



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ERIVALDO SALES NUNES

CONTRIBUIÇÃO PARA A HISTÓRIA
DO CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA NA BAHIA
O TERREIRO DE BERNARDINO DO BATE FOLHA (1916-1946)

Salvador
2017

ERIVALDO SALES NUNES

**CONTRIBUIÇÃO PARA A HISTÓRIA
DO CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA NA BAHIA
O TERREIRO DE BERNARDINO DO BATE FOLHA (1916-1946)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, área de concentração em Cultura e Sociedade, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Milton Araújo Moura

Salvador

2017

N971 Nunes, Erivaldo Sales
Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 –1946) / Erivaldo Sales Nunes. – 2017.
384f.: il.

Orientador: Profº Drº Milton Araújo Moura
Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Candomblé – História e memória – Salvador (BA) – 1916 – 1946. 2. História – Salvador (BA). 3. História social. 4. Representações sociais. I. Moura, Milton Araújo. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299.67

ERIVALDO SALES NUNES

**CONTRIBUIÇÃO PARA A HISTÓRIA
DO CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA NA BAHIA
O TERREIRO DE BERNARDINO DO BATE FOLHA (1916-1946)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História Social.

Área de concentração: Cultura e Sociedade

Aprovada em 08 de Março de 2017.

Milton Araújo Moura – (Orientador)

Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea - UFBA,
Universidade Federal da Bahia

Antônio Fernando Guerreiro de Freitas

Doutor em História - Université Paris-Sorbonne, PARIS 4, França.
Universidade Federal da Bahia

Angela Elisabeth Lüning

Doutora em Vergleichende Musikwissenschaft, Freie Universität Berlin, FUB,
Alemanha.

Universidade Federal da Bahia

Luis Nicolau Parés

Doutor em Antropologia da Religião, School Of Oriental and African Studies
University of London, SOAS, Grã-Bretanha.

Universidade Federal da Bahia

Walter da Silva Fraga Filho

Doutor em História Social - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia



A Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* e a Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame*, minha admiração, respeito e reverência. A benção dos senhores e dos meus ancestrais. *Aweto!*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e conselheiro Prof^o Milton Moura, por ter tido o esmero, a generosidade e o bom humor diante de todos os passos vivenciados aos longos desses últimos quatro anos;

Ao corpo docente do PPGH-UFBA e ao Programa de Estudos Étnicos e Africanos-CEAO-UFBA, em especial aos professores Lígia Bellini, Gabriela Sampaio, João José Reis e Marcelo Cunha, pelas trocas e dicas teórico-metodológicas, incorporadas a presente tese;

Às generosas contribuições da banca examinadora compostas pelos Profs. Angela Lühning, Antonio Guerreiro, Luis Nicolau Parés e Walter Fraga por terem colaborado para que o texto final fosse refinado;

À CAPES por ter oportunizado bolsa de doutorado sanduíche no Programa de Pós-graduação em Antropologia da FCSH-UNL, na cidade de Lisboa, em Portugal;

À UNL-FCSH-CRIA por ter me acolhido para desenvolver atividades de pesquisa e eventos acadêmicos. Agradeço a co-orientação da Prof^a. Clara Saraiva;

À FAPESB que disponibilizou bolsa de iniciação científica para os alunos Magna Freitas e Jatobá Thiago entre 2012 a 2014, auxiliando no trabalho de catalogação das fontes primárias;

Ao IFBA, campus Salvador, por ter oportunizado meu afastamento das atividades docentes para conclusão dessa importante etapa em minha trajetória profissional;

Às lideranças e representantes atuais do Terreiro de Candomblé do Bate Folha pela atenção, dedicação e confiança a mim depositados. Em especial ao *Tata Munguaxi*, a *Nengua Guanguasesse*, a *Kota Nedembu* ao *Tata Kissendu*, a *Makota Mubenkιά*, ao *Tata Nembakalá* e a Dona Maria Bernadete. Peço a benção de cada um de vocês. Aos demais membros integrantes do Terreiro, sou eternamente grato por terem acreditado e sugerido dicas e observações construtivas para a “nossa” pesquisa;

Aos colegas que disponibilizaram tempo e leitura acurada para leitura e sugestões de ajustes em alguns capítulos da tese – Alan Passos e Laís Viena: muitíssimo grato;

Aos amigos do coração Gabriela, Milton Júlio, Israel, Kilma, Joyce, Viviane, aos colegas de docência no IFBA e aos alunos do ensino básico e superior – o incentivo de vocês valeu à pena;

Aos meus colegas luso-brasileiros: Deo Palma, Pedro Magalhães, Elaine Mesquita, Alex Ivo, Daniele Santos, Virgílio Oliveira e Anderson Pereira. Ampliamos nossos vínculos. Foi muito bom;

À minha família e isso engloba meus pais Dona Antonia e Zeca (*in memorian*), minhas irmãs Helenice e Sidnéia, meus sobrinhos Igor, Filip e Yan: que o amor nos mantenha unidos. E por fim, ao meu companheiro Marcelo Pires, que soube viver intensamente cada minuto ao meu lado, tanto aqui como para além do Atlântico: nos amamos e continuamos sendo amados. Sou grato a todos e por tudo!



Logomarca comemorativa do Centenário de Fundação do Terreiro do Bate Folha.
Copyright by Samora Amorim Santiago Lopes. Salvador. 2016.

*Ame la yu, etu twatunga onjo.
Eu e tu, ambos construimos a casa.
(VALENTE, J. F.1964, p.362.)*

*Mukuanhi utena kubokola ni mabitu mojike?
(Quem pode entrar com as portas fechadas?)
QUINTÃO, J. L. 1934, p. 175.*

RESUMO

A presente tese busca compreender as formas de representações religiosas e sociais do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, em Salvador, no período compreendido entre 1916 e 1946. Isto implica considerar algumas estratégias adotadas pelo Estado republicano, pela Justiça, pela Polícia e pela Imprensa Baiana, bem como algumas táticas de resistências adotadas pelos Terreiros de Candomblé baianos ao longo da primeira metade do século XX. Em termos específicos, procurou-se investigar a trajetória do Bate Folha, quanto à passagem de terreno (propriedade) a terreiro (espaço de resistências e práticas religiosas); compreender as experiências das gerações iniciais do Terreiro e suas relações com a formação do Candomblé Congo-Angola na cidade de Salvador, sobretudo pautadas nas visões binárias pureza-fraqueza/africano-crioulo; e por fim, identificar os elos de continuidade e/ou descontinuidade nas trajetórias religiosas dos primeiros sacerdotes. A associação entre indivíduo e sociedade leva a compreender algumas formas de negociações, trocas e/ou conflitos existentes entre os membros do Terreiro Bate Folha e os demais terreiros de candomblés baianos. O recorte temporal concentra especialmente a liderança de Manoel Bernardino da Paixão, que teve a sua trajetória de vida entre 1892 até o ano de 1946. São micro-histórias envolvendo traição, sucessão, práticas de cura, perseguições, afetos e desafetos. Utilizou-se de fonte documentais, iconográficas, bibliográficas e orais, todas elas perpassaram a trajetória do líder religioso à frente do Terreiro, reunindo um *corpus* documental apurado, complexo e com amplas possibilidades de desdobramentos interpretativos.

Palavras-chave: História e Memória. História das religiões afro-brasileiras. Candomblé Congo-Angola. Terreiro do Bate Folha. Trajetória e Representações sociais.

ABSTRACT

This thesis aims to understand the types of religious and social representations of the Terreiro de Candomblé do Bate Folha, in Salvador, between 1916 and 1946. This implies considering some strategies adopted by the republican State, Justice, Police and the Bahian Press, as well as some resistance tactics adopted by Bahian Candomblé Terreiros throughout the first half of the 20th century. In specific terms, we sought to investigate Bate Folha's trajectory, as regards the passage from land (property) to terreiro (a space of resistance and religious practices); To understand the experiences of the Terreiro's early generations and their relations with the formation of Candomblé Congo-Angola in the city of Salvador, mainly based on the purity-weakness / african-creole binary views; And finally, to identify the links of continuity and / or discontinuity in the religious trajectories of the first priests. The association between individual and society leads us to understand some forms of negotiations, exchanges and / or conflicts existing between the members of Terreiro Bate Folha and the other terreiros of Bahian candomblés. The time clipping especially concentrates the leadership of Manoel Bernardino da Paixão, who had his life trajectory between 1892 and 1946. They are micro-stories involving treason, succession, healing practices, persecutions, affections and discontents. Documentary, iconographic, bibliographic and oral sources were used, all of them crossed the path of the religious leader in front of the Terreiro, gathering a documented corpus, complex and with ample possibilities of interpretive unfolding.

Keywords: History and Memory. History of Afro-Brazilian religions. Candomblé Congo-Angola. Terreiro do Bate Folha. Trajectory and Social representations.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à comprendre les modes de représentations religieuses et sociales de Terreiro Candomblé Bate Folha à Salvador, dans la période entre 1916 et 1946. Cela implique d'envisager certaines stratégies adoptées par l'État républicain pour la justice, la police et la presse Bahia ainsi que des tactiques de résistance adoptées par terreiros Candomblé à Bahia au cours de la première moitié du XXe siècle. Plus précisément, nous avons cherché à enquêter sur la trajectoire de Bate Folha, comme le passage de la terre (propriété) la cour (espace de résistance et les pratiques religieuses); comprendre les expériences des premières générations de Terreiro et ses relations avec la formation du Candomblé Congo-Angola à Salvador, principalement guidée par les visions binaires pureté faiblesse / afro-créole; et enfin la continuité d'identifier des liens et / ou une discontinuité dans les trajectoires des premiers prêtres religieux. L'association entre l'individu et la société mène à la compréhension de certaines formes de négociations, d'échanges et / ou des conflits entre les membres du Terreiro Bate Folha et autres terreiros du candomblé de Bahia. Le laps de temps se concentre en particulier la direction de Manoel Bernardino da Paixão, qui avait son histoire de vie de 1892 à l'année 1946. Ils sont des micro-histoires impliquant la trahison, la succession, la guérison des pratiques, des activités, des affections et des aversions. Nous avons utilisé le documentaire, la source iconographique, bibliographique et orale, tout imprégné de la trajectoire du chef religieux devant Terreiro, rassemblant un corpus documentaire précis, des possibilités complexes et étendues de développements d'interprétation.

Mots-clés: Histoire et mémoire. Histoire des religions afro-brésiliennes. Candomblé Congo-Angola. Terreiro do Bate Folha. Trajectoire et représentations sociales.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	A dança dos feiticeiros. O som do batuque guiou os passos da policia.....	37
Figura 2	Waldo Frank quer saber o que é que a Bahia tem.....	65
Figura 3	Pai Crescencio e seus filhos de santo.....	82
Figura 4	Uma “razzia” nos candomblés.....	84
Figura 5	Objetos de culto apreendidos pela polícia em Salvador.....	85
Figura 6	A casa de Mãe Virginia no Paquetá.....	88
Figura 7	A polícia dá cerco a um candomblé, na Estrada da Liberdade.....	98
Figura 8	Iconografia da Sociedade Beneficente Santa Bárbara – Terreiro de Candomblé do Bate Folha.....	102
Figura 9	Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado.....	108
Figura 10	A Festa do Dendê, no Clube Fantoches.....	110
Figura 11	A polícia e o candomblé estabelecem um “modus vivendi”.....	111
Figura 12	Diagrama síntese com títulos das reportagens dos jornais baianos sobre as religiões de matrizes africanas – 1916 a 1948.....	116
Figura 13	Delimitação territorial etno-linguística <i>Kikongo/Quicongo</i>	148
Figura 14	Comissão do II Congresso Afro-brasileiro em visita ao Terreiro do Bate Folha em 1937.....	151
Figura 15	Cadeia sucessória dos proprietários em terras fronteiras e entorno da Fazenda Bate Folhas (1881-1916).....	162
Figura 16	O sítio de Salvador durante a Sabinada e a delimitação de um Terreiro de Candomblé na Fazenda Bate Folha (1837).....	166
Figura 17	Levantamento Planimétrico – Fazenda Bate Folha.....	171
Figura 18	Registro do altar central e retábulo no Barracão do Terreiro do Bate Folha	174
Figura 19	Frontispício da Casa/Templo e Residência do Bate Folha.....	175
Figura 20	Frontispício do Barracão do Terreiro do Bate Folha, justaposto a casa/templo.....	175
Figura 21	Interior do Barracão no Terreiro do Bate Folha, justaposto a casa/templo	176
Figura 22	Símbolo cristão no altar principal do Terreiro do Bate Folha.....	177
Figura 23	Assentamento de <i>Gongobira/Mutacolambô</i> no Terreiro do Bate Folha.....	178
Figura 24	Assentamento de <i>Kavungo</i> no Terreiro do Bate Folha.....	178
Figura 25	A casa do Bate Folha.....	180
Figura 26	Assentamento Jeje no Alto do Tuntum – Terreiro do Bate Folha.....	183
Figura 27	Primeiro Barco de Iniciação de Manoel Bernardino da Paixão.....	187
Figura 28	Registro de filho e filhas de santos do primeiro e do terceiro barquices de Manoel Bernardino da Paixão.....	194
Figura 29	Registro do Quinto Barco de Iniciação de <i>Bandanguame</i>	198
Figura 30	Assentamentos de <i>Angorô, Cavungo e Inkossi</i>	217
Figura 31	Assentamentos de Laje Grande e Umzecaí.....	217
Figura 32	Assentamentos de <i>Katendê e Gongobira/Mutacalombô</i>	218
Figura 33	Assentamento de Tempo/ <i>Quitembe</i>	218
Figura 34	Assentamentos de <i>Luango e Ungira</i>	219

Figura 35	As famílias de santo de Nações Angola e Congo com base na tradição oral	223
Figura 36	Dona Menininha do Gantois.....	229
Figura 37	Seu Procópio do Ilê Ogunjá.....	229
Figura 38	Manoel Bernardino da Paixão– <i>Tata Ampumandezu</i>	250
Figura 39	Residência de Manoel Bernardino, na Rua Porto da Lenha – Bonfim.....	252
Figura 40	A primeira estrutura do barracão Bate Folha entre 1929 a 1940(c.a).....	254
Figura 41	Dona Maria Genoveva do Bonfim/Maria Nenê.....	256
Figura 42	Genealogia das famílias de santos no Candomblé Angola na Bahia e o Bate Folha nas primeiras décadas do século XX.....	257
Figura 43	Joãozinho da Goméia – Rei do Candomblé.....	262
Figura 44	Dona <i>Samba Diamungo</i> – Edite Apolinária.....	263
Figura 45	O estilo do figurino de Manoel Bernardino da Paixão – <i>Tata Ampumandezu</i>	273
Figura 46	Filhos de santo e admiradores no cortejo do sepultamento de Manoel Bernardino.....	281
Figura 47	Cortejo fúnebre do sacerdote Manoel Bernardino da Paixão.....	283
Figura 48	Registro do sepultamento de Manoel Bernardino da Paixão.....	284
Figura 49	Assinatura de Manoel Bernardino da Paixão.....	286
Figura 50	Carteira de Identidade de Antonio José da Silva- <i>Bandanguame</i>	290
Figura 51	Dona Olga Conceição Cruz – <i>Nengua Guaguansesse</i>	292
Figura 52	Genealogia das lideranças religiosas no Terreiro do Bate Folha entre 1916 a 2016.....	293
Figura 53	Local de residência de <i>Tata Bandaguame</i> no Rio de Janeiro.....	302
Figura 54	Sete marcos das trajetórias dos <i>Tatas de Nkises</i> do Bate Folha (1892-1965)	307

LISTA DE QUADROS, TABELAS E GRÁFICOS

Quadro 1	Autorizações da DJC-SSP/BA ao Terreiro do Bate Folha.....	93
Quadro 2	Autorizações da Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro – FEBACAB.....	95
Quadro 3	Alguns verbetes do artigo de Manoel B. da Paixão. Vocabulário Quicongo-Quimbundo-Português.....	149
Tabela 1	Pessoas Iniciadas/Confirmadas no Terreiro do Bate Folha entre 1929 a 1960.....	188
Tabela 2	Número de Iniciações no Terreiro do Bate Folha entre 1929 a 1960.....	189
Tabela 3	Número de Confirmações no Terreiro do Bate Folha entre 1929 a 1960....	189
Gráfico 1	Quantitativo de pessoas iniciadas e confirmadas durante os sacerdócios de Bernardino e <i>Bandanguame</i> entre 1929 a 1960.....	190
Gráfico 2	Gêneros iniciados e confirmados durante os sacerdócios de Bernardino e <i>Bandanguame</i> - 1929 a 1960.....	190
Quadro 4	Barcos de Iniciação durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).....	191
Quadro 5	Confirmações de <i>xicarangomas</i> e <i>cafuringomas</i> durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).....	192
Quadro 6	Confirmações de <i>xicarangomas</i> durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).....	192
Quadro 7	Confirmações de <i>makotas</i> durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).....	193
Quadro 8	Barcos de Iniciação e Confirmação durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).....	195
Quadro 9	Confirmações de <i>cafuringomas</i> durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).....	196
Quadro 10	Confirmações de <i>xicarangomas</i> durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).....	196
Quadro 11	Confirmações de <i>makotas</i> durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).....	197
Quadro 12	Preceitos realizados durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).....	197

LISTA DE ABREVIATURAS

AGCRJ – Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
AMNE – Arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros
AN – Arquivo Nacional
ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo
APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia
APERJ – Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro
AVC – Acidente Vascular Cerebral
BN – Biblioteca Nacional de Lisboa
BN/RJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDP – Coordenação de Estatística e Documentação Policial
CMASSB – Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador da Bahia
COBANTU – Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil
CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia
DJC – Delegacia de Jogos e Costumes
DOM – Diário Oficial do Município
DOU – Diário Oficial da União
FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia
FCSH – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
FEBACAB – Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro
FENACAB – Federação Nacional de Culto Afro Brasileiro
FFCH – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
IFBA – Instituto Federal da Bahia
IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LASP – Liga de Ação Social e Política
NER – Núcleo de Estudos de Religiões
PCB – Partido Comunista Brasileiro

PSD – Partido Social Democrático

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

RCPN – Registro Civil das Pessoas Naturais

SCCIA – Serviços de Centralização, Coordenação e Informações de Angola

SCCIM – Serviços de Centralização, Coordenação e Informações de Moçambique

SCM – Santa Casa de Misericórdia

SSP/BA – Secretaria de Segurança Pública da Bahia

STF – Supremo Tribunal Federal

STJ – Superior Tribunal de Justiça

UDN – União Democrática Nacional

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

UNL – Universidade Nova de Lisboa

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	18
2. O CONTEXTO NACIONAL E DA CIDADE DE SALVADOR: MODERNIDADE, LEIS, PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS E RELAÇÕES RACIAIS (1890 – 1960)	37
2.1. O ENTENDIMENTO JURÍDICO-LEGAL BRASILEIRO SOBRE PRÁTICAS E CULTOS RELIGIOSOS NÃO OFICIAIS	39
2.2. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA MODERNIDADE NA CIDADE DO SALVADOR ENVOLVENDO JUSTIÇA, POLÍCIA E CONTATOS RACIAIS	48
3. ENTRE ESTRATÉGIAS E TÁTICAS ENVOLVENDO POLÍCIA, IMPRENSA E CANDOMBLÉS DA BAHIA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	70
3.1. O DISCURSO “CIVILIZADOR DE COSTUMES” COMO ESTRATÉGIA DE REPRESSÃO	71
3.2. ALGUMAS TÁTICAS JURÍDICAS E SÓCIO-POLÍTICAS DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉS DIANTE DA POLÍCIA BAIANA	96
4. MEMÓRIA DO CANDOMBLÉ BAIANO: UM DEBATE HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO AO LONGO DO SÉCULO XX	118
4.1 REPRESENTAÇÕES DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS: A VISÃO DICOTOMISTA COLONIAL ENTRE CIVILIZADOS E NÃO CIVILIZADOS	121
4.2 OS FIOS DA “PUREZA” AFRICANA E A “NAGOIZAÇÃO” NOS CANDOMBLÉS	129
4.3 A SUPOSTA “FRAQUEZA” MÍTICO-RITUAL DO CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA	137
4.4 A ATUAÇÃO DOS CANDOMBLÉS BAIANOS E O II CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO: RELAÇÕES DE TROCAS ENTRE ANGOLAS, JEJES E NAGÔS	141
5. CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA NA BAHIA: HISTÓRIA E TRAJETÓRIA DO TERREIRO DO BATE FOLHA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	157
5.1. SOBRE A PASSAGEM DE TERRENO PARA TERREIRO	159
5.2. MANSO BANDUQUENQUÉ: A CASA DA SEGUNDA GERAÇÃO DE LEMBA	173
5.3. UM PANORAMA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS NO BATE FOLHA	186
6. ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÕES E REDES DE SOCIABILIDADES NO TERREIRO DO BATE FOLHA: APROXIMAÇÕES E CONFLITOS SOCIAIS	205
6.1. TEM FESTAS PARA OS <i>NKISES</i> E PARA OS CABOCLOS	206
6.2. A(S) REPRESENTAÇÃO(ÕES) SOCIAL(IS) DOS ASSENTAMENTOS EXTERNOS	215
6.3. AS REDES SOCIAIS ENTRE O TERREIRO DO BATE FOLHA, SEU ENTORNO E OS DEMAIS CANDOMBLÉS BAIANOS	223
6.4. OS CONFLITOS INTERNOS: TRAIÇÃO, SUCESSÃO, REGRAS E DISSIDÊNCIAS	234

7. AS TRAMAS E FIOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA DE MANOEL BERNARDINO DA PAIXÃO – TATA AMPUMANDEZU (1892-1946)	244
7.1. A TRAJETÓRIA DO <i>TATA AMPUMANDEZU</i> : NASCIMENTO, JUVENTUDE E INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ.....	248
7.2. DA INICIAÇÃO DO <i>TATA AMPUMANDEZU</i> NO CANDOMBLÉ CONGO À OBRIGAÇÃO DA “MÃO DE VUMBE” NO CANDOMBLÉ ANGOLA	258
7.3. BATE DE LÁ, BATE DE CÁ: DESAFETOS ENTRE MANOEL BERNARDINO E JOÃOZINHO DA GOMEIA	261
7.4. O PERFIL SÓCIO-POLÍTICO E INTELLECTUAL DO <i>TATA AMPUMANDEZU</i>	272
7.5. A PRIMEIRA TROCA DE CABEÇAS NO TERREIRO DO BATE FOLHA.....	280
8. ANTONIO JOSÉ DA SILVA – TATA BANDANGUAME (1901-1965): TRAJETÓRIA E A SEGUNDA GERAÇÃO DO BATE FOLHA	289
8.1 <i>BANDANGUAME</i> : REINVENÇÃO E CONTINUIDADES	295
8.2. TRANSIÇÕES DE <i>TATAS DE NKISE</i> : A CAMINHO DA TERCEIRA GERAÇÃO.....	300
8.3 NARRATIVAS E MEMÓRIAS: REVISITANDO LEMBRANÇAS DOS <i>TATAS DE NKISES</i>	308
9 CONSIDERAÇÕES FINAIS	319
10 REFERÊNCIAS	327
11. FONTES	333
11.1. DOCUMENTAIS.....	333
11.2. ELETRÔNICAS	335
11.3. ICONOGRÁFICAS	336
11.4. IMPRESSAS	336
11.5. LEGISLAÇÕES	336
11.6. ORAIS/DEPOIMENTOS	337
11.7. PERIÓDICOS.....	338
GLOSSÁRIO	341
APÊNDICE 1: Linha do Tempo da História e do Terreiro do Bate Folha	346
APÊNDICE 2: Roteiro de entrevistas em profundidade	347
APÊNDICE 3: Sobre o perfil e trajetória dos entrevistados	349
ANEXO 1: Imagem Satélite de Localização do Terreiro do Bate Folha	353
ANEXO 2: Trechos selecionados dos Códigos Penais Brasileiros e Outras Legislações	354
ANEXO 3: Transcrições Jornais/Periódicos	368
ANEXO 4: Estatuto do Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara	383

1. INTRODUÇÃO

Pouco se tem visibilizado sobre a história da formação dos Candomblés Congo-Angola na Bahia, ainda que sejam, nos dias de hoje, os mais numerosos, conforme indica Lucilene Reginaldo.¹ De acordo com a sua pesquisa, nestes espaços cultivava-se uma memória centro-africana ocidental, apesar de toda invisibilidade oportunizada pelos estudiosos do tema, desde o início do século XX. Tal situação põe em relevância a seguinte questão: os poucos estudos existentes sobre a trajetória e as experiências dos Candomblés Congo-Angola em Salvador carecem de maior visibilidade? Em 1937, dos 67 Candomblés inscritos na União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia, 15 eram Angola; 4 Congo; 1 Moxi-Congo; 1 Angola-Congo; 1 Congo-Caboclo; e 15 Candomblés de Caboclo. Havia ainda outros 10 Candomblés de Ketu e 8 Jejes.²

De acordo com Edison Carneiro, os Candomblés mais importantes no cenário social da cidade de Salvador, na primeira metade do século XX, eram os seguintes:

[...] os da nação keto, e entre eles os do Engenho Velho, do Opô Afonjá, do Gantois, do Alakêto e do Ogunjá de Sr. Procópio. Entre os Jejes avultam os do Bôgún (Emiliana), de Manoel Menez e de Manuel Falefá; [...] Entre os de ijêxa, o de Eduardo Mangabeira. Entre os de Angola, o da falecida Maria Nenê e do Tumba Junçara (Ciríaco). Entre os do Congo, o do Bate Folha (do falecido Bernardino, agora sob a chefia de Paezinho). Entre os de Caboclo, o de Ódé Tayôcê (Otávio), o de Sabina, o da Areia da Cruz do Cosme (Miúda). Há somente um Candomblé Muçurimim (Malê), a Seita Africana Potentiosa da Bahia de Pedro Manuel do Espírito Santo, na Estada da Liberdade.³

A existência de uma produção científica ao longo do século XX centrada em trabalhos que cotejaram, sobretudo, Candomblés Nagôs, merece que se faça uma revisão do lugar das tradições centro-africanas ocidentais. Sendo assim, colaborar para uma melhor compreensão da história do Candomblé em suas diferentes vertentes e ao mesmo tempo lançar novas questões, tornando-as visíveis na investigação da religiosidade afro-baiana se constitui como uma tarefa relevante. Portanto, a proposta da tese justifica-se, em primeiro lugar, por dar visibilidade à história e à memória do Candomblé de tradição centro-africana ocidental⁴ e, de

¹Cf. REGINALDO, L. “Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia. **Revista História Unisinos**, v14(3), p.257-265, set/dez 2010; **Os Rosários dos Angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas- SP : [s.n.], 2005.

²Cf. CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967. p.44.

³Ibid. p. 45.

⁴A historiografia e a etnografia concentraram diversos estudos sobre os Candomblés baianos em finais do século XIX e durante boa parte do século XX, demarcando conceitualmente a denominação de povo e nação Banto. Esse termo servia para designar aqueles africanos que migraram do território da África Central para o Brasil

modo especial, ao Congo-Angola. Em segundo lugar, a compreensão das práticas e representações religiosas da tradição Congo-Angola, associadas à história da cidade do Salvador no período republicano, pode suscitar novas descobertas a respeito da contribuição histórica e cultural das religiões de matrizes africanas. E em terceiro lugar, justifica-se ainda por procurar responder algumas expectativas das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.⁵ Ao se promover a difusão de valores pautados na história dos povos africanos e seus descendentes no Brasil, as políticas educacionais amplificam a contribuição de algumas disciplinas, entre elas a Literatura, a Arte e a História, aplicadas à educação média e à formação técnica.

Sob o ponto de vista pessoal, essa pesquisa se justifica pelo vínculo ligado à minha ancestralidade. Filho de uma família de origem da região do Recôncavo Baiano, trago marcas do meu pertencimento cultural e religioso ligados ao Candomblé. Meu avô paterno fora *Ogã/Cafuringoma* em um Terreiro em Santo Antonio de Jesus. Embora não seja iniciado na religião, meus *nkises* proterores são *Leмба e Mutalombô*. Dois sobrinhos da segunda geração de minha família cosanguinea realizaram preceitos no Terreiro do Bate Folha, e esses vínculos sagrados acompanham a minha trajetória enquanto homem, filho e membro acolhido por essa casa de *nkises*. Quando o objeto de pesquisa chegou até mim, não vislumbrava como se fosse uma obrigação, homenagem ou determinação sagrada. Havia um desejo de minha parte em destrinchar e mergulhar numa história social repleta de ambiguidades, conflitos e contradições. Da escolha do recorte temporal ao contato com as fontes de pesquisas, a todo instante os membros da casa reverberavam que entre tantos escolhidos, coube a mim, dar voz, forma e visibilidade a história e a trajetória de Manoel Bernardino da Paixão. Outros sujeitos também trarão contribuições para a história dessa nação de Candomblé Congo-Angola. Que assim seja.

