



A pomba-gira cigana no candomblé do sertão: subversões e peculiaridades em Maracás, Bahia

Itamar Pereira de Aguiar

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
(UESB)

itamarpaguiar@hotmail.com

Ivana Karoline Novaes Machado

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
(UESB)

novaesivanakaroline@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem por objetivo descrever a representação simbólica da Pomba-gira Cigana de um terreiro de Umbanda na cidade de Maracás. As relações que os ciganos estabeleceram nos sertões da Bahia influenciaram o imaginário de sua população, contribuindo na construção de ritos incorporados pela religiosidade de matriz africana naquela cidade. Além disso, gerou correspondências simbólicas com mitos de origem africana, como os de Oxum, Iansã e Exu. Isso ajudou a compor o arquétipo peculiar desta Pomba-gira, na casa de Pai Zé Pezão. O referido texto discute essas relações simbólicas, tomando como base a entidade espiritual e o seu caráter erótico, desordeiro, brincalhão, mas, acima de tudo, sagrado. Por meio dessa pesquisa etnográfica, obtivemos registros, transcrições de entrevistas, de rituais, de festas, de cantigas e sambas de caboclos. Os resultados desse estudo apresenta a relação da entidade com os seguintes símbolos: cabelo, dinheiro, amor, paixão, sexo e subversão.

Palavras-Chave: Maracás, BA, Erotismo, Sagrado, Candomblés do Sertão.

The dove-rotates gypsy in the backwoods candomblé: subversions and peculiarities in Maracás, Bahia

Abstract: This article aims to describe the symbolic representation of the Gypsy Dove of a Umbanda terreiro in the city of Maracás.

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i3.1576>

The relations that the gypsies established in the backwoods of Bahia influenced the imaginary of its population, contributing in the construction of rites incorporated by the religiosity of African matrix in that city. In addition, it generated symbolic correspondences with myths of African origin, such as those of Oxum, Iansã and Exu. This helped to compose the peculiar archetype of this dove-tour, in the house of Zé Pezão. The text discusses these symbolic relations, based on the spiritual entity and its erotic, disorderly, playful, but, above all,

sacred character. Through this ethnographic research, we obtained records, transcriptions of interviews, rituals, parties, songs and sambas of caboclos. The results of this study show the relationship of the entity with the following symbols: hair, money, love, passion, sex and subversion.

Keywords: *Maracás, BA, Eroticism, Sacred, Candomblés do Sertão.*

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

[...]

*Atenção peço, senhores,
também para a minha leitura:
também venho do Egito,
vou completar a figura.¹*

Maracás, cidade localizada no interior baiano, recebeu uma carga extra de preconceito em virtude dos imigrantes que ajudaram na composição da sua história e da cultura. Uma vez que, além dos colonizadores portugueses presentes na formação do município, recebeu a presença, bem mais tarde (século XIX), dos italianos e, posteriormente (no período da Segunda Guerra), dos Alemães. Essas três nacionalidades ajudaram a compor as famílias tidas como da elite maracaense, o que, sem dúvida, contribuiu para acentuar a segregação racial, visto que está ligada à divisão de classes sociais. E há também, nessa forte presença europeia, uma contribuição para o fortalecimento da igreja católica.

¹ MELO NETO, João Cabral de. *Morte e Vida Severina*. MELO NETO, João Cabral de. Poesia completa e prosa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

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

Para tentar entender eficientemente e caracterizar essa singularidade da formação religiosa do sertão Nordestino, Aguiar² cria uma categoria: os “Candomblés do Sertão” que, segundo ele, são fenômenos culturais essencialmente sincréticos: “suas sincretudes foram construídas a partir do encontro entre negros, índios e europeus no sertão”. Em suas pesquisas em torno da tradição local de Vitória da Conquista-BA, Aguiar conclui que, na vasta quantidade de denominações de cultos de matriz africana naquela cidade, há algo de semelhante “aos Jarês das Lavras Diamantinas, com especificidades locais”.

