



## O ESPAÇO SAGRADO DE MADRINHA ALICE: CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICO-GEOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA NO SERTÃO DOS MARAKÁ

Edelvito Almeida do Nascimento<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto faz uma caracterização histórico-geográfica da localidade onde estava inserida a comunidade religiosa dirigida por Alice Ferreira de Almeida, conhecida como Madrinha Alice, sacerdotisa de um culto de matrizes afro-brasileiras e indígenas, numa região rural do município de Maracás-BA. Para tanto, na primeira parte, faz um exame da caracterização geral do “sertão” – historicamente associado à interioridade, isolamento e subdesenvolvimento – seguida de uma abordagem mais específica acerca do “Sertão dos Maraká”, território cuja origem está relacionada aos indígenas locais e sua relação com os colonizadores e africanos escravizados, e onde está situado o município em questão. Tal abordagem busca evidenciar a diversidade cultural e étnica locais, que podem ter influenciado na constituição religiosa da comunidade em estudo. Na segunda parte, o texto descreve mais especificamente o espaço de culto da comunidade, situando-a na zona rural do município, descrevendo o terreiro e analisando as relações entre a religião afro-brasileira e o ambiente natural. Com tais discussões, o texto pretende ampliar a compreensão acerca da identidade cultural do Sertão dos Maraká.

**Palavras-chave:** Sertão dos Maraká, diversidade étnica, candomblé, ambiente natural, Madrinha Alice.

**Abstract:** This text provides a historical-geographical characterization of the locality where the religious community led by Alice Ferreira de Almeida, known as Madrinha Alice, priestess of an Afro-Brazilian and indigenous cult, was located in a rural region of the municipality of Maracás-BA. In the initial section, the text examines the general characterization of the "sertão," a region historically associated with interiority, isolation, and underdevelopment. It then delves into a more specific analysis of the "Sertão dos Maraká," a territory with roots in the local indigenous communities and their interactions with colonizers and enslaved Africans. This is the region where the municipality in question is situated. This approach aims to highlight the local cultural and ethnic diversity, which may have influenced the religious constitution of the community under study. In the second part, the text provides a more detailed description of the community's place of worship, situating it within the rural area of the municipality. It offers a detailed analysis of the terreiro, exploring the relationship between Afro-Brazilian religion and the natural environment. Through these discussions, the text aims to enhance our understanding of the cultural identity of the Sertão dos Maraká.

**Keywords:** Sertão dos Maraká, ethnic diversity, candomblé, natural environment, Madrinha Alice.

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro-UFBA), sob a orientação do Prof. Dr. Elias Alfama Vaz Moniz. Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade (UESB/2023). Mestre em Estudos Literários (UEFS/2014). Especialista em Antropologia das Populações Afro-brasileiras (UESB/2018). Especialista em Literatura e Ensino de Literatura (UESB/2017). Licenciado em Letras (UESB/2005). Professor efetivo da rede básica de educação pública do Estado da Bahia. E-mail: nascimentoedelvito@gmail.com. ORCID: 0009-0008-0572-6544.

## Introdução<sup>2</sup>

O presente texto busca apresentar a caracterização histórico-geográfica do espaço onde se inseria a comunidade religiosa dirigida por Alice Ferreira de Almeida<sup>3</sup> (ou Madrinha Alice, como era chamada por seus filhos de santo), sacerdotisa de um culto de matrizes afro-brasileiras e indígenas, configurado a partir da tradição local, no município de Maracás, notadamente de sua zona rural. Trata-se aqui de parte de uma pesquisa mais ampla, ainda em andamento, que visa investigar as características das tradições religiosas locais de matriz afro-brasileira e indígena.

Tanto na pesquisa mais ampla quanto no presente texto, a opção metodológica adotada é a de crítica à história tradicional e às fontes oficiais de memória a partir de referências a pesquisas mais recentes e do uso de fontes orais. Para tanto, combinamos a metodologia da História Oral com uma abordagem etnográfica e discussões em torno de teorias da memória. A História Oral tem sido amplamente utilizada nas ciências sociais para compreender a memória coletiva e as tradições de comunidades sem registros escritos formais. Jacques Le Goff (2013, p. 432, 433) destaca a sua importância como uma ferramenta para transformar a memória coletiva, especialmente em contextos onde não há registros escritos disponíveis. Ele argumenta que essa abordagem possibilita a construção de novos arquivos que preservam e transmitem as narrativas históricas de grupos e comunidades.

Um aspecto fundamental que influenciou a escolha da História Oral como metodologia foi a ausência de registros escritos na comunidade estudada. Muitos dos membros dessa comunidade, incluindo sua líder, eram analfabetos ou semianalfabetos, o que levou à caracterização da comunidade como “sem escrita” (LE GOFF, 2013, p. 392, 394). Embora alguns indivíduos possam ter habilidades de leitura e escrita, a prática da escrita não desempenhou um papel significativo na transmissão das tradições religiosas

---

<sup>2</sup> O texto aqui apresentado é um fragmento da dissertação de mestrado intitulada “O candomblé de Madrinha Alice: sincretismo, afro-brasilidade e herança indígena no Sertão dos Maraká”, de autoria de Edelvito Almeida do Nascimento, sob a orientação Marcello Moreira, defendida no Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, em 2023. Constitui também a base sobre a qual se constitui o aprofundamento da pesquisa, que tem sua continuidade, atualmente em nível de Doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro/UFBA), sob a orientação do Prof. Dr. Elias Alfama Vaz Moniz.

<sup>3</sup> Alice Ferreira de Almeida nasceu em 15 de maio de 1926, em Maracás, nas imediações do povoado de Morros (hoje, sede do município de Planaltino-BA), e faleceu em 24 de dezembro de 1998, na zona urbana do mesmo município. Na sua juventude, sua família adquiriu uma propriedade rural, próxima à povoação de Morro do Tatu, há cerca de 60 km da zona urbana, onde passou a residir.

dessa comunidade. Isso reflete uma tendência observada em muitos grupos religiosos de matriz africana, nos quais a transmissão oral desempenha um papel central na preservação dos conceitos, dogmas e rituais.