O escopo desta pesquisa é compreender as formas de representações religiosas e sociais do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, em Salvador, no período compreendido entre 1916

entre os séculos XVI e XIX. Utilizaremos o termo nação Congo-Angola ou povos da África Central para designar os estudos contemporâneos sobre os Candomblés Congo-Angola na Bahia. A língua é banto, mas os povos estão diretamente ligados à sua condição do ponto de partida, nesse caso, os países do Congo e de Angola (Nota do autor). E para Maria Archer, Banto é uma palavra que significa “homem” em certas línguas africanas. Designa-se com ela esse enorme grupo de negros que habita, grosso modo, ao norte da região dos hotentotes e ao sul dos povos sudaneses, entre o Atlântico e o Índico. Cf. ARCHER, M. **Brasil, fronteira da África**. São Paulo: Felman-Rego, 1963. p.187.

⁵ As leis 10.639/2003 e 11.645/08 são instrumentos legais pelos quais se estabelecem as bases para uma educação e ensino que promovam uma educação no âmbito das relações étnico-raciais.

e 1946. Isso implica avaliar algumas estratégias adotadas pelo Estado, pela Justiça, pela Polícia e pela Imprensa Baiana, bem como algumas táticas de resistências adotadas pelos Terreiros de Candomblé baiano ao longo da primeira metade do século XX. Em termos específicos, busca-se investigar a trajetória do Bate Folha quanto à passagem de terreno (propriedade) a terreiro (espaço de resistências e práticas religiosas); compreender as experiências das gerações iniciais do Terreiro e suas relações com formação do Candomblé Congo-Angola na cidade de Salvador, sobretudo pautadas nas visões binárias pureza-fraqueza/africano-crioulo; e por fim, identificar os elos de continuidade e/ou descontinuidade nas trajetórias religiosas dos primeiros sacerdotes/*tatas de nkises*⁶ do Terreiro do Bate Folha.

A historiografia contemporânea tem criticado veementemente os estudos de casos, os modelos teóricos e conceituais, colocando, por exemplo, a questão: o que fazer com tantas fontes consultadas? Que modelos e/ou conceitos contribuem para um desenvolvimento de uma boa pesquisa? Empíria e teoria nos estudos históricos... as pesquisas estariam se orientando mais por um vetor ou por outro? Partindo do entendimento proposto por Edward Thompson,⁷ segundo o qual historiadores precisam trabalhar as “experiências” das classes sociais, e cuja teoria não deve ser uma espécie de “camisa de força” diante dos objetos pesquisados, é que as pesquisas ligadas à área da História Social têm envolvido discussões que perpassam categorias tais como classe, hegemonia, experiência; costumes, leis, justiça, *habitus*, indivíduo e sociedade; narrativas, interpretações, agência e temporalidade.

Algumas temáticas nas áreas da Antropologia e da História vêm sendo desenvolvidas e correspondem a discussões sobre a tradição dos estudos “afro-brasilianistas”, a exemplo daqueles amparados por Roger Bastide, Emile Durkheim e Evans-Pritchard,⁸ conta-se ainda com discussões sobre a formação das culturas afro-americanas e as teses crioulistas, a partir de leituras de Sidney Mintz e Richard Price;⁹ a cronotopia (o tempo e o espaço) do Mundo

⁶Os Candomblés de Angola e do Congo têm os mesmos deuses (*nkises*) que os Candomblés Nagôs, mas com outros nomes, e talvez com diferenças superficiais de apresentação. Assim, Ogún é Sumbo ou Nkôce Mukumbe; Nanã, Kêrê-Kêrê; Yansã, Bamburecema; Oxóce, Taumin, Matalumbô ou Congobira; Omolú, Burungunço ou Kuquête; Xangô, Zaze, Cambaraguanje ou Kibuko; Lôko, Katendê, identificado como São Sebastião, ou Tempo; Oxalá, Lembá ou Kaçubéká; Oxunmarê, Angorô; Exú, Aluvaia ou Bombonjira [...] Há outro *nkise*, apenas de criação Angola ou Congo, e entre estes Angôroméa, derivado de Angorô e identificado com Santa Izabel; Vumbe, as almas dos mortos. Cf. CARNEIRO, E. op. cit., p. 65.

⁷Cf. TOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

⁸ Cf. BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Edusp. 1971; EVANS-PRITCHARDS, E.E. **Las teorías de La religion primitiva**. Madrid: Siglo XXI Editores. 1990; DURKHEIM, E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: Quadrige-PUF, 1998.

⁹Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2003.

Atlântico numa perspectiva teórica de Paul Gilroy;¹⁰ a circularidade atlântica do fetiche (religião e feitiçaria) com fecundas contribuições de Roger Sansi.¹¹ Há também os estudos que contemplam as relações entre acomodação e resistência do Afro-catolicismo e Irmandades; trajetórias e experiências oriundas da escravidão, da memória e da religião. São temáticas abordadas, entre outros, por Ronaldo Vainfas, Marina de Mello e Souza, Luis Nicolau Parés, João José Reis, James Sweet e Manuela Carneiro da Cunha;¹² e por fim, a etnogênese Iorubá, pureza ritual e sincretismo nas religiões afro-atlânticas, com perspectivas de análises amplamente discutidas por Lorand Matory, Luis Nicolau Parés e Stefania Capone.¹³

No campo dos estudos da história de africanos libertos, mais recentemente, o conceito de ladinização vem sendo recorrente nos estudos do historiador João José Reis, em especial aqueles relacionados ao sacerdote africano Domingos Sodré e ao africano rico e liberto Manoel Joaquim Ricardo.¹⁴ Em suma, o arcabouço teórico envolvendo discussões antropológicas e históricas a respeito das religiões africanas, afro-americanas e afro-brasileiras está inserido no contexto dos estudos sobre religiões no mundo atlântico. Neste momento da reflexão, abordam-se as teses envolvendo a dinâmica das religiões africanas no continente americano, suas continuidades, transformações, adaptações e reinterpretações, frutos de análises entre diversos especialistas nas áreas da Antropologia, da Sociologia das Religiões e da História.

¹⁰ Cf. GILROY, P. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo-Rio de Janeiro: Ed. 34, UCAM, 2001.

¹¹ Cf. SANSE, R. "The Fetish in the Lusophone Atlantic" in NARO, N.P.; SANSE, R.; TREECE, D. H.(orgs) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 17-40;

¹² Cf. VAINFAS, R.; SOUZA, M. de M. e. **Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano. Séculos XV-XVII**. Tempo, 6, 1998, pp. 95-118; PARÉS, L. N. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no Candomblé baiano. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. (orgs). **Escravidão e suas sombras: estudos de um grupo de pesquisa**. Salvador: Edufba, 2012. p. 111-142; REIS, J. J. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 2008; SWEET, J. **Domingos Alvarez, African Healing, and the Intellectual History of Atlantic World**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011; CUNHA, M. C. da. **Negros, estrangeiros: os escravos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

¹³ Cf. MATORY, J. L. **As rotas e as raízes na nação transatlântica, 1830-1950**. Ver. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n.9, p.263-292, outubro de 1998; **Black Atlantic religion. Tradition, Trans-Nationalism and Matriarchy in the Brazilian Candomblé**. Princeton University Press, 2005.; PARÉS, L. N. **O mundo atlântico e a constituição da hegemonia Nagô no Candomblé baiano**. Revista Esboços. Vol.17, n.23, p. 165-185, 2010; CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

¹⁴ Cf. REIS, J. J. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 2008; **De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista**. Revista História. São Paulo, n. 174, p-15-68, jan-jun, 20-16. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.108145>>. Acessado em 12 set. 2016.

O Candomblé enquanto vertente das religiões afro-brasileiras ganhou grande projeção depois do fim do cativeiro em 1888. De acordo com Fraga e Albuquerque, mesmo o Candomblé tendo se difundido na sociedade brasileira e baiana, ele continuou a ser vítima da repressão policial e do preconceito. Durante a primeira metade do século XX, as perseguições se davam pelas práticas religiosas consideradas supersticiosas, incivilizadas e anticristãs. Diversas lideranças religiosas do Candomblé lutaram contra a intolerância e buscaram o reconhecimento de suas práticas, ou seja, buscaram legitimar o Candomblé enquanto uma religião no seu sentido estreito.¹⁵

Se buscarmos as fontes de pesquisas que têm orientado os estudos sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil, de modo especial na Bahia, vamos percorrer um lastro teórico que tem como divisor de águas a transição do século XIX para o XX. Em finais do século XIX, os estudos desenvolvidos por Raymundo Nina Rodrigues terão ecos ao longo do século XX, em especial na sua primeira metade. Manuel Querino, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Ruth Landes, Melville Herkovits, Donald Pierson, Roger Bastide, Pierre Verger e, mais tarde, já nas décadas de 1970 e 1980, Juana Elbein dos Santos, Vivaldo da Costa Lima, Ordep Serra e Renato da Silveira são alguns dos intelectuais que irão navegar sobre os estudos africanistas no Brasil. Grande parte desses autores centrará esforços nos estudos sobre os povos da África Ocidental, em especial aqueles denominados Nagôs, de língua Iorubá, e que teve como regente inicial Nina Rodrigues.

Dentre os autores acima citados, algumas contribuições consideradas clássicas para a história do Candomblé são retomadas e revistadas ao longo da presente tese, no sentido de se avaliar o lugar do enunciado discursivo (quem fala, para onde fala, de onde se fala), envolvendo análises teóricas sobre o Candomblé enquanto costume e prática religiosa africana, crioula (afro-americana), e de modo especial a contribuição do Candomblé Congo-Angola do Terreiro do Bate Folha. Conta-se com análises de Ruth Landes, Edison Carneiro, Donald Pierson e Melville J. Herskovits. Todos esses autores irão auxiliar na compreensão acerca das redes sociais estabelecidas entre Candomblés Congo-Angola, Jejes e Nagôs; nos vínculos estabelecidos entre as lideranças de importantes terreiros na capital baiana; nas relações de prestígios sociais e políticos entre líderes afro-baianos e as esferas públicas e privadas da sociedade baiana. São contribuições de investigadores nos âmbitos da sociologia e da antropologia histórica que trouxeram desdobramentos para os campos da história religiosa

¹⁵ Cf. FRAGA, W.; ALBUQUERQUE, W. R. de. **Uma história da cultura afro-brasileira**. São Paulo: Moderna, 2009. p. 56-57.

das populações afrodescendentes na Bahia, sobretudo durante as décadas de 1930 e 1940. Tais estudos procuraram reforçar a busca daquilo que é africano nos cultos de Candomblé no Brasil e que foram incessantes ao longo da primeira metade do século XX, e alvo de discussões contemporâneas.

Será a partir da década de 1970 que despontará no Brasil uma nova bibliografia africanista, trazendo argumentos para analisar a presença africana nas Américas e oferecendo bases para a discussão sobre um diálogo possível entre centro-africanos. De acordo com as análises tecidas por Andrea Mendes,¹⁶ devemos levar em consideração que um ponto fundamental a ser levado em conta para os estudos sobre as religiosidades africanas no Brasil advém do historiador Jan Vansina,¹⁷ mostrando que a África Centro-Occidental constitui uma única e grande área cultural, ligada não somente pela similaridade linguística Banto, mas também pelo compartilhamento da mesma cosmologia e ideologia política. Outro importante movimento da nova historiografia africanista deu destaque a diversas fontes primárias produzidas por exploradores e missionários europeus. Religiosos como Olfert Dapper e Giovanni Antônio Cavazzi,¹⁸ são alguns exemplos de amplas documentações impressas existentes sobre os costumes e práticas de povos centro-africanos.¹⁹ Cabe ainda destacar o trabalho de pesquisa de John Thornton,²⁰ que propõe um método a que chama de processo de triangulação, pelo qual tais documentos devem ser revisados a partir de perspectivas decorrentes de análises da Antropologia Moderna.²¹

Sendo assim, e pensando nas tradições culturais e religiosas de descendência africana em Terreiros de Candomblé, associadas à nação Congo-Angola, é que trazemos para o universo do debate científico estudos sobre a história social de um dos mais importantes centros religiosos de matriz africana formado no Brasil: o *Terreiro do Bate Folha – Manso Banduquenqué*. Estabelecido na Travessa São Jorge, número 65, na Cidade de Salvador, no Bairro da Mata Escura, este terreiro celebrou no ano de 2016 o centenário de sua fundação.²²

¹⁶ Cf. MENDES, A. L. R **Vestidos de realza**: contribuições centro-africanas do Candomblé de Joãozinho da Gomeia (1937-1967). Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012. p. 35.

¹⁷ Cf. VANSINA, J. *Deep dow time: political tradition in Central Africa*, History in Africa, nº 16, 1989, p. 341-362.

¹⁸ Cf. fontes impressas de: DAPPER, O. *Description de l'Afrique*. Amsterdam: Wolfgang, Waesberg, Bom & Van Someren, 1686; CAVAZZI DA MONTECÚCCOLO. G. A. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687)**. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar, 1965. Vol.1.

¹⁹ Cf. MENDES, A. L. R., op. cit., p. 36

²⁰ Cf. THORNTON, J. K. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

²¹ Cf. MENDES, A. L. R op. cit., p. 37.

²² Ver imagem satélite de localização do Terreiro, conforme Anexo 1.

Ao se tratar das investigações que tangenciam a história dos povos centro-africanos, Angola e Congo, e seus desdobramentos no território brasileiro, pode-se contar com os estudos realizados por Lucilene Reginaldo e que tomamos como uma referência para a historiografia contemporânea neste âmbito de estudos, pois se coteja a história dos povos centro-africanos ocidentais na cultura e na religiosidade cristã e afro-baiana.²³ Adicionam-se as investigações antropológicas realizadas por Jocélio Teles sobre os Caboclos e os resultados de pesquisas sobre sociedade e cultura de Valéria Amim, que investiga a contribuição cultural dos Angolas na região de Ilhéus.²⁴ Outra importante investigação foi realizada por Andrea Mendes, que estabelece análises sobre a contribuição afro-religiosa de João da Gomeia, liderança religiosa do Candomblé Angola que transitou pelas cidades de Salvador e Rio Janeiro entre 1940 a 1970.²⁵ Não podemos perder de vista as contribuições realizadas por Edison Carneiro na etnografia de Candomblés Angola e por Yêda Pessoa de Castro nos estudos etno-linguísticos.²⁶ Todos esses pesquisadores foram fundamentais para auxiliar a presente tese, por se tratarem de trabalhos que em algum momento estão relacionados às continuidades e/ou descontinuidades das culturas e das formas de religiosidades, advindas dos povos centro-africanos e os seus ressignificados no universo social na Bahia, sobretudo na cidade do Salvador.

Como contraponto entre as teorias da antropologia e os reflexos para uma história social do Candomblé baiano na primeira metade do século XX, recorreu-se aos métodos sincrônico e diacrônico, para compreender o debate pautado sobre pureza-mistura-fraqueza nos Candomblés baianos. O debate sobre africanismo dos Candomblés no mundo atlântico passa a ganhar novos contornos a partir de uma virada nas pesquisas histórico-antropológicas, denominado de teorias da criouliização. Com essas novas pesquisas, ganham cenas e repercussões no universo acadêmico a partir da década de 1980, contribuições de S. Mintz, R. Price, L. Matory e L. N. Parés.²⁷ Essas âncoras teóricas auxiliam com reflexões e

²³ Cf. REGINALDO, L. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas- SP : [s.n.], 2005.

²⁴ Cf. SANTOS, J. T. dos. **O dono da terra**: o caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador, BA: Sarah Letras, 1995; AMIM, V. **Águas de Angola em Ilhéus**: um estudo sobre construções identitárias no Candomblé do Sul da Bahia. 2009. 303 fl. Tese (Doutorado). Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.

²⁵ Cf. MENDES, A. L. R., op. cit.

²⁶ CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967; **Religiões Negras/Negros Bantos**. 2ª ed., Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, 1981; CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Topbooks: Rio de Janeiro, 2005.

²⁷ Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2003; MATORY, L. Iorubá: as rotas e as raízes da nação

entendimentos sobre aspectos ligados a atritos e trocas religiosas, políticas, sociais e culturais. Isso envolve sujeitos e congregações religiosas de diferentes nações em Terreiros de Candomblés localizados no mundo atlântico, em especial nos Estados Unidos e no Brasil.

Quanto aos rumos das investigações perseguidos na presente tese, partimos da pressuposição de que as redes de relações entre os Terreiros de Candomblé na cidade de Salvador entre 1916 e 1946 – período de intensas perseguições por parte da Polícia baiana, amparada pelos Códigos Criminais de 1890 e 1940 – esteve parcialmente sustentada pela tese da suposta hegemonia Nagô e fraqueza Congo-Angola. A suposta supremacia Nagô, mesmo que tenha sido preponderante no imaginário afro-religioso, no caso do Terreiro do Bate Folha, não foi decisiva e tampouco excludente.

Outra pressuposição da tese é até que ponto os Terreiros de Candomblé fizeram uso de estratégias e táticas para se fortalecer diante das instituições judiciárias no Brasil, sobretudo no período do *Estado Novo*, independentemente de sua genealogia africana e do prestígio social que determinados sacerdotes ou sacerdotisas gozavam. Perseguições aos Terreiros de Candomblés se processaram dos terreiros mais afamados àqueles de menor visibilidade. O que favorece a consolidação dos Candomblés na Bahia na primeira metade do século XX não depende tanto das relações intergrupais e sim da sua capacidade e articulação com o conjunto da sociedade baiana da época. Além disso, pergunta-se também se os sujeitos que atuaram enquanto agentes de informações para os pesquisadores estrangeiros estariam concentrados tão somente no eixo Nagôs/Iorubás: informantes da nação Congo-Angola também tiveram participações efetivas nesses processos?

A delimitação temporal da tese compreende dois momentos específicos. O primeiro vai desde os anos iniciais de fundação do Terreiro Bate Folha, ocorrida em 1916, estendendo-se até 1946. Essa cronologia contempla o período de sacerdócio do pai de santo fundador do Terreiro, o Sr. Manoel Bernardino da Paixão. Entretanto, o balizamento cronológico procurou estender-se às fases que antecedem a fundação do Terreiro indo até o falecimento de Manoel Bernardino. Compreender alguns aspectos ligados aos contextos que envolvem as

transatlântica, 1830-1950. **Revista Horizontes Antropológicos**, vol. 4 n.9 (1998), pp. 263-292. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/81704081/15-Yoruba-as-Rotas-e-as-Raizes-1998>>. Acesso em 20 set.2013; **Black Atlantic religion. Tradition, Trans-Nationalism and Matriarchy in the Brazilian Candomblé**. Princeton University Press, 2005; PARÉS, L. N. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no Candomblé baiano. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. (orgs). **Escravidão e suas sombras: estudos de um grupo de pesquisa**. Salvador: Edufba, 2012. p. 111-142; **O mundo atlântico e a constituição da hegemonia Nagô no Candomblé baiano**. Revista Esboços. Vol.17, n.23, p. 165-185, 2010; **A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. 2ª. ed Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2007.

circunstâncias da abolição da escravatura e o pós-Abolição ajudam a levantar alguns nexos causais que tiveram repercussões nas fases de repressão policial aos Terreiros de Candomblés baianos, e que atingiram, sobretudo, as décadas de 1920 a 1950. O caso do Terreiro do Bate Folha pode ser analisado como sendo um modelo de experiências de sujeitos que foram responsáveis pela luta de uma liberdade religiosa. Pode-se com isso, compreender de que modo às populações afro-descendentes lidaram com as expectativas criadas com o fim da escravidão.

Como Bernardino da Paixão teve a sua trajetória de vida entre 1892 e 1946, e as fontes documentais envolvendo o líder religioso à frente do Terreiro acabaram reunindo-se um *corpus* documental mais apurado, concentrou-se o marco cronológico da tese entre 1916 e 1946. Tais documentos se constituem em: escrituras de aquisição, ampliação de terras da Fazenda Bate Folhas; construção da casa-templo e barracão de festas do Terreiro; registros de autorizações da Delegacia de Jogos e Costumes – DJC para realização de festas; aquisição de terreno e residência particular localizada na Rua da Lenha, no Bairro do Bonfim, Cidade Baixa; participação do Terreiro e do sacerdote Manoel Bernardino no II Congresso Afro-brasileiro em 1946; registros de batismo, óbito; registros de fotografias em acervo do Terreiro do Bate Folha; repercussão do sepultamento e sucessão de Bernardino em jornais/periódicos na cidade de Salvador; registros etnográficos realizados por Ruth Landes, Donald Pierson e Edison Carneiro envolvendo o Terreiro, Bernardino e os Candomblés Angola e Congo-Angola.

A segunda baliza cronológica será entre 1946 a 1966, nesse sentido, a demarcação temporal, embora incipiente em nível documental, mas alicerçado por fontes orais, auxiliou a compreensão dos períodos de formação da segunda geração de sacerdotes do Terreiro. Em decorrência desse incipiente nível documental, as análises da tese recaem mais para demonstrar as situações de continuidade e/ou discontinuidades em termos de liderança, práticas religiosas, e redes sociais com demais casas de Candomblés. Os vínculos mantidos, estabelecidos ou construídos a partir de Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame* serão fundamentais para a construção do pertencimento identitário e religioso de membros integrantes dessa casa de Candomblé. Os dois primeiros sacerdotes do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, Manoel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva, terão papéis expressivos e significativos na trajetória do Terreiro do Bate Folha, não só pelo seu desempenho em práticas de cura e adivinhação, como também pelas redes de aproximação, negociação e conflitos estabelecidos entre as nações dos terreiros de Candomblé, a Justiça, a

Polícia, e a Imprensa baiana. A linha do tempo envolvendo a história do Terreiro do Bate Folha e diversos fatos e circunstâncias significativas para a história social do Candomblé, encontra-se sumarizada no Apêndice 1.

Diante do que expomos até aqui, a presente tese está inserida numa análise que coteja, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, o uso de metodologias que dialogam de um lugar discursivo/oral, documental e iconográfico, contemplando abordagens histórico-antropológicas sobre congregações afro-religiosas localizadas na cidade de Salvador, na primeira metade do século XX. De modo em especial, a tese percorre evidências e indícios dos relatos da oralidade – fios que conduzem à construção de uma narrativa histórica – de modo que os rastros documentais existentes auxiliem a percorrer o labirinto daquilo que teria sido a possível realidade.²⁸ O exercício de destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício acaba sendo a trama a ser desenvolvida no ofício dos historiadores. A vinculação entre retórica e prova, abordada por Carlo Ginzburg, alerta para o cuidado que o historiador deve manter para que o seu trabalho seja uma construção de uma retórica baseada na prova, mas ficando atento para não estabelecer sentenças, tais como fazem os juízes.

Como já mencionado, um dos recursos metodológicos utilizados foi o uso da fonte oral, que serviu de balizamento para confrontar outras fontes, tais como fotografias, documentos escritos, etnografias e bibliografias sobre a história do Candomblé baiano. Tomando como referência o uso da história oral, pode-se afirmar, a partir de Le Goff, que a transição da memória da oralidade para a escrita apresenta como fundamental o aparecimento da escrita e a transformação da memória coletiva.²⁹ História e memória se confundem na prática. A História, segundo Le Goff, “fermenta a partir do estudo dos lugares da memória coletiva”.³⁰ O uso da oralidade enquanto fonte se deu a partir da elaboração de um roteiro de entrevista semiestruturado conforme consta no Apêndice 2, contemplando aspectos ligados à fundação da casa, trajetória, conflitos, perseguições tanto em relação à história social do Terreiro do Bate Folha, quanto à história religiosa dos dois primeiros sacerdotes dessa casa. Foi possível recolher depoimentos de dez sujeitos que exercem funções contemporâneas de lideranças dentro do Terreiro e/ou possuem relações de proximidade por conta de vínculos ancestrais, tais como feitura de santo, membros associados e provedores. São *tatetos*, *mametos*, *nengua*,

²⁸Cf. GINZBURG, C. **Os fios e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Cia das Letras, 2007. p. 7.

²⁹Cf. LE GOFF, J. Memória. In: **Enciclopédia Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. v1, p. 17.

³⁰Ibid.

makotas, sócios beneméritos. O perfil sócio-histórico de cada um dos entrevistados integra o Apêndice 3.

Outro recurso metodológico corresponde ao uso das fotografias. Quando tomadas como fonte histórica, geralmente são utilizadas como ilustrações, acrescentando-se alguns comentários ou reiterando-se o que as fontes documentais já haviam evidenciado. Historiadores sociais como Raphael Samuel, por exemplo, as descrevia como fruto de uma geração de “analfabetos visuais”,³¹ pois sua formação se baseava na leitura de textos, raramente na leitura de imagens. Esta acaba por oferecer fragmentos de evidências de práticas sociais, ou melhor, estudos oriundos de evidências visuais. Não se trata, nesta tese, de escolher, de conferir a priori a primazia das fontes escritas, orais ou fotográficas. Trata-se, antes, de construir uma metodologia que, articulando os recursos aportados pelas fontes disponíveis, permita o acercamento melhor possível do objeto em questão.

A expressão “evidência”, tal como aparece na historiografia, enfaticamente remete a “manuscritos, livros impressos, prédios, mobílias, paisagem (como modificada pela exploração humana), bem como a tipos diferentes de imagens: pinturas, estátuas, gravuras, fotografias”.³² Por isso, o uso da palavra “evidência” não deveria se limitar ao sentido estrito do termo, qual seja, qualidade daquilo que é evidente, que é incontestável, que todos veem ou podem ver e verificar. É necessário dar espaço para a imaginação histórica, o que acaba criando condições para se compartilhar experiências não verbais; em síntese, o uso das evidências a partir das imagens nos permite “imaginar” o passado vivido, pois se constituem no melhor guia, por exemplo, para o poder de representar vidas religiosas e políticas de culturas passadas.

Partindo do pressuposto desenvolvido por Peter Burke,³³ a leitura de imagens, assim como textos e testemunhos orais, se constitui numa forma importante de evidência histórica, ou seja, são atos de testemunho ocular. Para esse autor, o testemunho de imagens levanta muitos problemas incômodos. Imagens são testemunhas mudas, difíceis de traduzir em palavras o seu testemunho. É possível que tais imagens tenham sido criadas para comunicar uma mensagem própria, ficando claro que há perigos no uso dessa possível fonte para os historiadores. Entre a retórica da prova e os discursos provenientes de imagens, as metodologias esbarram-se num debate fecundo sobre os documentos enquanto fonte segura e

³¹Cf. SAMUEL, R. The Ey of History. In: *Theatres of memory*. London, Verso, 1994. v.1, p.315-336.

³²Cf. BURKE, P. *Testemunha ocular: história e imagem*. São Paulo: EDUSC, 2004. p. 16.

³³Ibid. p. 17.

plausível e os desdobramentos subjetivos e inventivos que uma imagem pode proporcionar àqueles que exercem o ofício de historiador. A crítica da evidência visual oportuniza o testemunho de imagens como dos textos, suscitando problemas de contexto, recordação, testemunho de terceiros, entre outras possibilidades.

O uso do testemunho ocular também nos leva à seguinte indagação: em que medida e de que formas as imagens podem oferecer evidências confiáveis do passado para o presente? O uso de fotografias e retratos proposto por Burke enquanto modalidade de testemunha ocular nos alerta para um importante aspecto: devemos estudar os diferentes propósitos dos realizadores das imagens (fotógrafos e/ou retratistas) para então elaborar uma narrativa histórica capaz de deslocar o “olhar” de quem registrou a imagem (passado) e de quem aprecia essa mesma imagem (presente). No caso do Terreiro do Bate Folha, não há registros sobre o fotógrafo e maiores detalhes das circunstâncias. E quando se consegue identificar as circunstâncias, são incipientes. É provável que o sacerdote fundador, Manoel Bernardino, apesar de não ser literato, sabia o quanto era importante e significativo registrar determinadas eventos e circunstâncias dentro do Terreiro do Bate Folha. Esses registros estão muito mais presentes em momentos de sociabilidade do que de práticas religiosas. Fora os registros fotográficos envolvendo membros integrantes dos barcos de iniciação e feitura de santos nos Candomblés, as fontes iconográficas que fazem parte desta tese retratam momentos de convívio social, entretenimento, informalidades. Entender o uso e o significado das imagens depende do seu contexto social, cultural, político e econômico; só assim podemos imaginar as circunstâncias nas quais tais imagens foram encomendadas e registradas, e com isso podemos compreender o seu contexto material, ou seja, o lugar físico onde se pretendia exibi-la. Entretanto, nem sempre isso foi possível de se atingir.