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

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

Ainda sobre a diversidade étnica sertaneja, podemos afirmar que dos ciganos existentes no Brasil, uma parcela se deslocou para os sertões nordestinos, onde viviam como nômades de cidade em cidade. Porém, há algum tempo passam por um processo de sedentarização. Assim, se deu também em Maracás, onde vive hoje, pelo menos, um grupo familiar de ciganos que integra as suas tradições culturais,

² AGUIAR, Itamar de. Os candomblés do sertão: A diversidade religiosa afro-indígena-brasileira. *Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiros*, ISSN 2179-9636, Ano 2, nº 5, mar. 2012. p.13.

o isolamento e a tranquilidade dos sertões atraíam mouros, judeus e ciganos, que se transferiam da metrópole para aliviar as tensões provocadas pelas perseguições do tribunal da Inquisição, combatente severo a qualquer culto não-cristão. Muitos atravessavam o Atlântico na condição de degredados, que eram encaminhados para o cumprimento das respectivas penas em lugares distantes e pouco povoados. Empregavam-se alguns destes condenados ao degredo, perpétuo ou temporário em atividades agrícolas e pecuaristas, sob a permanente vigilância de agentes do tribunal cristão³.

Pelos seus hábitos tradicionais, os ciganos podem ser considerados, povos da natureza, assim como os indígenas e os povos tribais trazidos da África para o Brasil, estes elementos dentre outros, provavelmente, levaram os ciganos a se aproximarem das tradições religiosas ditas afro, indígenas, brasileiras e, possivelmente por essas razões similares, o povo de santo inventou o arquétipo de cigano. Assim, se faz necessário perscrutar o imaginário e a memória coletiva que atribui um valor de sagrado às entidades que representam as manifestações espirituais ditas de ciganos e, observar rituais religiosos, nos quais se manifestam, na tentativa de expressar do modo mais adequado possível, o que se entende por terreiros de tradição local em Maracás.

A memória milenar africana sustenta-se na história oral, na qual as regras, sistemas e papéis, tanto de homens e mulheres, além das ações comunitárias, são determinadas por cargos e funções que na sua variedade respondem a situações concretas como as atividades de pastoreio, a agricultura, o artesanato, a religião e até mesmo as ações da realeza que em algumas regiões ainda mantenha-se, às vezes no exercício de um poder simbólico ou religioso⁴.

Nos candomblés do Sertão, o caboclo Boiadeiro é uma figura central e apresenta importância nas casas. Ele assume, muitas vezes, função de condutor em suas práticas e ritos. No entanto, há outras entidades que compõem este panteão, nas relações sagradas estabelecidas entre ela e as outras. Neste artigo, trataremos sobre a pomba-gira Cigana, da casa de Pai Zé Pezão com o objetivo de demonstrar sua importância. No entanto, faz-se necessário uma compreensão da categoria “Candomblés do Sertão”, antes de aprofundarmos nesta entidade.

³ NEVES, Eivaldo Fagundes. *Curraleiro, crioulo, peduro: a pecuária como fator da formação socioeconômica do semiárido*. NEVES, Eivaldo Fagundes (org.). Sertões da Bahia. Salvador: Arcádia, 2011.

⁴ SODRÉ, Jaime. Exu - A forma e a função. *Revista VeraCidade*. nº 5. Ano IV. out. 2009. p. 2

1. A categoria Candomblés do Sertão: especificidades do saber local.

Os “Candomblés do Sertão”, categoria criada e discutida pelo PhD Itamar Pereira de Aguiar - e agora por nós - engloba elementos dos candomblés iorubanos, das chamadas umbandas conquistenses, do Jarê e de outras manifestações religiosas afro, indígenas, brasileiras, que “como especificidades locais, decorrem diretamente da sincretização dos símbolos das culturas dos povos trazidos para a região, com a dos indígenas que nela habitavam”⁵. Ainda segundo ele,

os Candomblés do Sertão são fenômenos culturais essencialmente sincréticos, suas sincretudes foram construídas a partir do encontro entre negros, índios e europeus no sertão, onde cada grupo étnico em diálogos com os ecossistemas específicos; com o cosmos, as atividades econômicas e os seus elementos de culturas religiosas, contribuíram cada um com o seu quinhão, ritualizaram os seus sotaques em linguagens, as emoções trançadas como se trança a esteira em que deita a laô e o chapéu de palha que cobre a cabeça do Preto Velho; como tiras de couro trançadas em laço, couros costurados em chapéu, jaleco, gibão, perneiras e as botas de seu Boiadeiro; como as rendas de bilros trançadas em babados que adornam o altar e enfeitam as saias de Oiá; as rezas, as garrafadas, as curas, zuelas e chulas, as danças, as comidas, as manhas os carinhos e dengos, o feitiço que encanta⁶.

