

## **Los Candombles del Sertón<sup>1</sup>: La Diversidad Religiosa Afro - Indígena Brasileña**

*The Candombles of Sertón: The African-Indigene religious diversity in Brazil*

Itamar Pereira de Aguiar<sup>1\*</sup> <https://orcid.org/0000-0002-0448-7499>

Universidad Estadual del Sudoeste de Bahía, UESB, campos de Victoria de Conquista, Jequié, Brasil.

\*Autor para correspondencia: [itamarpaguiar@hotmail.com](mailto:itamarpaguiar@hotmail.com)

### **RESUMEN**

El tema aquí abordado es el de la construcción de la diversidad religiosa afro-indígena brasileña en el Sudoeste de Bahía, más específicamente en la ciudad de Victoria de la Conquista, asunto que es motivo de investigación por el autor desde 1997, con la competente orientación de la Profesora Dra. Josildeth Gomes Consorte. En nuestro estudio tratamos de investigar las facetas de las tradiciones religiosas construidas a lo largo de los años a partir de las relaciones culturales entre los distintos pueblos que cambiaron los símbolos por causa de los contextos en que vivieron en el sertón.

**Palabras clave:** candomblés, conquista sertón, diversidad religiosa.

### **ABSTRACT**

The issue addressed here concerns the construction of the African-Brazilian religious diversity in Southwestern Bahia, more specifically in the city of Vitória da Conquista, a subject that has been a matter of investigation by the author since 1997, under the competent guidance of Professor Dr. Josildeth Gomes Consorte. It deals with the investigation of aspects of religious traditions built over the years from the cultural relations between the different peoples who exchanged symbols in the contexts where they lived in the Backcountry.

**Keywords:** candomblés, sertón conquest, diversity religious.

Recibido: 01/2/2021

Aceptado: 01/6/2021

## INTRODUCCIÓN

Así, juzgamos necesario, la revisión conceptual de que sea religión afro-brasileña, a partir de la reflexión profunda que resulte en consistentes medios teóricos capaces de frenar la eterna reaparición *nagocentrista* y *nagocrática* como única explicación filosófica, teleológica, teológica y hasta epistemológica de la referida religión. Evidentemente todo eso a través de una metodología que pueda alcanzar la complejidad generadora de los valores éticos, de las liturgias recreadas, reinventadas e inventadas, así como las representaciones simbólicas resultantes de una perversa contingencia histórica, pero que a merced de una inteligencia extraordinaria del negro Brasileño resultó uno de los más complejos sistemas de creencias y valores civilizatorios que se tienen noticias en la historia de este país. (Júlio Braga 2013, s/p)

Los candomblés del Sertón son fenómenos culturales esencialmente sincréticos, cuyas sincretices fueron construidas a partir del proceso de la *Diversidad Compartida* entre negros, indios y europeos en el sertón, donde cada grupo étnico, en diálogos con los ecosistemas específicos, con el cosmos, las actividades económicas y sus elementos de culturas religiosas, contribuyeron cada uno con su parte, ritualizaron sus acentos en lenguajes, las emociones trenzadas como se trenza la estera en que se acuesta horizontalmente y el sombrero de paja que cubre la cabeza del *Negro Viejo*; como tiras de cuero trenzadas en lazos, cueros costurados en el sombrero, chaleco, gibón, polainas y las botas de su vaquero; como los encajes de bolillos trenzados en volantes que adornan el altar y decoran las sayas de Oyá; los rezos, botellas, curas, suelas y chulas, las danzas, las comidas, las mañas, los cariños y las caricias, el hechizo que encanta. ¡Pues sí! En los sertones es siempre así:

El sertón está en toda parte [...]. El diablo en la calle en el medio del testimonio [...]: sertón es donde el pensamiento de las personas se forma más fuerte que el poder del lugar. [...]. Sertón es eso, el señor sabe: todo incierto, todo cierto. Día de la luna. La luz de la luna que pone la noche hinchada [...]. Sertón es eso: el señor empuja para atrás, pero de repente él vuelve a rodear al señor por los lados. Sertón es cuando menos se espera; [...]. El sertón es bueno. Todo aquí es perdido, todo aquí es hallado [...]. El sertón es confusión en grande, es demasiado silencio [...]. Sertón fue hecho para ser siempre así: ¡alegrías! Y hornos. Tierras muy desheredadas, deshonradas de dueños, rojos prados. Allá tenía un camino nuevo. Camino de ganado. Sertón es una espera enorme [...]. ¡Satán! ¡Sucio! [...] y de él dice solamente – S... – Sertón... Sertón... (Rosa, 1979, p. 9-11-22-121-218-343, 380-436-448)

La profesora Yeda Pessoa de Castro (2001), etnolingüística y Doctora en Lenguas Africanas, profesional con larga experiencia en pesquisa de campo sobre lenguas africanas en Brasil y en África, presentó significados para la palabra *candomblé*, los cuales usamos para titular las tradiciones religiosas afro, indígena, brasileña en Conquista.

CANDOMBLE (BANTO) 1. (°BR) – local de adoración y de prácticas religiosas afro-brasileñas de Bahía; el culto o el conjunto de creencias religiosas dedicadas a las divinidades africanas (santos); la ceremonia pública festiva; (peyorativo) ceremonia de magia negra, de hechicería, *macumba*. Var. *Canombé*. Cf. *candombe*, *candombelê*, *canzuá*, *ilé-oricha*. KIK. / Kimb. / Umb. *Kandombele* > *kulombela* < *lomba*, reza, invocar, pedir por la intercesión de los dioses y local donde se realiza el culto.

2. (PS) – s.m. asociaciones religiosas afro-brasileñas, especie de iglesias independientes, cada cual dirigida por una personalidad sacerdotal (padrino – o madrina-de-santo), sometida apenas a la autoridad suprema de los Nkisi, vudús u orichas, y organizadas por líneas jerárquicas bien definidas entre hombres (Cf. ogán), y mujeres, pero privilegiando las mujeres, siempre la mayoría en el

grupo; local y conjunto de sus ceremonias públicas, generalmente en la casa de residencias del líder religioso. Ver. Candombé. Ver bembé. (p. 196)

A los *terreiros*, en la Graduación de Maestría, se les denomina de tradición local en Victoria de Conquista, cuyas casas debidamente organizadas solo fue posible detectar a partir de los años 1930 porque, sus líderes e hijos de santo no tenían tradición y hábito de registrar por escrito sus eventos, pues se originaban de pueblos tribales y de cultura oral. Además de eso, la memoria de los más viejos vivos que fueron entrevistados, retroactivo apenas hasta el período citado anteriormente. Entre los nombres usados por los practicantes para indicar sus prácticas religiosas hasta los años 1970 destaca el término *candombré*. Esos y otros elementos enumerados a continuación es lo que justifica denominarlos Candomblés de Sertón.

Esas tradiciones religiosas fueron inventadas en sociedad cuya actividad económica principal en la época era la creación y comercialización del ganado bovino, actividad esta de tal forma importante que, las diversas tradiciones religiosas existentes hasta 1940: Iglesia Católica, I Iglesia Batista, Kardecismo y Afro, indígena, brasileira, construyeron lazos estrechos con la pecuaria, a tal punto que tomamos el buey como mito fundador de la Ciudad.