Contou-se também com o suporte teórico advindo da proposta de Roger Chartier. Para fazer uso das noções e dos conceitos sobre práticas e representações, o historiador esteve inserido num debate acerca da insatisfação dos historiadores franceses entre as décadas 60 e 70 do século XX, no que se refere à primazia de estudos que privilegiavam, até então, abordagens voltadas para as conjunturas econômicas e demográficas ou as estruturas sociais.³⁴ A história cultural tal como vista por Chartier tem como principal objeto:

[...] identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. [...] As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre

³⁴Cf. CHARTIER, R.A **história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988. p. 14.

determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.³⁵

Vale a pena ressaltar que as percepções sociais não são frutos de práticas discursivas neutras e que, segundo Chartier, produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que, por sua vez, tendem a impor uma autoridade à custa dos outros, a legitimar um projeto reformador, a justificar para determinados indivíduos as escolhas e condutas.³⁶ Essa opção por buscar um novo caminho para produzir o conhecimento histórico repercutiu na década de 80 do século XX, gerando uma espécie de jogo de forças entre os defensores da micro-história ou dos estudos de caso e os da história sociocultural serial, herdeira direta da história social. Em suma, a relação de representação consiste em estabelecer paralelos entre uma imagem presente e um objeto ausente. A distinção fundamental entre representação e representado, entre signo e significado, está de algum modo associada às formas de teatralização da vida social, buscando assim fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação. A relação da representação fica diretamente associada e às vezes se confunde com a da imaginação.

A representação, no seu aspecto narrativo, se acrescenta de fora à fase documental e à fase explicativa, mas as acompanha e as sustenta. A narrativa não preencherá a lacuna da explicação/compreensão. O acontecimento é objeto da narrativa, e em particular, as narrativas dos contemporâneos ocupam lugar privilegiado entre as fontes documentais.³⁷ Entretanto, a narrativa muitas vezes foi tida como um componente menor e até marginal do conhecimento histórico, justamente pelo fato do acontecimento ser o objeto do processo de narrativa. Além disso, enquanto forma discursiva e geralmente ligada à tradição, à lenda, ao folclore, ao mito, era vista como sendo um conceito pobre de acontecimento e que correspondia a um conceito pobre de narrativa. O acontecimento em suma, seria um processo supérfluo.³⁸ Essa constatação talvez seja uma consequência direta do modelo de investigação histórica adotado pela história política que perdurou até a Escola dos *Annales*. Paul Ricouer constata:

Em relação ao conflito entre compreender e explicar, as interpretações narrativistas tendem a recusar a pertinência desta distinção na medida em que compreender uma narrativa é, conseqüentemente, por conseguinte saber até que ponto a interpretação narrativista da conta do corte epistemológico

³⁵ Cf. CHARTIER, R. op. cit., p. 16-17.

³⁶ Ibid. p. 17.

³⁷ Cf. RICOUER, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain Fraçois [et. Al.]. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007, p. 251.

³⁸ Ibid.

surgido entre as histórias contadas (*stories*) e a história que é edificada sobre os rastros documentais (*history*).³⁹

Outra baliza teórica se encontra na distinção entre estratégias e táticas estabelecidas por Michel de Certeau,⁴⁰ vindo a constituir um recurso teórico-metodológico interessante para pensar a tensão entre dois lugares distintos ocupados pelo Estado republicano e os Candomblés baianos. O primeiro deles é o lugar das estratégias, que, quando fixadas, supõem a existência de lugares e instituições que produzem objetos, normas e modelos que, por sua vez, acumulam e capitalizam. Já o lugar das táticas, desprovidas de status próprio e de domínio do tempo, são “modos de fazer”. Portanto, a compreensão e análise do uso de imagens fotográficas – enquanto um “modo de fazer” cultural – além de depoimentos e etnografias advindos de um cotidiano religioso e cultural pode ajudar a compreender outras formas do real e auxiliam no trato das fontes documentais. Essa leitura do real a partir do testemunho ocular, visual e oral é tarefa empreendida, procurando identificar possíveis estratégias e táticas capazes de subsidiar o entendimento de formas de representações de uma história social – no caso, a história social do Terreiro de Candomblé do Bate Folha.

Partindo do entendimento das relações de poder estabelecidas na cidade de Salvador pós-Abolição, sobretudo no período de 1889 a 1930, denominado de *Primeira República*, e seus desdobramentos que ecoam na formação do *Estado Novo*, surge como tarefa primeira descortinar evidências e rastros históricos, ancorada em análises das representações sociais de comunidades religiosas, em especial aquelas ligadas aos cultos de matrizes africanas. Essas matrizes têm participação efetiva na construção e manutenção da história e da memória afro-brasileira e afro-baiana. As fotografias utilizadas ao longo das análises tecidas dão testemunho da atuação de sacerdotes de Candomblés Congo-Angola num contexto histórico, social, político e religioso que se estende entre 1916 e 1946. As categorias de análises recairão sobre imagens e representações sociais. Cientistas sociais que se dedicam aos estudos sobre as dinâmicas sociais não podem desconhecer o poder das imagens. Para além da estética, nos põem em contato com os sistemas de significação das sociedades, com formas de representação e seus imaginários, compartilhando, portanto, fragmentos do real. A pesquisa histórica não pode abrir mão da análise dos sistemas de significação e representação social que o testemunho ocular oferece.

Segundo Maria Eliza Linhares,

³⁹ Cf. RICOUER, P. op. cit., p. 253.

⁴⁰ Cf. CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 99-100.

É mediante a análise dos processos simbólicos que se percebe como se criam os laços de pertencimento entre os membros de uma mesma sociedade, como e porque a memória coletiva pode unir e separar indivíduos de uma mesma sociedade ou grupo social, como e porque o imaginário social reforça certas visões de mundo mesmo quando as condições materiais para elas existam já tenham desaparecido. Esses modos de comunicação criam campos de saber comuns; funcionam como sinais de orientação inclusive para as práticas sociais⁴¹.

Quanto aos procedimentos de coleta de dados, já foi mencionada a realização de entrevistas qualitativas em profundidade/depoimentos, através de elaboração de roteiro de perguntas não estruturadas. Tal procedimento permitiu, de modo exploratório, mapear e ampliar as possíveis fontes documentais e iconográficas existentes, contando com o auxílio dos principais representantes do Terreiro do Bate Folha. No caso dos depoimentos coletados, frequentemente esses sujeitos se arriscaram a falar, o que provoca uma espécie de uso e abuso da memória e de forma singular, embaraços de uma memória impedida de ser representada em suas narrativas. Não se tratou apenas de pontos de vista diferentes, mas de investimentos heterogêneos por parte de cada um desses entrevistados. Cabe ressaltar que a tentativa e a oportunidade de recordar o trajeto de cada sujeito em seus depoimentos, o que não dispensa a dimensão crítica da audição, remonta-se à representação, à explicação/compreensão e desta, por sua vez, ao trabalho e as fontes documentais. Todos os testemunhos foram compilados entre vozes de algozes, vítimas e espectadores.⁴² Seguindo os passos metodológicos de Ricouer, os personagens de uma narrativa são inseridos ao mesmo tempo em que são também os acontecimentos, que juntos constituem a história narrada. Com o retrato, distinto do fio da trama da narração, o par do legível e do visível desdobra-se nitidamente.⁴³

Com relação os rastros e as fontes documentais que sustentam a tese, são oriundos de diversos acervos localizados nas cidades de Lisboa, em Portugal, no Rio de Janeiro, em Salvador, Santo Amaro da Purificação e Cachoeira, na Bahia. Na cidade de Lisboa, foi possível identificar registros etnográficos sobre costumes centro-africanos – feitiçaria e magia – localizados no Arquivo Nacional Torre do Tombo – ANTT e no Arquivo Histórico Ultramarino – AHU. Ampliou-se o conjunto das fontes contando-se com acervos existentes na cidade de Lisboa, localizados no Arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros – AMNE, do acervo da Biblioteca Nacional – BN e da Biblioteca da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – FCSH/UNL.

⁴¹Cf. BORGES, M. E. L. **História e Fotografia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 79.

⁴² Cf. RICOUER, P. op. cit., p. 273.

⁴³ Ibid. p. 277.

No Brasil e na Bahia, contou-se com acesso a registros de diversos acervos documentais. No acervo do Arquivo Nacional – AN, consultas foram efetuadas em nome de Manoel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva, sobre possíveis processos junto ao Supremo Tribunal Federal-STF, ao Superior Tribunal de Justiça-STJ e a Casa de Suplicação, entre 1900 a 1966, e nada se constatou em seus nomes. Verificaram-se ainda levantamentos nos fichários que tratam de assuntos como: cultos públicos; cultura e belas artes; polícia; escravos; moeda falsa; bem como africanos. Já na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, nada foi localizado no acervo de Iconografia. Entretanto, junto ao acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, que trata de periódicos digitalizados, foi possível coletar fontes tanto de jornais de circulação no Estado do Rio de Janeiro como no Estado da Bahia. Essa coleta de fontes tomou como palavras-chave: Candomblé, Terreiros, Bate Folha, Manoel Bernardino da Paixão, Antonio José da Silva. Jornais como *Diário de Notícias* e *A Notícia*, ambos de Salvador, além dos periódicos: *Correio da Manhã*, *Diário da Noite*, *A Capital* e *Diário de Notícias*, complementam as publicações na cidade do Rio de Janeiro.

No Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, há uma concentração de documentos políticos envolvendo o período do regime militar no Brasil (1964-1985). Consultou-se o catálogo de livros apreendidos entre 1933 a 1983 e não foi encontrado registro de livros confiscados cuja temática envolvesse práticas e religiões afro-brasileiras. Sobre o levantamento de documentos relacionados a prisões e repressões aos Candomblés no Estado do Rio de Janeiro, e que possa supostamente ter algum registro em nome de Antonio José da Silva – o segundo sacerdote do Bate Folha – entre 1930 a 1965, nada foi localizado. Outros pais de santo contemporâneos também fizeram parte desse levantamento, tais como João Correia de Melo (primeiro filho de santo iniciado por Bernardino) que fundará seu terreiro em 1940; e Manoel Ciriaco (integrante do barco de iniciação de Manoel Bernardino no Candomblé Angola do Terreiro Tumbeici⁴⁴), ambos sem identificações de registros prisionais.

Outra importante coleção consultada no Rio de Janeiro foi o Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. O acervo concentra uma massa documental relevante do século XIX. Efetuaram-se levantamentos por assuntos relacionados a registros de óbitos, capoeiras, espiritismo e sonambulismo, feitiçaria, inquéritos policiais, prisões de civis e militares. Não foi possível localizar documentos do recorte temporal que envolve a primeira metade do século XX. Há alguns documentos que se estendem no máximo até o ano de 1916. E por fim, foi possível localizar nos arquivos percorridos na cidade do Rio de Janeiro, o registro de óbito

⁴⁴ A grafia do nome do Terreiro é encontrada em pesquisas como Tombeici e Tumbeici.

de Antonio José da Silva junto à Santa Casa de Misericórdia, bem como o Cartório de Registro Civil de Pessoas Naturais do subdistrito de Jacarepaguá.

Nos arquivos da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, acessou-se o setor de obras raras, as publicações dos jornais: *A Tarde*, *Diário de Notícias* e *O Estado da Bahia*, entre 1916 a 1950. Nessa catalogação, efetuou-se a coleta de diversas reportagens envolvendo culto, perseguição e reclamações sobre as práticas religiosas do Candomblé na cidade de Salvador. Dentre tais fontes, no caso do Terreiro do Bate Folha, reportagens sobre festas, reclamações, falecimento do primeiro sacerdote Sr. Manoel Bernardino da Paixão e sua sucessão.

Nos arquivos da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, foi possível levantar rastros e pistas sobre o nascimento e/ou batismo de Manoel Bernardino nos livros de registros de batismos microfilmados. Adicionam-se ainda a busca de livros de assentamentos nas Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Purificação na cidade de Santo Amaro da Purificação e do livro de registros de batismo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário de Cachoeira. No Cartório de Registro Civil de Pessoas Naturais do subdistrito da Penha, tivemos acesso ao Livro de Registro e Certidão de Óbito de Manoel Bernardino da Paixão.

Já na Coordenação de Estatística e Documentação Policial da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia – CEDP-SSP-BA, foram consultadas as identificações civis e criminais dos senhores Manuel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva, onde o nada consta foi averiguado. Já no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia – IGHB houve o acesso aos Anais do II Congresso Afro-brasileiro de 1937, realizado em Salvador, em que localizamos o texto de Manoel Bernardino da Paixão, intitulado *Ligeira explicação sobre a nação Congo*. Adicionam-se a presente tese fontes documentais pertencentes ao acervo de documentos do próprio Terreiro do Bate Folha (escrituras de compra e venda de terra, espólio de bens de Manoel Bernardino da Paixão, termos de autorizações para realização de cerimônias) e fontes iconográficas (fotografias do acervo do Terreiro do Bate Folha).

Em relação aos resultados dessa pesquisa, deparamo-nos no Capítulo 2 com a demarcação do contexto histórico, social, político e econômico de abrangência nacional, regional e municipal. O estabelecimento de aparato jurídico-legal a partir dos Códigos Penais Brasileiros da primeira metade do século XIX até a terceira reforma jurídica-penal em 1940 conduzirão ao entendimento de como o Estado se valeu das leis para estabelecer mecanismos

de controle e repressão diante das práticas religiosas e culturais das populações afrodescendentes no Brasil, e em especial, na cidade do Salvador. Já no Capítulo 3, avaliou-se de que modo instituições como a Justiça, Polícia e Imprensa baiana estabelecem processos de resistências e confrontos diante dos praticantes dos Candomblés baianos. Determinar uma ordem territorial, civilizadora e legal, deslocando um discurso da imprensa soteropolitana de repressão a civilizador de costumes, foi uma das principais estratégias estabelecidas pelas elites locais que exerciam controle de ordem política e social, na Bahia Republicana, nas primeiras décadas do século XX. Os Candomblés e suas lideranças lançam mão de estratégias e táticas que tocam em aspectos ligados à legalização jurídica, à filiação de membros nos terreiros membros da Polícia e ao uso de prestígio social e político por parte de lideranças de Candomblés baianos, e isso também fez parte da história social do Terreiro de Candomblé do Bate Folha.

Já no Capítulo 4, numa perspectiva interdisciplinar, procura-se compreender, do ponto de vista histórico (sincrônico e diacrônico) e antropológico, as discussões acerca das teorias denominadas de “africanização” e “crioulização” aplicadas aos estudos sobre história e memória dos Candomblés baianos, sobretudo a partir das primeiras décadas do século XX. O debate atende também as vertentes envolvendo as categorias antropológicas de “pureza”, “fraqueza”, “mistura”, “africano” e “crioulo”. O papel de atuação do Terreiro do Bate Folha diante desses lugares de atritos e trocas teóricas ganham maior visibilidade por conta da sua participação, bem como de outros terreiros de Candomblé baiano, no II Congresso Afro-brasileiro. A participação efetiva do Terreiro do Bate Folha se dará, sobretudo, a partir do sacerdote Manoel Bernardino da Paixão.

No Capítulo 5, a ênfase das análises recai sobre a história social do Terreiro do Bate Folha na primeira metade do século XX, contemplando a sua constituição enquanto congregação afro-religiosa baiana. Conta-se ainda com análises sobre a genealogia da expressão *Manso Banduquenqué*. Adicionam-se análises sobre as práticas religiosas de iniciação e confirmação dos primeiros sacerdotes do Terreiro. Já no Capítulo 6, procura-se compreender os nexos causais estabelecidos pela passagem de terreno (propriedade privada) a terreiro (espaço de práticas religiosas). Procura-se compreender a formação de redes de relações intragrupoais (Angola e Congo-Angola) e intergrupais (Jeje e Nagô). Analisa-se como as festas aos *nkises* e os assentamentos internos/externos se transformaram em símbolos de pertencimento identitário para os membros do Terreiro do Bate Folha.

Quanto ao Capítulo 7, procurou-se analisar a trajetória de liderança do primeiro sacerdote do Terreiro do Bate Folha – Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumadezu*. E por fim, no Capítulo 8, a trajetória e a sucessão da segunda geração do Terreiro, representada por Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame*. Nesses capítulos incluem-se os processos individuais de cada sacerdote, envolvendo circunstâncias de iniciação, conflitos internos, sucessão, continuidades e descontinuidades em práticas sociais e religiosas. Tais processos fizeram parte dos primeiros cinquenta anos de existência desse espaço de cultos aos *nkises* Congo-Angola. Além disso, a partir de narrativas e da memória dos depoentes, avalia-se a contribuição religiosa que os sacerdotes iniciais promoveram e que são referências para as atuais gerações.

Ser movido pela imaginação é um exercício de compreensão das relações de força entre o provável e o verossímil. Vejamos a seguir os fios e os rastros que os capítulos podem nos proporcionar para se compreender de que modo o Terreiro de Candomblé do Bate Folha, enquanto representante de uma congregação religiosa de matriz africana, se estabelece num cenário urbano na cidade de Salvador, na primeira metade do século XX, quando vicejavam desdobramentos de teorias racistas alicerçadas desde a segunda metade do século XIX. Associado a tais teorias – modelos de higienização nos centros urbanos e ideias de costumes civilizadores–, acaba por constituir um cenário histórico e político, entre conflitos, negociações e resistências do povo negro baiano.

2. O CONTEXTO NACIONAL E DA CIDADE DE SALVADOR: MODERNIDADE, LEIS, PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS E RELAÇÕES RACIAIS (1890 – 1960)

Batuques. Continuamos a protestar contra o barulho ensurdecedor que uns sujeitos macuas e em nome de uma religião de pagode que não passa afinal de um pagode mascarado com o nome religião, fazem à noite na Munhuana, onde toda noite se houve uns “ha-ha-ha-ha”, n’uma casa sem ar, de portas fechadas, com mulheres dentro. Se a administração quizer prestar um serviço limpo, pode mandar cercar em determinada noite aquelle antro e prender aquelles religiosos... Garantimos uma bela caçada de vadios e batoteiros. Ficamos a espera de providências. (Jornal O Africano. Lourenço Marques. Moçambique. 23 dez.1909.)

Figura 1 - A dança dos feiticeiros. O som do batuque guiou os passos da polícia



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 12 nov.1926.

A epígrafe acima reporta o olhar colonizador diante de práticas religiosas dos povos Macuas, localizados na cidade de Lourenço Marques, nome anterior da capital de Moçambique, atual Maputo. Esta região foi colônia portuguesa entre 1898 e 1975. O protesto ocorrido em anos iniciais do século XX enfatiza a busca por medidas punitivas e providências imediatas contra os batuques emanados por populações locais. Fechados numa casa e numa composição predominante feminina, a ordem é cercar o espaço de tal prática religiosa e mandar prender os sujeitos praticantes. Os adjetivos que desqualificam os batuques e que tinham finalidades religiosas passam por *vadios*, *batoteiros* (trapaceiro, jogador), *mascarados*. Foram esses alguns argumentos utilizados pela imprensa moçambicana para desqualificar de forma reducionista determinadas práticas religiosas no sudeste do continente africano. Tais circunstâncias estão retratadas na Figura 1 e não irão diferir muito daquelas em que a

população afro-brasileira e afro-baiana estarão inseridas durante a história social das religiões de matrizes africanas, sobretudo na primeira metade do século XX.

O contexto histórico-social das religiões de matrizes africanas estabelecidas no Brasil no período pós-Abolição, em especial as primeiras décadas do século XX, encontra-se marcado por fortes reações dos setores hegemônicos da sociedade brasileira e baiana contra as tentativas do negro de se proteger diante do discurso de inferioridade racial e religiosa. Homens e mulheres negros se viram obrigados a estabelecer estratégias e táticas que lhes viabilizassem a conquista de um espaço que possibilitasse sua afirmação identitária, religiosa, econômica e, numa palavra, política.

O projeto republicano significou uma saída legítima diante da falência do Império. Mais que uma questão institucional, ele vinha de encontro a uma ampliação importante do espaço público durante a década de 1880, o que levou a ação política para fora do Parlamento. No campo das ideias, percebem-se traços determinantes dos intelectuais da época, pautados nas teorias do evolucionismo, do materialismo e do positivismo. Daí a imagem e a representação social do progresso e a concepção de modernização seriam associadas à palavra “república”. A combinação desses novos elementos (espaço público, intelectuais e ideias) acabou por formar uma cultura política nova e que modelou novos símbolos e jogou água para o moinho da República.⁴⁵ Vejamos de que modo os Códigos Penais Brasileiros de 1830, 1890 e 1940 irão tratar do entendimento jurídico sobre as práticas e os cultos religiosos distintos e considerados não oficiais.

⁴⁵ Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. Lisboa: Temas e Debates – Circulo de Leitores, 2015. p. 320-321.

2.1. O ENTENDIMENTO JURÍDICO-LEGAL BRASILEIRO SOBRE PRÁTICAS E CULTOS RELIGIOSOS NÃO OFICIAIS

Desde a primeira metade do século XIX, as práticas e os cultos religiosos não oficiais no território brasileiro eram vistas enquanto casos de polícia e de justiça.⁴⁶ De acordo com o Código Penal Brasileiro de 1830,⁴⁷ atos de ofensas à religião, à moral e aos bons costumes eram enquadrados enquanto crimes policiais, sobretudo quando estivessem a estes associados. Nos Artigos 276 a 281, reforçam-se o caráter de que é proibido celebrar em casa, num edifício que tenha uma estrutura de templo, ou até mesmo em locais públicos, todo e qualquer culto que não seja a religião do Estado – o Cristianismo. Além disso, abusar ou propagar através de publicidades impressas, litografadas e gravadas, por discursos proferidos em reuniões públicas que acusem e afetem a existência de Deus e a imortalidade da alma, também se enquadrava nos artigos como delito criminoso. Portanto, a criminalização de práticas sociais quaisquer ligadas aos cultos religiosos, cujas ações por ventura fossem consideradas ofensivos à moral e aos bons costumes deveria ser punida, incluía-se ainda, outro caso que era o funcionamento de casas públicas de tabolagem para jogos. Há aqui uma associação direta entre funcionamentos de espaços para jogos e funcionamentos de espaços para cultos religiosos não oficiais, situações em que ambos serão considerados espaços de práticas sociais ilícitas.

Os fundamentos jurídicos estabelecidos pelo referido Código Penal ainda apontavam que as penas aplicadas deveriam variar entre a demolição do templo e a prisão por períodos compreendidos de dez dias até um ano, obedecendo aos critérios de enquadramentos dos atos infracionais. Além disso, incidia-se multa financeira ou acrescentava-se como punição metade da pena ao infrator. Até o presente Código, não havia associação de práticas religiosas aos crimes contra a saúde pública ou ao exercício ilegal da medicina. A legislação penal incidia a partir de critérios objetivos da materialidade do espaço para culto, a exemplo de casas ou templos, e critérios subjetivos de ofensas à moral e aos bons costumes. A moral aqui é entendida enquanto respeito unilateral e não mútuo, entre praticantes de outros credos e crenças que não fossem aquelas associadas ao cristianismo. Já no que se refere aos bons costumes, estão vinculados ao modelo europeu-civilizador, de cunho progressista e que

⁴⁶ Os principais trechos dos Códigos Penais de 1830, 1890 e 1940 que tratam dos costumes e práticas religiosas criminalizadas, encontram-se no Anexo 2.

⁴⁷ Cf. Código Criminal do Império do Brasil, parte IV, Capítulo I, Artigos 276 a 281, de 16 dez.1830. Carta de Lei sancionada, registrada e publicada em 07 e 08 jan. 1831. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em 27 ago. 2015.

deveria servir de parâmetro sociocultural para inibir e coibir todo e qualquer outro costume que não estivesse ligado diretamente aos valores imputados pela sociedade de referência europeia.

A partir do estabelecimento da Primeira República, com a promulgação do Decreto no. 847 de 11 out. 1890 dar-se-á a primeira reforma do regime penal brasileiro.⁴⁸ Com o decreto, os crimes que envolviam o livre gozo e o exercício dos direitos individuais nos trazem aspectos que demonstram a continuidade em criminalizar práticas sociais relacionadas aos costumes, sobretudo de caráter religioso. O primeiro aspecto da lei associado ao uso e ao costume religioso esbarra contra o livre exercício dos cultos. No Capítulo II, que abordava a modalidade de crime contra a liberdade pessoal, o Artigo 179 prescrevia como crime perseguir alguém por motivo religioso ou político, imputando uma pena de um a seis meses de detenção. E de acordo com o Capítulo III, outro aspecto refere-se à modalidade de crimes contra o livre exercício de cultos. Constava no Artigo 185 que qualquer confissão religiosa desprezando atos ou objetos de seu culto, seja desacatando ou profanando os seus símbolos publicamente, também teria como medida penalizante a reclusão em cela, de um a seis meses. Acrescenta-se ainda, de acordo com o Artigo 186, que impedir, por qualquer modo, a celebração de cerimônias, solenidades e ritos religiosos ou perturbações ao exercício de seus cultos, a pena aplicada poderia variar de dois a um ano de reclusão. Por conseguinte, no Artigo 187 do referido código, aquele que usar de ameaças ou injúrias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, em pleno exercício de suas funções religiosas, caberia pena de prisão em cela de seis meses a um ano de reclusão. Há ainda que destacar, já no Artigo 188, para a condição de que, sempre que houvesse ameaças ou injúrias acompanhadas de violências contra a pessoa, a pena seria adicionada em mais 1/3.

Outra tipologia que fazia parte do Código Penal de 1890 e estava pautada na modalidade de crimes era aquela considerada contra a tranquilidade pública. Constava no Capítulo III, que tratava dos crimes contra a saúde pública, de acordo com o Artigo 156, que o exercício da Medicina em qualquer dos seus ramos, a exemplo da Odontologia, Farmácia, sobretudo com práticas de homeopatia, de dosimetria, do hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado perante os regulamentos e as leis, seriam considerados crimes. Os sujeitos podiam ser apenados com prisão em cela por um a seis meses, além de pagamento de

⁴⁸Cf. Código Penal Brasileiro: Artigos 156 a 164; 179; 185 a 188; 399 a 404. Decreto no. 847 de 11 out.1890. Disponível em<<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html>>. Acesso em 27 ago.2015.

multa. Reza ainda a lei que os autores dos abusos correspondentes ao exercício ilegal da Medicina em geral sofrerão, além das penalidades já mencionadas, aquelas que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Vale ressaltar que, de acordo com o Artigo 157, quem praticasse o espiritismo, a magia e os seus sortilégios, usando talismãs e cartomancias para despertar sentimento de ódio ou de amor, manifestasse curas de moléstias curáveis ou incuráveis, de modo que subjugasse a credulidade pública, seria apenado em prisão celular, de um a seis meses, além de pagamento de multa. Entretanto, se essas práticas resultarem para o paciente, seja por influência ou por consequência, privação ou alteração temporária ou permanente das atividades psíquicas, a prisão em cela a ser aplicada pode variar de um a seis anos, acrescido de pagamento de multa. Essa pena prisional também se aplica às situações em que o médico tenha praticado quaisquer dos atos acima mencionados, ou venha assumir a responsabilidades deles, além de lhe adicionar a suspensão do exercício da profissão pelo tempo igual ao da condenação.

Já no Artigo 158, é abordado que ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim o ofício do denominado curandeiro, se enquadra numa pena de um a seis meses de reclusão, além de pagamento de multa. E caso o emprego de qualquer substancia resultar à pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de suas faculdades psíquicas ou funções psicológicas, além de deformidade, inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, gerando alguma enfermidade, cabe a pena em cela, num prazo de um a seis anos, adicionando pagamento de multa. Se resultar em morte, a pena passará para um período de seis a vinte e quatro anos de reclusão.

Sobre a exposição em vendas e aplicação de produtos venosos sem a legítima autorização e formalidade dos órgãos de regulamentos sanitários, aplicar-se-ia pena através de multa, de acordo com o Artigo 159. Outras situações tais como alterar ou falsificar substâncias destinadas à alimentação, alimentos e bebidas, ou expor à venda substancias alimentícias, alteradas ou falsificadas, gerarão penas com reclusão de três a um ano, além do pagamento de multa, tudo isso de acordo com os Artigos 163 e 164, respectivamente.

Por sua vez, os Artigos 160, 161 e 162 tratam respectivamente dos crimes em substituir o farmacêutico ou boticário, um medicamento por outro, alterar o receituário do facultativo, ou empregar medicamentos alterados; envenenar fontes públicas ou particulares, tanques ou viveiros de peixe, bem como víveres destinados a consumo público; e corromper ou manchar

a água potável de uso comum ou particular, tornando-a impossível de beber ou nociva à saúde. Nestes casos, os infratores serão apenados com prisões que podem variar conforme cada caso, entre quinze dias a quinze anos, além do pagamento de multas.

