.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1970.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Encontro de nações de candomblé**. Salvador: Ianamá, 1987.

LINARES, Ronaldo Antônio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. **Iniciação à umbanda**. São Paulo: Madras, 2008.

LODY, Raul Giovanni. **Samba de Caboclo**. Rio de Janeiro: Olímpica; FUNARTE, 1977. (Cadernos de Folclore).

LUHNING, Ângela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí... Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 194-220, dez./fev. 1995/1996.

MAGGIE, Ivone. **Medo de feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1980.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1991.

MARTINS, Heloisa Helena. T. de Souza. Metodologia qualitativa de pesquisa. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 289-300, set. 2004.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço de identidade. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP; Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008. p. 217-227.

MEIRA, Celio Silva; OLIVEIRA, Marília Flores Seixas de. Cultura e oralidade nas memórias subterrâneas da Umbanda Poçoense ao culto de Exu Pombagira. **Diversidade religiosa**, Revista Discente do PPGCR- UFPB, v. 03, n. 02, p. 01-11, 2013.

MINTZ, Sidney. W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MONTEIRO, Júlia; SERPA, Ângelo. Políticas de desenvolvimento territorial e cultural no território de identidade de Vitória da Conquista: uma análise geográfica da lógica de localização de projetos e recursos. **Ateliê Geográfico Goiânia**, GO, v. 5, n. 3, p. 150-171, dez. 2011.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória**: a cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 2013.

MORAES, Antônio Carlos Robert de. **Geografia**: pequena história crítica. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

MORAIS, Marcelo Alonso. **Umbanda, territorialidade e meio ambiente**: representações socioespaciais e sustentabilidades. 2010. 161f. Dissertação de Mestrado (Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Departamento de Geografia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2010.

MOTTA, Roberto. Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do xangô. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 25, p. 147-157, 1982.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **A travessia da calunga grande**: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil. São Paulo: Ed. da USP, 1994,

NEGRÃO, Lísias Nogueira. A Umbanda como expressão da religiosidade popular. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 04, p. 171-191, out. 1979.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a crua e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1996.

NEVES, Erivaldo Fagundes. História de família: origens portuguesas de grupos de consanguinidade do alto Sertão da Bahia. **Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, p. 133, 2001.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil**: alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Mouros, judeus, ciganos: origens portuguesas de famílias do Alto Sertão da Bahia. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (Org.). **Sertões da Bahia**: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Arcádia, 2012.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas de; OLIVEIRA, Orlando J. R. de. **Na trilha do caboclo**: cultura, saúde e natureza. Vitória da Conquista: Ed. UESB, 2007.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Não existe região ou estado brasileiro em que a condição de vida da população negra seja melhor do que a da população branca**. 2014.

ORO, Ari Pedro. **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1994.

ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul**: as religiões afro-brasileiras nos países do prata. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ORTIZ, Renato. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. **Ciência e Cultura**, v. 28, n. 4, p. 407-416, 1999.

PÁDUA, José Augusto. Valores pós-materialistas e movimentos sociais: o ecologismo como movimento histórico. In: UNGER, Mangabeira Nancy (Org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XIX**: estratégias de resistência através dos testamentos. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2000.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na colônia**. Minas Gerais: UFMG, 2001. 285 p.

PASSOS, João Décio; GUERRIERO, Silas. Metamorfoses religiosas no centro antigo de São Paulo: variações sobre a paisagem e o espaço. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p.117-133, out. 2004.

PELLIZZOLI, M. L. **Correntes da ética ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2003.

PINTO, Roquete. **Estudos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Ariel, 1935.

POÇÕES (Município). Secretaria Municipal de Agricultura (SMAP). 2017.

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

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do Candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa**. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hicitec-Edusp, 1991a.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1991b.

PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil contemporâneo (Introdução Sociológica ao Candomblé de Hoje). **Revista Horizontes Antropológicos**, UFRGS, Porto Alegre, Ano I, n. 03, p.23-45, 1995.

PRANDI, Reginaldo. Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão. **Revista USP**, São Paulo, n. 11, p. 65-70, out./dez. 1996.

PRANDI. Raça e religião. **Novos estudos Cabrap**, São Paulo, n.42, abr./jun. 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PROENÇA, Wander de Lara. O método da observação participante: contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. **Revista Aulas**, n. 4, abr. 2007/jul. 2007 (Dossiê Religião).

QUERINO, Manoel. **A raça africana e seus costumes na Bahia**. Salvador: P555 Ed., 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-117.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1942. v. 224.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1946. v. 246.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. 5. ed. Rio de Janeiro: C.E.B., 2001. 2 v.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RATZEL, Friedrich. **Ratzel**. Tradução Antônio Carlos Robert de Moraes. 1. ed. São Paulo: Ática, 1990.

RODRIGUES, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. Recife, Pernambuco, Instituto Joaquim Nabuco, 1973.

RODRIGUES, Nestor. **História del espiritismo em Puerto Rico**. Quabradilla, PR, 1991.