A História Oral é uma metodologia qualitativa que pode ser aplicada em uma variedade de disciplinas, incluindo História, Antropologia e Sociologia. A sua vantagem é possibilitar que testemunhas ou partícipes de fatos, acontecimentos ou (como no caso de um grupo religioso) instituições e grupos sociais, deponham sobre suas próprias experiências, que são basilares na abordagem do objeto de estudo. Além disso, a História Oral é especialmente útil em áreas pouco exploradas da vida social, onde a falta de fontes oficiais e documentos pode dificultar a compreensão dos fenômenos culturais e religiosos.

A escolha da metodologia se deve principalmente às possibilidades oferecidas por ela. Segundo Verena Alberti (1989), a História Oral é:

[...] um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. [...] Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, [...] etc., à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam (ALBERTI, 1989, p. 1, 2).

Além disso, é importante considerar a possibilidade de combinar a História Oral com outras abordagens, como a etnografia ou etnobiografia. Consideramos que essa abordagem pouco ortodoxa nos possibilita também fazer um contraponto às fontes da memória oficial e fazer frente à uma espécie de manipulação da memória. Paul Ricoeur (2007) discute a manipulação da memória, destacando-a como uma ferramenta utilizada pelos detentores do poder para consolidar sua autoridade. Ele argumenta que essa manipulação está ligada à fragilidade da identidade, que enfrenta desafios tanto da passagem do tempo quanto das interações com outros indivíduos e grupos sociais (RICOEUR, 2007, p. 96, 98). A instrumentalização da memória visa reforçar a hegemonia dos poderosos, estabelecendo uma narrativa hegemônica que suprime as vozes e perspectivas alternativas.

Ao optar pela abordagem da História Oral, buscamos dar visibilidade à voz das memórias subterrâneas, muitas vezes marginalizadas pela memória oficial de Maracás. Ou seja, ao coletar narrativas orais de indivíduos excluídos e marginalizados,

pretendemos fazer um contraponto às narrativas hegemônicas e ampliar o debate sobre a história e identidade de Maracás.

A coleta de dados foi realizada principalmente por meio de entrevistas temáticas, que foram estruturadas para valorizar e capturar as tradições orais dos participantes. Neste artigo em específico, as falas citadas são de Luzia Rodrigues Ferreira, filha mais nova de Madrinha Alice e a responsável por acompanhar consultor para fazer anotações e por realizar determinados ritos religiosos. Ela é figura central na compreensão da comunidade religiosa, visto que é a única filha que preserva alguns ritos da tradição aprendida com a mãe. Contudo, na pesquisa como um todo e na elaboração de determinados conceitos, contamos com outros colaboradores, como filhos de santo e familiares. Além disso, recorreremos aqui às colaborações de Flávia Maraká, indígena que nos forneceu importantes informações sobre as tradições religiosas dos indígenas locais.

O texto está dividido em duas partes. Na primeira, busca-se oferecer uma análise abrangente sobre a caracterização do Sertão dos Maraká, destacando sua complexidade e significado dentro do contexto geográfico e social e enfatizando a natureza simbólica do sertão, como uma metáfora que representa as terras interiores e desconhecidas, em contraste com o litoral e a civilização. Além disso, discute-se a diversidade dos sertões no Brasil, ressaltando as relações históricas entre os povos indígenas, colonizadores portugueses e africanos escravizados. A presença desses diferentes grupos étnicos é enfatizada como um aspecto crucial na construção da identidade cultural local.

Na segunda parte, apresenta-se uma análise detalhada do espaço de culto, destacando a sua localização geográfica, a polissemia do termo “terreiro” e a interconexão entre as atividades sagradas e cotidianas. Descreve-se, também, a estrutura física da fazenda onde o terreiro está situado, ressaltando a autossuficiência do local e a hospitalidade estendida aos que necessitam de cuidados religioso. Além disso, destaca o papel das árvores e plantas medicinais cultivadas e utilizadas em rituais.

### **Caracterizando o sertão dos Maraká**

No Brasil, a expressão “sertão” foi utilizada desde o início da colonização para se referir às regiões interiores. A complexidade de sua definição no contexto brasileiro é revelada por Antonio Carlos Robert Moraes (2003), que faz uso de uma série de negativas para delimitar o seu conceito. Segundo o autor, o sertão não pode ser definido “do ponto

de vista clássico da geografia, como um tipo empírico de lugar”, nem como uma “obra da natureza” e muito menos como resultado da “intervenção das sociedades” (MORAES, 2003, p. 1). Isso porque o sertão só existiria do ponto de vista teórico, não podendo ser caracterizado nem por um traço natural (visto que se estende há vários biomas) nem social, pois a ideia de sertão se aplica justamente às regiões em que se imagina a inexistência incompleta (ou quase) da ação humana. Ou seja, “o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a vários lugares” (MORAES, 2003, p. 2). Trata-se de uma caracterização pejorativa, uma valoração construída em oposição ao litoral (inicialmente) e, por extensão, à civilização, à cultura, à pujança econômica etc. Assim, o sertão só pode ser definido em oposição a outros lugares, o que nos leva a afirmar que se trata de um não-lugar.

Sertão é uma espécie de metáfora para representar diversas localidades. Nessa metáfora está contida a ideia do profundo, do misterioso e do desconhecido. Por isso, não é possível definir o sertão sem recorrer a imagens poéticas, como bem fez Guimarães Rosa (1986): “sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (p. 17); “o sertão está em toda a parte” (p. 1); “conseguiu de muito homem e mulher chorar sangue, por este simples universozinho nosso aqui. Sertão” (p. 11); “o senhor tolere, isto é sertão” (p. 1).