El comandante del proceso de colonización de la región, Coronel João Gonçalves da Costa, sus familiares y otros hacendados eran ahijados de la *Iglesia Católica*. El *Espiritismo Kardecista*, alrededor de 1895, tuvo su primera sesión realizada en la hacienda Jatobá, propiedad de Ernesto Dantas. La I Iglesia Bautista, fundada el 4 de febrero de 1900, tuvo su primera capilla construida en la hacienda Felícia, propiedad de Tertuliano da Silva Gusmão su fundador y, el templo donde funciona fue construido, en cierta medida, usándose el buey como moneda. La población de vaqueros y trabajadores en general, indios, negros y sus descendientes, organizaron las casas de culto de tradición afro, indígena, brasileña, adoptaron y cubrieron el significado especial *El Caboclo Boiadeiro*, cuya correspondencia simbólica se hace con *Bom Jesus da Lapa* y, declararon su dupla pertenencia religiosa con la Iglesia Católica.

Oí de un padrino de santo conquístense, líder de un *terreiro* de Candomblé, dicho Angola, que «*El caboclo boiadeiro* es el ser de los pastos sucios». Los pastos sucios son lugares de diversidad de la flora y la fauna del Sertón, donde, después de abierta un claro en la mata Atlántica, en los bosques de cipó y en la *catinga*, biomas que comprenden la Región, nace

una diversidad de plantas rastreras como las gramíneas, las malvas, las marquesinas, muchos legumbres y otros arbustos como el espino negro, las uñas de gato, la madre *arraigada*, la jurema y, otros como, los árboles frondosos como *la imburana*, *la baraúna*, *la canela-de-vei*, *el palo d'arco*, *las siete cáscaras*, *la madera nueva*, *la aruera*, *el juazero*, *el umbuzero*, *las palmeras* y muchas otras, lugares apropiados para el ganado pastar, como *las veredas*.

El camino recluta, reparte el plano, oblicuo, de la cabecera-del bosque, del Bosque-Pequeño para la casa-de la-hacienda, y es el demandante verde, pero con cortas curvas, como en el sucinto caminar cualquier cobra hace. Y todo. El resto, cielo y campo. Tan grandes, como cuando vi, cuando en el fin: que oí solo, en la oscuridad de la noche, gritos y los relinchos: mucho polvo, de huida, y la de los caballos azulados. (Rosa, 1979, p. 414)

En el Sertón de Guimarães, hay inmensas extensiones de tierras en las cuales los bueyes, muchas veces eran mansos y se transformaban en bravos, casi salvajes, sueltos sin dueños, en los bosques, catingas, generales, mesetas, sierras, boquillas y grutas. Estos son lugares donde los bueyes, caballos, matones, vaqueros, se tornan mandingueros, encantados. Una compleja inmensidad.

Arte que espíe arriba, llevé los ojos. Aquellas estrellas sin caer. Las Tres-Marías, la Carroza, el Crucero, el rabo-de-tatú, la Carreta-de-São-Tiago. Aquello me crió deseos. Yo tenía que quedarme despierto firme. Después, de ahí, vi la oscuridad tapar las nubes. Yo iba a esperar, haciendo una cosa u otra, hasta lo definitivo del amanecer, para el sol de todos. Al menos pensé en tomar, del tono de la noche, ese fin, cantando la canción: *Remanso del río ancho. Dios o el diablo en el sertón*. (Rosa, 1979, p. 424)

La relación del sertanejo, con el cosmos amplio y espectro, además de mágico y místico, tiene la finalidad de ser práctico y utilitario, de ahí que consulta a los astros para adquirir las informaciones. Cierta día, allá por los años 1980, en el mes de agosto, en diálogo con un agricultor negro, anciano, habitante de la comunidad de *Segredo*, municipio de Souto Soares en la Chapada Diamantina, le pregunté: Las lluvias en este año van a comenzar temprano? A

lo que respondió: ¡Cuá! El camino de São Tiago todavía está muy largo, creo que ellas solo van a caer *lá* para el mes de enero.

Según Passos (1995), la ciudad de *Vitória da Conquista* se localiza a 14° 50'19" de Latitud Sur y a 44° 50'19" de Longitud W. GR, a una altitud de 921 metros, distanciándose, en línea recta, a 313 km y, por la autopista, a 512 km de la ciudad de Salvador. El municipio se limita al norte con los de Anagé y Planalto; al este, con Barra do Choça, Itambé y Ribeirão do Largo; al sur, con Encruzilhada e Cândido Sales y, al oeste, con Cândido Sales, Belo Campo y Anagé.

Su asentamiento tuvo inicio en los bordes de la sierra del *Periperi* en 1770, y se desarrolló alrededor de la Iglesia de *Nossa Senhora da Vitória*, mandada a construir por el coronel João Gonçalves da Costa y otros que, también donaron el terreno, lo cual compone el patrimonio de la Iglesia. «La escritura de donación fue pasada el día 4 de noviembre de 1815 en Arraial da Conquista por procuración al hijo del donador, Capitão-mor Antônio Dias de Miranda». (Tanajura, 1992, p. 59)

La transformación del Arraial da Conquista en el Municipio da Imperial Vila da Vitória va a ocurrir el 19 de mayo de 1840, por la Ley Provincial N° 124, por ende su instalación y la pose de la primera Cámara de Vereadores solo aconteció el 9 de noviembre de 1840. La Imperial *Vila da Vitória* fue elevada a la categoría de ciudad por la Ley N°. 3.111 de 28 de mayo de 1873, que creó el Condado de *Vitória da Conquista*, cuya instalación aconteció el 1° de julio de 1891, pasando a llamarse Conquista. El 13 de diciembre de 1943, el municipio y la ciudad pasaron a ser denominados, *Vitória da Conquista*, por el Decreto Ley Estadual N°. 141 de 31 de diciembre de 1943.

Las naciones indígenas que ocupaban el territorio comprendido entre los ríos de Contas y Pardo en aquel período eran los Aimorés, los Pataxós y los Mongoiós. Además de estudiosos brasileños, viajeros como Spix, Martius y el príncipe Wied-Neuwied, visitaron la región a inicios del siglo XIX, y registraron informaciones importantes sobre los indígenas, SPIX e MARTIUS, hablan sobre los Mongoiós:

La nación de los camacãs (vocablo que los portugueses también escriben camacães y todavía llamados por los nombres de mongoioz, mongoyós o monxocós) vive entre el río de Contas y el río Pardo. Su número total es calificado en 2000 almas, por ende no puede ser indicado con exactitud, porque ellos viven en chozas aisladas o pequeñas aldeas, dispersadas en los bosques y cambian

también de una localidad para otra. (Spix y Martius, 1981, p. 185)

El príncipe Wied-Neuwied, que visitó la Imperial *Vila da Vitória* en 1817, dice que los Mongoiós se encontraban en situación de organización socioeconómica distinta de los Pataxós, y describió algunos de sus hábitos y costumbres.