Outra modalidade criminal estipulado no Código Penal Republicano de 1890 diz respeito aos crimes contra a pessoa e a propriedade. De acordo com o Capítulo XIII, denominado “Dos vadios e capoeiras”, no Artigo 402, fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporais conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal, seria enquadrado em tal modalidade criminal. A pena aplicada seria de prisão em cela de dois a seis meses. E se por pertencer o capoeira (capoeirista) a alguma banda ou malta, a circunstância é considerado grave. Aos chefes ou cabeças, impor-se-á a pena em dobro. Nos casos de reincidências, será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena de acordo com o Artigo 400. Nele se especifica que o infrator será recolhido, por um a três anos, a colônias penais que se fundarem em ilhas marítimas, ou nas fronteiras do território nacional, podendo para esse fim serem aproveitados os presídios militares existentes. E ainda, na condição de estrangeiro, este será deportado depois de cumprida a pena.

Conforme o Artigo 404, se nesses exercícios de capoeiragem alguém perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas culminadas para tais crimes. Portanto, o Código Criminal Penal de 1890 estabelece formas punitivas legais envolvendo o exercício livre dos cultos, a tranquilidade pública, a prática do espiritismo, magia e sortilégios, a medicalização natural e não farmacológica e a vadiagem. Essas práticas sociais e religiosas estavam diretamente ligadas ao mundo africano, afro-brasileiro e afro-baiano que integravam parte do cotidiano da sociedade brasileira vigente em finais do século XIX.

Passados cinquenta anos de promulgação do Código Penal Brasileiro de 1890, este será atualizado através de uma reforma jurídica em 1940, publicado em 1942.⁴⁹ Irá tratar os crimes contra o sentimento religioso, sobretudo aqueles relacionados ao ultraje a cultos e impedimento ou perturbação de ato relativo a eles. O Artigo 208 esclarece que zombar de

⁴⁹Cf. Código Penal Brasileiro: Artigos: 208; 213 a 234; 258; 267 a 285. Decreto no. 2.848 de 07 dez.1940. Entrou em vigor a partir de 01 jan.1942. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 27 ago.2015.

alguém publicamente, seja por motivo de crença ou por função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; assim como desprezar publicamente um ato ou objeto de culto religioso, terá como medida de aplicação penal a detenção de um mês a um ano, além do pagamento de multa. E no caso que por ventura haja emprego de violência, tal pena será adicionada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.

No Código Penal de 1940, destacam-se e são descritas as modalidades de crimes contra os costumes. Nos Artigos 213 a 234, enunciam-se crimes contra a liberdade sexual, tais como estupro, atentado violento ao pudor, posse sexual mediante fraude, atentado ao pudor mediante fraude; crimes da sedução e corrupção de menores; crimes de rapto, seja ele violento, fraude ou consensual; do lenocínio (prostituição) ou tráfico de mulheres, e isso inclui mediação e favorecimento da prostituição, manter casas de prostituição, tirar proveito da prostituição alheia (rufianismo) e o tráfico de mulheres. Outro crime contra os costumes é aquele estabelecido por praticar atos obscenos em locais públicos, inclusive sejam eles escritos ou distribuição de objetos considerados obscenos. Tais distribuições de objetos obscenos seriam aquelas explicitadas em desenhos, pinturas, textos, representações teatrais, fotografias, rádio ou exibição cinematográfica. Nos crimes contra os costumes, não se faz menção a ritos ou crenças.

Já em relação ao enquadramento dos crimes contra a saúde pública, o Código Penal de 1940 entre os Artigos 267 a 280 determina que causar epidemia, infringir medida sanitária preventiva, omitir notificação de doença, envenenar água potável ou de substância alimentícia ou medicinal (corrompendo, adulterando, falsificando, empregando processos proibidos ou não permitidos) são todas essas circunstâncias passíveis de crimes. Adicionam-se ainda aos crimes contra a saúde pública a fabricação, venda e distribuição de substâncias destinadas à falsificação, avariadas e nocivas à saúde; o comércio clandestino ou facilitação do uso de entorpecentes; e o uso de medicamentos em desacordo com a receita médica. As penas variavam de acordo com cada situação enquadrada, em penas mínimas de 2 meses e máximas de até 15 anos.

De modo semelhante, a Constituição de 1890, dentre os crimes contra a saúde pública, bem como o Código Penal de 1940, através dos Artigos 282, 283 e 284, mantêm criminalizadas situações relacionados ao exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica; o charlatanismo; e o curandeirismo:

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

Art 282. Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa, de um a cinco contos de réis.

Charlatanismo

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.

Curandeirismo

Art. 284. Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de réis.

Os crimes previstos na modalidade contra a saúde pública também se aplicam ao disposto no Artigo 258 do referido código. Se houver crime doloso de perigo comum resultante em lesão corporal de natureza grave, a pena privativa de liberdade é aumentada na metade; se resulta apenas morte, é aplicada em dobro. No caso de culpa, se do fato resultar lesão corporal, a pena aumenta metade; se resulta tão somente a morte, aplica-se a pena cominada ao homicídio culposo, acrescida de um terço. Entretanto, há exceções, salvo a situação proveniente de epidemias. De acordo com o Artigo 267, causar epidemia, mediante a propagação de germens patogênicos, gera pena-reclusão, de cinco a quinze anos; se do fato resulta morte, a pena é aplicada em dobro; e no caso de culpa, a pena é de detenção, de um a dois anos, ou, se resulta morte, de dois a quatro anos. Em suma, os Códigos Penais brasileiros entre 1830-1940 servirão de instrumentos estratégicos do Estado para estabelecer formas de repressão, controle e punição à população negra e/ou mestiça, atingindo direta ou indiretamente os adeptos e praticantes das religiões de matrizes afro-brasileiras e de modo específico, as afro-baianas.

É importante contextualizar numa mirada mais ampla os parágrafos acima. Enquanto a Inglaterra já assistia à sua segunda Revolução Industrial (1870), Portugal ainda se detinha bucólica e letargicamente em um considerável atraso material e tecnológico. Destacam-se em especial três fenômenos capitais que levaram à decadência ibérica: “o primeiro é a transformação do catolicismo pelo concílio de Trento. O segundo, o estabelecimento do absolutismo, pela ruína das liberdades locais. O terceiro, o desenvolvimento das conquistas

longínquas”.⁵⁰ Tudo isso interferiu no pensamento, na política e nas relações de trabalho, indo em detrimento à educação (acadêmica-cientificista), à liberdade política e ao trabalho, principalmente no desenvolvimento da indústria agrícola portuguesa, sendo esses símbolos resultantes da sociedade moderna que se consolidava.⁵¹

O parâmetro do “moderno” era assemelhar-se ao inglês ou francês, sendo que Paris representava o coração ideológico, vinculando a ideia de civilização, valores como industrialização, urbanização, lógica científica e uma população efetivamente de pele branca. O que afetava não somente Portugal e o então Reino Unido ao Brasil, mas também, e em cheio, a ânsia de se constituir e reconhecer uma nação brasileira, ou seja, uma civilização tropical.⁵² Era evidente que Brasil e Portugal, ainda em finais do século XIX, eram territórios basicamente agrários, com poucos investimentos em recursos tecnológicos e com uma população, principalmente no caso brasileiro, altamente miscigenada, o que os tornava desterrados com relação ao sonho do ofuscante mundo “moderno”. Dessa forma, o modelo civilizador a ser seguido pelo Brasil não era da antiga metrópole, pois essa também se sentia humilhada. Funcionava como uma espécie de “baixa autoestima” nacional.⁵³

Já o modelo civilizatório diante dos olhos dos povos colonizados no continente africano na primeira década do século XX, era visto como sinônimo de opressão, tirania, roubo e expropriação. O colonizador guerreira para subjugar e subjuga para roubar. Um país subjogado é um país a saque. Os dirigentes europeus, como no caso de Portugal, entregam as instruções dos povos dos países a que chamam de suas “colônias” a indivíduos incapazes de instruir conforme as exigências modernas. Aos africanos, esses dirigentes ensinaram a cantar por compasso, a rezar e adorar um ente que se veria obrigado por melhorar a sua obra, e acabar com a civilização atual.⁵⁴

Nos anos iniciais do século XX, colonizar Angola era conseqüentemente, promover a sua civilização e constituía, sobretudo, sob o olhar do colonizador, uma grande obra de educação. Educação de um povo exercida por outro, no sentido de provocar a evolução daquele dentro dos quadros da sua própria civilização. A sociedade de Angola teria que

⁵⁰ Cf. QUENTAL, A. de. Causas da decadência dos povos peninsulares. Lisboa: Ulmeiro, 5ª. Ed., 1987, p. 30. Anpod: FIGUEIREDO FILHO, Ricardo Moreira. **Brasil e Portugal: imagens e representações (1870-1900)**. Porto: [s.n.], 2002. - 122 f.: il.; 30 cm. - Tese mestrado em História Moderna e Contemporânea, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2002. p. 100.

⁵¹ Cf. FIGUEIREDO FILHO, R.M., op. cit.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid. p. 101.

⁵⁴ Cf. Jornal *O Africano*. Instrução e Civilização. Lourenço Marques. Moçambique. 22 mai. 1909.

progredir por etapas através da intervenção colonialista. A sua evolução social e individual se efetuará lentamente, como se realizou a das sociedades europeias.⁵⁵ Vale reforçar que cabia ao Estado português, na sua missão civilizadora em Angola, não atender só a educação das populações locais. Era necessário ainda atender ao problema da emigração; ter que atender à preparação e a educação especial dos europeus; tem que atender à organização do órgão diretivo dos negócios angolanos, à sua orientação e ação do que deve exercer.⁵⁶ A missão civilizadora a ser exercida em Angola na primeira metade do século XX caminhava pela valorização das suas riquezas naturais e pelo melhoramento das condições materiais e morais das suas populações indígenas, e isso pressupõe a existência de colonos e, portanto, a emigração.

Esta consideração sobre o civilizar e modernizar, no contexto do Atlântico Sul, seja no continente africano, seja no americano, traz à tona o caso da cidade brasileira do Rio de Janeiro. Servia de modelo para o restante do país. Afrancesava-se e não tardaria, a partir de 1898, com a subida de Campos Sales ao poder, a iniciar definitivamente sua *Belle Époque*.⁵⁷ Será, de fato, com o prefeito Pereira Passos (1902-1906), influenciado pelas obras de Haussman em Paris, levantando a bandeira de nacionalidade, progresso e higienização que mudará, drasticamente, o perfil central da cidade carioca. As transformações comuns se davam a partir de modelo estrangeiro e não valorizavam os hábitos das populações mais pobres, impedindo sua circulação nos centros e não elaborando propostas concretas para a inserção dessas na sociedade, principalmente em relação aos ex-escravos. Praticava-se a exclusão dos costumes comuns das populações negras. Situações semelhantes podem ser percebidas na cidade do Porto, em Portugal. Enquanto remodelavam seus espaços e seus discursos, populações também sofriam principalmente nas partes de maior concentração demográfica, como na Ribeira, de surtos epidêmicos como a febre tifoide, a cólera, a varíola, etc.⁵⁸ Portanto, o Brasil se constituía digerindo suas aspirações a partir de modelos estrangeirizados, recebidos às suas portas com pompas e galas de chefes de Estado, como

⁵⁵ Cf. DINIZ, J. de O. F. **A missão civilizadora do Estado em Angola**. Lisboa: Centro Tipográfico Colonial. 1926. p. 3-4.

⁵⁶Ibid. p. 4.

⁵⁷ O primeiro governo civil da República dar-se-á em 1894 com a eleição de paulista Prudente de Moraes que estará preocupado com a execução de uma política de pacificação do território nacional, de modo que pudesse garantir os interesses da elite cafeicultura paulistana. Com a transição do poder para Campos Sales em 1898, têm-se início a rotinização da República Brasileira. [...] Centrado no binômio dos Estados de São Paulo e Minas Gerais, o controle do governo federal ficará restrita em sua política à esses estados. Portanto, a República brasileira em início do século XX, se estabelecia na base de troca, empréstimos, favoritismo, negociações e repressão. Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 325, 327.

⁵⁸Cf. FIGUEIREDO FILHO, R.M. op. cit., p. 104.

agentes salvadores da barbárie e do atraso, representantes do moderno, do inovador, da última moda. O Brasil se afastava ainda mais de Portugal e esse, lançava-se novamente para fora de si e para o passado.⁵⁹

Com o fim da escravidão e a desorganização circunstancial do sistema de mão-de-obra, observa-se no Brasil uma série de esforços para atrair imigrantes europeus e asiáticos. Enganados por uma propaganda ilusória, populações polonesas, alemãs, espanholas, italianas, portuguesas e japonesas vêm a se inserir nesse contexto. Havia naquele momento a construção do mito da abundância dos trópicos e que em busca da liberdade, vislumbravam obter propriedades e emprego.⁶⁰ É certo que, apesar das diferenças nos hábitos e costumes, a fé se misturou entre os imigrantes e brasileiros. Curandeiros, benzedeiros, herbanários percorriam fazendas e ocupavam os espaços dos médicos e remédios. Na Bahia, eram os *ifás* – porta vozes das divindades– que cumpriam tal papel, trazendo ervas da África. Tal procedimento também ocorria na região Norte do país, onde o conhecimento ameríndio e o uso das plantas e ervas medicinais se faziam comuns.⁶¹ Somente a partir de 1930 é que essa acentuada imigração transoceânica começa a perder fôlego. Fica evidente que, de 1880 até os anos de 1930, a sociedade brasileira dinamizou-se bastante. A configuração social representava o resultado imediato de uma política de crescimento populacional, incrementado pelo incentivo da imigração estrangeira. E esse crescimento populacional vem acompanhado também de uma crescente urbanização, que por sua vez vai alterar a feição do país.⁶²

Era preciso embelezar as principais cidades, cuidando dos edifícios públicos, afastando a pobreza para os subúrbios, implementando transporte coletivo, construindo instituições representativas. Jorge Uzêda afirma que a modernidade chega à Bahia com a República. Como um “aguaceiro”, modificou-se rapidamente a cidade colonial que era uma cidade fortaleza baluarte. Há vários monumentos que podem simbolizar a constituição dessa modernidade em Salvador. A título de exemplos, podemos citar:

Obras de melhoramento do porto da cidade do Salvador (1889-1930); construção da Avenida Sete de Setembro (1912-1916); derrubada da Igreja de São Pedro Velha e a implantação do Relógio de São Pedro (1916), além da reforma completa do Elevador Lacerda e inauguração em 1930. Portanto, no início dos anos trinta, esses símbolos da modernidade da máquina na

⁵⁹Cf. FIGUEIREDO FILHO, R.M. op. cit., p. 105.

⁶⁰Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 327.

⁶¹Ibid. p. 329.

⁶²Ibid. p. 330.

cidade do Salvador foram marcos, sobretudo, da ampliação dos transportes públicos, principalmente o automotor.⁶³

A cidade da Bahia que se lançara para a modernidade apresentará em seus aspectos relacionais entre sociedade e cultura, sobretudo no que se refere ao universo dos afrodescendentes, formas amplas de resistências. Essas situações amplas de resistência estão correlacionadas ao projeto de modernização, higienização e desenvolvimento econômico e social pleiteado pelos governantes republicanos. Tal projeto fará uso de legislações, inclusive de ordem criminal, para estabelecer um amplo controle do Estado sobre diversas práticas sociais, religiosas e culturais, presentes no cotidiano da sociedade brasileira em finais do século XIX.

2.2. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA MODERNIDADE NA CIDADE DO SALVADOR ENVOLVENDO JUSTIÇA, POLÍCIA E CONTATOS RACIAIS

O projeto de modernidade no Brasil estabelecido após o advento da República a partir de 1889, de acordo com as análises tecidas por Jorge Uzêda, teve como um dos mecanismos de implantação da ação modernizadora a lei – e mais precisamente, a lei penal e seu aparato repressivo sobre os indivíduos. A modernidade da máquina e do concreto armado chegou às cidades brasileiras, e isso inclui a cidade do Salvador, também com a lei penal e sua ação socializadora. A lei penal foi um dos veículos de institucionalização da modernidade na cidade de Salvador, sobretudo entre 1935 e 1945.⁶⁴

Uzêda enfatiza que, com a Consolidação das Leis Penais,⁶⁵ havia a possibilidade do Estado se legitimar em razão da vitória sobre o movimento ocorrido em São Paulo em julho de 1932, a Revolução Constitucionalista. Era o meio jurídico do Estado em estabelecer o crime e cominar as penas, na medida em que criava os tipos penais e, dessa forma, interditava as condutas cominadas como criminosas ou delituosas. A Consolidação das Leis Penais igualava todos os indivíduos brasileiros que no território nacional cometessem crime ou fatos

⁶³Cf. UZÊDA, J. A. **O aguaceiro da modernidade na cidade do Salvador 1933-1945**. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História. Tese de Doutorado. Orientador. Prof. Dr. Antônio Fernando Guerreiro de Freitas. Salvador, 2006. p. 18.

⁶⁴Ibid.p.155-156.

⁶⁵Com o movimento de Trinta, o código de 1890, foi revogado tacitamente a favor do Decreto no. 22.213, de dezembro de 1932, que Criou a Consolidação das Leis Penais, e essa por sua vez, fora revogada, com a criação, no Estado Novo, do Código Penal de 1940 e que entrou em vigor a partir de 1942. Id. Ibid. p. 157.

puníveis, estabelecendo o princípio territorial. Tipificava os crimes e entre eles havia uma grande preocupação com a manutenção do regime inaugurado por Vargas.⁶⁶

A modernidade na cidade de Salvador na primeira metade do século XX, mais especificamente entre 1935 e 1945, se fez presente efetivamente a partir da chegada da máquina, sobretudo do automóvel. Adiciona-se ainda o transatlântico e o navio cargueiro, bem como o avião. Essas máquinas vêm acompanhadas pelo discurso urbanista, chegam à cidade e por sua vez, acabam corroendo relações sociais e econômicas há muito tempo estabelecidas. Tais relações vão exigir racionalidade econômica, jurídica, política e cultural em nichos de sociabilidade em que predominava a empresa familiar ou a tradicional, o mando e o compadrio associados ao domínio oligárquico e coronelista.⁶⁷

Mas a mudança também foi política com o movimento de 1930, que alterou o modelo de organização econômica e social brasileira, deslocando o domínio absoluto da economia agrário-exportadora para intensificar o desenvolvimento do mercado interno e da indústria. Com a chegada de Getúlio Vargas ao poder político, foi criado o Ministério do Trabalho, da Indústria e do Comércio, atrelados à sindicalização forçada. Por conseguinte, alterou-se a ordem jurídica brasileira, com duas constituições, em 1934 e 1937. Vale destacar ainda que o cenário internacional convivesse com a queda do liberalismo e a ascensão do nazi-fascismo ancorado na força das máquinas e na indústria cultural, o que fazia da década de trinta um ambiente para a mudança do Brasil e das cidades brasileiras.⁶⁸

Ao controlar o banditismo, desarmando as oligarquias e os coronéis, Vargas acaba criando condições políticas militares para que o Estado Nacional fosse o único detentor da violência legítima.⁶⁹ A partir das análises de Jorge Uzêda, fica evidente que Vargas procurou expropriar o banditismo e suas oligarquias das suas armas e homens à sua disposição. Além disso, houve, por conseguinte, a produção de um ordenamento jurídico brasileiro repressivo, a partir da Consolidação das Leis Penais de 1932, e mais tarde o Código Penal e o Código Processual Penal de 1940 e 1941, respectivamente. O aparato legal-repressivo vai garantir a

⁶⁶Cf. UZÊDA, J. A. op. cit., p.158-160.

⁶⁷ Ibid. p.17.

⁶⁸ Ibid. p. 19.

⁶⁹ No caso do Estado Novo imposto por Vargas, não podemos associá-lo simplesmente a um regime fascista, e menos ainda, aos modelos europeus (português, italiano ou espanhol). Vargas trazia uma natureza autoritária, modernizante e pragmática. Era um projeto de uma sociedade autoritariamente controlada pelo Estado, associado a um sistema repressivo capaz de manter com sucesso a ebulição de forças oposicionistas. O sistema de repressão policial do Estado Novo foi instituído antes do golpe de 1937, à medida que a Constituição de 1934 se desintegrava. A lei de Segurança Nacional de 1935 definia os crimes contra a ordem política e social e o Tribunal de Segurança Nacional, instalado em 1936, julgava os atos e condenava a prisão. Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 380.

modernidade na sua expressão política. Esse aparato legal-repressivo terá norma penal positiva nas condutas sociais, de modo que conseguisse criar condições para sociabilidade urbana. No caso do território baiano, coube à Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia, ser a instituição responsável por operacionalizar o aparato repressivo, garantido, por sua vez, uma nova conduta social no meio urbano.⁷⁰

Quanto à modernidade econômica que se instala no Brasil e na cidade de Salvador, será fruto à centralidade do trabalho assalariado na configuração do Estado Nacional Brasileiro. As relações sociais de trabalho desumanas e atrasadas acolhidas pela escravidão indígena e africana vão perdurar do período colonial até o final do século XX. De acordo com as avaliações de Uzêda, a empresa moderna, com base no cálculo racional, o maquinismo industrial e o trabalho assalariado produzem as condições de modernidade no Brasil, ao menos na sua face econômica. A cidade do Salvador, que não conheceu grande impacto industrial na era republicana, especialmente até o fim da Segunda Guerra Mundial, entrou na modernidade pela transformação da sociabilidade urbana por meio das máquinas. Entre elas, o rádio, o cinema e o automóvel.⁷¹

O discurso da modernidade pode ser compreendido em suas dimensões política, econômica e também cultural. Salvador não tinha sido até então dominada pela modernidade cultural, pois não conhecia o ensino universitário, mesmo abrigando desde 1832 a Faculdade de Medicina. Em 1891, nascia a Faculdade Livre de Direito e a Fundação Politécnica, que daria origem à Faculdade de Engenharia da Bahia. A primeira Universidade só emergirá em 1946, a partir da aglutinação das faculdades pré-existentes, incluindo-se aí a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, criada em 1941. A Universidade da Bahia ganhará estrutura para funcionamento a partir de 1946.⁷² Portanto, com uma população analfabeta, de baixa escolaridade, produzem um espaço em que não se observava um domínio da ciência na cidade da Bahia. Este obstáculo à modernidade cultural, ainda de acordo com Uzêda, facilitou a manutenção de práticas de religiosidade popular e de uma série de hábitos perenizados na cultura popular da cidade.⁷³

Na Primeira República (1889-1930), a modernidade não chegou propriamente a se realizar e foi negada pela ação dos proprietários de terra e pela economia agrário-exportadora que não desejava ou não tinha interesse imediato na materialização do projeto da

⁷⁰ Cf. UZÊDA, J. A. op. cit., p. 20-21.

⁷¹ Ibid. p. 21-22.

⁷² Ibid. p. 24.

⁷³ Ibid.

modernidade. Adicione-se a isso o controle oligárquico e a ação dos coronéis no sentido de negar, a todo custo, a igualdade jurídica e o livre direito do voto constituíam como um verdadeiro mecanismo de cidadania e alternância de poder.⁷⁴

Em 1935, os urbanistas baianos sustentavam a visão de ordem legal policial para a cidade. A questão da segurança pública era um dos aspectos do planejamento urbano, como um instrumento de garantir a ordem no meio social. E segundo Uzêda:

O espaço urbano mal planejado e sem vias adequadas para a movimentação dos policiadores era meio de facilitação do crime. [...] outro problema da cidade eram os cortiços ou mocambos como era comum se chamar os bairros populares da cidade do Salvador, na proliferação do crime na cidade. [...] porém, a efetiva segurança pública, em toda a cidade, somente seria possível com o deslocamento das forças policiais do Estado.⁷⁵

O Estado da Bahia na década de 1930 foi assim delineado por Consuelo Novais:

Com uma área territorial de 529.379km² e uma população de 4.327.301 habitantes, a Bahia da década de 1930 era um estado eminentemente rural. Existiam 151 núcleos urbanos, que correspondiam às sedes municipais, sendo que a maior parte (78) enquadrava-se na categoria de vila e 73, na de cidade. [...] Esse quadro havia permanecido praticamente inalterado desde as últimas décadas do século XIX, devido à quase completa ausência de um processo de urbanização. [...] As condições de vida da população eram precárias. [...] Cinquenta desses municípios não tinha sequer ruas pavimentadas, e 112 eram inóspitos e feitos pela completa ausência de arborização e ajardinamentos urbanos. Apenas 73 cidades eram iluminadas à eletricidade, sempre precária e insuficiente.⁷⁶

Já em relação às condições sanitárias e de saúde, o quadro do estado baiano era bastante constrangedor. A quase totalidade dos municípios (139) não possuía esgotos sanitários. Somente 39 cidades tinham serviços de abastecimento d'água, e apenas 18 dispunham de distribuição domiciliar. Além disso, a própria capital, Salvador, era predominantemente rural. No distrito de Brotas e parte dos de Santo Antonio e Vitória, por exemplo, existiam inúmeras chácaras e grande quantidade de sítios, que se ligavam ao núcleo urbano por estradas que eram praticamente intransitáveis nas estações chuvosas.⁷⁷

E sob o prisma econômico, Consuelo Novais assevera que:

[...] ao longo da primeira República, a Bahia tinha uma pauta de exportação diversificada, mas sua economia era anêmica, totalmente dependente do exterior. Observa-se que a partir de 1907 a produção de cacau passou a conquistar a liderança da pauta de exportações, sofrendo flutuações no

⁷⁴ Cf. UZÊDA, J. A. op. cit., p.155-156.

⁷⁵ Ibid. p. 160-161.

⁷⁶ Cf. SAMPAIO, C. N. **Poder & representação**: O Legislativo de Bahia na Segunda República, 1930-1937. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia, 1992. p. 31

⁷⁷ Ibid. p.32.

decorrer do período, mas seguindo sempre uma curva ascendente. A partir de 1915, os valores de exportação do cacau começaram a cair bruscamente, [...] A seguir, sofreu nova queda acentuada e disparou, nos anos 20, à frente dos demais produtos. Essa acelerada marcha ascensional foi interrompida abruptamente em 1929, quando ocorreu vertiginosa baixa correspondente à grande crise que neste ano feriu o sistema capitalista mundial.⁷⁸

A cidade do Salvador, durante a Era Vargas (1930-1945), experimentou uma conjuntura de crise associada à Grande Depressão de 1929, como também das condições difíceis de uma Segunda Grande Guerra. Ao mesmo tempo, as inovações tecnológicas e as melhorias urbanas que se apresentavam não atenuavam os efeitos da crise. As novidades modernizadoras eram acompanhadas de novos comportamentos criados pela difusão do rádio e do cinema que estabeleciam novas condições de sociabilidade urbana. Essas condições conviviam com o aparelhamento do Estado policial, criado por Vargas, para manter a sua hegemonia sobre as classes e frações de classe que lutavam pelo poder político no Brasil. Esse Estado policial se legitimou, em certa medida, por uma determinada configuração da criminalidade, sendo criado um amplo aparato repressivo com esse intuito.⁷⁹

O cenário conturbado da década de 1930 teve reflexos em Salvador, sobretudo em manifestações populares espontâneas, a exemplo do Quebra Bondes. Tais manifestações já haviam acontecido na Bahia, em diversos momentos da Primeira República. Entretanto, nenhuma atingiu o grau de violência equiparável ao do episódio de 4 out. 1930. No curto espaço de seis horas, 84 bondes (mais de 2/3 do total) foram queimados; garagens, oficinas e depósitos das companhias, localizadas em diferentes e distantes bairros de Salvador, foram destruídos.⁸⁰ O então prefeito de Salvador, Francisco de Souza, havia sido responsável direto pelos aumentos das tarifas, sendo este, juntamente com o secretário de Polícia, Pedro Gordilho, particularmente visados pelo povo. A manifestação percorreu o trajeto da Praça da Sé até a Piedade, local onde se situava a Secretaria da Polícia.⁸¹

O aparato repressivo na cidade de Salvador era bem organizado e contava com as seguintes polícias e guardas: a Guarda Civil, a Guarda Noturna, a Polícia Militar e a Polícia Judiciária. Agiam sincronizadas pela Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia. De acordo com Uzêda, com relação às forças policiais repressivas, a Guarda Civil vigiava o comportamento dos habitantes da cidade, constituindo-se em uma polícia dos costumes.

⁷⁸ Cf. SAMPAIO, C. N. op. cit., p. 33.

⁷⁹ Cf. UZÊDA, J. A. op. cit., p.162.

⁸⁰ Cf. SAMPAIO, C. N. op. cit., p. 43-44.

⁸¹ Ibid.