Moraes (2003) afirma ainda que não existe um sertão no Brasil, mas os Sertões, como bem optou Euclides de Cunha no título de seu livro (CUNHA, 1985), tão diversos quanto diferentes são os seus biomas e seus grupos humanos. Historicamente relacionados aos povos indígenas considerados hostis pela empresa colonizadora – em virtude de sua resistência, que teria levado a Coroa Portuguesa a empreender as chamadas Guerras Justas ou Guerras contra os Bárbaros, entre os séculos XVII e XVIII – os sertões continuaram, mesmo na contemporaneidade, a ser representados como morada de selvagens, de não-civilizados, de bárbaros. A sua diversidade levou a uma subdivisão, a exemplo de “sertão de Lages, sertão dos Patos, sertão dos Goitacás” (MORAES, 2003, p. 4) ou, como na Bahia, sertão da Ressaca, sertão das Jacobinas, sertão dos Maraká. Tais divisões não são fixas, porque elas são redefinidas pelas dinâmicas históricas, de modo que um lugar pode deixar de ser classificado como sertão à medida que seus qualificadores negativos contrapostos à civilização deixam de existir, ou a denominação

de um sertão pode ser alterada de acordo com os movimentos de seus povos, de seus acontecimentos históricos etc.

Na época da invasão colonial (década de 1670), todo o território de domínio dos indígenas Maraká, que era mais ou menos delimitado pelo Rio de Contas, o Rio Paraguaçu, a Chapada Diamantina e as proximidades da Mata Atlântica, foi denominado de Sertão dos Maraká. As primeiras referências à colonização portuguesa daquele espaço são do século XVII, quando forças do governo da província da Bahia contrataram homens liderados pelo paulista Baião Parente para desbravar o sertão às margens dos rios Paraguaçu, Jiquiriçá e Jussiape (como então era conhecido o Rio de Contas), combatendo os povos indígenas do grupo étnico Maraká e edificando as primeiras casas da vila (NOVAES, 2009; NASCIMENTO, 2014).

Após a ação desses bandeirantes, os colonizadores passaram a controlar a região, que passou então a ser conhecida como “Sertão dos Maracás” (SIERING, 2008, p. 50). Embora por muito tempo a crença era a de que os indígenas Maraká haviam sido dizimados, uma parcela deles foi dispersa para as áreas mais distantes da sede do povoamento e se reassimilou etnicamente como forma de sobrevivência (SIERING, 2008). Mais recentemente, várias pessoas de origem indígena no município passaram a reivindicar sua identidade, num movimento conhecido como etnogênese Maraká (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021, p. 104-150). Assim, a influência cultural dos povos indígenas é muito forte em Maracás (e na vizinhança), sobretudo na zona rural e nos que se avizinham ao território dos indígenas Payayá. Essa informação é relevante para o presente estudo, em virtude do fato de que, de acordo com os relatos de familiares, Madrinha Alice descendia de uma linhagem matrilinear de indígenas daquela região.

Embora essa etnia estivesse espalhada por diversos povoamentos, havia um agrupamento maior, que foi denominado de “a Grande Aldeia dos Maraká”, situada nas proximidades da nascente do Rio Jiquiriçá. Foi sobre esta aldeia que foi fundada, em 1674, a Vila de Maracás, centro da sesmária doada a Manuel de Inojosa (um dos colonizadores que lideraram a invasão). Esta vila viria a se tornar a cidade de Maracás, ou sede do município. Assim, toda a extensão municipal que vigorou até o século XIX é, na verdade, o entorno da “Grande Aldeia”. Provavelmente, os povoados que,

posteriormente, foram emancipados, também foram estabelecidos em outros povoados indígenas.

Outra observação importante é que a colonização e conquista do espaço não poderia ter se dado sem a presença dos africanos escravizados. Tanto pelo período de sua chegada, como pelos traços remanescentes de sua cultura, a hipótese que se tem construído é a de que a origem desses negros seria, predominantemente, Banto (NASCIMENTO, 2014). A negação destes povos na história do município é resultado do racismo a eles dirigido. Racismo que, no município, ganhou traços muito originais. Além de todo o preconceito que há na sociedade de um modo geral, ali houve um processo ainda mais opressor, o que se depreende da formação de um bairro destinado à moradia de negros, como uma aparente estratégia de isolamento e de branqueamento da “Praça”, espaço urbano destinado às famílias da elite local. Isso contribuiu para uma segregação espacial que perdurou até o século XX, mantendo esta população separada do restante da cidade e, sobretudo, afastada da “Praça”. A localidade dos negros ficou conhecida como “Rua do Cuscuz”, embora o nome oficial hoje seja Bairro Jiquiriçá.

Em estudo acerca das festas populares em Maracás, Jerry Guimarães (2006) escreve a história do bairro, desde o seu surgimento até a fundação e uso do seu principal espaço de festa: o Clube 13 de Maio ou, como é conhecido popularmente, o Clube do Cuscuz. A partir das observações encontradas naquele trabalho, compreendemos que o clube é um local de resistência e afirmação da identidade afro-brasileira e reação ao processo de segregação promovido pela elite branca, que monopolizou o espaço de festas da Praça Rui Barbosa.

A história de tal bairro, atualmente, tem se tornado, para a cidade, sinônimo de afirmação étnica no cenário afro-brasileiro da região, em virtude de que ali se encontram vestígios de legado africano preservados pelos antigos moradores. Podemos deduzir, assim, que se trata de um remanescente quilombola, embora ainda não oficializado. Também há outras regiões na Zona Rural que aparentemente possuem este perfil, como é o caso do Boqueirão, da Estiva, de Caldeirão dos Mirandas e, provavelmente, da comunidade de Umburanas.

Como prova da presença de negros escravizados naquela cidade, há os documentos históricos revelados, em 2014, pelo Padre Washington e citados por Ivana

Karoline Machado (MACHADO, 2016). Tais documentos encontram-se no arquivo da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Graças e apontam para o número de, aproximadamente, duzentos registros de batismos de crianças recém-nascidas em um período de três anos, após a Lei do Ventre Livre.