He visto, en mi viaje a través del bosque virgen, ‘Camacans’ completamente salvajes, tenía yo el deseo de visitar la aldea de esos situada a un día de viaje del Arraial, en los grandes bosques de la Sierra del Mundo Nuevo y que es conocida por el nombre de *Gibóia*. [...]. Las chozas de los indios son hechas de madera y barro y cubiertas de cáscaras de árboles. Sus habitantes son, algunos, más o menos vestidos, otros todavía completamente desnudos; cultivan maíz, banana, yuca, un poco de algodón y mucha papa; contentos con los productos que les da la naturaleza, van, todavía, hasta hoy, a buscar fuera la harina que necesitan. (Wied-Neuwied, citado por Viana, 1982, pp. 25-26)

Continúa, en las páginas siguientes, hablando sobre los hábitos de los Mongoiós, como vivían y lo que cultivaban. La muerte y sus creencias fueron así descritas:

Si uno viene a fallecer, toda la tribu se reúne en vuelta de él, y, con la cabeza inclinada por encima del cadáver, todos los hombres y las mujeres, sueltan gritos terribles, durante varios días. [...]. El muerto se queda a veces acostado por mucho tiempo, hasta que sea enterrado. Dicen que consideran a las almas de los muertos como divinidades, dirigiéndoles preces y atribuyéndoles a las tempestades. Creen también que las almas de los muertos, cuando no fueron bien tratados durante la vida, vuelven sobre la forma de un jaguar para hacer mal a los vivos; de ahí la razón de colocar junto del cadáver, en una *cuiá* o un caldero un poco de ‘*caúi*’ bien como arcos y flechas. Todos estos objetos son colocados por debajo del muerto, llenándose enseguida la tumba y encendiendo una hoguera encima. (Wied-Neuwied, citado por Viana, 1982, p. 30)

El príncipe mantuvo también contactos con los Ymborés o Amborés, conocidos por los portugueses como Botocudos, de los cuales hizo la siguiente descripción:

La fuerza muscular les permite caminar rápidamente, tanto bajando como subiendo montes: penetran en los bosques más densos e intrincados; atraviesan y nadan en cualquier río, caso no sean demasiado veloces (sic.); completamente desnudos [...], jamás sudando, llevando apenas el arco y las flechas en la mano, curvándose con facilidad; la piel endurecida, que no teme espinas, ni injurias, les permite gatear por los menores matorrales de arbustos y vencer, así, grandes extensiones en un día. (Wied-Neuwied, 1940, p. 240)

Incluso hizo también referencia a una tribu de descendientes de los Camacãns, probablemente ya mezclados con negros:

Había a orillas del Rio Grande de Belmonte el resto de una tribu de indios que a sí mismos dan el nombre de Camacãns; los portugueses los denominan 'Menian'. Según aprendí, esos 'Menians' constituyen realmente una rama de los Camacãns, por ende degenerados; no son más de la raza indígena pura, teniendo la mayoría de ellos el pelo rizado de los negros y también el color oscuro, y con excepción de dos viejos, no saben más su lengua. (Wied-Neuwied, citado por Viana, 1982, p. 26)

En fecha más reciente Maria Hilda Baqueiros Paraíso realizó estudios sobre los indígenas e informa que sus ritos funerarios, enfermedades y sus tratamientos, cantos, danzas y juegos, religión y cosmovisión. Escogimos lo que dice sobre la religión de los Botocudos para transcribir:

[...]. Cuando el alma se perdía en su viaje ocurría la enfermedad. Antes de la persona morir su alma principal moriría dentro de su cuerpo. Las demás acompañaban el cadáver hasta la tumba sobre el



cual volaban llorando. Eran invisibles para los [...] presentes la ceremonia. Debido a la falta de alimentación, esas almas complementares quedaban amenazadas de morir. Entonces los espíritus bondadosos venían a buscarlas y a llevarlas para la tierra de ellos, de donde no volvían más. De los huesos de los cadáveres surgían espíritus, que vivían en un mundo subterráneo en que el sol brillaba durante la noche terrestre. Estos fantasmas atacaban [...] dando preferencia a las mujeres. La defensa que las víctimas tenían era la de zurrar a las apariciones. [...]. Los espíritus que vivían en el cielo tenían sus preferidos en la tierra, [...] y atendían a sus pedidos [...]. Para los mortales comunes estos espíritus eran conocidos por *tekón* y sus progenitores los llamaban de *marét*. Ellos eran la fuente de los poderes extraordinarios que algunos mortales detenían. Los *marét* eran de ambos sexos y de todas las edades. Vivían con abundancia sin precisar trabajar, no sufrían cualquier tipo de enfermedad y eran inmortales. El relacionamiento entre el *marét* y su protegido se manifestaba en la atención de los pedidos hechos por la comunidad por intermedio del *xamã*. Curas de enfermedades, recuperación de objetos perdidos y resurrección de los muertos. [...] el *xamã* podía transformarse en animal para poder realizar mejor sus funciones. Como formas de castigo podía también transformar a otras personas en animales. [...]. Los caciques eran siempre *xamãs*, aunque ni todos los *xamãs* fueron caciques. La adquisición de poderes sobrenaturales por un individuo ocurría después de una prueba de resistencia establecida en un largo contacto con los *marét*. Estos transformaban al candidato a *xamã* en una bola y con él realizaban un largo juego. Caso este [...] soportase pacientemente y con valentía la prueba, le era concedido el poder deseado. [...] intérpretes y transmisores de los deseos de los espíritus. El contacto entre el *marét* y su protegido se hacía en una ceremonia en que el *xamã* entonaba cánticos en vuelta de un pilar sagrado por donde el espíritu bajaba. A pesar de la presencia de varios miembros de la comunidad en el patio de la aldea [...], el *marét* solo era visible por sus protegidos. Después que realizaban las observaciones en

relación al comportamiento de los miembros de la comunidad, el marét volvía para el cielo. El ordenamiento de los espíritus era realizado por el más viejo de todos – Marét-Khmakniam según Manizer y Yekán Kren-yirung para Nimuendajù, que se traduce en “Padre Cabeza-Blanca”. Él viviría en el cielo, pero nunca bajaría a la tierra. Manizer, lo describía con pelos blancos y barbas pelirrojas y de tamaño gigantesco, siendo responsable, inclusive, por la muerte de mujeres que él usaba sexualmente con su inmenso pene. Era considerado un espíritu benevolente, que atendía a los pedidos de los miembros de la comunidad, por ende, también vengativo y castigaba con el envío de lluvias y tempestades y mataba a los enemigos con flechas invisibles. Lo responsabilizaban por las innúmeras fases de la luna. ‘Ese héroe cultural era responsable por la enseñanza de la confección y uso de los botoques, además de determinadas canciones’. (Paraiso, 1982, pp. 102-104)

En relación a los Pataxós, Paraíso (1982), expresa que sus creencias fueron descritas de forma asistemática, restando apenas algunos fragmentos como este:

Creían en la venganza de los muertos. Creían que las fatalidades eran una recurrencia de la acción de los espíritus que volvían a la tierra. El derecho de volver a este mundo era un privilegio masculino. Tal regreso solo era posible cuando un amigo o pariente solicitaba la vuelta del espíritu en el momento en que practicaba el acto sexual [...]. El deseo de volver era tan intenso que la solicitud de ese llamado era la mayor recomendación hecha a los amigos e hijos. (Paraiso, 1982, p. 109)