Faziam-se constantes nos locais públicos, especialmente nas feiras livres e praças, mais ainda em ocasiões de festas. Além disso, tinha que estar atento ao trânsito e seus motoristas, aos cabarés da cidade e à vida noturna, bem como às possibilidades de alcoolismo. Com isso, também tomava conta das relações entre os vizinhos.⁸²

A vigilância era uma das armas do Estado, que buscava institucionalizar o regime, sobretudo durante o período correspondente ao Estado Novo. Pretendia-se criar uma cultura de obediência na cidade. A atuação da Guarda Civil se orientava no sentido de acompanhar o comportamento dos moradores e, ao menor deslize, reprimir. A vigilância da Guarda Civil não se limitava aos cinemas e praças; suas normas ou a etiqueta do bem cavalgar atingia os cultos religiosos da cidade, em especial, os ritos do Candomblé. A Guarda Civil procurava identificar aqueles que praticavam os “feitiços”. Ficava a cargo da Delegacia Auxiliar em materializar o controle do Estado sobre o Candomblé, e tudo que aglomerasse a população da cidade, a exemplo de convescotes (piquiniques), bailes e futebol.⁸³

Sob o ponto de vista dos domínios territoriais de vigilância na cidade do Salvador, a Polícia Civil possuía uma organização na cidade com três circunscrições policiais repartidas da seguinte forma: na primeira circunscrição policial civil estavam empreendidos os distritos da Sé, São Pedro, Santana, Nazaré, Vitória e Brotas. Esses distritos, todos pertencentes à Cidade Alta, correspondiam à população de maior poder aquisitivo e que desfrutava de melhores condições de urbanização. A segunda circunscrição compreendia os distritos do Passo, Santo Antônio Além do Carmo, Conceição da Praia e Pilar, abarcando assim dois distritos da Cidade Alta e dois da Cidade Baixa, sendo que o mais populoso destes era o de Santo Antônio Além do Carmo, que se estendia até o Cabula. Finalmente, a terceira circunscrição policial era formada pelos distritos dos Mares e Penha, situados após a Calçada do Bonfim. Constituíam ainda o aparato policial judiciário a Delegacia Auxiliar de Jogos e Costumes.⁸⁴

⁸²Cf. UZEDA, J. A. op. cit., p. 163-167.

⁸³Ibid. 168-169.

⁸⁴Ibid. p. 169-170. Cabe ressaltar ainda que a Delegacia de Jogos e Costumes, amparada pelo Código Penal de 1890, Artigo 157, tinha competência para atuar nas denominadas contravenções penais. Estava voltada para investigar, prevenir e reprimir a prostituição, sobretudo naquilo que ferisse a moralidade pública. Essas ações tinham por base proteger a honra e a dignidade das famílias. Além disso, a delegacia também controlava manifestações que contrariassem a moral e os bons costumes, como por exemplo, a venda ou mesmo a exposição de livros que ofendessem a moral. A função era reprimir os vadios, os embriagados e os falsos mendigos que andavam perambulando pelas ruas, já que eram considerados *personas* não gratas pela sociedade. A referida delegacia coibia a realização de rituais de feitiçaria, o que incluía as práticas de Candomblé e da Umbanda.

A Salvador da década de 1930 estava dividida por uma barreira natural entre as Cidades Baixa e Alta, que se ligavam por meio de ruas sinuosas, íngremes, e calçada por paralelepípedos; por ascensores funiculares; por um elevador moderno, hidráulico; ou por veredas bem gastas. De acordo com o sociólogo estadunidense Donald Pierson:

Na Cidade Baixa ficavam: o porto, com sua alfândega, seus armazéns, escritórios de embarques, consulados, bancos, arsenal de marinha, correios, sede da Associação Comercial, mercado municipal, joalherias, armazéns de ferragens e de charutos e a maioria das lojas de artigos masculinos. Sobre o promontório, estendendo-se para os subúrbios, estavam na época da nossa pesquisa, os edifícios públicos, a maioria das igrejas, conventos e mosteiros, hotéis, cinemas, a biblioteca pública, museus, escolas elementares, secundárias e superiores, hospitais, lojas de artigos femininos, ateliers fotográficos, lojas de móveis e de fazendas, confeitarias, casas de miudezas, consultórios médicos e odontológicos, o clube, os principais parques e praças e as áreas residenciais.⁸⁵

Assim, nesta área de contato racial e cultural, onde a população negra tinha tido uma experiência bastante longa, encontravam-se três tipos distintos de fixação e de população. Segundo Pierson, no sertão, existia um grupo muito misturado, para o qual o ameríndio contribui em grau talvez maior que o africano e o europeu. No Recôncavo, cuja história é marcada por uma tradição de aristocracia rural, o sistema latifundiário, mesmo desintegrado, conviveu com uma longa história de escravidão, daí haver uma população em grande parte constituída por negros. Já na cidade do Salvador, a população era em parte considerável de mestiços de origem afro-europeia, formando minorias de ascendência pura africana ou europeia.⁸⁶ Enfatiza o sociólogo que a população da cidade era também relativamente estável. Fazia algum tempo que não se observava a imigração de países estrangeiros. Por outro lado, a migração proveniente de outros Estados era ínfima. O movimento recente da população para cidade provinha em grande parte do interior do Estado ou das áreas contíguas, como as dos Estados de Alagoas e Sergipe, onde existiam características semelhantes de população e de cultura. Do mesmo modo, a emigração tinha sido reduzida.⁸⁷

O desenho geográfico e racial na cidade de Salvador durante a primeira metade do século XX era estabelecido por territórios sobrepostos e ao mesmo tempo entrelaçados. Pode dizer-se que, de modo geral, os brancos e os mestiços mais claros ocupavam as partes altas da cidade. Territórios de ocupações mais confortáveis, saudáveis e cômodas, reuniam os imóveis mais caros. Já a população de pretos e os mestiços mais escuros residiam geralmente em áreas

⁸⁵Cf. PIERSON, D. **Branco e pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. Introd. Arthur Ramos, Robert E. Park. - 2a ed. - São Paulo: Comp. Editora Nacional, 1971. p. 95.

⁸⁶Ibid. 96-97.

⁸⁷Ibid. p. 97.

mais afastadas, menos acessíveis. Portanto, os imóveis eram mais baratos. Havia assim um binômio estabelecido nesses territórios, pautado nas categorias: centro-periferia, civilizado-bárbaro, moderno-atrasado. Em outras palavras, as populações mais abastadas habitavam áreas residenciais dos brancos e dos mestiços mais claros, enquanto que os vales eram habitados por pobres e as regiões adjacentes correspondiam, em grande parte, às áreas residenciais da parte mais escura da população. Donald Pierson descreve que nos arredores, em Mata Escura, Engenho Velho, Federação, Garcia, Alto do Abacaxi, Alto das Pombas, Estrada da Liberdade, Estrada de Rodagem, Cabrito, Retiro, Cruz do Cosme, Matatu, etc., os habitantes eram predominantemente pretos e mestiços escuros. Já nas localidades altas, tais como Vitória, Canela e Graça, e o bairro praiano da Barra, eram quase inteiramente habitados por população de brancos, tendo um número limitado de mestiços, espalhados entre eles. Cabe acrescentar para o fato de que nas encostas, atrás das mansões, encontrava-se número considerável de casebres, cujos ocupantes eram pretos e mestiços escuros.⁸⁸

Na cena política relacionada à formação de partidos, após a organização da Assembleia Nacional Constituinte em 1933, desencadeou intenso processo de mobilização política tanto na capital como no interior do estado. As forças oligárquicas rearticularam-se em suas tradicionais agremiações – o Partido Democrático e o Partido Republicano – e em novos partidos políticos, como Partido Social Democrático (PSD) criado pelo Interventor Juracy Magalhães, e a Liga de Ação Social e Política (LASP), organizada pelos grupos em oposição ao governo do estado.⁸⁹

Havia ainda outras agremiações como a Frente Negra da Bahia, a Liga Eleitoral Católica e o Clube 3 de Outubro. Não eram partidos políticos. Funcionavam como grupos de interesse. A criação da Frente Negra da Bahia, expressão local da Frente Negra Brasileira, fundada em São Paulo, em setembro de 1931, tinha como objetivo defender os direitos civis do negro e lutar contra a condição inferior na sociedade:

Logo após a sua criação, a Frente Negra se expandiu rapidamente, formando-se núcleos no Rio de Janeiro e nos estados da Bahia, de Pernambuco, de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul. A atuação da frente consistiu, sobretudo, em realizar manifestações públicas contra a discriminação racial. Na Bahia, anunciava que, ao invés de serem “meros guarda-costas dos candidatos brancos”, os negros queriam ter um papel ativo na política nacional.⁹⁰

⁸⁸Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 105.

⁸⁹Cf. SAMPAIO, C. N. op. cit., p. 81.

⁹⁰Ibid. p.83.

Entretanto, a atividade política da Frente Negra na Bahia foi limitada a pequenos comícios nos bairros pobres de Salvador. Por conta de divergências internas, houve um enfraquecimento da entidade, que por sua vez, acabou sendo absorvida pela Ação Social Política Proletária, ou melhor, pela Ação Proletária. Foi um partido organizado sob a tutela do Interventor, Juracy Magalhães e composto por cerca de 20 pequenos sindicatos controlados pelo governo. Houve uma espécie de estatização desse partido político.

Independentemente de medidas e ações partidárias, na terceira década do século XX desenvolveu-se no Brasil um profícuo interesse em se discutir o papel dos africanos e seus descendentes, o que se refletiu na realização de dois Congressos Afro-brasileiros: o primeiro reunido em novembro de 1934 em Recife, e o segundo em janeiro de 1937, na Bahia. Nesses eventos acadêmicos houve a participação de diversos intelectuais nacionais e estrangeiros. Todos se interessavam por debates em torno da questão do negro brasileiro. Entretanto, a agenda de ambos indicou que este interesse limitava-se quase que inteiramente a três campos: 1) a história da importação e da escravidão africanas; 2) aos problemas de aculturação, visando em especial às sobrevivências de formas culturais africanas; e 3) as variações antropométricas entre raças. Segundo Pierson, faltou, em geral, preocupação pelos problemas de conflito racial ou de acomodação, o que indicava a relativa ausência destes problemas na sociedade brasileira, bem como a relativa ausência de qualquer consciência de raça por parte dos pretos ou mestiços, ou de qualquer outro grupo, em resposta a esses problemas.⁹¹

Outros ícones da modernidade no Brasil também teriam repercussão no campo acadêmico, justamente na década de 1930, a exemplo da publicação de *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freire, e *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Hollanda. A experiência freiriana das oligarquias nordestina fazia desta um exemplo de identidade, estando essa oligarquia em convivência harmônica entre as três raças brasileiras. O cruzamento das raças analisados por Freire passava a regularizar a nação, num processo que levava em conta a miscigenação entre diferentes grupos sociais, e que geralmente se dava de forma violenta, acabou sendo transformado num modelo de sociabilidade.⁹² Sendo assim, a nova civilização proposta e idealizada por Freire trazia consigo o modelo da casa grande nordestina, diferentemente do modernismo urbano paulista e carioca.

Cabe ressaltar que a promulgação da Lei Áurea, em 1888, colocou um ponto final no sistema escravocrata, mas não priorizou política social de inclusão desses grupos, que, por

⁹¹Cf. PIERSON, D. op.cit., p. 250.

⁹²Cf. SCHWARCZ, L.; STARLING, H. M. op. cit., p. 346.

consequente, tinham poucas chances de competir em igualdade de condições com demais trabalhadores, sobretudo brancos, nacionais ou estrangeiros. Pairava um medo de novas escravizações, ou até mesmo da vigência de políticas raciais no país. A mentalidade da época mantinha como explicação para a falta de sucesso profissional ou social dos negros e mestiços, argumentos que estavam pautados na Biologia determinista, ou seja, nos critérios científicos de raça.⁹³ Deslocava-se o debate pós-Abolição da questão jurídica do acesso à cidadania e igualdade, e centravam-se esforços no sentido de legitimar os argumentos da Biologia. De fato, havia um movimento duplo em que, por um lado, destacava a inferioridade no componente negro e mestiço da população brasileira, e por outro lado, escamoteava o passado escravocrata vivido pelo país. Os libertos conviviam com o passado escravocrata e o preconceito de raça. Após a Abolição, as populações afrodescendentes foram marcadas por um racismo silencioso, velado, hierarquizado. Associam-se aos negros e mestiços os estereótipos da preguiça, do ócio, da malandragem. Eram considerados desorganizados socialmente e moralmente. A liberdade da cidadania pautada no voto era privilégio das elites brancas, cabendo à população de negros e mestiços, apenas a liberdade de ir e vir. A liberdade estava associada ao arbítrio de poder comprar e usar o que se quisesse, de ter nome e identidade.⁹⁴

No que diz respeito ao problema da descrição dos problemas do negro no Brasil, de acordo com Melville Herskovits, a cultura dos afro-baianos recebeu atenção considerável dos intelectuais nacionais e estrangeiros a respeito da negligência deste importante assunto, e trabalharam em fornecer as informações que se precisavam. Investigadores pioneiros tais como, Raymundo Nina Rodrigues e Manoel Querino e os que vieram na esteira, a exemplo de Arthur Ramos, padre Ignace, freis Protásio Friel e Tomaz Kockmeir, o jornalista Edison Carneiro e o sociólogo Donald Pierson foram fundamentais por construírem uma obra de mérito. Entretanto, com exceção feita para as análises etno-históricas de Gilberto Freyre e para os estudos sociológicos de Donald Pierson, toda essa obra acha-se orientada com especialidade para uma compreensão das práticas e crenças religiosas dos afro-baianos.⁹⁵

A mais vigorosa defesa de tese da inferioridade do negro era provavelmente a de Oliveira Vianna, sociólogo e membro da Academia Brasileira de Letras. Bem versado na literatura europeia e norte-americana sobre raça e, como Nina Rodrigues, impressionado pelas

⁹³ Cf. SCHWARCZ, L.; STARLING, H. M. op. cit., p. 346-347.

⁹⁴ Ibid. p. 348.

⁹⁵ Cf. HERSKOVITS, M. J. **Pesquisas etnológicas na Bahia**. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde. Publicações do Museu da Bahia; N.3. Tradução de José Valladares, 1943. p. 11.

dificuldades do processo de assimilação do africano e seus descendentes no Brasil, Vianna escreveu:

O negro puro nunca poderá, com efeito, assimilar completamente a cultura aryana, mesmo os seus exemplares mais elevados: a sua capacidade de civilização, a sua civilizabilidade, não vai além da imitação, mais ou menos perfeita, dos hábitos e costumes do homem branco. Entre a mentalidade deste e a do homem africano puro há uma diferença substancial e irreductível, que nenhuma pressão social ou cultural, por mais prolongada que seja, será capaz de vencer e eliminar.⁹⁶

Assim, sendo insensível a “essas solicitações superiores que constituem as forças dominantes da mentalidade do homem branco”, o africano – alegou Vianna – só contribui para as classes superiores “quando perde a sua pureza e se cruza com o branco”.⁹⁷ Em outro lugar, Vianna sustenta que:

Toda a evolução histórica da nossa mentalidade colectiva outra coisa não tem sido, com efeito, senão um continuo afeiçoamento, atravez de processos conhecidos de lógica social, dos elementos ethnicamente inferiores da massa popular a moral aryana, a mentalidade aryana, isto é, ao espírito e ao caracter da raça branca. Os mestiços superiores, os mulatos ou mamelucos, que vencem ou ascedem em nosso meio, durante o largo período da nossa formação nacional, não vencem, nem ascendem como taes, isto é, *como mestiços*, por uma afirmação da sua mentalidade mestiça. Ao envez de se manterem, quando ascendem, dentro dos caracteristicos hybridos do seu typo, ao contrario, so ascendem, quando se transformam e perdem esses característicos, quando deixar de ser *psycologicamente* mestiço; porque se aryanizam.⁹⁸

De acordo com Pierson, existiam na época de sua pesquisa apenas duas classes sociais de pretos na Bahia: 1) os que sabiam de um problema de raça em outros países, e falavam a respeito e 2) os que não tinham este conhecimento. Os primeiros, que constituíam uma pequena minoria letrada, eram sensíveis, por exemplo, à situação dos Estados Unidos e apontavam o Brasil como um contraste favorável. Por outro lado, havia na época, pretos baianos descontentes com a sorte. Estes indivíduos, porém, baseavam seu descontentamento em motivos inteiramente diversos dos motivos de descontentamento dos negros dos Estados Unidos; isto é, mais sobre diferenças de classes que de raça.⁹⁹

A relação de contatos entre Bahia-Brasil-África configurava, nos anos 30, pouco mais que uma lembrança no espírito de alguns dos pretos mais velhos, que rememoraram histórias de pessoas, lugares e acontecimentos da África. Essas memórias estavam avivadas em duas situações distintas: a primeira contada por seus pais ou por outros africanos que anos atrás

⁹⁶Cf. VIANNA, F. J. O. **Evolução do povo brasileiro**. 2ª. Ed. Brasileira: São Paulo, 1933. p. 156-57.

⁹⁷Ibid. p. 158, 161.

⁹⁸Ibid. p. 154.

⁹⁹Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 263.

visitaram o lugar de origem de seus antepassados; a segunda, por certos indivíduos da geração mais velha que cultivavam ainda um apego sentimental pela África e isso ocorria por conta do prestígio social de alguns agentes:

Exerciam prestígio considerável sobre parte da população baiana: o **babalaô**, ou olhador, cuja função era predizer o futuro; o **curandeiro**, que por meio de ervas, orações e outras manipulações mágicas procurava tratar e prevenir doenças, sendo as suas práticas e ideias da África fundidas com as de origem indígena e europeia; e o **feiticeiro** que praticava magia mediante remuneração. O ofício do babalaô era às vezes exercido pelo pai de santo (ou sacerdote do culto afro-brasileiro), embora sua função fosse especialmente a de superintender os rituais e as cerimoniais públicas do culto e velar pelas propriedades sagradas. E exercia também, até certo ponto, a função de curandeiro.¹⁰⁰

No estudo sociológico elaborado por Donald Pierson, o tratamento ou a prevenção de doenças e moléstias era a base de interpretação para se compreender a teoria mágica da causalidade. Era costume comum, em parte da população baiana, procurar controlar o destino pessoal pelo uso de amuletos ou outros meios mágicos, ou buscando intervenção direta de uma divindade cujas boas graças eram invocadas pela oferta de objetos ou pela realização dos rituais prescritos. Em situações nas quais se combatia a influência do mau-olhado, usavam-se amuletos, isto é, pedacinhos das plantas guiné, arruda ou vassourinha-doce, passada por cima e à volta da cabeça da pessoa atingida, acompanhando-se o movimento com orações mágicas. Acreditava-se que o uso dos patuás, isto é, de orações mágicas, “fechavam corpo” contra doenças ou acidentes.¹⁰¹ Eram as chamadas bolsas de mandinga.¹⁰²

O costume que tinha o povo baiano de curar doenças, pautado na magia da causalidade, corresponde à prática religiosa africana ressignificada dentro da religiosidade afro-brasileira. Essa situação nos traz à tona dois personagens comuns e rotineiros e que faziam parte do imaginário social sobre africanos e afrodescendentes ao longo do século XX: os bruxos e os feiticeiros. Esse imaginário se estendeu pelo menos até a década de setenta do mesmo século. Para uma melhor compreensão desses sujeitos sociais, lançaremos mão de documentação disponível no ANTT. Trata-se de registro etnográfico do perfil dos homens e mulheres do território de língua banto, em especial o povo moçambicano. O documento¹⁰³ descreve modos, usos e costumes das populações do sudeste da África, delimitados cronologicamente

¹⁰⁰Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 281-282.

¹⁰¹ Ibid. p. 287.

¹⁰²Sobre as proteções e os usos das bolsas de mandingas, ver análises de CALAINHO, D. B. **Metrópole das mandingas**. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamound, 2008, p. 95.

¹⁰³Cf. Documento ANTT I/7/1-39, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique. O homem bantu – usos e costumes. Governo Geral de Moçambique. Set. 1972. Exemplar n. 306, p. 23.

como sendo da década de setenta do século XX. Esses registros apontam para as circunstâncias em que o bruxo e os feiticeiros eram vistos como os principais inimigos do homem “civilizado”. Caberia a eles lançar pragas e agourar. Seriam antissociais e malvados. Entretanto, não seria o caso aqui confundir bruxas e feiticeiros com curandeiros (médicos-mágicos). O que se depreende da análise de registros sobre práticas de cura pautada no papel do médico-mágico (curandeiro) é que, para os colonizadores portugueses, o africano acreditava que a doença, a morte ou outra desgraça não entravam em sua casa se não houvesse um motivo para isso. Uma pessoa pode adoecer ou morrer porque descuroou a oportunidade de propiciar um espírito, o qual se serve daqueles males para chamar sobre si as atenções.¹⁰⁴

Deve-se ressaltar que o “médico-mágico”, além do desempenho da sua tarefa de denunciar o maléfico e de aconselhar sobre as causas dos conflitos, dispõe da sua provisão de mezinhas e amuletos e é capaz de tratar doentes e dar satisfação aos supersticiosos. Não poucos homens de negócios africanos fazem uso destes amuletos. Acredita-se que, se um destes amuletos for metido, bem escondido entre as mercadorias alinhadas ao longo das prateleiras do lojista, toda a freguesia passará às portas das outras lojas e só afluirá às suas, vinda de todos os lados, de perto e de longe. Outros amuletos asseguram sorte no amor ou na caça.¹⁰⁵

No caso específico das religiões afro-brasileiras, o uso de amuletos, patuás ou quaisquer objetos materiais de cunho protetor são capazes de minimizar situações de infortúnio. Além disso, eram considerados, pelo menos até a primeira metade do século XX, como sendo elementos de um mundo da classe “inferior”. Tais elementos estavam associados à saúde e à moralidade e também se faziam presentes nas descrições de Donald Pierson. Acreditava-se frequentemente que a causa de moléstias ou de males corporais residia na intervenção direta de uma divindade que se zangou devido ao não cumprimento das obrigações prescritas no ritual sagrado, ou pela violação dos tabus.¹⁰⁶ Quem fosse perturbado por doença contínua, dificuldades de negócios, ou mesmo maus sonhos, podia solicitar ao sacerdote do culto afro-brasileiro o ritual da lavagem de contas. Recorria-se às adivinhações para identificar o *orixá*, *nkise* ou *vodun* responsável pela dificuldade. As contas sagradas eram então imersas em água, usando-se para tal fim uma bacia nova; e um punhado de folhas, também sagradas, que era triturado e adicionado. E mais:

¹⁰⁴Cf. Documento ANTT I/7/1-39, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, p. 23-24.

¹⁰⁵Ibid.p. 27-29.

¹⁰⁶ Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 286.

Assim, purificadas, eram entregues ao desventurado, que devia depois guardá-las numa vasilha de barro e de vez em quando usá-las em volta do pescoço. Um dos métodos considerados mais eficientes para “remover” uma doença ou desventura era a *troca da cabeça* cujo propósito era transferir da pessoa aflita para outra a influência maléfica. Os rituais variavam. Podia-se esfregar a cabeça da pessoa com um frango ou pombo que, tendo assim adquirido a influência maléfica, era então morto. Ou podia-se preparar um ebó ou bozó, como era mais comumente chamado, e transferir-se propositadamente a aflição a outra pessoa [...] Podia-se preparar um animal com o ebó, de maneira que quem o tocar acompanharia a moléstia ou a desventura.¹⁰⁷

Nas práticas dos cultos afro-brasileiros, recorria-se comumente à adivinhação para certos fins, tais como:

[...] identificação de um *nkise*, *orixá* ou *vodun* que se “manifestou”; decisão de assuntos como a elegibilidade de um futuro ogã; causa determinante de doença; ou a maneira de proceder para realização de um plano em perspectiva. A adivinhação era também empregada para prever acontecimentos futuros, especialmente o resultado de negócios ou de aventuras amorosas, viagens, etc.¹⁰⁸

Esta diversidade cultural na Bahia em plena primeira metade do século XX, de um lado entre os indivíduos identificados com a cultura europeia e por lado com a cultura africana – ideias, atitudes e sentimentos –, levantava evidentemente barreiras sérias à intercomunicação de entendimentos, sobre a qual se constrói a solidariedade moral de uma sociedade. E tal qual foi comum na primeira metade do século XIX, a tendência geral, entretanto, era tolerar as práticas afro-brasileiras, desde que os descendentes de africanos não se entregassem muito abertamente, em lugares públicos, e enquanto não interferissem nos hábitos religiosos de origem europeus praticados pela maior parte da população. Os partidários da cultura europeia agiam, a este respeito, mais ou menos com a mesma tolerância que um adulto emprega em relação à conduta imatura dum criança, na confiante expectativa de que “o tempo e a educação” acabarão com as provas daquilo a que um indivíduo da classe “alta” se referiu como “atraso cultural e barbárie”.¹⁰⁹

No contexto experimentado pela pesquisa de Donald Pierson, o Candomblé, ou culto afro-brasileiro, era instituição vigorosa na Bahia, contando entre seus adeptos alguns homens e mulheres dos mais conhecidos e respeitados na sociedade baiana. Alguns dos seus líderes circulavam e detinham prestígio que atingia até os círculos dos setores sociais mais elevados economicamente. Havia representantes religiosos que conservavam o mesmo tempo de suas

¹⁰⁷Cf. PIERSON, D. op.cit., p. 289.

¹⁰⁸Ibid. p. 290.

¹⁰⁹Ibid. p. 301.

práticas religiosas há várias gerações. As mais antigas e mais respeitadas instituições religiosas eram comumente tidas como de origem Nagô (Iorubá), ou Jeje (Ewê), ou representavam um fusão, no Brasil, destes dois grupos de rituais e crenças africanas, que pareciam aos olhos do sociólogo ser intimamente aparentados. Em particularidades de línguas, vestimentas sagradas, danças, cantos, divindades, etc., estes centros diferiam dos Candomblés conhecidos como *Congo* ou *Angola*, onde se falava Banto, tendo Luanda e Benguela lugares sagrados e onde *Tempo* e o chefe angola *Kissimbe* foram importantes objetos de culto. Diferiam também dos Candomblés de organização mais recente, chamados de *Caboclos*, cujo ritual, variando de congregação para congregação, era uma mistura de rituais de outros cultos de origem africana, juntamente com divindades e danças de origem tupi incluindo Tupã, a divindade Tupi, e Tupinambá, que parece ser uma personificação da etnia indígena de mesmo nome, a qual habitava a costa baiana na época da chegada dos europeus.¹¹⁰

As análises de Pierson suscitam debates e que terão desdobramentos futuros. Questões envolvendo a supremacia e a hegemonia dos Candomblés considerados “mais puros” serão, nas décadas seguintes, alvos de discussões sob a ótica da etnogênese, especialmente aqueles de origem Nagô. E Donald Pierson, descreve da seguinte forma:

[...] a casa do Engenho Velho, tida como a mais antiga da Bahia; a do Gantois, que se separou da do Engenho Velho havia cerca de cem anos e que foi, durante o tempo da afamada mãe de santos Pulquéria, a sede das pesquisas de Nina Rodrigues, e mais tarde, das de Arthur Ramos; e a de São Gonçalo, cuja mãe de santo, muito respeitada e capaz, falava um dialeto conhecido como por queto. [...] Dos centros Congo-Angola, julgava-se que um dos mais influenciados pela tradição Congo era o de Bate Folha; e um dos mais influenciados pela tradição angola era a seita de pai Ciriaco. Dos centros de caboclo, os mais conhecidos, quando estivemos na Bahia, eram, talvez, o do rico e muito temido pai de santos Jubiabá, na Cruz do Cosme; o da mãe de santo Sabina, na Quinta da Barra; e o do pai Joãozinho, ou João da Pedra Preta, na Gomeia.¹¹¹

Entretanto, de modo mais característico, a população baiana identificada com os costumes e tradições europeias mostrava para o Candomblé uma atitude de tolerância. Embora o considerasse “fetichismo ignorante”, usualmente aceitava como instituição africana que, nas palavras de um estudante da Faculdade de Direito, “desaparecerá gradualmente com a evolução social”. “A educação acabará com isso. É apenas uma questão de tempo”, disse um estudante da Faculdade de Medicina. Uns poucos intelectuais, desligados da Igreja

¹¹⁰Cf. PIERSON, D. op.cit., p. 304-305.

¹¹¹Ibid. p. 305-306.

Católica, afirmavam que o Candomblé tinha os mesmos direitos e privilégios de qualquer outra religião. Um deles observou: “Devemos fazer com que o governo dê ao Candomblé um justo tratamento”.¹¹²

Em 1942, o Jornal *A Tarde* publicou um artigo sobre a recepção e a crítica da obra *Candomblé na Bahia* de Donald Pierson.¹¹³ A publicação foi fruto dos trabalhos de pesquisa, no campo das Ciências Sociais, que contou com a presença de Pierson, na cidade de Salvador, em 1937. O artigo é assinado por Antonio Osmar Gomes, folclorista, autor da obra *A Chegança: contribuição folclórica do Baixo São Francisco*. No artigo, o crítico pontua que não há uma contribuição propriamente nova de Pierson no campo das pesquisas do culto fetichista afro-brasileiro, denominado de Candomblé. Avalia que Pierson tirou conclusões mais ou menos precisas, porém sempre imparciais. Foi um repórter metuculoso e inteligente, apoiando em suas conclusões, nas observações anteriormente realizadas por Nina Rodrigues e por Arthur Ramos. Ouviu opiniões de pais e mães de santo das nações Jeje-Nagô, podendo assim, criar quadros com registros sobre:

Na opinião de Antonio Gomes, para tentar convencer as classes mais cultas que se acham influenciadas pelo “fetichismo selvagem”, nas “práticas brutais” por ele consignadas, o professor Pierson acaba dando voz e registra a confissão de uma filha de santo: “Meu “orixá” é o maior de todos os “orixás”. Ele é poderoso. Eu sou uma preta e não sei ler nem escrever, mas estou vivendo com um homem formado pela Faculdade de Medicina. Veja o que Oxalá fez por mim!”. Para o crítico, pouco valor isso teria, pois é um manifesto rude ou fantasiado dos últimos descendentes de africanos que Pierson ainda pôde encontrar em Salvador, e que lhe auxiliaram nos estudos sociológicos especializados.