Assim, as relações étnicas estabelecidas no território de Maracás se deram em virtude dos contatos entre os povos indígenas, africanos e europeus, contribuindo sobremaneira para a construção de uma cultura com marcas próprias e um campo religioso específico. O município tem, portanto, em sua gênese particular, uma história marcada pela diversidade étnica. Isto potencializa a importância do campo de estudo, posto que, a etnicidade é, de acordo com Philippe Poutignat e Streiff-Jocelayne Fenart (1998), “uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT; FENART, 1998, p. 141).

O município de Maracás (cuja sede situa-se entre as coordenadas 13°26'26" a Sul e 40°25'55" a Oeste) está localizado na Mesorregião do Centro-sul Baiano, na região econômica do Sudoeste da Bahia, na Microrregião de Jequié e no território de identidade do Vale do Jiquiriçá.<sup>4</sup>

A nascente do Rio Jiquiriçá fica na sede do município nos arredores do centro da cidade, há cerca de 400 metros da praça principal. A cidade dista aproximadamente 360 km da capital do estado (pela via mais curta: rodovia BA 026 e, em seguida, BR 116) e tem como municípios limítrofes: ao norte, Marcionílio Souza e Planaltino; a Leste, Lajedo

---

<sup>4</sup> É recente a inserção deste município no território de identidade do Vale do Jiquiriçá, como acontece com outros tantos municípios da Bahia. Há, pelo menos, dois argumentos válidos para que ele fosse inserido no território do Médio Rio de Contas. O primeiro é de ordem geográfica: a porção do município que é banhada pelo Rio de Contas é bem maior que a extensão do Rio Jiquiriçá dentro de seus limites (na maior parte de seu território, o Jiquiriçá sequer chega a ser um rio); o segundo argumento é de ordem econômica e cultural e leva em conta o fato de que os maracaenses estão mais ligados (comercial e culturalmente) a Jequié, do que a Amargosa (sede administrativa estadual do Vale do Jiquiriçá) ou qualquer outro município daquele território de identidade. Mesmo depois de transferido para sede administrativa regional de Amargosa, os maracaenses continuam utilizando o comércio, o serviço, as instituições de saúde e de Ensino Superior de Jequié. Apesar disso, não podemos negar a proximidade que Maracás tem, do ponto de vista simbólico, com vários municípios do Vale do Jiquiriçá, visto que eles estão na rota entre Maracás e a capital. Deve-se levar em conta, no caso das relações religiosas, o fato de que Santa Inês está bem mais próximo do Recôncavo Baiano, considerado pelo povo de santo de Maracás (como para muitos outros) o berço do candomblé. Assim, estar em Santa Inês, por exemplo, pode conferir em determinados contextos, mais legitimidade a um sacerdote do que estar em Maracás-BA.

do Tabocal; ao Sul, Manoel Vitorino; a Sudeste, Lafaiete Coutinho e Jequié; e a Oeste, Iramaia.

Com cerca de vinte e sete mil habitantes, dos quais aproximadamente 70% residem em áreas urbanas, a base econômica do município atualmente está sobretudo nas atividades comerciais e de prestação de serviços (65%), seguida da agropecuária (25,4%) e da indústria (9,6%). A “novidade econômica”, no entanto, de acordo com Flávio Guimarães de Souza (2015), é a exploração do minério de vanádio, iniciada em meados de 2014, cujo processo de implantação atraiu “um significativo contingente de população na expectativa de trabalhar nas atividades vinculadas à mineração” (SOUZA, 2015, p. 13, 14).

O município tem se revelado uma importante fonte de pesquisa da história e antropologia do interior da Bahia, tendo em vista o fato de que sua extensão territorial que vigorou até o fim do século XIX, quando o município abrangia áreas que hoje pertencem a outros municípios. Assim, a história de Maracás tornou-se importante para a compreensão de toda uma realidade regional.

### **O espaço de culto**

O terreiro de Madrinha Alice situava-se na zona rural do município, na Fazenda São José, localizada nas imediações de uma comunidade denominada Morro do Tatu, a aproximadamente 48 km da sede (se utilizadas as estradas vicinais que passam pela Serra da Salgada e pelo Povoado de Capivaras). As coordenadas exatas da localização do terreiro são 13°18'51" a Sul e 40°42'56" a Oeste. A comunidade do Morro do Tatu, localizada imediatamente a oeste da Fazenda São José, é o ponto mais distante da zona urbana de Maracás, no limite com o município de Marcionílio Souza.

Tomada a mesma estrada vicinal de Capivaras, depois de passar pela Fazenda São José e pela Comunidade do Morro do Tatu, percorridos mais 7,5 km, chega-se ao povoado de Lajedinho (já pertencente ao município de Marcionílio Souza), que tem uma grande importância para esta pesquisa, porque, além de lá terem residido alguns filhos de santo e consulentes de Madrinha Alice, é também onde se situa o cemitério utilizado por sua família, a igreja onde geralmente ela assistia às missas esporádicas, onde seus filhos biológicos foram batizados e onde residiu, por um tempo, suas filhas biológicas Zelina e

Luzia: após o casamento, Zelina passou a morar no povoado, tendo levado Luzia (ainda adolescente) para morar com ela.

Seguindo 4,5 km na mesma estrada, chega-se à comunidade rural de Umburanas, onde residiam alguns filhos de santo. Próximo a Umburanas (que, ao que tudo indica, se trata de um remanescente quilombola) está situada a tríplice divisa entre os municípios de Maracás, Marcionílio Souza e Iramaia. É nessa divisa que há uma intersecção para outra estrada vicinal, que dá acesso à comunidade rural de Gavião (localizada no território de Maracás e onde também residiam muitos filhos de santo e consulentes de Madrinha Alice). Ou seja, embora o terreiro estivesse na zona rural de Maracás, exercia grande influência sobre outros dois municípios da região.