Además de las investigaciones de Paraíso, el profesor José Luís Caetano da Silva (2008), que estudia a los indios Pataxós, en un artículo titulado «Territorialidad y etnicidad entre los Pataxós meridionales: desempeño étnico en las ‘representaciones’ en torno del *Monte Pascoal*», especializado en publicaciones de estudios sobre indígenas, así escribió sobre el «Auê/Toré»:

El *Auê* es un círculo, la casa es un círculo, la ladera es un círculo, el

mundo es un círculo: explicación de un perito de la aldea *Tibá*, que instó sobre el porqué se realizan las danzas del *Auê/Toré* en círculo y, algunas veces, se hacen medias-vueltas. Un círculo marcado, circunscrito, indeleble en medio al bosque cerrado es, semejante, a la forma de una aldea deshabitada. Cuando visitada, fueron registrados vestigios de pilares de antiguas casas de núcleos familiares con una casa central, de reuniones; local de plantaciones de yuca, coco, entre los cuales está enterrado un recién nacido y una boquilla junto con una banana; conforme el cacique de la *Tiba* las plantaciones de bananas poseen más de sesenta años y todavía existen parientes de las familias que ocupaban esta área, que ellos ahora buscan preservar. Para tal optaron por no producir u ocupar con residencias el local, conservando los vestigios de los habitantes antiguos; para tal, se atreven a suponer, que el círculo se da también en el tiempo. (p. 711)

El ritual encima referido nos lleva a preguntarnos; si el ato de danzar en círculo cantando, aplaudiendo y, a veces, con la presencia de un liderazgo religioso tocando una “maraca”, que se presenta en los *terreiros* en *Vitoria da Conquista* es una herencia de los indios de la región o de los pueblos tribales africanos.

Todavía disertando sobre el tema, Silva (2008) describe el ritual añadiendo algunas características y otros símbolos también utilizados por los Pataxós durante el ritual *Auê-Toré*:

En el *Toré*, o en otros momentos cuando se exhiben con la “correa”, o “gorra”, los collares, pintan y portan bardanas, lanzas, arcos y “maracas”, tales agentes personalizan el proceso de identidad *Pataxó* en su personalidad vista por ellos, por el antropólogo y por sus socios y contemporáneos como diferenciada étnicamente de los demás a su alrededor. Por fin, el *self Pataxó* será buscado en la escoja del nombre indígena, escoja que individualiza y diferencia cada *Pataxó* en un acto más propiamente reflexivo. (Silva, 2008, p. 716)

En el intento de evaluar la participación de símbolos y rituales de los indios del Sertón de la

Resaca en la construcción del tipo de candomblé que, con el correr de los años, fue organizado en *Vitoria da Conquista*, preguntamos: ¿es de origen indígena o africana? O ¿es elemento de cultura, con detalles y usos pertenecientes a las dos tradiciones y, compartidas, también, con tradiciones religiosas de otros pueblos, a ejemplo del Catolicismo y del Espiritismo, resultando de ahí la invención de las tradiciones dichas afro, indígena, brasileña?

En reciente conferencia titulada «La Diversidad Compartida generadora de religión afro-brasileña», impartida por el profesor PhD Júlio Braga (28 de julio de 2013), durante el *I Congreso de las Religiones de origen Afro, indígena, brasileño: Situación del Pueblo de Santo en las comunidades rurales*, ocurrido en *Poçoões*, BA, y organizado por el Babá Leonel Nunes, por el padrino de santo *Erivelto do Buraco do Boi*, por las profesoras Grazielle Novato, Josilene Costa y otras personas, el investigador se pronunció:

Sugerimos la «Diversidad compartida» para analizar el proceso histórico que alcanzó matices religiosas y su interacción con los otros elementos de igual tenor que entraron en zona de contacto con el legado primordial de origen africano. La expresión nos auxilia a comprender el proceso histórico de los contactos culturales de toda naturaleza, cuyos preparativos resultantes de las invenciones y reinenciones surgidas, sirven de apoyo para alcanzar elementos ecualizadores los cuales, a la luz de la interpretación de su logicial interna, nos conducen a los cimientos de lo que denominamos de “esencialidades” comunes, identificables en casi todos los arreglos de la religión afro-brasileña. (Braga, 2013, p. 7-8)

Algunos de los hábitos y costumbres de los indios *Pataxós*, *Botocudos* e *Mongoiós* aquí descritos y utilizados en sus rituales, se encuentran componiendo el conjunto de símbolos y ritos en templos de las religiones dichas afro, indígena, brasileñas practicadas hoy en *Vitória da Conquista* y, en la región llamada en el pasado de *Sertón de la Resaca*. Los aspectos interesantes expresados en las citaciones de investigadores sobre los indios que vivieron en la región son énfasis míos y muestran las semejanzas entre los elementos simbólicos de las tradiciones culturales religiosas de los indígenas y de los negros traídos como esclavos para esta misma región.

Los negros traídos para la región eran oriundos de diversos lugares de África y

pertenecientes a distintas etnias: «Angolas, Minas, Benguelas, Hauçás, Nagôs, Congos, Rebolos y otros de origen no identificado». (Neves, 1994, pp. 85-86)

Al observar los datos suministrados por Neves (1994) encontramos: africanos (64), brasileños (396) y sin identificación (63). En cuanto a lo que expresa respecto a los africanos, encontramos que el mayor contingente era de origen bantú con (30) esclavos, los cuales contribuyeron con el porcentaje total de 46,88 % y, entre estos, predominaban los angolanos (24), con 80 % entre los bantús y 37,88 % entre los africanos. Los sudaneses (11), representando apenas un total de 17,19 %.

En el segundo ítem, brasileños, fueron relacionados: los criollos con 54,94 %; los cabras con 27,34 %; los mulatos con 10,13 % y los pardos con 7,34 %. Según la Dra. Josildeth Gomes Consorte (1997), quien hace muchos años viene desarrollando investigaciones en la ciudad de *Río de Contas*, localizada en la Chapada Diamantina, región vecina de *Vitória da Conquista*, los mestizos fueron clasificados en un primer momento de acuerdo con los cruzamientos que resultaron:

Del cruzamiento del africano con el africano, resultó el criollo; del cruzamiento del blanco con el africano, surgió el mulato. Del blanco con el indio, el *caboclo* o *mameluco*: Del cruzamiento del indio con el africano, el *cafuzo* o *aboré*; del cruzamiento del mulato con el criollo o con el africano, resultó el *cabra*. La denominación *mulato* desapareció de los registros oficiales en el siglo XIX, dando lugar al término genérico pardo; hasta hoy en vigor.<sup>1</sup> (s/p)

Los sin identificación fueron divididos entre: no declarados, 79,37 % y negros, 20,63 %. A lo que todo indica, fueron adquiridos a través del tráfico interno. Una cita encontrada en Neves (1994) se refiere a «Angolas, Congos y Benguelas ser transferidos de Rio de Janeiro para Bahía, a través de Minas Gerais y, tal vez, de Recife, por el Rio São Francisco» (p. 88). No descartamos, la posibilidad de algunos esclavos haber sido comprados en el *Recôncavo de Bahía*, área donde los hacendados de *Vitória da Conquista* en el pasado llevaban sus ganados para comercializar.