Esta categoria foi criada, justamente, para dar conta da diversidade religiosa, dos rituais e símbolos presentes nas tradições de origem africana, indígena, brasileira, no sertão da Bahia, de início identificadas como de tradição local. As que eram anteriormente chamadas pelos fiéis, de sambas, batuques, “catiço”, “candombré”, por alguns outros de “candomblé de caboclo”, em virtude dos cultos aos Caboclos e encantados. Mesmo assim, esta quantidade de denominações não foi suficiente e adequada para dar conta de compreender toda riqueza e peculiaridade do fenômeno pesquisado, cultuado em Maracás, Vitória da Conquista, Chapada Diamantina, e possivelmente, em outras cidades no sertão baiano.

É necessário afirmar, que esta categoria agrega elementos das diversas práticas religiosas, afro, indígena, brasileira, mesmo daquelas que são compreendidas no universo restrito dos “candomblés” ditos tradicionais – africanos “puros” – ou seja, os de nação Jeje/Nago e Kueto,

⁵ AGUIAR, Itamar de. Os candomblés do sertão: A diversidade religiosa afro-indígena-brasileira. In: *Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiros*, ISSN 2179-9636, Ano 2, nº 5, mar. 2012. p.2.

⁶ Op.cit. p.13

sobre os quais foram selecionados, pelo povo de santo dos “Candomblés do Sertão”, alguns símbolos e rituais utilizados nestas tradições e analisados neste trabalho. Estas foram interpretadas por Senna e Aguiar nas manifestações culturais pesquisadas por eles, sobre as quais não respeitam estruturas ou padrões pré-estabelecidos por outras, se inventam e reinventam sob o pressuposto de que: “cada casa é uma casa”.

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

CANDOMBLE (BANTO) 1. (BR) – local de adoração e de práticas religiosas afro-brasileira da Bahia; o culto ou o conjunto de crenças religiosas dedicadas a divindades africanas (santos); a cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, macumba. Var. canombé. Cf. candombe, candombelê, canzuá, ilê-orixá. KiK./ Kimb./ Umb. *Kandombele* > *kulombela* < *lomba*, reza, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto. 2. (PS) – s.m. associações religiosas afro-brasileiras, espécie de igrejas independentes, cada qual dirigida por uma personalidade sacerdotal (pai – ou mãe-de-santo), submetida apenas à autoridade suprema dos inquices, voduns ou orixás, e organizadas por linha hierárquicas bem definidas entre homens (Cf. ogã), e mulheres, mas privilegiando as mulheres, sempre a maioria no grupo; local e conjunto de suas cerimônias públicas, geralmente na casa de residências do líder religioso. Var. candombé. Ver bembé.⁷

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

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

Isto porque os “candomblés do sertão” defendidos por nós, além de apresentar elementos entendidos como de culturas indígenas, foram organizados tomando o boi enquanto mito

⁷ CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: Um vocabulário afro brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001. p. 196.

fundador e o boiadeiro como figura essencial na realização dos ritos. São compreendidas como especificidades locais, por meio do sincretismo, da correspondência simbólica, da dupla pertença religiosa e da diversidade compartilhada.

Sugerimos a “Diversidade compartilhada” para analisar o processo histórico que alcançou matrizes religiosas e sua interação com os outros elementos de igual teor que entraram em zona de contato com o legado primordial de origem africana. A expressão nos auxilia a compreender o processo histórico dos contatos culturais de toda natureza, cujos arranjos resultantes das invenções e reinvenções surgidas, servem de apoio para alcançar elemento equalizantes, os quais a luz da interpretação de sua logicidade interna, nos conduzem aos alicerces do que denominamos de “essencialidades” comuns, identificáveis em quase todos os arranjos da religião afro-brasileira⁸.

A própria dinâmica social do sertão proporcionou as peculiaridades de seus grupos religiosos. A criação do boi representou o desenvolvimento da economia local, que por um lado mantinha o sustento de algumas famílias e por outro trazia riqueza para os donos das fazendas. Para lidar com este animal, sempre foi preciso certo conhecimento e competência. Pois, a população autóctone não conhecia animal maior e com tantas propriedades comerciais: o couro, o leite, a carne, os chifres e as fezes. A novidade que sua chegada trouxe, associou à figura do boi valores existenciais que, mais tarde, o transmutaria em símbolo de fartura para a sua população e o tornaria mito fundador do sertão.