Tanto o relativo isolamento geográfico da comunidade na época (dadas as dificuldades de transporte) como a diversidade de povos que compuseram a realidade social do município (e notadamente de sua zona rural) parecem ter contribuído para a construção de um candomblé com traços muito específicos, que podem ser descritos sobretudo a partir das peculiaridades do seu sincretismo, marca da tradição local, muito diferente dos chamados Candomblés de Nação.<sup>5</sup>

A palavra “terreiro”, muitas vezes utilizada pelos colaboradores, é uma expressão comum para designar diversos cultos classificados como candomblé. No caso em estudo, é importante que se esclareça, este termo tem múltiplos sentidos, o que nos obriga a considerar o contexto em que é utilizado. Entre os filhos de Madrinha Alice, “terreiro” significa a própria comunidade religiosa em si, mas também significa o espaço religioso (como acontece com outros grupos religiosos). Porém, inclui ainda outro sentido: terreiro como sinônimo de quintal, como se nota na descrição que Luzia faz da área cercada em volta da casa de residência de Madrinha Alice:

O terreiro era bastante grande, cercado, em volta tinha flores plantadas. De longe você via logo que era uma casa de candomblé, né. Cê via logo que era uma casa de candomblé porque você via várias flores plantadas

---

<sup>5</sup> Tanto a singularidade do sincretismo presente no culto quanto os mitos fundadores da comunidade religiosa e as narrativas da origem familiar indígena indicam que a comunidade de Madrinha Alice se configura de modo muito diferente dos candomblés conhecidos e elaborados em Salvador, Região Metropolitana, Recôncavo da Bahia e outras áreas litorâneas. Nessas localidades, onde se desenvolveram os ritos de candomblé a que se dedicam a maior parte dos estudos acadêmicos até então, há a presença das “nações de Candomblé”: keto, Jeje, Angola etc. A expressão “nação” é utilizada como um classificador. No entanto, nem toda tradição que reivindica a denominação de candomblé se encontra classificada por este sistema. As descrições da comunidade de Madrinha Alice e sua ritualística teriam sido construídos de modo bastante peculiar, gerando um “candomblé” com traços muito próprios e que aqui chamo, por ausência de um nome específico, de “tradição local”, em oposição aos “candomblés de nação”.

em volta da casa e tudo muito limpinho, tudo muito arrumadinho (LUZIA FERREIRA).

Essa polissemia em torno do termo “terreiro” ocorre porque o espaço religioso da comunidade está inserido na própria casa do sacerdote, sendo o salão<sup>6</sup> apenas um anexo ou cômodo da própria residência. O terreiro, nesse sentido, engloba o espaço delimitado pela cerca do quintal em torno da edificação de morada da sacerdotisa e sua família. Isso quer dizer que não há uma diferença muito grande entre as atividades ditas religiosas ou sagradas e as atividades cotidianas.

Em virtude disso, a descrição do espaço físico do terreiro deve começar pela fazenda São José, como um todo, incluindo a descrição do salão, seu altar e seus elementos sagrados, bem como o entorno da edificação (onde Madrinha Alice cultivava ervas destinadas às práticas de cura).

A Fazenda São José é uma pequena propriedade familiar. Entre as décadas de 1970 e 1980, chegou a ser relativamente próspera, resultado da cultura de mamona, que havia se tornado, àquela época, o carro-chefe da economia municipal. A importância da cultura da mamona para a economia de Maracás é explicada por Souza (2015):

[...] o processo de crescimento da cidade de Maracás está ligado não somente à doação de terrenos a uma parte da população pobre da cidade no final da década de 1970 – na parte sul da cidade –, por proprietários fundiários pretendentes a cargos políticos no município de Maracás, mas também a uma melhoria relativa nos rendimentos de produtores rurais com a ricinocultura (cultivo da mamona) até a década de 1980. A elevada produção de mamona, cujas safras destas décadas posicionaram o município de Maracás entre os maiores produtores do estado, induziu a mudanças significativas no comércio local, na dinâmica urbana e atraiu a população do campo para a cidade, tanto do município de Maracás quanto de municípios circunvizinhos (SOUZA, 2015, p. 37).

Além da agricultura de subsistência – que incluía diversos gêneros, como milho, feijão, abóbora, melancia, caxixe, maxixe, arroz e mandioca –, a família mantinha um pequeno rebanho de bovinos de leite, caprinos e uma criação de aves (predominantemente de galinhas, perus e conquéns) para produção de ovos e abate. As atividades desenvolvidas eram tão diversas, que a propriedade, na maior parte do tempo, era quase

---

<sup>6</sup> A palavra “salão” é utilizada pelas participantes para se referir ao principal espaço religioso daquela tradição. Trata-se de onde está localizado o altar, onde são feitas as consultas e se realizam as festas. Seria sinônimo do que, para os candomblés de nação, se chama de “barracão”, mas com suas particularidades.

completamente autossuficiente, com exceção dos períodos de seca.

Essa autossuficiência, adicionada ao fato de que a casa principal era relativamente espaçosa, facilitava a permanência de pessoas por longos períodos nas dependências para seus respectivos tratamentos.<sup>7</sup> De acordo com Luzia Ferreira:

Era um lugar simples, mas de muita fartura. A fazenda ela produzia de tudo um pouco, do feijão, o arroz, é... A melancia, a abóbora, tudo que você imaginar ela tirava dali, até a própria carne mesmo, que meu pai criava bode e tinha muita galinha. Então assim, não era nenhum problema uma pessoa de fora fazer um tratamento e trazer um irmão, um filho, pessoas assim que ficavam lá hospedado dias e dias e pra a gente era tudo muito normal (LUZIA FERREIRA).

Os relatos dão conta de que, em alguns casos, determinados filhos de santo, já devidamente tratados, quando sentiam algo “fora do normal”, o que podia ser uma impressão do retorno dos sintomas, acabavam por decidir, sem um prévio aviso, se recolher novamente, chegando “de surpresa” à casa de Madrinha Alice, com bagagem e pertences religiosos para ficar uma quantidade indefinida de dias. De acordo com Luzia, isso nunca chegou a ser um problema, já que havia sempre gêneros alimentícios em quantidade suficiente: “graças a Deus a gente passou muito bem ali naquele lugar simples e cheio de fartura, cheio de bênçãos. Graças a Deus” (LUZIA FERREIRA). Essas aparições repentinas de filhos de santo eram comuns, sobretudo por parte de dois deles em especial: Francisco (morador do povoado de Umburanas e primo de Dona Licinha) e uma senhora chamada Maria de Abílio, também chamada de Maria Vêa (moradora do povoado de Capivaras).