Frente a lo expuesto, señalamos las marcas principales de las culturas de estos pueblos que,

---

<sup>1</sup> Notas de la clase de Antropología ofrecida por la Dra. Josildeth Gomes Consorte, durante la realización de los créditos teóricos de la Maestría en Ciencias Sociales, en la PUC/SP en el año 1997.

están presentes en las tradiciones religiosas, en la formación de la población local, en las actividades económicas y en otros elementos de la cultura. Para una visión del conjunto de las áreas ocupadas por los pueblos y culturas en África, veamos lo que dice Gilberto Freyre (1997), a través de las investigaciones de Melville J. Herskovits:

Por ese criterio, nos encontramos con las siguientes áreas principales: [...]; c) el área de ganado de África Oriental (Bantú), caracterizada por la agricultura, con la industria pastoril impuesta; [...] posesión de ganado numeroso y no de tierras extensas es que da al individuo prestigio social; trabajos en hierro y madera; poligamia; fetichismo; d) área del Congo (también de lengua bantú, aunque en la frontera occidental se hable ibo, fanti, [...], en que destaca las diferencias, entre el Congo y las áreas vecinas, de vestuario, tipo de habitación, tatuaje, instrumento de música, uso de la banana, [...]: la economía agrícola, además de la caza y de la pesca; la domesticación de la cabra, del puerco, de la gallina y del perro; mercados en que se reúnen para la venta de productos agrícolas y de hierro, *balaios*, [...]; la posesión de la tierra en común; fetichismo, es interesante como expresión artística la escultura en madera, los artistas ocupando lugar de honra en la comunidad; e) Horn Oriental – [...], representando el contacto de la cultura negra del Sur con la mahometana del Norte; actividad pastoril; utilización de [...] – vaca, cabra, carnero, camello; organización social influenciada por el islamismo; [...]; g) Sudán Oriental – otra área de interpenetración de culturas, la negra [...] Yoruba; sociedades secretas de largos [...] dominios sobre la vida política; agricultura, creación de ganado y comercio; notable trabajos artísticos de piedra, ferro, terracota y costuras; fetichismo y mahometismo. (pp. 309-310)

En referencia a la práctica del comercio de esclavos, se sabe que era una actividad ejercida por especialistas, actividad sistemática que, además de la observación de las condiciones fenotípicas como la edad, salud y otras, se observaban los orígenes culturales y, principalmente, aquellos que el esclavo sabía hacer, como las actividades laborales

desenvueltas en su comunidad étnica de origen. De esta forma, para una región donde la actividad económica principal se concentraba en la creación del ganado bovino, probablemente, no irían a comprar esclavos oriundos de un área donde prevalecía la minería de oro, y, así sucesivamente. De ahí, concluimos que para el *Sertón de la Resaca* fueron traídos esclavos que ya tenían vivencias con el buey desde África.

Pasemos, ahora, a las consideraciones en cuanto a la religión y a las creencias, o mejor, en cuanto a la filosofía y a las religiones africanas.

Las religiones africanas se presentan en este cuadro como una ordenación de fuerzas. En la cúspide de esta jerarquía está la figura del creador o Dios Supremo [...] inaccesible, no siendo inclusive prestada ninguna forma de culto; abajo de él [...], una serie de fuerzas, que son los intermediarios [...] junto a los hombres, tarea que les fue delegada por este Ser Supremo que por así decir después de dado el impulso inicial se desinteresó de la obra. (Concone, 1987, p. 38)

Continuando el desarrollo del asunto, la citada autora dice que la «fuerza vital» es el valor supremo entre los bantús y, más que de estos, de todos los pueblos africanos, entendiendo que la religión, como actividad, visa captar esa energía para reforzar la existencia y garantizar su perpetuidad, y en ese sentido, pregunta

¿Cómo entender esta fuerza vital? Parece [...], que ella encierra más de un sentido: un primer latu sensu, se refiere a la propia concepción del universo, tiene un sentido ontológico; según, el otro [...] que dice respecto a lo cotidiano del hombre: un sentido diríamos biológico o mejor todavía bio-psicológico, pues se aplica al bien estar «físico y espiritual» del hombre. Partiendo de la filosofía bantú [...] se puede decir que el hombre africano concibe el cosmos no como materia, sino como energía. Hay una fuerza vital total que asume formas o manifestaciones diferentes, [...], que permiten la concepción del cosmos como dividido en cuatro categorías exhaustivas de fuerza. J.Jahn usa el vocabulario Kinyaruanda para nominar y explicar estas categorías [...]: Muntu,

es la categoría del hombre; Kintu, define la categoría cosa [...]; Mantu definirá la categoría tiempo y lugar concebidos como una sola realidad; Kuntu, finalmente, es la categoría de la modalidad. Jahn llama la atención para el hecho de que los cuatro términos empleados en la explicación del universo contienen la partícula Ntu, que define o que se refiere exactamente a la fuerza cósmica única. El motor que da vida a estas fuerzas es Nommo, la palabra (que define también, y aquí está la raíz de toda una simbología africana, el agua, semilla y sangre). (Concone, 1987, p. 39)

Jahn (1963), al referirse a la filosofía africana en general, dice que la concepción de «energía vital» representa las fuerzas de la naturaleza que adquirieron dimensiones espirituales a partir de la palabra, y que la cultura africana es abierta al diálogo con el otro, abierta para el futuro y, en este sentido, lista para compartir y absorber las energías que emanan de estas relaciones incorporándolas a sus prácticas. Así, al adoptar los elementos de la cultura de otros pueblos, creen estar incorporando más fuerza, se tornando más fuertes. Estos fundamentos se presentan en las culturas dichas *neoáfricanas*, por tanto contribuyendo con la invención de la cultura brasileña, principalmente la religiosa, sincrética, la cual se denomina afro, indígena, brasileña.

El encuentro de los africanos con los indígenas brasileños, pueblos tribales y ágrafos, sometidos a relaciones con el cosmos y las condiciones ambientales ecuatoriales muy parecidas, desarrolló visiones del mundo fundadas en elementos y condiciones semejantes, construyó ritos y mitos relacionados. En esta situación suponemos compartió, y adoptó elementos de la cultura de uno para el otro e así, ideológicamente, se tornó más fácil para algunos, esconder, o anunciar las prácticas como exclusivamente suyas, fomentar el mito de la pureza y de la autenticidad.

Las diversas tradiciones africanas y especialmente angolanas, aquí citadas, contribuyeron mucho con la definición de la tradición local, hecho que parece reflexionar en los tipos de religiones presentes en Conquista que, en el pasado, fueron denominadas de: *Batuque*, *Catiço*, *Gira de Caboclo*, *Candombré* y, más recientemente, Umbanda que, a partir de este artículo, estamos definiendo como Candomblés do Sertón.

Al observar esas tradiciones surgen algunas cuestiones, todavía no abordadas



suficientemente. Estamos refiriéndonos al sincretismo o diversidad compartida, y preguntamos: ¿en una región donde el número de esclavos era pequeño y entre estos predominó la presencia de individuos de diversas etnias bantús, cómo se justifica la presencia en los cultos religiosos de algunos Orichas como Ogún, Ochosi, Changó, Ochún, Yemayá y otros? Esta pregunta apunta para el hecho de que, a pesar de que sea pequeña la presencia de yorubanos, en la convivencia cotidiana con los individuos de otras etnias, debe haber ocurrido recuerdos, historias de vida, leyendas y mitos contados, cantos y rezos entonados, casamientos realizados y, así es posible que haya acontecido la interrelación de elementos culturales de los diversos pueblos presentes en la región.