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

Outras entidades que integram o seu panteão são os encantados, caboclos distintos dos índios: o Caboclo Boiadeiro, o Martim Pescador, a pomba-gira e a pomba-gira Cigana, os Marinheiros, os pretos-velhos e outros. Todos entendidos como espíritos encantados,

⁸ BRAGA, Júlio. *Cadeira de ogan e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005, p. 7-8.

diferentemente daqueles “desencarnados” do espiritismo kardecista e dos “eguns” dos candomblés de nação. Embora, a presença de elementos do kardecismo e algumas entidades dos candomblés de Angola, Jegê/Nagô e Kueto, também vem a compor este universo. As entidades representativas de ciganos e ciganas destacam as suas representações para a própria economia sertaneja. A pomba-gira Cigana é um exemplo nítido, muitas vezes, da mulher que sofre por algumas injustas impostas a ela na sociedade brasileira e procura meios de se ascender socialmente.

O que atribui um caráter ainda mais complexo a esta categoria, além de todos esses elementos de culturas africanas e indígenas, é a indispensável presença de símbolos cristãos, mais voltados para o catolicismo. A figura de Jesus, enquanto messias e, o culto ao evangelho são exemplos que podemos citar, em alguns casos. Além disso, há o apego por diversos símbolos católicos: a cruz (material e imaterial), a noção de pecado e bondade (típica do maniqueísmo), a divindade monoteísta superior (apesar dos Caboclos, Santos Católicos e Orixás), o uso de objetos como terço, rosários, imagens de santos, bíblias, velas, matraca⁹, e outros. Além destes aspectos, o que também, os aproxima do catolicismo é a relação pessoal que muitos dos seus líderes nutrem com os padres e a igreja católica. Em Maracás, outra prática frequente entre o povo de santo é ir à romaria em Bom Jesus da Lapa. Em quase todas as casas, percebemos a devoção ao Senhor Bom Jesus da Lapa.

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

⁹ O dicionário Aurélio define matraca como “instrumento de percussão, formado por tabuinhas movediças ou argolas de ferro, que, ao serem agitadas, percutem a prancheta em que se acham presas e produzem uma série rápida de estalos secos; malho” (FERREIRA, 1999, p.1299). No caso específico dos candomblés de Maracás, o instrumento é feito com três pequenas peças móveis em madeira (sendo a do meio, prancheta, a peça maior, com uma parte mais estreita por onde se segura o instrumento), fixadas em uma extremidade com uma tira de couro. O som é produzido ao movimentá-la para um lado e para o outro. Diferente das matracas-da-quaresma, que são tocadas com movimentos circulares.

“caboclarização dos orixás”¹⁰, que consiste em atribuir características de caboclo aos orixás, Ogum e Oxóssi, por exemplo.

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

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

Tudo isso, foi gerado em sintonia com as atividades de sobrevivência – a partir da pecuária e agricultura de subsistência, cultivada pelos povos indígenas, africanos e seus descendente, em diálogos nem sempre amistosos, com os colonizadores – nas relações típicas do sertão da Bahia. Nos “Candomblés do Sertão” as entidades de pomba-gira, que muitas vezes, completam o panteão, exercem funções importantes nos rituais por serem sincretizadas e relacionadas com o orixá Exu.

2.1 Exu e Exu-mulher: as encruzilhadas de pomba-gira

O conceito de pomba-gira é bastante amplo e relativo, a depender das concepções locais que fundamentam seus atributos, com base no próprio imaginário simbólico e representativo daquele povo e comunidade. Os diversos processos do sincretismo ajudaram a compor o que hoje se entende por isso. De modo geral, o que acontece é que a figura do Exu dos candomblés nagô e jegê é resignificada e transferida para um universo feminino, criando-se uma espécie de Exu-Mulher, pois incorpora os arquétipos de Exu, das entidades africanas femininas (Oxum e Iansã, por exemplo) e, muitas vezes, do imaginário popular sertanejo acerca das ciganas.

¹⁰ SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê: uma face do candomblé; manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: UEFS, 1998.

Assim, entende-se que as pombas-giras são espíritos femininos e cada uma delas possui sua própria biografia, seu próprio mito. São geralmente histórias fragmentadas e, quase sempre, pouco difundidas entre os adeptos. Os elementos mais presentes nessas narrativas são sexo, dor, infidelidade, crime, transgressão, desventura etc. Na concepção umbandista, a pomba-gira gosta, às vezes, de ser chamada de Exu-mulher. Em alguns casos, à com ela a mesma correspondência simbólica estabelecida com o Exu, isto é, a assimilação com a figura do diabo católico ou com a ideia de inferno de um modo mais amplo.