Havia, em suas dependências, além da casa principal (onde residia o casal Ferreira: Madrinha Alice e seu esposo), outras quatro casas no entorno. A residência principal se localizava mais ou menos ao centro da propriedade, enquanto as demais se espalhavam para os limites em direções opostas, todas elas ficando a, aproximadamente, um quilômetro de distância da principal. Essas quatro residências eram habitadas por filhos do casal Ferreira (Rosa, Brás, Pedro e Natal)<sup>8</sup> e seus respectivos descendentes, netos de Madrinha Alice.

<sup>7</sup> O “tratamento” é o rito sincrético estruturador da própria religiosidade em questão. Refere-se ao complexo de ritos que compreendiam, ao mesmo tempo, as práticas de cura e a própria filiação do neófito.

<sup>8</sup> Além desses quatro filhos, havia ainda Luzia e Zelina (que desde cedo constituíram suas respectivas famílias na zona urbana), além de Eunápio (que residia com sua família em outras localidades rurais, onde trabalhava como administrador). Vilma, a filha mais nova, faleceu na adolescência, na década de 1980.

A casa principal tinha ainda, há poucos metros, outras edificações, como uma casa, chamada de “casinha”, onde se guardavam os arreios, sementes de capim, ferramentas e outros instrumentos, e que em época anterior tinha servido de hospedaria para trabalhadores temporários e tropeiros em trânsito; uma casa de farinha, usada por Seu Abinel e seus filhos e, às vezes, alugada a famílias vizinhas; e um pequeno curral aos fundos, destinado à ordenha de vacas.

Como afirmado anteriormente, não havia uma distinção entre o que era a residência de Madrinha Alice e o que era o seu “terreiro de candomblé”, assim como não havia uma separação entre as atividades cotidianas e as atividades religiosas, nem entre os membros da família biológica e os da família de santo. Assim, não convém tratar aqui da residência como algo distinto do espaço religioso. É certo que, na edificação, havia um cômodo maior e separado (cujo acesso se dava por um dos dormitórios) para as principais atividades do culto. Mas nunca houve uma clara divisão entre aquele espaço e os demais.

Isso envolvia também o entorno da casa, delimitado por uma cerca que formava, à época, um grande círculo. Fora desse “círculo”, além das edificações indicadas acima (a casinha, a casa de farinha e o curral), havia um frondoso cajueiro (no lado leste da residência, para onde se direcionava a porta da cozinha): “na frente da porta da cozinha tinha um pé de caju muito bonito, era cercado, tinha um giralzinho aonde [*sic*] a gente lavava prato” (LUZIA FERREIRA). E na frente da casa (sudoeste) havia um grande pé de mulungu. Essas duas árvores tinham uma importância fundamental no culto, razão pela qual Madrinha Alice tinha por elas um cuidado especial.

O cajueiro, além de sua função óbvia de fornecer, na devida estação, frutos para o uso comum, era a origem das castanhas, que eram devidamente armazenadas. No período de festas religiosas, as castanhas eram torradas numa panela sobre uma pequena fogueira nos fundos do terreiro. Depois de frias, removiam-se as cascas e, em seguida, as castanhas eram trituradas no pilão. A massa processada de castanhas era misturada a outros condimentos para o preparo do caruru e do vatapá.

O mulungu (*Erythrina velutina*), árvore de grande porte muito comum na caatinga da região central da Bahia, produz cachos de flores vermelhas de pétalas com aproximadamente dez centímetros de comprimento, e sementes que, no tamanho e formato, se assemelham a grãos de feijão, porém, de cor vermelho-sangue com uma

pequena mancha preta. As sementes não são comestíveis e, até onde foi possível verificar, não são utilizadas para outro fim que não seja ornamental. Apesar de muito dura, com a técnica certa pode ser matéria-prima para colares. As flores, por sua vez, servem para decoração de ambientes. No caso de Madrinha Alice, observava-se o uso das sementes para fazer colares de conta: “de vez em quando a gente pegava aquelas sementes do pé de Mulungu pra fazer corrente” (LUZIA FERREIRA).

Contudo, o que era mais utilizado da árvore era a casca, que tem faculdades calmantes e anti-inflamatórias. Eventualmente, Madrinha Alice recolhia uma pequena porção de casca de mulungu, fazia uma infusão e servia aos seus neófitos. Essa era, geralmente, a primeira providência que era tomada quando alguém era levado até sua casa em estado de grave perturbação. Nessas ocasiões, não raro, a pessoa era amarrada em sua residência por seus familiares. Quando era apresentada a Madrinha Alice, ela ordenava que desamarrassem e preparava o chá de mulungu, bem como outros remédios. Nos dias subsequentes ao tratamento, ela oferecia ainda algumas vezes as porções até que a pessoa retomasse seu estado de lucidez.

Esse era um chá que ela mesma fazia questão de preparar e advertia que havia segredos na quantidade e no modo de manipulação da casca. Segundo ela, um erro poderia levar a efeitos colaterais desagradáveis. O cuidado era redobrado, sobretudo, quando o neófito era do sexo masculino. Tais segredos, no entanto, não foram revelados pelos filhos de santo, ou porque eles tenham em relação a isso alguma proibição ou porque Madrinha Alice não chegou a transmiti-los. Contudo, algumas pessoas da família utilizam o chá para controle da pressão arterial e para combate à insônia.

Independentemente dos fins terapêuticos a que se destinava o mulungu, o certo é que se tratava de uma árvore que gozava da condição de ente sagrado ou lugar de culto a determinada divindade. As participantes da pesquisa não sabem dizer a qual entidade estava ligada à árvore, mas é de se supor que ela estivesse relacionada ao culto de caboclo, porque temos notícia, por meio do Babalorixá Aduato Viana, de Vitória da Conquista, de que naquele município há casas que utilizam o mulungu para o culto ao caboclo.