E o crítico ainda acrescenta que, nas práticas do Candomblé, houve um processo de “hibridização” com outras práticas de origens diversas, em que o sobrenatural é explorado de forma deturpada. Além disso, Gomes aponta que Pierson observou no baiano cristão-católico, mesmo identificado com os costumes e tradições dos europeus, uma atitude tolerante diante do Candomblé, embora enfatize que haveria um desaparecimento gradual do Candomblé com a “evolução” social soteropolitana:

De fato, o Estado Novo norteou a construção de uma nacionalidade triunfante, sustentado de um lado pela crença na autenticidade da cultura e por outro lado, pela mistura

¹¹²Cf. PIERSON, D. op.cit., p. 336-337.

¹¹³Cf. GOMES, A. O. O Candomblé da Bahia. Jornal *A Tarde*. Salvador. 11 abr. 1942.

heterogênea de elementos culturais originários de várias regiões do país. A partir desta constatação, é na representação vitoriosa da década de trinta que o brasileiro nasce, é aí que começa a mestiçagem. A mistura deixa de ser a desvantagem, passando a se tornar um elogio, e diversas práticas regionais, associadas ao popular, a exemplo da culinária, da dança, da música e da religião, seriam naturalmente desafricanizadas. Essas práticas regionais transformam-se em motivo de orgulho nacional, sendo aclamadas e consideradas marcas de originalidade cultural do país.¹¹⁴

Tomemos o exemplo da capoeira. Reprimida pela polícia desde final do século XIX e tipificada como crime pelo Código Penal de 1890, a prática da capoeira nos remete a uma forma de luta e de memória de resistência dos escravos. No ano de 1937, essa mesma capoeira é deslocada das práticas proibitivas para práticas legítimas e de valorização do Estado Novo. De fato, a capoeira acabou fazendo uma transição do mundo das representações nacionais e acabou sendo oficializada como uma modalidade esportiva nacional. É nesse mesmo contexto que o Candomblé, sob o ponto de vista religioso, passa a ser visto também como mais outra forma de representação simbólica oriunda da valorização da mestiçagem.¹¹⁵

Outra visita importante no cenário cultural e intelectual na cidade de Salvador se deu com a presença do escritor e ensaísta estadunidense Waldo Frank,¹¹⁶ em 1942, que o trouxe por uma motivação singular: desvendar e reconhecer os traços culturais e religiosos presentes na cidade de Salvador. Acompanhado por Vinicius de Moraes, além de querer experimentar e saborear as delícias da cozinha baiana, queira ver de perto as práticas culturais que remontassem aos costumes africanos transplantados para o continente americano, em especial

¹¹⁴ Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 383.

¹¹⁵ Ibid. p. 384.

¹¹⁶ Waldo Frank (1889-1967) é um autor esquecido em seu próprio país e desconhecido no Brasil, que visitou duas vezes, e cuja história cultural e intelectual conhecia muito bem. Suas obras nunca foram publicadas em português e as raras referências feitas a ela se restringem ao relato da viagem que fez pela América do Sul em 1942, *South American Journey*. Waldo Frank, no entanto, circulou por vários gêneros; do romance ao ensaio historiográfico e filosófico, passando por inúmeros artigos em periódicos sobre temas variados, marcadamente a política e as artes. Escreveu catorze romances, dezoito volumes de ensaios de história social e mais de cem artigos sobre literatura e política. No campo político, teve atuação não só como escritor como também como ativista, apoiando o Partido Comunista norte-americano nos anos de 1930, e presidindo a *League of American Writers* (Liga de Escritores Americanos), associação que no período anterior a Segunda Guerra, lutava pela promoção da liberdade intelectual e política ao redor do mundo, participando ativamente em favor da esquerda espanhola durante a Guerra Civil e em movimentos pelos direitos civis e pela paz. Cf. LINO, S. C.; COSTA, V. L. da. *América Hispana (1931): Waldo Frank e a epopéia americana*, pg.s 2-3. In: RANGEL, M. de M.; PEREIRA, M. H. F. ; ARAÚJO, V. L. de (orgs). **Caderno de resumos & Anais do 6º. Seminário Brasileiro de História da Historiografia – O giro-linguístico e a historiografia: balanço e perspectivas**. Ouro Preto: EdUFOP, 2012. (ISBN: 978-85-288-0286-3). Disponível em: <<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2012/paper/viewFile/1065/688>>. Acesso em 19 abr. 2016.

ao Brasil. O escritor percorreu diversos locais no centro histórico de Salvador e visitou um Terreiro de Candomblé, que não foi possível até este momento identificar:

Figura 2 - Waldo Frank (terceiro ao lado direito) acompanhado de Vinicius de Moraes (primeiro do lado esquerdo) quer saber o que é que a Bahia tem



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 18 set.1942.

Portanto, entre finais da década de 30 e início dos anos 40, o universo cultural da cidade do Salvador parecia ser um cenário bastante profícuo para investigações científicas no campo das Ciências Sociais e nos estudos sobre religião e religiosidade afro-brasileiras e afro-baianas. O *meeting* de intelectuais norte americanos com olhares sobre os costumes e as práticas religiosas do Candomblés, em especial o baiano, fomentará também a chamada “inteligência nacional”. Pode-se afirmar que a superação do Brasil do Estado Novo, visto como um país mestiço em suas cores e costumes trazia à tona a internalização de um racismo velado e uma hierarquia social estabelecida na intimidade, onde necessitava da lei para se afirmar.¹¹⁷ Dar-se-iam a elaboração da nova Constituição em 1946, e nela seriam mantidas as conquistas sociais estabelecidas desde 1930. Mantinha-se uma rotina democrática para as instituições republicanas. Além do mais, garantia-se a liberdade de imprensa e opinião e reconhecia-se a importância dos partidos políticos, ampliando o espectro democrático da República.¹¹⁸ Mesmo assim, algumas fragilidades no texto constitucional seriam mantidas, a exemplo da exclusão dos votos de analfabetos, da restrição do direito de greve e não

¹¹⁷Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 392.

¹¹⁸Ibid. p. 402-403.

incorporação dos trabalhadores rurais na legislação trabalhista. Os sinais de avanço democrático desta Constituição só alcançarão ecos em finais de 1950 e início de 1960, justamente em decorrência de uma maior capacidade de mobilização autônoma dos trabalhos rurais e da pressão popular. Os anos que sucedem o Pós-Segunda Guerra Mundial irão redesenhar a geopolítica, em função da Guerra Fria, afetando assim os laços diplomáticos entre Brasil, Estados Unidos e União Soviética. Os EUA temiam que a ascensão de um governo local brasileiro pudesse facilitar aos comunistas a transformação do país numa célula de Moscou, situação essa que jamais viria a se concretizar.¹¹⁹

Vale destacar que o governo de Eurico Gaspar Dutra (1946-1951) teria uma política e uma economia bastante desastrosas. Proibiu-se o jogo em todo o território nacional, fechando-se os cassinos, pois o governo se via na obrigação de preservar a moral e os bons costumes entre os brasileiros. Mesmo assim, o jogo permaneceu vivo na clandestinidade. O governo Dutra estava atento às rezas e beatas, mas era impermeável às demandas sociais. Getúlio Vargas viria a romper com Dutra, deixando a situação pela oposição política. Investiu em aprofundar a intervenção industrializante no país, garantindo empregos e combatendo a carestia, tudo isso sem sacrifícios para o desenvolvimento econômico. Desenvolvimento e bem-estar social foram os lemas das candidaturas presidenciais nas eleições de 1950. Em tempo de Guerra Fria, a preocupação estava voltada para a independência econômica do país.¹²⁰ Vargas estaria pronto para concorrer novamente ao posto, obtendo uma expressiva vitória. O retorno triunfante pelo voto popular daria a Vargas esse posto de garantidor da independência através do desenvolvimento econômico autônomo. E será com a criação da empresa estatal Petrobrás, através de projeto de lei de 1951, que a campanha pela nacionalização dos bens em solo brasileiro se legitimará. Entretanto, passada a comoção pelo suicídio de Getúlio Vargas ocorrido em 1954 e os efeitos das manifestações populares, convocam-se novas eleições presidenciais. Vitorioso nas eleições em 1955, Juscelino Kubitschek terá em sua gestão um marco no processo desenvolvimentista do Brasil: o Plano de Metas ou Programa de Metas. Foi o primeiro e mais ambicioso programa de modernização já apresentado ao país, cujo foco era crescer cinquenta anos em cinco. Havia o objetivo de realizar uma mudança estrutural na capacidade produtiva nacional. Aprofundou o processo de industrialização, privilegiando bens de consumo duráveis, tais como eletrodomésticos, produtos para casa (sabão em flocos, pilhas, pulverizadores, etc) e peças de vestuário com

¹¹⁹Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 403.

¹²⁰Ibid.p. 406.

materiais sintéticos. O plano de metas focou em quatro importantes pontos: transporte rodoviário, energia, indústria pesada e alimentos.¹²¹ O programa de governo daria voz a uma nova condição de ser brasileiro, de modo que poderia contribuir para reparar as desigualdades sociais de uma herança histórica pautada na miséria e pobreza; com isso, estaria abrindo as portas da modernidade. O chamado “desenvolvimentismo” defendia a ideia de que a sociedade brasileira, defasada e dependente dos países mais avançados, estava repartida em duas fatias: uma atrasada e tradicional, e a outra, já seria moderna e em franco desenvolvimento. A solução entre a dualidade centro e periferia só poderia ser estancada com o desenvolvimento da indústria e da urbanização.¹²²

Entendemos que a cidade de Salvador e sua região metropolitana, interligadas ao restante do Recôncavo, terão, no bojo da primeira metade do século XX, em especial entre as décadas de dez a sessenta, um cenário econômico, político, social, cultural e religioso encoberto por movimentos de tensão, fraturas, conflitos, negociações, estratégias, táticas e resistências. Um Estado que fará uso das leis e do aparato repressivo, concentrado entre 1930 a 1945, darão régua e compasso para as tentativas de combater, desqualificar, coibir e criminalizar os costumes africanos, afro-brasileiros e afro-baianos, buscando com isso, a todo instante, neutralizar quaisquer tipos de ascensão, ampliação e visibilidade das religiões afro-brasileiras. Entretanto, as recorrentes queixas e reclamações, ao invés de inibir ou intimidar as lideranças dos Candomblés baianos, acabam, como um *boomerang*, fortalecendo e dinamizando o processo de legitimação das congregações religiosas afro-brasileiras. Já entre 1946 e 1966, o aparato repressivo institucionalizado terá continuidade. Entretanto, órgãos fiscalizadores ganharão espaços para se agregar entidades religiosas afro-brasileiras, a exemplo da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro – FEBACAB.

Cabe aqui demarcar que nas reportagens, queixas, reclamações ou denúncias, catalogadas entre 1916 a 1946, junto ao periódico *Jornal A Tarde*, não há referências diretas que especifiquem a nação identitária da qual os Terreiros de Candomblés sejam pertencentes ou descendentes. A categoria social e identitária “nação de Candomblé”, pouco importa para o Estado, a Polícia ou a Imprensa. A representação que se constitui sobre o Candomblé enquanto “seita” era *una*, ou seja, Candomblé é uma única seita religiosa. Contudo, no campo intelectual, em especial aquele das Ciências Sociais, as discussões sobre africanismo e pureza afro-religiosa, ganha contornos especiais, mais especificamente a partir dos anos sessenta do

¹²¹Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p.423.

¹²²Ibid. p. 424.

século XX. A construção de um lugar discursivo resultante de micropolíticas de poder entre alguns terreiros de Candomblé, envolvendo a supremacia religiosa nos Candomblés existentes, sobretudo na cidade de Salvador, será alvo de diversas abordagens nos campos da Sociologia, da Antropologia e da Etnologia.

E pensando numa comparação estratégica entre os modelos políticos implantados pela esfera federal que coteja as décadas de 30 a 50, Vargas concentrou no Estado a tarefa de investir pesado na infraestrutura do Brasil, através de um projeto nacionalista de industrialização. Já Juscelino foi mais pragmático e astuto, procurando colher os benefícios da internacionalização da economia brasileira. As consequências da internacionalização podiam ser inevitáveis num país que dependia da exportação de produtos primários. Os danos existiram e não foram poucos.¹²³ No final dos anos cinquenta, a Reforma Agrária vai se consolidar como reivindicação unificadora da classe trabalhadora rural. Justamente em 1955, as ligas camponesas irão ressurgir na região Nordeste, tendo sido organizadas entre 1945 e 1947 pelo Partido Comunista, com o intuito de mobilizar os trabalhadores do campo. A experiência das ligas foi interrompida em virtude da ilegalidade do Partido Comunista Brasileiro – PCB e repressão do Governo Dutra. Até início da década de 1960, que corresponde ao final do período contemplado pela presente pesquisa sobre a história do Terreiro do Bate Folha, as Ligas Camponesas lutaram pela expansão dos direitos civis e sociais, inclusive orientadas por uma disputa jurídica, e colocavam o trabalhador do campo como um sujeito de direitos.¹²⁴

No caso do perfil social dos associados e filhos de santo do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, não foram identificados membros ou simpatizantes do Partido Comunista, bem como de alguma forma próximos dos quadros de Ligas Camponesas – por exemplo, migrantes de áreas em que as Ligas eram muito atuantes. A partir de 1963, o campo vai se converter num espaço incontornável de disputa política entre o Partido Comunista e a Igreja Católica. Os comunistas contribuiriam com a militância para a área rural e a formação de sindicatos rurais. Já a Igreja Católica procuraria promover a versão oficial da doutrina cristã, buscando neutralizar a força das esquerdas no campo. Ao mesmo tempo, interessada em reforçar seus vínculos com a classe trabalhadora rural, criaria um programa de rádio voltado para a educação, com o objetivo de alfabetizar a população camponesa possivelmente capaz de produzir uma ação transformadora da realidade. Eram as Escolas Radiofônicas, inspiradas no

¹²³Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 429.

¹²⁴ Ibid.

método educativo de Paulo Freire.¹²⁵ No caso das casas de santo – não necessariamente apenas no Terreiro do Bate Folha – a associação entre a militância comunista e o pertencimento ou frequência ao Candomblé era circunstancialmente comum desde a década de 1930.

Às vésperas do golpe de Estado de 1964, enquanto os militares aprofundavam os instrumentos de repressão dentro das fábricas, a economia aqueceu e a inflação começou a cair. Isto se combinava com a repressão aos opositores e a censura aos jornais e demais meios de comunicação, de modo que se dificultassem ou mesmo impedissem críticas à política econômica adotada pelo governo dos militares. Falava-se em “milagre econômico brasileiro”. A galope vinham também um otimismo e orgulho nacional com que celebravam a diversidade e a integração racial brasileira e afirmavam a harmonia social, sobretudo a partir das imagens construídas através da propaganda política. O foco estava em promover uma integração completa do território nacional.¹²⁶ Eis, portanto, o cenário estabelecido sob a forma de contexto histórico nacional e local, envolvendo aspectos relacionados à modernidade, leis, práticas religiosas e relações raciais contemplando o escopo da presente tese. O capítulo seguinte irá dar conta de compreender de que modo as Instituições ligadas ao Estado Republicano, e de modo específico, a Justiça, a Polícia e a Imprensa, irão conjecturar estratégias para proibir e reprimir as práticas religiosas e os costumes das populações afro-brasileiras. E por sua vez, de que modo os Terreiros de Candomblés localizados na cidade de Salvador, Regiões Metropolitana e do Recôncavo, farão uso de táticas de resistências, permanências e continuidades de suas práticas e representações religiosas e culturais.

¹²⁵Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p.433.

¹²⁶Ibid. p. 461.

3. ENTRE ESTRATÉGIAS E TÁTICAS ENVOLVENDO POLÍCIA, IMPRENSA E CANDOMBLÉS DA BAHIA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

No contexto nacional e local, revestido por modelos e projetos de modernidade, amparado por um ordenamento jurídico-legal, caberá ao Estado, por um lado, combater, desestabilizar, reprimir e contribuir para o desaparecimento gradual de práticas afro-religiosas. Por outro lado, caberá às religiões de matrizes africanas, em especial o Candomblé, estabelecerem formas de resistências, enfrentamentos e táticas de combates estratégicas diante o Estado brasileiro, no período compreendido entre 1890 e 1960. O desenho geo-territorial da cidade de Salvador e suas definições territoriais de polícia e delegacias auxiliares que combatiam incessantemente os Candomblés estarão visíveis através dos registros efetuados pela imprensa baiana, que circularam em periódicos a exemplo dos jornais *A Tarde*, *Diário de Notícias* e *O Estado da Bahia*, entre 1920 a 1950. São conflitos de ordem racial e social, mesmo que em alguns casos tenham sido estabelecidos de modo velado.

As práticas religiosas dos Candomblés na Bahia, na primeira metade do século XX, eram noticiadas como equivalentes a problemas de ordem sanitária, pública, moralizante e, portanto, racista. Vejamos então, na seção seguinte, de que modo às instituições repressoras do Estado, representadas pela Justiça e pela Polícia e amparadas pelos discursos que circulavam pela Imprensa baiana, estabeleciam estratégias de enfrentamentos e aplicação das leis em prol dos valores modernos de civilização. Identificaremos também algumas táticas de resistências adotadas pelos terreiros de Candomblé na Bahia, diante dessa moderna república que se estabelecia e buscava se consolidar.

3.1. O DISCURSO “CIVILIZADOR DE COSTUMES” COMO ESTRATÉGIA DE REPRESSÃO

De acordo com as análises tecidas por Julio Braga,¹²⁷ as fontes oriundas de reportagens jornalísticas e outros documentos disponíveis pelo autor – a exemplo de processo-crime – conseguem identificar diferentes estratégias e táticas de negociação utilizadas pelas lideranças do Candomblé baiano, diante das perseguições policiais efetuadas ao longo da primeira metade do século XX.¹²⁸ A tentativa seria superar a hegemonia católica e o modelo de religião constitucional de um estado não laico, até então diretamente ligadas às classes sociais mais expressivas e detentoras do poder socioeconômico local, projetando uma religião popular a setores das classes mais empobrecidas da sociedade baiana republicana. Para Braga, no campo das representações sociais, o Candomblé acaba exercendo uma espécie de foco de resistência contra-aculturativa da população negra baiana diante do modelo hegemônico herdado do processo colonial ocidental.¹²⁹

Para mergulharmos numa análise sobre alguns focos de resistências contra-aculturativas, utilizaremos nessa e na próxima sessão, conceitos de estratégias e táticas a partir do fazer de Michel de Certeau.¹³⁰ O lugar das estratégias é aquele ocupado pelo cálculo das relações de forças e que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma instituição) pode ser isolado. É um lugar capaz de promover ameaças, sustentando pelo postulado de um poder. Já as táticas assumem o lugar de uma ação calculada determinada pela ausência de um próprio – é o lugar do “outro”. Acentua-se ainda que o sistema religioso do Candomblé fundamenta-se em valores civilizatórios africanos tais como a ancestralidade, a religiosidade, a oralidade, a solidariedade/cooperativismo, a ludicidade, a musicalidade, a corporeidade, a circularidade, a memória e, sobretudo, a força vital (axé) e tais valores destoavam dos modelos civilizatórios europeus.

A repressão policial aos Terreiros de Candomblés na Bahia se deu de modo incisivo por décadas. Delegados, agentes policiais, repórteres e jornalistas de periódicos de grande

¹²⁷Cf. BRAGA, J. S. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995. p.19.

¹²⁸Essas abordagens tiveram importantes contribuições de LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao Candomblé baiano entre 1920-1942. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, Dossiê 300 anos povo negro, p. 194-220. 1995/96; BRAGA, J. S. op. cit.; DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil**, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

¹²⁹Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p.19.

¹³⁰Cf. CERTEAU, M. de. op. cit., p.99-100.

circulação são alguns exemplos de sujeitos sociais que corroboraram para combater aquilo que seria a base de uma “cidadania diferenciada”.¹³¹ A repressão policial será analisada nesse contexto como uma estratégia do Estado republicano de enfrentamento religioso, proibindo e perseguindo diversas práticas de culto, o uso dos espaços públicos e privados, os ritos e seus objetos de cultos. Enquanto táticas de confronto às estratégias de repressão policial, os Terreiros de Candomblé baiano farão uso de instrumentos de defesa, de resistência para negociar por ocasião dos constantes conflitos entre os Candomblés, de um lado, e a Justiça, a Imprensa e a Polícia, de outro, que cerceavam as práticas de cura e adivinhação de inúmeras casas de santo estabelecidas na capital baiana, no seu entorno e na região do Recôncavo, dentre outras. Outro recurso que será lançado para referendar o presente capítulo é o recurso à história oral. Tal recurso procura articular narrativas vivenciadas e/ou transmitidas entre diversas gerações, a ponto de auxiliar no fazer da memória, e assim ajudará na compreensão da/desta história.

Júlio Braga enfatiza que a África Ocidental passou por diversas transformações colonizadoras a partir da segunda metade do século XIX, tendo a ação colonial utilizado de estratégias de persuasão para converter africanos às suas respectivas religiões. As religiões tradicionais africanas acabaram perdendo muito de sua força e capacidade de intervir diretamente nos negócios políticos da sociedade africana. Essa situação não foi diferente no Estado da Bahia, onde as práticas religiosas de matrizes africanas foram rejeitadas sob a alegação de que eram feitiçarias e, sendo assim, deveriam ser afastadas de um meio social que estava arraigado por um modelo de “civilização ocidental”.¹³² Era, portanto, a primeira das estratégias organizadas pelo Estado brasileiro no sentido de subjugar, eliminar, higienizar a sociedade brasileira pós-Abolição. Não se pode deixar de levar em conta que as teorias raciais promovidas durante a segunda metade do século XIX, que entre nós mantiveram vigor ao longo da primeira metade do século XX, contribuiriam para legitimar e reforçar essas políticas.

Edmar Santos nos chama atenção para o fato de que, no Brasil Republicano, a Igreja Católica perde a tranquilidade de sua condição de religião oficial brasileira incontestável, o que vinha não somente desde o processo de colonização como da própria identificação entre Estado e Igreja no período monárquico. Esta condição estava desestabilizada desde a Constituição de 1891, que em seu Artigo 72, parágrafo sétimo, destaca o fato de que nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial. Esta mudança se deve em grande parte ao influxo

¹³¹Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p. 20-21

¹³²Ibid. p.23.

positivista e anticlerical que caracterizou o movimento republicano no final do século XIX e, em parte, perdurou no século XX. O papel da Igreja estava direcionado a salvar almas, além de estar diretamente coligada aos poderes socioeconômicos da época.¹³³ De acordo com Santos,

Enquanto a Igreja ofereceria uma salvação depois da morte, os Candomblés proporcionariam uma dinâmica de vida que entrelaça os níveis de existência, ou seja, humanos, ancestrais e divindades compartilhariam níveis diferentes de uma mesma experiência. Esses níveis estão em constante comunicação, motivo pelo qual não é necessário esperar a morte para alcançar o bem-estar.¹³⁴

Outro aspecto importante ressaltado por Edmar Santos está voltado para o discurso civilizador que se instala no Brasil na segunda metade do século XIX, sobretudo a partir de 1850. Tal discurso está amparado pelo desgaste da instituição escravista, além de que as elites brasileiras procuravam estar em ritmo compassado com discurso civilizador europeu. É importante enfatizar que havia, por um lado, o processo gradual de libertação dos escravos que levava as elites a forjarem novas formas de controle e manutenção da ordem,¹³⁵ e por outro lado, um discurso médico-higienista que se estabelecia no Brasil associado às promessas de modernidade e saúde mediante as reformas urbanas e dos costumes. Cabe aqui evidenciar as experiências dos batuques durante a escravidão africana no Brasil, sobretudo na primeira metade do século XIX. Entre proibir e tolerar, a tônica que se pode observar nos posicionamentos das elites – inclusive os governantes e os médicos – oscilavam entre apertar o cerco, proibindo as práticas dos batuques, e afrouxar as práticas dos batuques, permitindo assim a realização de celebrações e festividades entre as populações negras. São estratégias de poder de uma sociedade escravista que estabelecia modelos de controle e manutenção da ordem.

Na segunda metade do século XIX, as celebrações festivas que envolviam o Candomblé na Cidade do Salvador têm no periódico *Alabama* um veículo de descrições que associam os batuques a festas bárbaras, supersticiosas e promíscuas, estabelecendo uma verdadeira campanha de denúncias e apertos de batidas policiais, seja em terreiros localizados no centro da cidade, seja em locais distantes. O estabelecimento do processo do pós-Abolição vai conviver com as práticas dos batuques (sambas, congadas, candomblés). No caso do Recôncavo, o fim do estatuto legal da abolição foi comemorado com a realização dos

¹³³Cf. SANTOS, E. F. Os batuques da cidade: celebrações negras e ideias de civilização. In: **O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 39-40.

¹³⁴Ibid. p.40.

¹³⁵Ibid. p.41.

batuques, sendo que esse evento despertou preocupações por parte das autoridades locais, sobretudo aqueles que dispunham de empreendimentos comerciais. As festas de celebração ao fim do período escravista, foram concebidas e associadas ao prenúncio de vadiagem e a audácia dos negros, fruto de espíritos bárbaros e inferiores.¹³⁶ Daí o papel do Ministério da Justiça, que recomendou que se cumprissem as leis em casos de dispersões de reuniões e ajuntamentos ilícitos.¹³⁷

Nos primeiros anos da República, de acordo com Edmar Santos,

[...] nota-se que a população afro-brasileira vinha sendo “convidada” a esquecer suas memórias, consideradas selvagens, afim de não macular a construção de outra comunidade imaginada: O Brasil civilizado, modelado a partir dos padrões europeus. A imprensa assumiu, notadamente, as trincheiras da civilização. Por outro lado, as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras preservavam e reconfiguravam saberes de matriz africana, ao tempo em que ajudavam seus participantes nas elaborações de balizas de outras identidades, que reinterpretavam heranças africanas na diáspora, insubordinando-se muitas vezes contra discriminações de classe, raça e de caráter religioso.¹³⁸

Em suma, se na primeira metade do século XIX as elites se preocupavam em controlar os batuques e manter a ordem escravista, já na segunda metade daquele século, sobretudo após o processo de abolição escravista, a preocupação dos grupos dominantes estava centrada na construção de um modelo imaginado de nação. Segundo Santos, havia uma “parte sã e civilizada” da nação – as elites e outra parte composta por integrantes das camadas populares, responsável pelos “costumes bárbaros” – os negros e suas heranças africanas.¹³⁹ Era um mundo de “costumes bárbaros” que a imprensa baiana representava em suas matérias, contendo denúncias e queixas. Essa mesma imprensa nos parece que traz um discurso que procura “civilizar os costumes”.

De acordo com Edmar Santos, em jornais que circulavam, por exemplo, na cidade de Cachoeira nas primeiras décadas do século XX, traziam a experiência dos populares e pode ser classificada em duas categorias: a do mundo do trabalho e a do lazer. A primeira categoria é vista como parâmetro de cidadania, de moral, de ordem pública, de civilização; já a segunda categoria subdivide-se em duas: a ludicidade religiosa cristã (festas das irmandades católicas)

¹³⁶Cf. SANTOS, E. F. op. cit., p. 51-52.

¹³⁷Cf. ALBUQUERQUE, W. **A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra** (Bahia, 1880-1900). 2004. Tese de Doutorado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004. p. 79-124, Apud: SANTOS, E. F. op. cit., p.53.

¹³⁸Cf. SANTOS, E. F. op. cit., p.54.