Se os ditos “poderes do mal” não são suficientes para compor as funções do orixá Exu, assim também não os são do papel que pomba-gira cumpre na umbanda de modo geral, pois “os exus e seu correspondente feminino, pombas-giras, expulsos da umbanda branca, ocupam aqui um lugar de destaque”¹¹. A pomba-gira Cigana que se manifesta nos candomblés de Maracás, especialmente no terreiro de Pai Zé, apresenta funções que propiciam satisfação e felicidade, aos adeptos:

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

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

O conceito de pomba-gira tem uma complexidade, e não pode ser definido de modo simplista. Uma vez, que muito além desta definição está a tradição de um povo que lida com energias de “Exus” para satisfazer aos seus anseios. Então, afirmar que são “mulheres” do

¹¹ MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática. 1986.

“demônio” e moram no “inferno” são definições simplistas, uma vez que até a própria concepção de céu e inferno judaico-cristão não existe ou é reconfigurada, no universo simbólico da umbanda. A ideia de poder do mal não chega a explicar totalmente sua função, em virtude do papel relevante que ocupam na umbanda como um todo.

O Exu, na perspectiva de um orixá correspondido simbolicamente com o diabo, torna-se um sincretismo complexo. Visto que ele pode significar, por vezes, o próprio sentimento de seus adeptos e representar os seus mais variados desejos. Por isso que não há como restringi-lo dentro de uma concepção maniqueísta. Esta realidade é muito mais próxima dos candomblés de nação tradicionais, porém não deixaram de ser incorporadas pelas religiões de tradição local (Umbanda e outras) aqui chamada de “Candomblés do sertão”. Sobre esse complexo processo de sincretismo, trazemos uma afirmação de Carybé (1976) que auxilia no entendimento de seu funcionamento e problemática:

Exu, que é sincretizado com o diabo, é o único que não casa bem com seus sócios católicos. O diabo é o diabo mesmo, ruim, implacável, Exu não, Exu é moleque, gosta de ser adulado, se sensibiliza com a oferenda de um galo, uma garrafa de cachaça ou alguns charutos e então desfaz qualquer perversidade que maquinou em seu juízo travesso. Ele é antes de tudo o mensageiro dos Orixás. É ele o encarregado de abrir os caminhos, de desentortar as longas estradas que nascem no Daomé e na Nigéria.¹²

Ainda sobre Exu, Jorge Amado discorre sobre esta natureza paradoxal que compõe um de seus atributos principais:

Exu come tudo que a boca come, bebe cachaça, é um cavaleiro andante e um menino reinador. Gosta de balbúrdia, senhor dos caminhos, mensageiro dos deuses, correio dos orixás, um capeta. Por isso, tudo sincretizaram-no como diabo: em verdade ele é apenas um orixá de movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão, mas, no fundo, uma excelente pessoa. De certa maneira, é o não onde só existe o sim; o contra em meio do a favor, o intrépido e o invencível¹³.

¹² CARYBÉ, 1976 apud PORTELA, Thais de Bhanthumchinda. O exu do percurso. *Redobra* n° 13. Ano 5. 2014. p.149-157

¹³ AMADO, 2012 apud Portela, Thais de Bhanthumchinda. O exu do percurso. *Redobra* n° 13. Ano 5. 2014, p.152

Visto desta forma, Exu parece ser bem mais humano, concomitantemente, mais divino, que qualquer representação de santo católico. Não podemos atribuir sentido semelhante para o diabo cristão, pois ele é composto apenas por uma realidade, aquela que a cultura ocidental entende por “maldade” e as afros, indígenas, brasileiras compreendem, de certa forma, por energias consecutivas de um ciclo vital.

Muitos estudos já foram realizados sobre esse orixá, em diversas perspectivas, nossa intenção aqui não é traçar uma análise detalhada sobre essa entidade, tampouco caracterizar “um” ou “o” Exu da casa de Pai Zé Pezão, mas compreender alguns de seus atributos, na transposição ainda mais complexa, para o universo da umbanda, dentro dos candomblés do sertão. Até porque lá, não há um Exu, mas sim uma organização de diversas entidades que seguem da sua linha, ou seja, apresentam características afins.