En referencia al sincretismo es la correspondencia simbólica entre las tradiciones afrobrasileñas y el catolicismo, estos aspectos fueron estudiados por Nina Rodrigues desde el final del siglo XVIII, y por diversos otros investigadores hasta los días actuales. Entre las tradiciones religiosas de los indios brasileños y de los africanos en Brasil existen estudios insuficientes y, en cuanto a las diversas tradiciones africanas, veamos lo que dice Júlio Braga (2013) sobre los contactos entre los diversos pueblos vecinos en África, trasplantados para el territorio brasileño:

En este caso, se estrecha más todavía por el reduccionismo matricial que engloba apenas la cultura de los pueblos (ewe) Fons, por tanto de los fongbê, (de los que hablan la lengua fon) del antiguo Dahomey, hoy República Popular del Benín y los yorubas de Nigeria más conocidos en Brasil por nagô (los que hablan la lengua nagô). Se olvidan, por ejemplo, las posibles influencias de los vecinos Minas do Togo y más todavía de los más distantes tales como Fanti-Ashanti de Gana. Del lado de Nigeria nunca se habla de sus vecinos Hausas, Ibos, Nupés más conocidos por Tapas. Todo eso referido por el nombre genérico de nación Ketu, cuando el pueblo de Ketu por su historia particular se aproxima fuertemente de los Fongébes y de su cultura religiosa y es ciertamente lo que más se distancia de la cultura yoruba como todo, vez que, casi nómada, se instaló muy próximo de la frontera de Benín y, con el Reino de Abomé tuvieron una larga guerra fratricida, míticamente justificada por la invasión de un bosque sagrado por parte de los ketuanos. Pero, no se debe olvidar, que las relaciones de intercambio (del

punto de vista comercial, cultural y religioso) siempre se dieron históricamente, especialmente entre los que vivan en zona costera, auxiliadas, sin duda, por el grande comercio de esclavos que allí se instaló por mucho tiempo. Más complejo parece ser el caso de los denominados candomblés de Angola donde se adoran los Nkisis. Una rápida lectura de la historia del tráfico de africanos en la condición de esclavos, especialmente durante el largo período en el área sub-ecuatorial donde habitan los pueblos bantús, permite la constatación de un reduccionismo exagerado cuando se toman los pueblos de Angola y del Congo como únicas vertientes proveedoras de los elementos que se integraron con otras fuentes de religiosidad en Brasil para la formación de los famosos terreiros congos y angolas. Es sabido que el comercio de esclavos en dicha área tuvo que entrar por todo el interior del mundo bantú en busca de nuevas oleadas de esclavos cuando se tornaron escasos en las zonas costeras, además de las dificultades resultantes de la resistencia de esos pueblos contra el martirio de la esclavitud. (pp. 5-60)

Siguiendo el pensamiento de Braga (2013) es probable que la cultura religiosa de los terreiros de Angola y del Congo conocidos en Brasil contenga otros elementos relacionados con el mundo bantú como un todo, a pesar de que solamente estudios avanzados en el campo de la antropología y de la etno-lingüística podrían dar respuestas a la posible diversidad compartida de un universo que engloba más de 500 lenguas y un mundo cultural complejo de tantos pueblos y diferentes sistemas de creencias que todavía guardan similitudes de base.

No tengo ningún conocimiento relacionado sobre estudios realizados a la luz conceptual del sincretismo religioso, pero sí de contactos permanentes que tuvieron como resultado intercambios culturales de naturaleza religiosa en un proceso milenario de diversidad compartida sin prejuicio de los elementos estructurados de cada sistema de creencia que forman y definen el grande universo religioso bantú. Los encuentros permanentes entre culturas africanas, tanto en África como en Brasil jamás fueron categorizados o definidos como un proceso de sincretismo.

En cuanto a los europeos, a pesar de la presencia de españoles, franceses e italianos que llegaron a la región en el siglo XVIII, predominaron numéricamente los portugueses, los

colonizadores, responsables por la administración de la tierra y que trajeron curas católicos que condujeron misionarios a las aldeas de los indios:

Representó el papel de destaque en estas conquistas, entre otros bandeirantes, el maestro de campo João da Silva Guimarães. En 1734 él envió al rey de Portugal un reporte, dándole cuenta de sus actividades como explorador, y solicitándole permiso para continuar sus estudios. Penetró, en seguida, después de las órdenes expresas del rey, en la región del *Rio Pardo* y *Rio de Contas*. En 1752 llegó a la región de *Vitória da Conquista*, conocida por *Sertón de Resaca*. Por esa época, ya lo acompañaba [...], João Gonçalves da Costa, nominado en 1744 para el puesto de Capitán del Rosario de Henrique Dias, por el vice-rey de Brasil, André de Melo y Castro, conde de Galvéias. (Tanajura, 1992, pp. 45-46)

En cuanto a João Gonçalves da Costa, se consta que era portugués nacido en la ciudad de Chaves, probablemente en los años veinte del siglo XVIII. Era *negro forro*, habiendo ocupado el puesto de capitán en jefe del Rosario de Henrique Dias, como vimos, a través de la patente concedida el 5 de marzo de 1744:

Por cuanto se hace precioso [...] en crear de nuevo el puesto de capitán del Rosario de Henrique Dias [...] por el presente elijo y nombro [...] capitán del pueblo negro que servirá en la conquista y descubrimientos del maestro de campo João da Silva Guimarães que Vuestra Majestad tuvo por bien crear de nuevo en la persona de João Gonçalves da Costa: negro forro. (Souza, 1998, p. 53)

Al final del siglo XVIII, fue incumbido por el juez y defensor del pueblo de Ilhéus, Francisco Nunes da Costa, establecer un nuevo pueblo indígena, con el objetivo de asentar a los indios *Pataxós* que atacaban las villas del sur de la capitanía, impedían la conclusión de carreteras, y, a los agricultores, de cultivar sus tierras, «hasta el río de Una, abajo del *río das Contas* que siendo principiado a cultivarse en el tiempo antiguo, se retiraron todos los portugueses, por cuenta de las invasiones, asaltos y destrozos que le hacía el dicho gentío

Pataxó».<sup>2</sup> (Archivo Nacional, 1782, p. 163)

En otra carta dirigida a las autoridades de la Capitanía de Bahía, el mencionado juez y defensor del pueblo de Ilhéus destaca la importancia de la expedición comandada por João Gonçalves da Costa, describiendo el armamento y el contingente del batallón formado para expulsar a los indígenas, equipándolo con «cincuenta indios, [...] setenta armas de fuego, doce barriles de pólvora, dieciséis quintales de plomo y quinientos pedernales».<sup>3</sup> (Archivo Nacional, 1783, p. 165)

Dos meses después de sus andanzas por los bosques del sur de Bahía con sus hombres, el capitán-mor envía un reporte al juez y defensor de Ilhéus, dándole cuenta de las dificultades encontradas para realizar su recorrido, habla de la pérdida de rumbo de las aldeas, de la enfermedad grave de la cual se vio afectado en medio de la ruta, de la fuga de indios de la expedición con las armas, como también de los soldados picados por cobras y de otros que desertaron quedando su batallón reducido de 74 para apenas 34 soldados, entre ellos algunos niños. Relata incluso como llegó a descubrir cinco aldeas de los Mongoiós que, en su evaluación, sumaban juntas más de dos mil almas y que, a pesar de los pocos soldados en su expedición, no se intimidó con el jefe de la aldea. Después de negociaciones, el capitán se fue prometiendo volver con regalos, llevando consigo dos indias y un niño, los cuales le sirvieron de guía. En ese sentido, el sagaz capitán explicó: «Debo decir a V.M. que en algunas de esas aldeas se han metido algunos esclavos [...] y un mulato ladino que me dicen, es capitán de una de las aldeas [...] no resolví hacer la paz, temeroso [...] de que hubiese alguna traición, me veo con tan poca gente».