¹³⁹Ibid.

e a ludicidade profana, geradora de desordem e imoralidades.¹⁴⁰ A Imprensa baiana, através dos seus grupos dominantes, associava e reclamava dos divertimentos populares, sobretudo daqueles considerados profanos, como sendo de atentado à moral, independentemente de acontecer em espaços públicos ou privados. Daí as denúncias publicadas pela imprensa funcionarem como alarmes para formar a opinião pública, de modo que a polícia deveria ser acionada para por um ponto final nos encontros festivos entre aos povos negros e suas práticas culturais e religiosas.¹⁴¹

Angela Lühning distingue o factual daquilo que era lendário, no que diz respeito às publicações em jornais baianos no período compreendido entre 1920 e 1942. As reportagens incidem diante do papel e da atuação do delegado de polícia Pedro Azevedo Gordilho – popularmente conhecido como Pedrito –, em ações denominadas “batidas de Candomblés”. A autora procura desconstruir o mito de Pedrito analisando fontes que remetem à repressão policial de modo geral, apresentando uma leitura que coteja textos e discursos jornalísticos sobre a sociedade baiana na primeira metade do século XX.¹⁴²

Segundo Lühning, a história de Pedrito enquanto Delegado Auxiliar na cidade de Salvador, entre 1920 e 1926, serve como baliza temporal para compreender táticas e estratégias discursivas que refletem sobre as relações entre sociedade e Candomblés baianos.¹⁴³ Mesmo por ocasião da realização do II Congresso Afro-brasileiro, ocorrido em 1937 na cidade de Salvador, cujo centro de discussões recaía sobre as perseguições aos Terreiros de Candomblés baianos, Pedrito continuava a ser lembrado pelo povo de santo, ora como um sujeito que enfrentava Terreiros de Candomblé, a exemplo das casas de Procópio do Ogunjá e de Maria Nenê, no Beiru, ora como aliado de casas como a de Mãe Silvana, em Periperi, com quem supostamente teria tido um relacionamento amoroso. Portanto, de acordo com Lühning, a sua conduta de temível policial estava atrelada às situações tais como “acabar com passeatas estudantis utilizando cavalaria da polícia, dissolver reuniões de Candomblés num clima de terror, seguido de prisões dos pais-de-santo”.¹⁴⁴ De certa forma, Pedrito acabou cuidando da ordem da cidade de Salvador ao estabelecer campanhas contra a prostituição, inibindo atuações de valentões e desordeiros; e o fez empregando métodos violentos nas abordagens de pessoas inocentes, inclusive quando alguns estavam voltando das festas de

¹⁴⁰Cf. SANTOS, E. F. op. cit., p. 58.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴²Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.196.

¹⁴³Ibid.

¹⁴⁴Ibid. p.198.

Terreiros de Candomblés.¹⁴⁵ Isso tudo estava de acordo com as normas e regras estabelecidas pelo Código Penal Brasileiro de 1890.

Conflitos com a polícia foram comuns no Terreiro do Bate Folha, sobretudo durante a liderança de Manoel Bernardino da Paixão e em menor intensidade com o segundo sacerdote, Antonio José da Silva. Havia no Terreiro do Bate Folha um armário onde se guardavam os objetos de cultos, sendo muito utilizado por ocasião de eventuais batidas e cercos policiais. Dona Olga – *Nengua Guanguasesse* narra uma passagem interessante sobre a visita de Pedro Gordilho ao Bate Folha. Cabe aqui ressaltar que não são memórias vividas por ela e sim ouvidas e transmitidas por terceiros:

[...] houve um dia que Bernardino saiu escondido do terreiro e teve que passar por debaixo da cerca. Outra situação foi quando Pedrito tentou chegar a cavalo pelas matas do Bate Folha. Ele ouvia os toques dos atabaques, mas não conseguia chegar ao local. Ele perseguiu muito o Sr. Bernardino.¹⁴⁶

Quanto às perseguições ao Terreiro do Bate Folha até a década de quarenta do século XX, Cícero Lima – *Tata Muguanxi*¹⁴⁷ nos traz uma situação bem peculiar do Delegado Pedro Gordilho e que a tradição oral recorre constantemente:

Na nossa casa de *Inkossi*, temos a história de uma espada que foi doada ao Terreiro do Bate Folha por Pedrito. Essa situação se deu depois que o delegado tentou fazer uma batida policial no terreiro e no caminho de mata fechada acabou se perdendo, ficando horas sem encontrar um local de saída nas matas da fazenda Bate Folhas. Ele escutava os atabaques mais não conseguia chegar ao ponto de referência da casa. Como forma de agradecimento por nada ter lhe acontecido durante essa diligência, Pedro Gordilho presenteia Bernardino com uma espada. Na época, tal atitude foi entendida como sendo uma trégua às perseguições implacáveis dos policiais aos cultos dos *nkises* dentro das terras do Bate Folha. A partir dali, Pedrito deixou de perseguir os cultos de Bernardino. Desconheço registros de apreensão de objetos de cultos ou prisão de membros do Bate Folha durante o período mais repressor dos cultos afro-baianos.

[...] De acordo com as memórias de Dona Maria Bernadete, houve um período que os santos do Bate Folha ficaram guardados em sua casa, localizada na Ribeira. Com receio da repressão policial, isso acabou sendo uma forma de evitar danos maiores aos objetos de cultos existentes nos assentamentos. Nem na casa de Bernardino se guardou objetos de culto, pois a polícia sabia onde ele residia e podia estender uma batida policial até a Rua da Lenha no Bonfim. É provável que nesse período, existiam poucos assentamentos e não se tinha um local muito seguro para guardar os objetos.

¹⁴⁵Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.199.

¹⁴⁶Cf. depoimento concedido por Dona Olga Conceição Cruz – *Nengua Ganguazece*. Duração da entrevista: 1h, 49min e 8s. Salvador. 03 fev. 2014.

¹⁴⁷ Cf. depoimento concedido por Cícero Rodrigues Franco Lima - *Tata Muguanxi*. Duração de 1h, 18min e 04s. Salvador. 13 fev. 2014.

Sobre a passagem do Delegado de Polícia, Pedro Gordilho, pela história do Terreiro do Bate Folha, Dona Maria Bernadete nos apresenta a seguinte análise:

Pedrito era contra o Candomblé. Mas depois acabou sendo defendido por Bernardino. O Pedrito perseguiu muito os Candomblés de Salvador. Numa certa ocasião, Bebé (Bernardino) mandou botar um atabaque fora do barracão para que se tocasse. O delegado Pedrito tentou encontrar de onde estava vindo aquele som. E com a cavalaria montada, o delegado passava de um lado para o outro, sem achar a entrada do Bate Folha. Foi aí que Bernardino mencionou: - *Doutor é aqui a entrada!* O delegado entrou, conversou com Bebé e depois de algum tempo, resolveu ir embora. Entretanto, não foi possível, pois o cavalo ficou empacado. E Pedrito acabou dizendo: - *Bernardino me solte!* Foi nesse momento que Bebé pegou duas folhas de cajá, mastigou e botou na boca do cavalo. Depois disso, Pedrito e seu cavalo saíram a galope.¹⁴⁸

Outra situação narrada por Dona Maria Bernadete em que envolve o delegado Pedro Gordilho e Bernardino da Paixão, apresenta a seguinte circunstância:

Aconteceu no Mercado das Sete Portas. Alguém mencionou em voz alta: - *Cadê Pedrito?* E prontamente outra pessoa respondeu: - *O gato comeu!* Bebé achou estranho e perguntou o que havia acontecido. A resposta foi: - *Pedrito está preso. Mas não é na prisão e sim num navio fora do porto, é bem distante daqui e ninguém poderá pegar ele.* Ao saber dessa situação, Bebé foi direto para roça, fez um trabalho para Pedrito e colocou na casa de *Inkossi*. [...] Depois desse episódio, Pedrito passou a ser tudo para Bernardino e vice-versa. Existe também uma espada que Pedrito ofereceu a *Inkossi* e ela está até hoje no Bate Folha.¹⁴⁹

Algumas medidas foram adotadas por Bernardino para evitar batidas policiais seja em sua residência ou nas terras do Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Além de os santos serem guardados na residência de Dona Maria Bernadete, Bernardino solicitou ainda que se escondesse seu “caderno de anotações”. As investigações para se encontrar esse suposto caderno de anotações não tiveram êxito. Embora o depoimento de Dona Bernadete seja enfático, no acervo documental existente no Bate Folha, nada foi localizado e que servisse de suporte. Dona Izaura, a mãe de Dona Bernadete, foi uma grande amiga de Bernardino. Esse laço de amizade de Dona Izaura se estendeu a Dona Bernadete que se afeiçãoou e se aproximou de Bernardino da Paixão.

Outra narrativa sobre a perseguição e as batidas de policiais nas terras pertencentes ao Terreiro do Bate Folha advém de Dona Rita Cerqueira – *Kota Nedembu* que nos relata o seguinte contexto e que é fruto dos ecos de histórias tecidas pela oralidade:

¹⁴⁸Cf. depoimento concedido por Dona Maria Bernadete Boaventura Costa, sócia-benemerita do Terreiro do Bate Folha. Duração de 1h, 48min e 12s. Bairro da Barra, Salvador. 20 mar. 2016.

¹⁴⁹ Ibid.

Eu inclusive cheguei a conhecer o chefe de polícia Pedro Gordilho, o Pedrito. Hoje o Candomblé é discriminado, mas naquela época era pior. Pedrito perseguiu muito o Sr. Bernardino e o seu Candomblé. Segundo as pessoas da casa, num determinado dia, Pedrito resolveu acabar com o Candomblé do Bate Folha. Ele e sua cavalaria ficaram confusos com as batidas dos atabaques na tentativa de chegar ao Bate Folha, e não conseguia alcançar o portão da casa. Ele desistiu. **Eu cresci ouvindo essa história.** Depois desse episódio ele voltou ao Bate Folha, por ocasião de uma festa e disse ao Sr. Bernardino: *Negro, agora eu sei que você tem santo. Eu vim aqui para acabar o seu Candomblé e não consegui.* Um dos policiais que integrava a comitiva, assistindo essa festa, acabou caindo no santo. É o que sei da passagem de Pedrito pelo Bate Folha. Ele perseguia casais de namorados, coisas que o povo falava também.¹⁵⁰

E complementando os contextos de conflitos existentes ao longo da história do Terreiro do Bate Folha, João Antonio – *Tata Kissendu* reforça mais um evento importante, também envolvendo o Delegado Pedro Gordilho e Bernardino da Paixão:

Anísio Félix, jornalista, faleceu a cerca de dez anos. Ele tinha começado a fazer uma pesquisa sobre Pedrito. E por conta disso, chegou ao Bate Folha. Eu outro dia, em conversa com *Molungá* (Dona Stela), ela me contou que Pedrito recebia santo. E Anísio mencionou nos seus manuscritos de que Pedrito chegou a usar saia no Bate Folha. Eu retruquei: *Você não bote isso! No Bate Folha, filho de santo não usa saia!* Pedrito ficou conhecido por “quebrar” muitos Candomblés em Salvador.¹⁵¹

Diante dos depoimentos coletados sobre os aspectos relacionais entre Pedro Gordilho e o Terreiro do Bate Folha, faz-se necessário desenvolver algumas reflexões. Partimos de indagações elaboradas por Angela Lühning, no que diz respeito a tentar compreender como poderia a conduta do policial ser violenta e ao mesmo tempo ter um envolvimento pessoal com uma mãe ou pai de santo; qual o relacionamento entre sociedade e religião naquele período histórico; se as atitudes do policial recaíam sobre aspectos de ordem pessoal (intolerância e/ou vingança pessoal) ou se era uma conduta comum aos delegados de polícia anteriores à sua atuação.¹⁵² Nas análises tecidas por Lühning, resultam evidências nos discursos tratados pelas reportagens jornalísticas que ganham um teor mais ideológico, portanto, juízos de valores muito mais organizados pela própria imprensa do que pela própria polícia. São frequentes queixas da população contra o chamado “barulho infernal” dos batuques; situações de denúncias de que havia candomblezeiros que tomavam “banhos nus e xingavam”; acusações de prisão e sequestro de menores; ou ainda, que a prática dos *ebós*

¹⁵⁰ Cf. depoimento concedido por Rita Cerqueira Lima – *Kota Nedembu*. Duração de 1h, 17min, 38s em 09 abri. 2014; duração de 59min 42s, em 23 mar. 2016. Bairro do Cabula, Salvador. Grifos nosso.

¹⁵¹ Cf. depoimento concedido por João Antonio Ferreira dos Santos – *Tata de Kissendu*. Duração de 2h, 23min, 10s. Bairro do Garcia, Salvador. 14 fev. 2014.

¹⁵² Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.199.

depositados nas esquinas da cidade era algo inadmissível para os padrões de higiene e limpeza pública na época. Sem dúvida, a mais frequente de todas as queixas era a representação das práticas ritualísticas dos Candomblés como um exercício ilegal da Medicina – ou seja, associava-se o Candomblé a práticas de curandeirismo. Daí, segundo Lühning,

Visando coibir esses “abusos”, a polícia efetuou diversas diligências, realizadas graças às indicações de moradores que prestaram queixas, ou familiares que se mostram inconformados com a reclusão de algum parente. Parece que, em alguns casos, as futuras *iaôs* haviam sido recolhidas para “fazer o santo” com o consentimento de apenas uma parte da família, enquanto os demais parentes não aceitavam o fato, partindo para denúncia.¹⁵³

A Imprensa baiana – enquanto fonte de pesquisa dirigida ao contexto histórico de atuação religiosa do Candomblé na cidade de Salvador e Recôncavo Baiano – produziu discursos que tangenciaram diversas formas de intolerância religiosa diante das práticas e dos espaços sociais dos terreiros de Candomblé. Esses discursos estão providos de representações que demonstram trechos de ausências e silenciamentos relacionados aos direitos pela escolha de uma religião, e ao mesmo tempo, desqualificam e oprimem os praticantes dessa mesma religião, neste caso, o Candomblé. Nas primeiras décadas do século XX, veicularam-se nas páginas do Jornal *A Tarde*, de modo frequente, modalidades de reclamações, prisões, apreensões de objetos de cultos, diligências policiais em Terreiros de Candomblés. A título de exemplo, encontravam-se inseridos nessas modalidades de reclamações/denúncias, espaços religiosos tais como o Candomblé do Sr. Procópio, no Matatu Grande (Ogunjá); de Dona Escolástica [Menininha do Gantois], no Segundo Arco (Federação); de Pai Crescencio, na Fazenda Grande, ao Retiro; de Tertuliana Maria Isabel, no Tanque da Conceição (Largo do Tanque). Além das casas de santo mencionadas, há também aquelas localizadas em territórios dispersos pela cidade, entre 1916 a 1926, e que apontam outras casas de santo que estavam na mira da polícia e da população soteropolitana. Há registros das localidades em Encarnações no Bonfim, Lapinha, São Caetano e Quinta das Beatas (Cosme de Farias). A Região Metropolitana e Recôncavo Baiano e Mar Grande, complementam os territórios citados pelo periódico.

No que diz respeito às batidas e ao cerco policial, sobretudo na gestão do delegado auxiliar Pedro Gordilho, o cerco aos Terreiros de Candomblé resulta em prisões e apreensões de objetos (instrumentos e peças de culto). Dentre os motivos, quase sempre estão associados às práticas de feitiçaria, curandeirismo com infusão de folhas, e ao uso de imagens desvirtuadas do culto católico. Podemos destacar as seguintes circunstâncias:

¹⁵³ Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.200.

Pela madrugada de ontem, o Dr. Pedro Gordilho, e delegado auxiliar, deu um cerco ao Candomblé do Procópio, á Mata Escura. **A diligência teve completo êxito, sendo apprehendido um grande arsenal de feitiçaria (...)** cerca de 30 pessoas foram conduzidas para a delegacia auxiliar, sendo pela manhã posta em liberdade. Segundo ouvinte a colheita dos exquisitos objetos vai ser enviada para o Instituto Geographico e Historico para ali ficar guardado entre as cousas celebres.¹⁵⁴

Uma segunda estratégia do Estado foi utilizada pela polícia. Eram batidas gerais, em que as diligências muitas vezes se guiavam pelo som dos atabaques, mas se perdiam no meio do mato, dado ao difícil acesso de determinados terreiros; as caravanas policiais utilizavam-se do discurso institucional, ou seja, quem não tivesse licenças concedidas pela Delegacia de Jogos e Costumes, sobretudo na década de 30 do século XX, sofreria penalidades como apreensão de objetos de culto e instrumentos musicais e até mesmo a prisão de pessoas, a exemplo do pai-de-santo daquele terreiro. Até situações que não estavam ligadas diretamente aos dias de festa e culto eram também motivos de suspeitas e apreensões por parte da polícia, a exemplo de se matar um galo, supostamente para uma cerimônia, ou até mesmo uma mãe de santo incorporada num erê, ao apedrejar supostamente uma casa, tais situações acabavam sendo intimadas contra a manutenção da ordem pública.¹⁵⁵

Outra modalidade frequente de situação na qual a imprensa baiana explicita, diz respeito às circunstâncias envolvendo queixas, reclamações e denúncias sobre a ordem social. Acusações de que as casas de Candomblés estão trabalhando e incomodando os moradores das localidades, que existem pessoas enfermas e que não suportam o barulho oriundo dos toques dos instrumentos e as cantorias, são argumentos advindos da população reclamante, que por sua vez, clama pelo fechamento e pela proibição dos cultos afro-religiosos.¹⁵⁶ Entretanto, há registros de que alguns Inspetores locais prestigiavam e simpatizavam com os cultos e as festas promovidas pelos Terreiros de Candomblés, em determinados espaços na cidade de Salvador. Eis por exemplo, sobre o Candomblé na Quinta das Beatas¹⁵⁷ e o do Porto de Santos em Mar Grande.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Cf. *Jornal A Tarde*. O Candomblé do Procópio. Salvador. 20 abr.1920. Grifos nosso.

¹⁵⁵ A ação de Pedrito está dentro desse contexto, inclusive, ressaltado em trechos do *Jornal A Tarde* de 27 abr. 1921, segundo LÜHNING A. op. cit., p.200-201.

¹⁵⁶ *Jornal A Tarde*. Queixas do povo – Um Candomblé inconveniente. Salvador. 30 dez.1926.

¹⁵⁷ Área pertencente a uma fazenda de propriedade da família Saldanha, passando depois a se chamar Quinta das Beatas. Em 1951, após a morte das beatas, a fazenda, onde se originou o bairro, foi incorporada ao patrimônio da igreja católica. O bairro passou a chamar-se Cosme de Farias depois que o próprio major, rábula defensor das causas dos desfavorecidos, passou a morar no local em 1968. Cosme de Farias está situado entre os bairros de Brotas, Bonocô e Vila Laura e é um bairro com a predominância de moradias populares, sendo um dos mais populosos de Salvador. Cf. <http://www.culturatododia.salvador.ba.gov.br/vivendo-polo.php?cod_area=8&cod_polo=31>. Acesso em 13 abr. 2016.

Associar ordem e desordem social – e ao mesmo tempo de descaso policial – pelo uso frequente de espaços de prática religiosa de matrizes africanas, na primeira metade do século XX, nos reporta a uma representação social muitas vezes forjada. Por um lado, frequentadores, adeptos e sacerdotes correspondiam a sujeitos detentores de descompasso sonoro e visual que incomodavam a sociedade local, sendo vistos como provocadores de desordem social. Nesse espaço, podiam ocorrer cenas de brigas entre cidadãos. Tomemos como exemplo o caso de uma briga durante a Festa do Bonfim, em 1922.¹⁵⁹ Trata-se de “Silvino de Tal”, um indivíduo frequentador de Candomblés e temido pelos moradores das imediações. A cena narrada mostra esse sujeito assistindo a um Candomblé. Cabe destacar para o fato de que ele gozava de prestígio e proteção de autoridade policial, e dessa forma, estava “autorizado” pela polícia. Nesse episódio, pouco importa se o local de embate era um Terreiro de Candomblé. O espaço do Terreiro de Candomblé é visto como apropriado para “provocar” cenas de sangue, surra e produzir feitiçaria. Há um reforço para o fato de que na perspectiva das representações sociais, o espaço do Terreiro de Candomblé estava resumido a uma arena de provocações, vinculando-o ora como sendo um lugar de desordem, ora como local necessário para se impor a ordem social. Autorizado e protegido pela polícia, o sujeito estava ali para vingar questões de foro pessoal e não para usufruir de um espaço de prática religiosa:

Consta nos registros do periódico *Jornal A Tarde*, uma batida policial no Terreiro de Candomblé de Dona Escolástica, localizado no 2º. Arco. A batida policial se deu por conta das reclamações proferidas pelos moradores da vizinhança, que atribuem adjetivos que desqualificam e associam os cultos e as práticas dos terreiros, à valores de concepção religiosa cristã. O barulho provocado pelos cânticos é “infernais”, o culto está funcionando para o “diabo”, e a “salvação” advém das providências “formidáveis” da polícia local. O cerco ao Candomblé de Dona Escolástica encerra-se com a apreensão dos objetos de cultos, denominados de “bugigangas” e o envio destes para o acervo do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.¹⁶⁰

Em finais da década de vinte do século XX, a Imprensa baiana demonstra que o papel repressor da Polícia parecia ter esmaecido, a ponto de a imprensa falar muito pouco a respeito

¹⁵⁸ Cf. *Jornal A Tarde*. Um “Candomblé” incommodo no Mar Grande – Uma queixa na 1ª Delegacia. Salvador. 05 jul.1924; O “Candomblé” das Quintas da Beatas. Salvador. 04 jun. 1926.

¹⁵⁹ Cf. *Jornal A Tarde*. A surra. Alberto, ferido, conta-nos a scena. Salvador. 19 jan.1922.

¹⁶⁰ Cf. *Jornal A Tarde*. A polícia chegou na hora... – o cerco do “Candomblé” de Escolástica, no 2o. arco. Salvador. 26 abr.1926.

das queixas e reclamações provocadas pelos barulhos das festas e pelas práticas de feitiçaria e curandeirismo. Essas situações sempre estavam associadas aos adeptos e praticantes. Estaria morto o Candomblé? A polícia logrou reduzi-lo ao silêncio. Tratar-se-ia do êxito daquilo que era visto como sendo “ordem moralizadora” diante dos chamados “abusos” praticados pelo povo de santo. Um caso nos chama atenção em 1926. Na ocasião, existia o Candomblé de Pai Crescencio, localizado no Alto da Capelinha, chefiado pelo Tenente Santa Bárbara.

Era um Candomblé, do ponto de vista das perseguições policiais, remanescente de Dona Silvana (*yalorixá* do Candomblé Viva Deus em Periperi, e uma das iniciadoras do Candomblé de Caboclo) e Dona Pulcheira (*yalorixá* do Gantois). Guiados pelos sons dos tambores e atabaques, mas em local de difícil acesso, com ribanceiras, terreno íngreme. A polícia procurou cumprir as “ordens moralizadoras” fechando o cerco, mas encontrou pela frente condições geográficas adversas.¹⁶¹

Figura 3 – Pai Crescencio e seus filhos de santo.



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 12 nov. 1926.

Já entre 1927 a 1937, período que coteja o final da *Primeira República* e a formação do *Estado Novo* Vargasista, o fluxo de registros nos cadernos de imprensa do Jornal *A Tarde*, envolvendo queixas, reclamações, denúncias, prisões, apreensões de objetos de cultos, se depara com outras categorias: uma será a de resistência e a outra a de civilização. Civilização para que e para quem? Como estabelecer regras de convívio no processo civilizatório em que a cultura dos negros, brancos e índios, se confundia com aqueles denominados de

¹⁶¹ Cf. Jornal *A Tarde*. A dança dos feiticeiros. O som do batuque guiou os passos da polícia. Salvador. 12 nov. 1926.

“miscigenados”, “mesclados”, “misturados”, enfim, posto no patamar dos degenerados? Fica explícita aqui, talvez, mais uma forma de resistência estabelecida pelas populações afrodescendentes frente à modernidade em fase de implantação no território baiano. Tais populações estarão sob a égide do modelo repressor e coercitivo em que o Código Penal de 1940 criminalizaria as práticas de cura e de adivinhação, equiparando a práticas antimedicinais e jogos de sortilégio e azar.

Essa dualidade entre civilizar (modernidade) e resistir (tradição/manutenção) terá reflexos em situações delineadas na cidade do Salvador, como por exemplo, em Terreiros de Candomblé localizados no Beco do Cirilo (Estrada da Rainha), na Lapinha, na Estrada da Liberdade, além da Cidade da Palha (Cidade Nova).¹⁶² Na região próxima ao centro histórico de Salvador, há registros localizados em casas de santo estabelecidas na Quintas da Barra e no Rio de São Pedro (Graça). Nas imediações, contam-se episódios envolvendo terreiros de Candomblé localizados no Matatu Grande (Ogunjá) e no Alto do Formoso (Cosme de Farias). Nos arredores mais equidistantes, os registros localizados no periódico tangenciam os Mares e Uruguai, na Cidade Baixa, e ao Alto do Abacaxi, a Estrada do Cabula, a Estrada da Rodagem, todos estes localizados em região adjacente ao Terreiro do Bate Folha, no bairro da Mata Escura. Terreiros de outros municípios também ganham destaques nas páginas do periódico, tais como São Félix, Camaçari e Alagoinhas.

A equivalência estabelecida entre jogos de azar e Candomblé, associando ao uso abusivo e contraventor de armas proibidas, foi uma terceira estratégia de acusação direcionada também aos terreiros de Candomblé na Bahia “moderna” e “civilizadora” da primeira metade do século XX. A crença dos afrodescendentes era vista como um ato de ignorância e atraso. Seja na capital baiana, seja em cidades próximas, como Alagoinhas, proibir, apreender, reprimir, eram verbos coercitivos e compulsórios, frequentes ao combate das práticas religiosas de matrizes africanas.

¹⁶²Ainda no período de colonização, o sítio denominado Cidade de Palha, era lugar de recreio ou retiro dos jesuítas, tendo sido moradia do Padre Antonio Vieira. Com a expulsão dos jesuítas, a propriedade passou a ser um leprosário, cujo nome atribuído foi o de "Cidade de Palha", devido à construção de vários casebres de palha para se abrigar leprosos: daí a denominação, Quinta dos Lázarus. Na década de 1930, quando o referido leprosário foi transferido para outra parte da cidade, o local passou a ser denominado de Cidade Nova. Cf. <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Cidade_Nova_\(Salvador\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cidade_Nova_(Salvador))>. Acesso em 13 abr.2016.

Figura 4 – Uma “razzia” nos Candomblés.

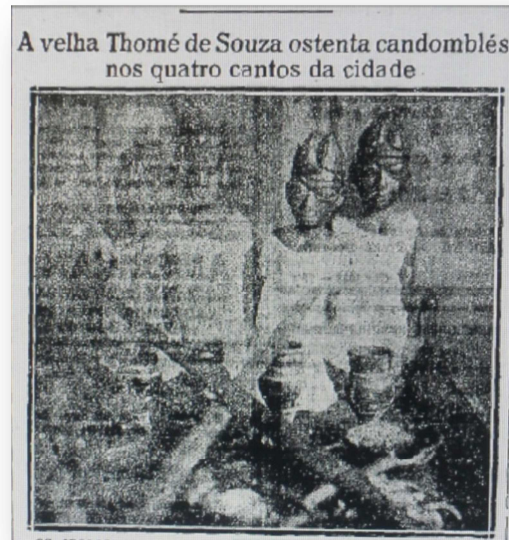


Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 05 jun. 1929.

A repressão aos Candomblés nas primeiras décadas do século XX é acolhida pela Imprensa baiana, sobretudo porque, no decorrer do século, experimentou-se o surgimento de novos veículos de comunicação, tais como o rádio e o cinema falado, vistos como instrumentos propagadores da modernidade e do desenvolvimento urbano. Tais modelos não podiam coexistir com os traços das “coisas antigas” e da “ignorância” dos antepassados africanos, a exemplo da prática de feitiçaria. Aprender, bater, varrer, varejar e fechar Candomblés são alguns verbos que ainda persistiam. Como exemplo, temos registros de terreiros no Beco do Cirilo, na Estrada da Rainha e na Lapinha.¹⁶³

¹⁶³ Cf. Jornal *A Tarde*. Queixas e reclamações. Candomblé incommodo. Salvador. 12 dez.1930; A velha Thomé de Souza ostenta Candomblés nos quatro cantos da cidade. Salvador. 30 abr.1931; O subdelegado da Lapinha persegue os “Candomblés”. Salvador. 16 out.1931.

Figura 5 – Objetos de culto apreendidos pela polícia em Salvador.



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 30 abr. 1931.