É necessário compreender que o orixá Exu do candomblé de nação não é o mesmo Exu que é cultuado na umbanda. Para os umbandistas, geralmente, trata-se de um espírito que já viveu na terra e, portanto, é um encantado¹⁴. Enquanto que, nos candomblés de nação, assim como outros orixás, ele é a personificação de uma força da natureza ou de um arquétipo.

A palavra pomba-gira (nome que os espíritos da classe de Exu recebem na umbanda) parece ser a corruptela de Bombogirá (Bambojira), equivalente de Exu nos candomblés angola. Mas na Umbanda a figura dos Exus (das quais, pomba-gira é apenas uma de suas manifestações) é, na verdade, uma falange de espíritos, isto é, um conjunto de espíritos que guardam entre si algumas semelhanças. Os Exus na Umbanda podem ser tanto masculinos como femininos, mas a palavra pomba-gira se aplica, precisamente, aos casos de Exu-mulher:

Lody observa a manifestação de Exu na forma feminina, a qual ele chama de Exu mulher: a predominância dos aspectos femininos em um mito bissexual, leva a uma mudança de papéis e funções intimamente comprometidas com as funções originais do agente mercurial do culto.... Em sua forma feminina pomba-gira sintetiza uma visão idealista da mulher contestadora das normas sociais. Contraventora, assume o lado do proibido, a bissexualidade, a irreverência, o erotismo, a submersão, etc. Assumindo poder, fascinação e sabedoria, transmite temeridade e admiração estereotipadas, ora em espanholas, ora em ciganas

¹⁴ Usamos o termo encantado aqui para nos referir à manifestação espiritual de algum ser humano que não morreria ou, pelo menos, não teria a morte comum a todos os seres vivos. Sua morte seria uma espécie de mudança de estado, em que ganham certo aspecto de divindade. Para estas religiões, eles se transmutam e atingem o grau de elevação espiritual capaz de interceder pelos seus devotos.

típicas, variando de personagens nos limites em que a sociedade lhe oferece como referencial e modelo, na construção de um novo mito no seu alargamento, onde não mais se prende à ortodoxia dos afro-negros, conceitos, preconceitos e imagem são deliberadamente alterados: ora loura, ora morena, ora mulata, raramente negra, são as expressões iconológicas de pomba-gira; portanto adereços de ordem comum, cetins em vermelho e preto, roupas de cigana e demais detalhes de indumentárias insinuantes e eróticas, quase sempre lembrando uma dançarina oriental com tônus latino [...] ¹⁵.

Podemos afirmar, então, que além de tudo que foi associado ao Orixá Exu e relacionado às essas entidades na Umbanda, podemos também acrescentar à pomba-gira Cigana arquétipos presentes na representação da própria mulher na sociedade brasileira, atributos que completam o todo das entidades femininas dessa natureza nos terreiros do sertão.

1.2 O mito e as representações da pomba-gira Cigana

Há várias versões e fragmentos de mitos acerca dessa entidade, que se convergem numa determinada definição de mulher. Segundo Prandi, de um modo geral, essas histórias podem ser combinadas e resumidas, aproximadamente, da seguinte forma:

Uma mulher que, apesar de muito bonita e inteligente, não tinha sorte na vida. Órfã e criada sem amor sofreu muito. Na infância, adolescência e na vida adulta, mulher “já feita” com atributos sexuais capazes de seduzir a qualquer homem, era sempre infeliz. Mais do que isto: faria qualquer pessoa ao seu lado sofrer. Sentia ter nascido com uma maldição. Mas mesmo assim, casou-se. Porém, seu marido só conseguiu sentir prazer com ela, uma única vez. Então, desesperado, ele vai procurar outras.

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

¹⁵ SODRÉ, Jaime. Exu - A forma e a função. *Revista Vera Cidade*. nº 5. Ano IV. out. 2009. p. 6-7

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

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

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

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

Estes elementos tornam-se relevantes para nossas interpretações, uma vez que a Cigana da casa do Pai Zé Pezão, representa essas realidades. Constatamos, com entrevistas a filhos de santo da casa, que pessoas (clientes ou filhos de santo) a procuram para resolver assuntos do coração, do casamento e do dinheiro. Uma filha de santo ao ser perguntado sobre o papel da cigana, no terreiro de Zé Pezão, respondeu: “bom, a cigana, é tudo relacionado a ... coisa do

coração, é pra cigana. Coisa de amor, é com a cigana e dinheiro também é com ela. Questão de dinheiro é com ela! ” (Simone Soares).