Después de la conclusión de esa tarea, João Gonçalves da Costa volvió para sus actividades de grande propietario de tierras y grande creador de ganados en las inmediaciones de *Arraial da Conquista*. Ese sertanista constituyó una importante personalidad en el asentamiento y en la colonización del *Sertón de la Resaca*, así como desempeñó además un papel de grande significado para el proyecto de colonización de la Corona Portuguesa, cuando dominó algunas tribus indígenas. Implantó juntamente con su familia las grandes haciendas de ganado de la región y, principalmente, por los caminos abiertos sobre su orientación que posibilitaron la interconexión de *Arraial de la Conquista*, la región costera de Ilhéus, a la Chapada Diamantina, la región del medio São Francisco, a las áreas de mineración del Norte de *Minas Gerais* y al Recôncavo de Bahía, transformando Conquista

---

<sup>2</sup> Copia de la Carta del juez y defensor de Ilhéus Francisco Nunes da Costa para el gobierno interino de Bahía. Archivo Nacional de la *Torre del Tombo*. Brasil, Avulsos (Cairu, 23 de fevereiro de 1782), p. 163.

<sup>3</sup> Copia de la Carta del juez y defensor de Ilhéus a los Gobernadores. Archivo Nacional de la *Torre del Tombo*. Brasil, Avulsos (6 de agosto de 1783). p. 165.

en una encrucijada.

El príncipe Maximiliano, en sus andanzas por el *Sertón de la Resaca*, tuvo la oportunidad de encontrarse con João Gonçalves da Costa en una de sus haciendas llamada *Cachoeira* en la cual estaba en aquella época viviendo el capitán-mor, sobre quien escribió algunas páginas de su obra de la cual fue extraída la siguiente parte:

Los negros, con sus chozas construidas en torno de la habitación del Sr. 'Coronel' João Gonçalves da Costa, en la hacienda *Cachoeira*, formaron una pequeña aldea, cuya situación nada tiene de agradable, pues de ella no se desvela sino una vista triste e inanimada, que me hizo recordar las pinturas de paisajes africanas. El propietario, cuya casa se había incendiado hacía poco tiempo, reside habitualmente en un sitio vecino; solo por acaso se hallaba ahora por aquí. Era un viejo de ochenta y seis (86) años, todavía activo y robusto; vencía en actividad física a muchos jóvenes. Se reconocía sin dificultad que de joven debió haber sido dotado de grande vigor, coraje y osadía. (Wied-Neuwied, citado por Viana, 1982, p. 31)

Llamamos la atención para el hecho de tener este grande aliado de la Corona, importante abridor de caminos, guerrero, y exterminador de indios, grande hacendado y señor de esclavos, que ha vivido los últimos años de su vida entre los negros, en una especie de tribu, recogido en una de sus haciendas. Dadas estas características y teniendo en vista las actividades que desarrolló, mismo sin la pretensión de responder, se nos ocurre una pregunta, ¿cómo es que los indios y negros veían a João Gonçalves da Costa?

Los intereses de los explotadores en Brasil no se limitaban a la seguridad y a la economía, se extendieron, entre otras, a las religiosas y, para este fin, hicieron uso de los servicios de las órdenes católicas de los Carmelitas, Beneditinos o Capuchinos y de los Jesuitas, para quienes los indios eran vistos como paganos y, deberían ser catequizados para la fe cristiana y para otros intereses propios de la Iglesia en general y de las Órdenes Religiosas en particular.

La Iglesia juntamente con la Corona Portuguesa estableció varios pueblos, que eran por ellos administrados, como por ejemplo: «Olivença – antigua aldea de Nuestra Señora de la Escalera de Olivença, [...], municipio de Ilhéus; Trancoso – antigua aldea de São João dos

Tapes, [...], municipio de Porto Seguro; Vila Verde – antigua aldea de Patatiba, [...], municipio de Porto Seguro; entre otras». (Paraíso, 1982, p. 129)

En el *Sertón de la Resaca*, la «concesión de la sesmaria a la familia de João Gonçalves da Costa en 1803 y la construcción de la carretera entre Minas Gerais y la Villa de Belmonte por el río Jequitinhonha», según Paraíso (1982, s/p), tuvo el efecto de una «declaración de guerra a los Botocudos», iniciándose la adopción de una política sistemática de ocupación de la tierra, pueblos y el catecismo de los indios sobre el comando de Antônio Dias de Miranda, uno de los hijos de João Gonçalves da Costa.

Los pueblos en la región, en los límites del municipio de *Vitória da Conquista* en el siglo XIX, eran los siguientes:

- Cachimbo, hoy ciudad de Itambé, fundado por Antônio Dias de Miranda, administrado por algún tiempo por el frei Luís de Garva, habitado por negros, Mongoiós y Botocudos.
- Laguna del río Pardo, localizado entre los ríos Jiboia y Pardo, fundado por Antônio Dias de Miranda, administrado por algún tiempo por el frei Luís de Garva y habitado por indios Botocudos;
- Saco de Río Pardo, en las márgenes del río Mundo Nuevo, hoy un pequeño pueblo, fundado por Antônio Dias de Miranda y administrado por el frei Francisco Antônio de Falerno, habitado por Mongoiós;
- Santo Antônio da Cruz, localizado en la boca del río Vereda, uno de los afluentes del río Pardo, hoy Inhobim, fundado por João Gonçalves Costa y Antônio Dias de Miranda a inicio del siglo XIX. Fue por algún tiempo, administrado por el frei Francisco Antônio de Falerno, habitado por Mongoiós y Botocudos, llevados para el local en 1820.

Ese relato sobre la formación histórica de la región evidencia algunos elementos de la cultura que suponemos hayan influenciado en la definición del cuadro de las religiones afro, indígena, brasileña, practicada por habitantes de la ciudad, en los días actuales. Indígenas, africanos y sus descendientes pudieron de algún modo, por razones propias, conscientes o no, compartir algunos elementos simbólicos de los dominadores con los suyos, posibilitando, con el recorrer de los años, la articulación y rearticulación de elementos simbólicos considerados por ellos significativos, resultando de ahí tradiciones religiosas, sincréticas con sus especificidades.