De qualquer forma, a importância da árvore para o candomblé, como para outros diversos cultos atuais ou antigos, já foi exaustivamente explicada. Basta lembrar que uma das divindades do candomblé é, em si, uma árvore (Iroko, Loco, Tempo etc.). Martins e Marinho (2010) afirmam que “o culto da árvore está presente em várias religiões

primordiais, como as tradições dos druidas, as dos antigos gregos e romanos e algumas religiões indígenas” (MARTINS; MARINHO, 2010, p. 22). Ou seja, o culto a árvores não é exclusividade do candomblé. Os romanos celebravam nas árvores o solstício de verão. Na tradição judaico-cristã, há várias menções a árvores nos mitos de fundação, como a árvore do conhecimento do bem e do mal, a árvore da vida etc.

Entre os indígenas, o culto à jurema (árvore de pequeno porte comum na caatinga) era estabelecido como meio de conectar o ser humano aos espíritos dos ancestrais e às divindades. Ainda hoje, nos candomblés de tradição local, no município de Maracás, serve-se uma bebida chamada de vinho de caboclo ou vinho de jurema. Embora não tenhamos certeza do uso da jurema no preparo da referida bebida, fica o registro do nome, como uma referência ao antigo culto.

Flávia Maraká afirma que seus ancestrais eram juremeiros e que faziam uso da bebida para a comunicação com o mundo espiritual. Essa religiosidade em torno da jurema, no território dos Maraká, já foi estudada e documentada. E ela se apresenta sob três dimensões: o uso da bebida, a incorporação da ancestral divinizada cujo nome é Jurema e a adoração da própria árvore, diante da qual são depositadas oferendas com diversas finalidades (MACHADO, 2016, p. 54).

Nos candomblés de nação o culto à árvore é realizado na constituição de divindade:

Iroko é a grande árvore encantada, pai e mãe de tudo que existe no mundo do sagrado; temida, amada e respeitada por aqueles que a conhecem de perto, é a morada de orixás (dos iorubás); voduns (dos fon e jejes), inquices (dos bantu) e de todos os tipos de espíritos, feiticeiros e bruxas. [...] É o Orixá Iroco para os iorubás; o Vodum Loco para os fon do Benin; o Orixá Olorokê para os efãs e ijexás; o Inquice Tempo, para grande parte do povo banto (MARTINS; MARINHO, 2010, p. 33, 34).

Eliade (1992) relaciona o culto às árvores à percepção humana de que sua existência é precedida pela existência do mundo, que permanecerá após sua partida. A vida humana, de acordo com o autor, não está “entre dois Nadas” (ELIADE, 1992, p. 73). Isto é, a perenidade da árvore em oposição à fugacidade da vida humana se impõe como representação da própria força do tempo. A morte é vista, portanto, não como o fim, mas como uma outra forma da existência. Como o próprio cosmos é um organismo vivo, a

morte é apenas uma mudança de categoria da vida humana, uma mudança de esfera, de plano, de dimensão. E a árvore é o testemunho da permanência da vida. Mas o simbolismo vai muito além disso:

A imagem da árvore não foi escolhida unicamente para simbolizar o Cosmos, mas também para exprimir a Vida, a juventude, a imortalidade, a sapiência. Além das árvores cósmicas, como Yggdrasff, da mitologia germânica, a história das religiões conhece Árvores da Vida (Mesopotâmia), da Imortalidade (Ásia, Antigo Testamento), da Sabedoria (Antigo Testamento), da juventude (Mesopotâmia, Índia, Irã) etc. Em outras palavras, a árvore conseguiu exprimir tudo o que o homem religioso considera real e sagrado por excelência, tudo o que ele sabe que os deuses possuem por sua própria natureza e que só raramente é acessível aos indivíduos privilegiados, os heróis e semideuses (ELIADE, 1992, p. 74).

Isto é, a árvore tem um sentido profundo para o homem religioso e isso não é diferente no caso de Madrinha Alice. O culto ou reverência prestados ao mulungu é a maior evidência disso. Enquanto foi possível, aquela grande testemunha do tempo esteve lá, sob os cuidados amorosos da grande matriarca e recebendo as devidas honras pelo serviço prestado aos filhos de santo aflitos.

Ainda são necessárias pesquisas mais aprofundadas acerca do uso terapêutico do mulungu em seres humanos. Mas testes recentes em animais já comprovam a presença de flavonoides e alcaloides, que agem sobre a ansiedade. Chá das suas cascas já é utilizado há muito para casos leves de ansiedade (BOTELHO; OLIVEIRA; ANDRADE, 2021, p. 1332). Além do mulungu, diversas outras plantas eram utilizadas para fins medicinais. Nos fundos do terreiro, havia uma variedade de árvores, pequenos arbustos, ervas etc. que eram utilizadas para chás, infusões, banhos, enfeites, entre outras coisas:

[...] tinha um pé de laranja d'água [...] que dava uma laranjas muito boa. Mais no fundo da casa tinha as plantações que dali que ela tirava os banhos. Tinha pé de maravilha, espada de Ogum, espada de São Jorge, losna, é... Tinha arruda, tinha também vence-tudo, pé de comigó-ninguém-pode, pé de cheiroso, algumas pessoas conhecem como guiné. Tudo que ela plantava ali para os trabalhos, aquelas plantas tudo ela trabalhava com elas também. No fundo da casa tinha bastante coisa assim, bastante plantações que eu me lembre. E... logo cedo ela ia lá antes de escurecer e catava aquelas folhas para fazer as coisas, os banhos pro pessoal (LUZIA FERREIRA).

Tais ervas eram cultivadas dentro do círculo de cerca de arame formado em torno da casa. Esse círculo compreendia o espaço mágico, por assim dizer, que encerrava o culto e delimitava até onde havia a proteção dos santos e entidades. Uma das restrições

para os filhos em tratamento era justamente ultrapassar os limites desse círculo. Mesmo depois de iniciado, uma das proibições incluídas no chamado resguardo era passar por baixo de cerca de arame por um determinado tempo que poderia variar de semanas a anos, a depender das circunstâncias. Tal proibição evidencia o poder relacionado à cerca como limite entre dois espaços. Nesse caso entre o espaço sagrado e o profano. Mas o lugar principal de culto era o salão:

Lá no salão tinha uma mesa no centro [...] que era onde ela fazia as consultas, uma mesa que estava sempre coberta com uma toalha branca. [...] E depois dali tinha o altar, tinha o campo da sereia, tinha o campo de ogum, né... era o campo da sereia era no chão (LUZIA FERREIRA).