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

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

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

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

1.3 A manifestação da pomba-gira Cigana em Maracás

A pomba-gira Cigana da casa de Pai Zé é apenas chamada de Cigana. Não observamos ninguém tratá-la por outro nome. Porém, em conversas com uma filha de santo, constatamos que ela é a Cigana Mineira, embora ninguém nunca a chame assim. Talvez por ser a única entidade dessa natureza presente no terreiro. O que encontramos sobre isso foi a seguinte cantiga: “Ê ê ê ê ê cigana mineira, aê/ Ê ê ê ê ê cigana mineira, aê”.

Suas vestimentas são de tecidos de seda vermelhos, sobre os quais estão pendurados alguns adereços das cores prata e dourada em forma de medalhinhas. A saia é rodada. Isto é facilmente percebido no momento em que dança com movimentos bem característicos do universo das entidades do terreiro, mas com uma especificidade de mulher sedutora acima de tudo. Os pés sempre seguem um mesmo ritmo, enquanto tenta com o corpo manter uma sequência de giros entre si, para conservar a barra da saia sempre em movimento no ar. O ritmo da dança, ao centro do terreiro, é contínuo e excitante. Todos que a assistem acompanham suas cantigas e danças com as palmas das mãos no ritmo dos seus passos, como num espetáculo. Sua voz é imitando o jeito de uma criança falar e não nutre pudor algum: “A cigana? Ela não tem vergonha de nada não, ela fala qualquer coisa que, às vezes, a gente até tem vergonha de dizer” (Depoimento de colaboradora).

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

A cigana, pra mim é a melhor. Eu gosto muito dela, porque com ela tem brincadeira, mas também tem coisa séria. Quando é dia de festa pra ela, tudo aqui fica decorado de vermelho. [...] Por que ela gosta né? Aí tem que ser tudo do jeito que ela gosta se não ela vem aqui e reclama e quem é que quer ser reclamado por ela? Eu é que não quero ser! (depoimento de colaboradora).

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

Após sua chegada e apresentação, ocorrem os conselhos para todos que queriam ler o futuro, adivinhar a sorte. Então, chega o momento do pagamento, com uma peneira vermelha ou uma cesta de palha com fitas da sua cor, ela passa no sentido horário, recolhendo aquilo que cada um pode dar ao som dos atabaques e da seguinte cantiga, até completar o percurso:

A cigana pede
E tem pra dar
Dinheirinho
Para trabalhar

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

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

Ela é conhecida e caracterizada pelos filhos de santo da casa, como um ser inigualavelmente alegre. Muitas vezes, retira alguém para dançar ou puxa os cabelos de uns, beija seus rostos, diz umas brincadeiras engraçadas ao ouvido de outros, cochichando sobre algo. Pula,

sentada, roda, cai, derruba e levanta. Se é dia de festa, pega com as próprias mãos o bolo, e se alguém reclamar, ela passa todo o bolo em suas faces. Observamos tal fato diversas vezes.

Isto produz reações diversas, alguns chegam a se esconder para que ela não faça algum tipo de piada ou brincadeira. Ela pode, inclusive, falar em voz alta algo que cause constrangimento, sem ser censurada. Mesmo assim, é considerada como a preferida por alguns: “O que eu mais gosto é a Cigana. É a que eu mais me identifico aqui” (Aleana Conceição. Esposa e ajudante de pai Zé Pezão).

1.3 Eu não vou criar cabelo, pra riacho carregar: O poder simbólico do cabelo da cigana.

A representação do cabelo da cigana, aqui, é extremamente importante e fundamental. Pois o cabelo é um símbolo presente tanto na cultura cigana, quanto na representação da pombagira cigana nos ritos sagrados. Sobre o valor do cabelo observe a citação a seguir:

No pensamento simbólico, [...] a ideia de crescimento [dos cabelos] está ligada à ascensão: o céu despeja as chuvas fecundantes que fazem subir em direção a ele as plantas da terra; e assim, os cabelos encontram-se frequentemente associados, nos ritos propiciatórios, às penas, mensageiras entre os homens os deuses uranianos. [...] E como a cabeleira é uma das principais armas da mulher, o fato de que esteja à mostra ou escondida, atada ou desatada é, com frequência, um sinal da disponibilidade, do desejo de entrega ou da reserva de uma mulher¹⁶.