No encontramos hasta los años 1930, relatos de casa o terreiros debidamente organizados, que comprobase la existencia de religiones afro, indígena, brasileña en la ciudad o en la región. Pero, las incontables actividades de la cultura como: tambores, sambas de rueda, traje de reyes, reyes de la *mulita* y otros, bien como, referencias a individuos de cuerpo cerrado y, a las actividades de curadores, nos lleva a suponer que existieron. A partir de los años 1930, encontramos informaciones sobre *terreiros* debidamente organizados que, se presentan como continuidad de las tradiciones dichas afro, indígena, brasileña como las presentadas que se organizan en casas de cultos, en los barrios periféricos y en las áreas próximas a la malla urbana de la ciudad. Entre ellos, registramos los siguientes:

1. Antônio de Borocô, cuyo terreiro era llamado de candomblé y *gira de caboclo*, fue padrino de santo de la madre Vitória de Petu. Él vino de Cachoeira para Jequié y de ahí para Vitória da Conquista, estableciéndose en las Pedriñas, hoy barrio Cruzeiro, probablemente en los años 1930.
2. Madrinas de santo Lucília, del *terreiro* conocido como candomblé de la Madrinas Ingraça, funcionaba en un lugar llamado *Bateias*, hoy barrio del mismo nombre y fue madrina de santo de *Zé Pequeno*. Las referencias llevan a suponer que ya existía en los años 1930.
3. Madrinas de santo Maria de Braulino, del *terreiro* conocido de candomblé. Según João Procópio Lima, se localizaba en la Plaza del Cajá, cuando él lo conoció en 1951. Ya funcionaba en los años 1940.
4. Madrinas de santo Vitória de Petu, del *terreiro* llamado *Catiço* y *gira de caboclo* que funcionaba en la calle de la Corriente localizada hoy en el barrio Alto Maron, en la época, periferia de la ciudad. Según el testimonio de Vitória Pacheco dos Santos comenzó a funcionar más o menos en 1942.
5. Padrino de santo *Zé Pequeno*, del *terreiro* conocido como de Umbanda, localizado en las proximidades del barrio *Jurema*, y que probablemente ya funcionaba en los años 1930. Según la entrevistada Madrinas Zênite, en 1938 ya funcionaba, pues ella fue a una fiesta de santo en la casa de *Zé Pequeno*, un día antes de su casamiento, que ocurrió en el año 1938.
6. Madrinas de santo Maria Tupinambá o Maria da Serra, del *terreiro* conocido como; candomblé Mozambique, funcionaba en un área periférica de la ciudad y ya existía en los años 1930.

7. Madrina de santo Tilinha, del *terreiro* conocido como de Umbanda y *gira de caboclo*, que según João Procópio Lima, «en 1951 ya se tocaba tambor y el pueblo sambaba», y debe haber surgido en los años 1940.

En cuanto a la denominación de los cultos, oí de los entrevistados que existían en las modalidades: Catiço, Candombré, Gira de Caboclo y Umbanda que, son tipos de candomblés semejantes a los *jarê* de las Labras Diamantinas, con sus especificidades, que recorren directamente por la “Diversidad Compartida” de los símbolos de las culturas de los pueblos africanos y sus descendientes traídos para la región, con la de los indígenas que en ella habitaban y otros elementos del catolicismo y del Espiritismo kardecista.

Además de las casas surgidas a través de la tradición local, a partir de los años 1960, otras fueron instaladas por los padrinos y madrinan de santo que fueron a residir en Vitória da Conquista constituyendo, así, la diversidad religiosa afro, indígena, brasileña existente hoy en la ciudad: candomblé Angola/Ketu, candomblé/Ketu, candomblé de Angola, candomblé efan y las “Umbandas”, o los candomblés de caboclo que, a partir de los estudios realizados hoy en día, pasamos a definirlos como Candomblés del Sertón, que se presentan en su diversidad constituida a partir de la tradición local en sus diálogos con otras tradiciones.

El padrino de santo del Terreiro de Candomblé, que se denomina de tradición Ketu, nación Ijexá, hizo la defensa de la pureza de los ritos de esta tradición, en la puerta de su *terreiro* donde estaba escrito la palabra *Baquiço* de origen bantú e hizo una fiesta pública para la «Vieja Africana» y para el caboclo «Pena Branca». Cuando en la entrevista se le preguntó sobre tales cuestiones, respondió: «En Vitória da Conquista, terreiro de candomblé que no adore a los caboclos, no se establece».

El padrino de santo del Terreiro que se denominaba de Angola, pero que antes se denominaba de Umbanda, en una conversación tipo *chisme de candomblé*, declaró sentir una nostalgia enorme de su *Umbandón*.

El terreiro mencionado de la nación efan, reserva en el calendario de fiestas el espacio para rendir homenajes al caboclo *Pena Roxa*.

El mapa religioso de la ciudad que construimos y presentamos en la tesis de maestría en 1999, informa que de los templos de las diversas religiones existía un terreiro de Candomblé Ketu correspondiendo a 0,30 %; un terreiro de candomblé Ketu/Angola, también correspondiendo a 0,30 %; trece terreiros de Candomblé Angola correspondientes a 3,91 % y sesenta terreiros dichos de Umbanda correspondiendo a 18,02 % del número total de los templos de las tradiciones religiosas existentes en Vitória da Conquista.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Braga, J. S.a de (2013). «A diversidade Compartilhada geradora da religião afro-brasileira». *I Congresso das Religiões de matriz Afro, Indígenas, Brasileira: Situação do Povo de Santo nas comunidades do interior (digitada)*. Poções, BA.
- Castro, Y. P. de (2001). *Falares Africanos na Bahisa: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Concone, M. H. V. B. (1987). *Umbanda uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/ USP, CER.
- Freyre, G. (1997). *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime a economia patriarcal*. 32ª ed. Rio de Janeiro: Record.
- Jahn, J. (1963). *MUNTU: Las culturas neoafricanas*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Neves, E. F. (1994). «Escravidão e Policultura». *CLIO, Revista de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Pernambuco*, 15, 227.
- Paraiso, M. H. B. (1982). «Caminhos de ir e vir e caminhos sem volta: índios, estradas e rios no sul da Bahia». Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA.
- Passos, S. A. (1995). «Vitória da Conquista, cidade e região». Dissertação de Mestrado. Vitória da Conquista: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.
- Rosa, J. G. (1979). *Grande sertão: veredas*. 13ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio.
- Silva, J. L. C. da. (2008). *Territorialização e etnicidade entre os Pataxós meridionais: performance étnica nas “representações” em torno do Monte Santo*. Perugia: *Revista italiana di studi americanistici*.
- Souza, M. A. S. de. (1998). «A conquista do sertão da ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia». Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Spix, J. B. von y Martius, C. F. P. Von (1981). *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. 4ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, v. II.
- Tanajura, M. (1992). *História de Conquista: crônicas de uma cidade*. Vitória da Conquista, BA: Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista.
- Viana, A. L. (1982). *Revista histórica de Conquista*. Vitória da Conquista: Gráfica de O Jornal de Conquista.

Wied-Newied, M. (1940). *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

#### **Notas aclaratorias**

<sup>1</sup> En Brasil, el sertón (en portugués sertão, proveniente de desertão, «desiertazo»; plural: sertões) es una vasta región geográfica semiárida del Nordeste Brasileño que incluye partes de los estados de Sergipe, Alagoas, Bahia, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará y Piauí. Sus habitantes se denominan *sertanejos*.

#### **Conflicto de intereses**

El autor declara que no existen conflictos de interés.