Ou seja, era no salão onde se realizavam as consultas, trabalhos de limpeza, de cura, de cuidados com os santos, de rezas e onde aconteciam as festas públicas, chamadas de samba. O salão era o cômodo mais amplo da casa e ficava no lado oeste da residência. Nele estavam todas as representações materiais de divindades, os atabaques, a mesa de consulta, os paramentos de santo etc. Na descrição de Luzia, observamos que os paramentos utilizados pelas divindades ficavam ali:

[...] eu lembro que tinha uma flecha, tinha um chapéu de pena, que Geni [filha de santo e sobrinha biológica de Madrinha Alice] usava e deixava lá, porque era instrumento de usar lá. [...] Quando tinha uma coisa de usar no santo, ficava lá [no salão] guardado (LUZIA FERREIRA).

Ao abordar o espaço de culto, vamos além das simples descrições físicas e adentramos em um universo de significados profundos e simbólicos. O candomblé praticado nesse local transcende a mera prática religiosa; ele reflete a identidade e a visão de mundo dos seus seguidores, enraizados nas tradições antigas e na conexão com a natureza. Assim, ao explorarmos este espaço, mergulhamos em um mundo de símbolos e espiritualidade que ecoa a riqueza das tradições afro-brasileiras e da espiritualidade rural do interior da Bahia.

### **Considerações finais**

Ao concluir esta investigação sobre o Sertão dos Maraká e o espaço de culto na Fazenda São José, torna-se evidente a complexidade das interações sócio-históricas que deram forma à identidade na Bahia, notadamente na localidade estudada. Desde os

primeiros tempos da colonização até os dias de hoje, destacando a riqueza e a diversidade das influências dos povos indígenas, dos africanos escravizados e dos europeus na formação da identidade étnica e religiosa local.

Não obstante a manipulação das fontes da memória, com fito a ignorar a presença negra e indígena, é possível detectar a presença da cultura de origem indígena e africana no Sertão dos Maraká, a partir de uma leitura mais ampla das fontes orais e das tradições religiosas. A partir dessa perspectiva, é possível compreender melhor a complexidade do conjunto simbólico por trás dos ritos e da mitificação dos espaços sagrados.

A análise das narrativas orais e dos ritos religiosos permite também compreender os conflitos e tensões que são a tônica da formação histórica do Sertão dos Maraká, desde os primeiros contatos entre os colonizadores e indígenas locais até a configuração atual da sociedade, marcada por uma invisibilização dos povos marginalizados e pela ratificação dos espaços de poder. Isso nos induz a continuar as pesquisas em torno das práticas religiosas de tradição local, analisando as identidades culturais e étnicas que emergem dela.

O candomblé de tradição local, marcado por um sincretismo bastante peculiar, revela a complexidade das relações interétnicas historicamente. Além disso, a relação entre o espaço sagrado e o ecossistema, simbolizada pela importância das árvores, ressalta a conexão profunda entre o sagrado e o profano na cosmovisão local. Essas árvores são como entidades sagradas que desempenham um papel vital na existência da comunidade religiosa.

Destacamos a importância do estudo acerca do Sertão dos Maraká, de um modo geral, e do espaço de culto, mais especificamente, para o conhecimento sobre as dinâmicas sociais e históricas que moldaram essa região e sua população ao longo dos séculos.

## Referências

- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1989.
- BOTELHO, R. M.; OLIVEIRA, L. S.; ANDRADE, L. G. Estudo da utilização popular da espécie medicinal *erythrina mulungu* mart. ex benth no transtorno da ansiedade. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*. São Paulo, v.7.n.10. out. 2021, p. 1331-1345.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GUIMARÃES, Jerry Santos. O clube do cuscuz: espaço de festas, identidades e resistência. In: **Seminário História em Debate: Fórum Permanente de Debates Sobre Trabalho Cultura e Poder. Ano 1. Ciclo 2**. Vitória da Conquista: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão *et. al.* 7 ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013.
- MACHADO, Ivana Karoline Novaes. **Cultuando a essência dos que se foram: o candomblé no sertão dos maracás**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades – PPGREC. Jequié-BA: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, 2016.
- MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. **Iroco: o orixá da árvore e a árvore do orixá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. O sertão: um “outro” geográfico. *Terra Brasilis: Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica*. 2003. p. 1-8.
- NASCIMENTO, Edelvito Almeida do; MOREIRA, Marcello. Manipulação da memória nas fontes da memória oficial do município de Maracás - BA. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, n. 16(6), p. 4471–4489.
- NASCIMENTO, Edelvito; MACHADO, I. K. Novaes; NASCIMENTO, Washington. Os Maraká: história, etnogênese e cultura no sertão de Maracás. In: NASCIMENTO, Washington (Org.). **Antônia Onça e o mestre em amansar brancos**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p. 137.
- NASCIMENTO, Washington Santos. Africanos e negros na região sudoeste da Bahia: histórias, culturas e influências. In: Santana, Marise de *et al.* **ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

NOVAES, João Reis. **De tropeiro a coronel: ascensão e declínio de Marcionílio Antônio de Souza (1915-1930)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2009.

POUTIGNAT, Philippe; FENART, Streiff-Jocelayne. **Teorias da Etnicidade (seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrick Barth)**. São Paulo: Fundação editora da Unesp, 1998.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SIERING, Friedrich Câmara. **Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos Maracás (1650-1701)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História Social. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

SOUZA, Flávio Guimarães de. **A cidade de Maracás-BA a partir da implantação do projeto de mineração de Vanádio**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia. Instituto de Geociências. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