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

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

¹⁶CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990, p. 155

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

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

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

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

Nestas duas cantigas, nota-se referência ao cabelo, símbolo de poder, alegria e felicidade das ciganas. Ele pode representar a sedução, o mistério e a fartura feminina. Sempre longos, recebem atenção especial, muitas vezes, enfeitados com flores¹⁷. Há uma tradição de ciganos que afirma a fidelidade da mulher ao seu marido deve ir além-túmulo, e isto, pode ser representado por meio do cabelo. Uma afirmação que alude ao corte do cabelo da mulher cigana, quando viúva, representa a dedicação da mulher ao marido, mesmo depois da sua morte:

As mulheres devem obediência total aos maridos [...]. Rigorosa fidelidade da mulher. Não só o adultério é raro, mas a fidelidade vai além da morte do marido:

¹⁷ FERRARI, Flôrcia. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese. Departamento de Antropologia Social. São Paulo: USP, 2010.

a cigana viúva corta o cabelo, junta a trança ao defunto e não torna a casar, seguindo assim padrões muito semelhantes ao da cultura hindu.¹⁸

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

Considerações Finais

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

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

¹⁸ CORREIA, Gertrudes. *Aspectos Sociais da comunidade cigana em Évora*. BRITO, Raquel Soeiro de (Coord.). Estudos em homenagem a Mariano Feio. Universidade de Évora. Lisboa: 1986, p. 510.

Referências Bibliográficas

AGUIAR, Itamar de. Os candomblés do sertão: A diversidade religiosa afro-indígena-brasileira. *In: Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiros*, ISSN 2179-9636, Ano 2, nº 5, mar. 2012.

AMADO, 2012 apud Portela, Thais de Bhanthumchinda. O exu do percurso. *Redobra* nº 13. Ano 5. Local: Editora, 2014. p. 152.

BRAGA, Júlio. *Cadeira de ogan e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

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

CARYBÉ, 1976 apud PORTELA, Thais de Bhanthumchinda. *O exu do percurso*. *Redobra* nº 13. Ano 5. Local: Editora, 2014.

CORREIA, Gertrudes. *Aspectos Sociais da comunidade cigana em Évora*. In BRITO, Raquel Soeiro de (Coord.). Estudos em homenagem a Mariano Feio. Universidade de Évora. Lisboa: 1986.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.

FERRARI, Florência. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese. Departamento de Antropologia Social. São Paulo: USP, 2010.

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

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e Vida Severina*. In: MELO NETO, João Cabral de. Poesia completa e prosa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Curraleiro, crioulo, peduro: a pecuária como fator da formação socioeconômica do semiárido*. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). Sertões da Bahia. Salvador: Arcádia, 2011.

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

SODRÉ, Jaime. Exu - A forma e a função. *Revista VeraCidade*. nº 5. Ano IV. out. 2009. p. 2-7.

Itamar Pereira de Aguiar: Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (1979); Mestrado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999); Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007) e Pós Doutorado pela UNESP- Campus de Marília-SP. Professor Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Atua nas áreas de Filosofia e Antropologia, principalmente, nos seguintes temas: filosofia, imagem, imaginário, educação, cinema, religião e cultura de resistência.

Ivana Karoline Novaes Machado: É mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade e especialista em Antropologia com Ênfase em Culturas Afro-brasileiras pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE), da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Possui Licenciatura Plena em Letras, com habilitação para Língua Portuguesa e suas Literaturas, pela mesma Universidade (conclusão em 2013) e habilitação para Língua Portuguesa e Língua Inglesa pela Faculdade de Tecnologia e Ciências de Salvador (2010), estudante de Ciências Sociais (UNIMES-SP). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua inglesa e Língua Portuguesa. Atua como professora da Rede Municipal de Ensino de Maracás, desde 2007, na docência de Língua Portuguesa, Literatura e Língua Inglesa no Ensino Médio e Fundamental. Coordena o Grupo Concriz (poetas, recitadores e afins), associação que realiza recitais, oficinas, estudos e eventos de poesias regularmente desde 2007. Já participou como recitadora das Bienais do livro de Salvador-Ba em 2009 e 2011.

Artigo recebido para publicação em: Maio de 2017.

Artigo aprovado para publicação em: Junho de 2017.