RODRIGUES, André Figueiredo. Os sertões proibidos da Mantiqueira: desbravamento, ocupação da terra e as observações do governador dom Rodrigo José de Meneses. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 46, p. 253-270, 2003.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303p. [eBooks]. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em 15 abr. 2017.

ROSE, Jacob Sam-La. **Comunhão**. Flipped Eye Publishing, 2006.

SAIDENBERG, Teresinha Bernardo. **A mulher no candomblé e na umbanda**. 1978. Dissertação (Mestrado em antropologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1978.

SANTANA, Marise de. O legado africano na diáspora e o trabalho docente. In: AMARAL Jr., A.; BURITI, J. de. (Org.). **Inclusão social, identidade e diferença**: perspectivas pós-estruturalistas de análise social. São Paulo: Annablume, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2010, p. 23-71.

SANTOS, Joana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. Tradução UFBA. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Jocélio Telles. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. 1988.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, ano 1. n. 1, p. 7-13, 1999.

SANTOS, Milton. **Espaço do cidadão**. 7. ed. São Paulo: Ed. da USP, 2007.

SAQUET, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, p. 55-76, jan./jun. 2007.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SAQUET, Marcos Aurélio; BRISKIEVICZ, Michele. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, v. 1, n. 31, p. 03-16, 2009.

SARACENI, Rubens. **As linhas da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2003.

SENE, Eustáquio de; MOREIRA, João Carlos. **Espaço geográfico e globalização**. São Paulo Scipione, 1998.

SERACENI, Rubens. **Umbanda sagrada**: religião, ciência, magia e mistério. São Paulo: Madras, 2007.

SERACENI, Rubens. **O livro de Exu**: o mistério revelado. 4. ed. São Paulo: Madras, 2008.

SERRA, Ordep José Trindade. No caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revisitada. **Revista Afro-Ásia**, UFBA, v. 25-26, p. 215-256, 2001.

SERRA, Ordep José Trindade; VELOSO, Eudes; BANDEIRA, Fábio; PACHECO, Leonardo (Org.). **O mundo das folhas**. Salvador, Bahia: Universidade Estadual de Feira de Santana; Ed. da Universidade Federal da Bahia, 2002. v. 01. 237 p.

SILVA, Sylvio Carlos Bandeira de Mello. **Urbanização e metropolização no Estado da Bahia**: evolução e dinâmica. Salvador: Ed. da UFBA, 1989.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 36, p. 34-59, 1993.

SILVA, W.W. Matta e. (Mestre Yapacany). **Umbanda e o poder da mediunidade**. São Paulo: Ícone, 1983.

SILVA, W.W. Matta e. (Mestre Yapacany). **Umbanda do Brasil**. 4. ed. São Paulo Ícone, 2012.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu. Salvador: Maianga, 2006.

SOCIEDADE DO CULTO AFRO-BRASILEIRO DE POÇÕES E MICRORREGIÃO (SOCAB). Entrevista concedida ao projeto de tese. Poções-BA, 2017.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação histórica do Brasil**. São Paulo: Difel, 1982.

SOJA, Edward William. **The political organization of space**. Washington, D.C: AAG Commission on College Geography, 1971.

SOUSA, Maria Aparecida Silva de. **A conquista do sertão da ressaca**: povoamento e posse da terra no interior da Bahia. Vitória da Conquista: Ed. UESB, 2001.

SOUZA, Manoel Alex da Silva; ALVES, Rhanes Souza. Povoamento e posse da terra no Arraial dos Poções (Bahia, 1780-1880). **Memória Conquistense**: Revista do Museu Regional de Vitória da Conquista, v. 7, n. 7/8, 2003/2004. Vitória da Conquista: Ed. Uesb, 2007. Anual.

SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In CASTRO, Iná Elias et al. **Geografia**: conceitos e temas. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 77-116.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, Marina de Melo e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2008.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. Introdução. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Território e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA (SEI). **Evolução territorial e administrativa do Estado da Bahia**: um breve histórico. Série Estudos e Pesquisas, 2001. p. 24-25.

TALL, Emmanuelle Kadya. O papel do caboclo no candomblé baiano. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (Org.). **Índios e Caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 79-93.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a [re] Invenção de Tradições. In: BACELAR Jeferson; CAROSO, Carlos (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEO, 2006.

THOMPSON, John. B. **Ideologia e cultura moderna** - teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. São Paulo: Vozes, 1995.

TORRES, Tranquilino. **O município de Poções**. Vitória da Conquista: Museu Regional da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 1996. (Anotações de Ruy Hermann de Araújo Medeiros).

TUAN, Yi-Fun. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 3. ed. São Paulo: Ed. Nacional 1977. (Brasilianas, v, 280).

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio; Círculo do Livro, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás**. Salvador: Corrupio, 1985.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos**: séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Ed. da USP, 2000.

VERGER, Pierre. Etnografia religiosa ioruba e proibidade científica. Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, v. 9, p. 03-10, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade ioruba. 4. impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WIED-NEWIED, Maximiliano (príncipe de). **Viagem ao Brasil**. Tradução Edgar Sussekid de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Ed. da USP, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil, v. 156).