Outro Terreiro de Candomblé de *Ogum/Nkossi*, agora localizado no Alto do Abacaxi, Estrada do Cabula, também conviveu com ameaças oriundas de reclamações dos moradores circunvizinhos. Com toada frequente de atabaques tocando madrugada a fora, e mesmo o Terreiro possuindo licença para realizar seus atos festivos, este era visto como sendo um espaço de concentração de distúrbios e irregularidades. Os atos de distúrbios atribuídos estão associados às “diabólicas” danças e ao som “estridente” dos pandeiros. A desqualificação dos espaços de práticas afro-religiosas em Salvador é um ato contínuo e profícuo de um discurso civilizador, higienizador e excludente. A pressão editorial do periódico para que as medidas punitivas e repressivas fossem executadas por parte da polícia demonstram com clareza o papel da imprensa, como sendo um agente formador de opinião alarmante e combativo.¹⁶⁴

Quanto às casas de santo estabelecidas na região da Cidade Baixa em Salvador, as reclamações apelam também para os sons dos batuques e dos cânticos africanos. O horário de funcionamento, indo até altas horas da madrugada, acrescentando-se ao uso de foguetes de artifícios, se configuram como sendo os motivos principais e recorrentes da população reclamante, e que apelavam por intervenção da polícia. Os verbos dessa vez são comedir ou suprimir, ambos em busca de uma providência enérgica.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Cf. Jornal *A Tarde*. Um Candomblé “ruidoso” no Alto do Abacaxi. Salvador. 31 ago.1935; Um Candomblé infernal no Alto do Abacaxi. Salvador. 08 set. 1935.

¹⁶⁵ Cf. Jornal *A Tarde*. O Candomblé não deixou a vizinhança dormir. Salvador. 05 dez.1931; Um Candomblé que não para. Salvador. 12 nov. 1934.

Em localidades mais próximas ao centro histórico da cidade de Salvador, a exemplo de Matatu, no distrito de Brotas, a “gritaria” que tira o sossego dos moradores, continua sendo associada a uma “prática infernal” e “demonizadora”. As reclamações também se tornam caso de saúde pública, cabendo à polícia o papel de intervir no sentido de prover a segurança da população, sobretudo por conta do que se convencionou a denominar de “abusos” das práticas festivas dos Candomblés. E notamos que os reclamantes e o editorial, reivindicam por uma intervenção da *polícia-justiça*.¹⁶⁶

Dentre os registros levantados no Jornal *A Tarde*, a respeito da representação social em quem os Terreiros de Candomblés estavam inseridos na segunda metade da década de trinta do século XX, estes continuam sendo associados e ligados ao jogo do bicho, tal qual estavam vinculados durante as décadas anteriores. Tanto o Candomblé quanto o jogo do bicho eram considerados como um modelo institucionalizado de práticas e costumes. No âmbito do Candomblé, o caso do Terreiro do Bate Folha aparece com uma conotação especial: é visto a partir de um lugar de Candomblé “afamado”, e conhecido como milagroso, advindo do pai-de-santo Bernardino. É um período em que a perseguição e o combate aos cultos do Candomblé são questionados na esfera pública:

A macumba, tal qual o jogo do bicho é hoje em dia uma instituição nacional. Existe em toda parte. A polícia já não persegue, sendo até figuras de destaque em alguns antros de “Exus” prepostos policiais de anel no dedo. Na Bahia, quebrando o silêncio da noite, os batuques dos Candomblés são ouvidos por toda a parte. **Os mais conhecidos, porém pela fama milagrosa dos seus “paes de santo” são os de Bernardino do Bate Folha, na Estrada da Rodagem, o de Tio Pedro, também na mesma estrada, quase perto de Camasary, o da Federação da Rosa de Tal.** Realizam suas festas em dias diversos, de acordo com a data da comemoração do santo [...].¹⁶⁷

Entretanto, esse mesmo lugar de Candomblés afamados convive com outros, que embora não possuam tamanha evidência, são de uma menor visibilidade, a exemplo do Candomblé de Bento Preto, localizado no Alçapão, perto do Forno, na Cidade da Palha (atual bairro Cidade Nova). O diferencial dessa casa de santo estaria na manutenção de um ritual festivo realizado sempre na primeira e na última sexta-feira do ano, certamente uma saudação aos *nkises*, *orixás* ou *voduns* que iriam reger aquele ano vigente.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Cf. Jornal *A Tarde*. Um “Candomblé” furioso na zona de Brotas. Jornal *A Tarde*. Salvador. 04 dez.1934

¹⁶⁷ Cf. Jornal *A Tarde*. Macumbas & Macumbeiros. Entre “Exus” e Paes de Santo – O Candomblé do “Alçapão” do sector do “forno” – “Bento Preto” inicia o repórter nos mysterios do rito africanista – um trago de “agua do céu” para “fechar” o corpo... Salvador. 22 jan. 1936. Grifos nosso.

¹⁶⁸ Ibid..

Nas Quintas da Barra, no Rio de São Pedro (Graça) e no Matatu Grande (Ogunjá), as reclamações também versam sobre o barulho “infernai”, considerados pelos reclamantes, como sendo uma prática de intolerável abuso. Numa das reclamações, o periódico *Jornal A Tarde*, atribui a designação de “bárbaro”. Noutra, associa-se providências sobre o “barulho” contra um Candomblé existente na Quintas da Barra, e ao mesmo tempo, reclamam pela não retirada de lixo na via pública no Matatu Grande. Analisando sob a ótica das representações sociais, os anúncios vinculados num mesmo espaço, e numa mesma condição – a da queixa – demonstram que as circunstâncias estão voltadas para medidas “higienizadoras”, seja na esfera religiosa quanto nos modos e costumes da limpeza urbana. As práticas festivas e de cultos dos Candomblés na cidade de Salvador, nas décadas de 20 e 30 do século passado, a cada dia se tornavam mais incômodas aos ouvidos e aos olhos daqueles que pouco sabiam e se interessavam pelos saberes e pelos costumes africanistas, vigentes na soteropólis, pois o que se pleiteava era um certo *status* de modernidade e desenvolvimento urbano, social, político e cultural amparados nos modelos eurocêntricos.¹⁶⁹

A mesma estratégia de publicização, adotada pelo periódico do *Jornal A Tarde*, ocorre em três situações distintas e que também estão associadas a um problema de saúde pública: são reclamações e denúncias contra muriçocas, esgoto a céu aberto e Candomblé. Todas envolvem medidas de higienização para a cidade, seja sob o caráter infraestrutural, como também quanto aos usos e costumes de pertencimentos africanos.¹⁷⁰ A campanha acirrada de associar aos espaços de cultos dos Candomblés como sendo um local de constantes brigas e pancadarias, tal como já mencionamos anteriormente, reflete-se num registro sobre o Candomblé de Mãe Virginia do Paquetá, no Alto do Formoso, localizado na Quinta das Beatas, atual Cosme de Farias. A fisionomia geral da casa de Candomblé não difere muito das casas pobres, em geral, da cidade de Salvador. O material construtivo é composto por barro e armação de madeira como suporte, muitas das casas são denominadas de caiada.¹⁷¹

¹⁶⁹ Cf. *Jornal A Tarde*. O Candomblé do Rio de São Pedro está batendo... E ninguém pode dormir nas redondezas. Salvador. 25 jun. 1935; Duas reclamações. Salvador. 14 dez. 1937.

¹⁷⁰ Cf. *Jornal A Tarde*. Reclamações dos 5.000. *Jornal A Tarde*. Salvador. 24 nov. 1937.

¹⁷¹ Cf. *Jornal A Tarde*. Macumba e Paulada. A casa de Mãe Virginia no Paquetá. Salvador. 24 ago. 1937.

Figura 6 – A casa de Mãe Virginia no Paquetá.



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 24 ago.1937.

A quarta estratégia foi utilizada pelo Estado Novo na década de 30 do século XX. Considerar os cultos afro-brasileiros como espaço para realizar propagandas de cunho comunista, reconhecendo assim que as práticas e as representações do Candomblé baiano tinham também um vínculo de ordem política. Ruth Landes acentua essa visão do Estado brasileiro:

Na ocasião, os grupos de culto eram acusados de ninhos da propaganda comunista. [...] A ameaça à vida política da República me parecia tão insignificante quanto aos Estados Unidos. Era certo, contudo, que os negros e os intelectuais estavam sendo os bodes expiatórios das dificuldades do governo. [...] Os negros do Rio não eram conhecidos como “comunistas”; eram mais temidos como feiticeiros e glorificados como malandros, pois eram muito pobres. Mas na Bahia eram levados a sério de todas as maneiras – e, se os intelectuais eram comunistas, por que não o seriam os negros com que se ligavam?¹⁷²

A antropóloga Landes destaca, no seu convívio na capital baiana em 1938, um diálogo com o primeiro secretário do consulado norte-americano, de nome Jorge, que havia sido designado pelo cônsul para lhe servir de cicerone e ficou, também, responsável por cuidar de sua correspondência. Entretanto, mesmo sabendo que a sua permanência em Salvador estava direcionada para o estudo da vida dos negros e sua religiosidade, sobretudo o Candomblé, o primeiro secretário se recusou em ajudá-la. Sua visão é bem enfática no seguinte depoimento:

É superstição, magia negra. Dizem que matam gente e põem veneno na comida por dinheiro! Hipnotizam as suas vítimas. Você pode ver alguns

¹⁷²Cf. LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p.103-104.

objetos que usam no Instituto Histórico. A polícia apreendeu esse material em “batidas” nos templos. Não conheço muita coisa a respeito, mas, sei que é perigoso. [...]

- O Estado da Bahia publica longos artigos sobre o assunto, os negros estão sempre fazendo reuniões secretas, matando animais, dançando e batendo tambores no mato, na calada da noite... Nunca chegaremos a ser uma nação enquanto existirem os templos! Essa gente está por toda a parte! Onde quer que se vá sempre se encontra alguém que participa de Candomblés, ou que acredita neles. **Até a polícia acredita.**¹⁷³

Até a década de sessenta do século XX, a bibliografia etnológica analisará a magia baseada na crença de que as coisas podem atuar umas sobre as outras à distância, segundo uma atração secreta, uma espécie de simpatia oculta, cujo impulso é transmitido através de meio invisível. A documentação disponível no Ministério Ultramar em Lisboa nos diz amiúde que a magia estava assentada na “lei da simpatia”. Esta classificação nada tem a ver com as designações correntes de “magia negra” e “magia branca”, ou seja, magia má e magia boa. Uma é utilizada para fazer mal a alguém inimigo, a outra é utilizada em benefício próprio ou da coletividade, e não visa propriamente a nenhum inimigo.¹⁷⁴ Em geral a magia negra, praticada por feiticeiros, é considerada antissocial, sendo que em muitas sociedades os feiticeiros são combatidos e perseguidos. Pelo contrário, a magia branca é considerada um bem para a coletividade, visto que é por intermédio de sua prática que a sociedade consegue fazer face às inúmeras dificuldades e defender-se de variadíssimos perigos.¹⁷⁵

De acordo com Julio Braga, foi Nina Rodrigues quem chamou atenção para o fato de que a imprensa baiana utilizava-se de um tom irônico diante das práticas de magias utilizadas pelo povo de santo baiano. Nos textos publicados nos jornais da época entre os finais do século XIX e até os primeiros anos da década de 30 do século XX,¹⁷⁶ os tons eram debochados e agressivos. Com o advento de um novo periódico denominado *O Estado da Bahia* na cidade soteropolitana, é que, a partir de 1936, o tom irônico dá lugar ao surgimento de uma série de reportagens sobre os Candomblés vistos como um espaço de práticas e representações religiosas e culturais de pertencimento africano. As batidas policiais só começariam a esmaecer a partir da década de 50, em virtude de uma nova postura adotada pela comunidade negra, que se organiza na luta pelos seus direitos e interesses de ordem

¹⁷³Cf. LANDES, R. p.182-183. Grifos nosso.

¹⁷⁴ Cf. Documento AOS/CO/UL-37 Pt. 4. Conferência intitulada “*O mundo sobrenatural dos indígenas da África portuguesa*” proferida na Sociedade Geografia de Lisboa, em 21.03.1960, por Antonio Jorge Dias, do Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar – Ministério do Ultramar – Lisboa, p. 7.

¹⁷⁵Ibid.

¹⁷⁶ BRAGA, J.S. Op. cit, p. 24-25.

religiosa e cultural. Nesse contexto, a economia baiana passaria a viver o surto de industrialização capitaneado pela instalação da Petrobrás no Recôncavo. Tem início, portanto, o deslocamento de olhar e a consciência, pois os setores dominantes acionariam novos instrumentos de controle e regulamentação sobre as práticas religiosas de matrizes africanas, até porque a ocupação urbana dos centros administrativos e financeiros da cidade não tinha interesse algum em vivenciar ou compartilhar os mesmos espaços em que houvesse práticas afro-religiosas.

Entre 1937 e 1948, mesmo após a realização do II Congresso Afro-brasileiro, as reclamações e queixas na imprensa baiana, mantêm-se de forma não menos moderada. Os Candomblés identificados no Jornal *A Tarde* aparecem aí em registros de denúncias localizadas em Macaúbas/Barbalho, na Rua do Trilho, na Federação, no Alto do Peru, na Estrada da Liberdade, e na Lapinha, além do Pau Miúdo e Itapagipe. Além do barulho provocado pelas festas, a limpeza das ruas e os “despachos” realizados pelos adeptos do Candomblé, bem como a exploração da fé, são algumas das situações detectadas nesse período histórico. O apelo institucionalizado à Delegacia de Jogos e Costumes reverbera as mesmas condições nas quais estavam representadas as práticas religiosas do Candomblé entre 1916 a 1937 – lugar de desordem social e merecedor de atuação contra os supostos abusos cometidos, demarcados respectivamente nas localidades de Jacaré Macaúbas/Barbalho, Rua do Trilho na Federação e no Alto do Peru.¹⁷⁷ O cenário é o mesmo nas localidades de Itapagipe, Pau Míudo e em Brotas.¹⁷⁸

Em finais de 1938, na recorrente região da Estrada da Liberdade, espaço com presença de diversos terreiros e casas de santos afro-baianos, foi possível encontrar registros da imprensa em que trata de casas que estavam vazias por conta das ruas sujas de farofa e de azeite. Essa reclamação/queixa está ligada ao uso dos costumes de se realizar “despachos” ou “ebós”.¹⁷⁹ A prática é sobre o ponto de vista da representação social, uma forma de exploração da fé através do curandeirismo, e a sujeira da cidade vista enquanto um problema de limpeza pública. A reportagem que contém a cena dessa casa situada na Liberdade acusa os praticantes de “ebós” de afugentar os moradores com o suposto “malefício” dessa prática;

¹⁷⁷ Cf. Jornal *A Tarde*. Os moradores do Fuisco não podem dormir socegados. Salvador. 19 ago.1938; O Candomblé incomoda meio mundo. Salvador. 29 jan.1943; Um Candomblé infernal. Salvador. 19 set. 1938; Um Candomblé em plena via pública. Salvador. 07 nov. 1938.

¹⁷⁸ Cf. Jornal *A Tarde*. Um Candomblé incômodo nas vizinhanças do hospital. Salvador. 21 jul. 1942; Queixas & Reclamações. Salvador. 17 mai. 1944; Queixas e Reclamações. Salvador. 28 ago. 1945.

¹⁷⁹ Cf. Jornal *A Tarde*. A feitiçaria amedronta os moradores da rua Lins e Silva(sic). Casas vazias e ruas sujas de farofa de azeite. 21 nov. 1938.

além disso, o esfacelamento dos despachos pela rua resultava numa imagem “deprimente” na cidade, isso tudo em plena década de avanço e modernidade urbana e social. No registro, a imprensa trata a prática afro-brasileira como um caso de polícia e de limpeza pública, clamando por intervenção institucional, seja da esfera local, seja do âmbito federal.

Entre muitos outros, encontra-se um registro relevante sobre a tentativa de acabar com a prática do Candomblé, partindo dessa vez por intervenção individual de um cidadão soteropolitano. Isso se deu em 1939. A casa de Candomblé objeto desse evento está localizada ao Alto da Favella,¹⁸⁰ em nome de Dona Maria José. Esse sujeito chamava-se Clarismundo Luciano dos Santos e era representante da proprietária da casa, local esse em que acontecia uma festa de santo.¹⁸¹ O argumento por ele utilizado era de que “não mais se concebe a prática do fetichismo”. Incomodado com a situação ali estabelecida, a casa de santo tinha a presença do policial militar de nome João Paulo, que acabou dando ordem de prisão ao reclamante. Em meio às discussões, o Sr. Clarismundo consegue fugir, mas traz logo em seguida uma lança de ferro e acaba desferindo contra o policial. Essa situação teve desdobramentos com instalação de inquérito policial, e o Candomblé acabou naquela noite como um combate entre gladiadores.

É a partir do contexto de inserção de práticas religiosas proibitivas que nos deparamos então com a quinta estratégia adotada, também a partir do *Estado Novo* – a de que era necessário se institucionalizar o controle policial nos terreiros de Candomblé, fichando-os junto à Delegacia de Jogos e Costumes – DJC da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia. Será justamente a partir da criação desta Instituição Pública que as lideranças dos terreiros de Candomblé passarão a solicitar licenças para realizar suas festas, com dia, mês e hora de início/término. Nos documentos de registros pertencentes ao Terreiro do Bate Folha, as autorizações da DJC datam de 1938 a 1955.

Entre 1946 a 1947, as autorizações para funcionamento de festa no Terreiro do Bate Folha, concedidas pela Delegacia de Jogos e Costumes, órgão ligado à Secretaria Pública do Estado da Bahia, trazem, em seu teor, ora concessões para festejar um santo de sua devoção, ora para realizar uma festa de caráter popular. Não há uma conotação explícita de designação religiosa; o caráter do evento é tão somente festivo e de cunho popular:

¹⁸⁰ Procuramos identificar em Salvador, se havia algum nome de rua ou localidade com essa denominação, mas sem êxito efetivo. É possível que se trate de algum espaço estabelecido entre a Liberdade, Cidade da Palha, Alto do Abacaxi ou Estrada da Rodagem.

¹⁸¹ Cf. Jornal *A Tarde*. O Candomblé acabou num combate de gladiadores! Queria atravessar com uma lança o desaffectedo. Salvador. 06 jun. 1939.

Antonio José da Silva tem permissão desta Delegacia **para festejar o santo de sua devoção**, nos dias [o documento não traz as datas] do corrente à Rua Bate folha do Retiro s/n.¹⁸²

Antonio José da Silva tem permissão desta Delegacia **para dar uma festa de caráter popular** no dia 04, em homenagem ao santo de sua devoção à Rua Mata Escura do Retiro no Bate folha do Retiro.¹⁸³

Já entre 1951 e 1955, os documentos de autorização reverberam uma designação específica para liberar as “cerimônias dos cultos afros” no Estado da Bahia, embora ainda se enfatize o traço do festivo mais que aquele do sagrado. Constatamos a criação de uma Secretaria de Fiscalização do Culto Afro-brasileiro, e o teor da autorização apresenta uma nova configuração, qual seja a restrição aos menores de idade. Vejamos:

Antonio José da Silva, residente à Rua do Bate Folha s/n, tem permissão desta Delegacia **para realizar** no local acima citado, **uma festa de caráter afro-brasileiro**, nos dias [...] do corrente, **não sendo permitido o uso de bebidas alcoólicas, a presença de menores e o uso de atabaques depois das 22horas**. Fiscalização a cargo do sub-delegado local.¹⁸⁴

Entre os documentos pertencentes ao Terreiro do Bate Folha, foi possível localizar 23(vinte e três) autorizações da DJC-SSP/BA durante os anos de 1938 a 1955. Os registros mostram que a frequência às celebrações religiosas no Terreiro ocorria entre os meses de abril, junho, agosto, setembro, outubro e dezembro. Esses eventos religiosos estavam relacionados aos cultos dos *nkises Tempo, Bamburecema, Nzazi*, dentre outros, portanto, obedecendo ao calendário religioso católico, cuja baliza cronológica para o funcionamento dos terreiros de Candomblé correspondia – e ainda corresponde – ao período imediatamente posterior à Semana Santa. Dentre os documentos consultados, localizamos tão somente uma autorização para festa nos dias 31 dez. 1953, 1 e 2 jan. 1954. É provável que tais datas estivessem associadas aos festejos e celebrações em comemorações à chegada do novo ano.

¹⁸²Cf. Autorizações da DJC/SSP-BA, concedidas a Casa do Bate Folha, entre os anos de 1938, 1946 e 1947. Fontes integram o acervo de documentos do Terreiro do Bate Folha. Grifos nosso.

¹⁸³Cf. Autorização da DJC/SSP-BA, concedida a Casa do Bate Folha em 03 dez. 1947. Fonte integra o acervo de documentos do Terreiro do Bate Folha. Grifos nosso.

¹⁸⁴ Autorizações da DJC/SSP-BA, concedidas a Casa do Bate Folha, entre os anos de 1951 e 1955. Fontes integram o acervo de documentos do Terreiro do Bate Folha. Grifos nosso.

Quadro 1 – Autorizações da DJC-SSP/BA ao Terreiro do Bate Folha

Data da autorização	Nome do Delegado	Período(s) de concessões	Responsável no Bate Folha	Cerimônia Celebrada
13.06.1938	Altino Teixeira	19, 20,22 a 24/06/1938	Manoel Bernardino da Paixão	Festa de <i>Nzazi</i> a obrigação de <i>Gongá</i> (é um <i>Oxalá</i> para os Angolas)
08.10.1946	Orlando Imbassai da Silva	10 a 12/10/1946	Antonio José da Silva	Não identificada
08.10.1946	Orlando Imbassai da Silva	13 a 15/10/1946	Antonio José da Silva	Não identificada
10.10.1946	Orlando Imbassai da Silva	10 a 17/10/1946	Antonio José da Silva	Não identificada
05.04.1947	Orlando Imbassai da Silva	10 a 12/04/1947	Antonio José da Silva	<i>Mukondo</i> de Bernardino ou <i>Axexê</i> (Nagô) ou <i>Sirrun</i> (Jeje) = ritual fúnebre
05.04.1947	Orlando Imbassai da Silva	13 a 15/04/1947	Antonio José da Silva	<i>Mukondo</i> de Bernardino
05.04.1947	Orlando Imbassai da Silva	16 e 17/04/1947	Antonio José da Silva	<i>Mukondo</i> de Bernardino
03.12.1947	Lauro Silva de Azevedo	04.12.1947	Antonio José da Silva	Festa de <i>Bamburecema</i>
23.02.1951	Yomar Oliveira Ribeiro	24 e 25/02/1951	Antonio José da Silva	Não identificada
16.08.1951	Yomar Oliveira Ribeiro	16 a 18/08/1951	Antonio José da Silva	Festa de <i>Tempo</i>
22.06.1952	Josias Plácido da Silva / Despachante	23 e 24/06/1952	Antonio José da Silva	Festa de <i>Nzazi</i> a obrigação de <i>Gongá</i>
02.09.1952	Não identificado – assinatura rubricada	03 e 04/09/1952	Antonio José da Silva	07 dias de <i>Angorô</i>
19.09.1952	Não identificado – assinatura rubricada	19 a 21/09/1952	Antonio José da Silva	Não identificada
14.08.1953	Não identificado – assinatura rubricada	15,16, 17, 22 a 24/08/1953	Antonio José da Silva	Festa de <i>Tempo</i> e 07 dias dele
23.09.1953	Não identificado – assinatura rubricada	26 a 28/09/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
03.10.1953	Não identificado – assinatura rubricada	03 a 05/10/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
09.10.1953	Não identificado – assinatura rubricada	10 a 12/10/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
23.10.1953	Não identificado – assinatura rubricada	24 a 26/10/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
31.12.1953	Não identificado – assinatura rubricada	31/12/1953 e 01 e 02/01/1954	Antonio José da Silva	Não identificada
09.08.1954	Não identificado – assinatura rubricada	09 a 11/09/1954	Antonio José da Silva	Não identificada
02.12.1954	Não identificado – assinatura rubricada	04 e 05/12/1954	Antonio José da Silva	Festa de <i>Bamburecema</i>
06.08.1955	Eduardo P. Santos	08 a 10/08/1955	Antonio José da Silva	Festa de <i>Tempo</i>
04.12.195?	Não identificado – assinatura rubricada	05 a 07/12/195?	Antonio José da Silva	Festa de <i>Bamburecema</i>

Fonte: Autorizações concedidas pela DJC-SSP/BA entre 1938 a 1955. Documentos integrantes ao acervo do Terreiro do Bate Folha. As celebrações acima mencionadas foram ratificadas através de registros das memórias das atuais lideranças no Bate Folha.

Outra instituição que regulava e concedia licenças para a realização de cultos afros na cidade de Salvador era FEBACAB. Em 24 nov. 1946, no salão 9 do Liceu de Artes, Justiniano Emiliano de Souza fundou a FEBACAB, assumindo a presidência junto com o

vice, Jorge Manoel da Rocha. A partir de 1949, a presidência ficará sob responsabilidade de Jorge Rocha. Contou-se com registro das sociedades dos terreiros de Candomblé da Bahia, dentro os quais estão a Sociedade São Jorge – Casa Branca, Sociedade Santa Cruz de São Gonçalo – Ilê Axé Opô Afonjá, Sociedade Lia Masur – Gantois, Terreiro Oxumarê, Terreiro Bate Folha, Terreiro Beiru, Terreiro Alaketo, Terreiro Tumbeici, Terreiro Tumba Junçara.¹⁸⁵ Registrada no Cartório de Títulos e Pessoas Jurídicas sob o número 619, e de acordo com os documentos de autorização existentes no Terreiro do Bate Folha, a Federação teve sua sede provisória entre 1956 a 1966, situada na Rua Virgílio de Lemos, número 16, no bairro de Nazaré. O teor do documento concedia aos terreiros de Candomblé devidamente associados concessão para realizar festas de seu culto, uso de instrumentos de culto, determinando horário máximo para a celebração, assim como para a presença de crianças no recinto dos terreiros:

Fica pela presente autorizada a Sociedade Beneficente Santa Bárbara do Bate Folha, responsável Antonio José da Silva, com sede a Rua Mata Escura, s/n, distrito de Santo Antonio, devidamente registrada civil sob número [...], e nossa federada, a realizar as festas do seu culto nos dias 8 a 16 corrente, com toques dos instrumentos do culto até às 24 horas, com excessão da presença de menores no recinto depois das 20 horas.¹⁸⁶

Nota-se que entre 1956 e 1966, de acordo com a documentação existente no Terreiro do Bate Folha, os períodos de concessão passam a ser mais elásticos. Se, entre 1938 a 1955, concediam em torno de três dias para realização das festas de culto, a partir de então, esses eventos passam a ter prazos de doze a quinze dias. Além disso, de acordo com a autorização de número 20 de 01 dez. 1961, o período concedido foi mais amplo, compreendendo um intervalo entre 04 dez. 1961 a 28 fev. 1962, ou seja, cerca de 85 (oitenta e cinco) dias. Cabe ressaltar que a extinção da DJC se deu através de revogação conforme Artigo 4, da Lei Estadual Nº 2.724, de 24 set. 1969. O quadro a seguir sintetiza a mudança na amplitude das concessões para as sazonalidades das festas e celebrações religiosas entre as décadas de 50 e 60 do século XX:

¹⁸⁵ Em 2001, realizou-se uma assembléia geral para mudança da denominação de Federação Baiana de Culto Afro Brasileiro – FEBACAB para Federação Nacional de Culto Afro Brasileiro – FENACAB. Atualmente a FENACAB é uma entidade de utilidade pública Municipal e estadual, registrada no Conselho Nacional de Assistência Social. Ela congrega as casas de culto a nível nacional, além das baianas de acarajé, ambas regidas pela constituição estadual de 1989, art. 275, que oficializa a Bahia, como o primeiro Estado a reconhecer o Candomblé como religião. Existem casas filiadas a nível nacional e internacional, com coordenações municipais em: Salvador, Itaparica, Alagoinhas, Simões Filho, Feira de Santana, Lauro de Freitas, Candeias e São Felix; E estaduais em: Minas Gerais, Rio de Janeiro, Macapá, Manaus, Curitiba, São Paulo, Porto alegre, Sergipe, Bahia, Goiás, Distrito Federal e Maranhão. Há ainda Coordenações Internacionais em Portugal, Argentina e Suíça. Cf. <<http://fenacabbaixosuldabahia.blogspot.com.br/p/historia.html>>. Acesso em 20 mai.2016.

¹⁸⁶ A autorização de nº. 40 foi emitida pela Federação Bahiana do Culto Afro-Brasileiro – FEBACAB, em 08 ago. 1964. Assinam o documento o Presidente Esmeraldo Emetério e o secretário Antonio Resende.

Quadro 2 – Autorizações da Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro - FEBACAB

Número da autorização	Data da autorização	Presidente da Federação	Período(s) de concessões	Responsável no Bate Folha	Cerimônia Celebrada
128	08.08.1955	Jorge Rocha	10 a 13/08/1955	Antonio José da Silva	Festa de <i>Tempo</i>
126	31.03.1956	Jorge Rocha	01 a 17/04/1956	Antonio José da Silva	Não identificada
153	19.09.1957	Jorge Rocha	22 a 30/09/1957	Antonio José da Silva	Não identificada
162	19.07.1958	Jorge Rocha	20 a 31/07/1958	Antonio José da Silva	Não identificada
001	08.01.1959	Jorge Rocha	08 a 12/01/1959	Antonio José da Silva	Festa de <i>Lemba</i>
004	09.04.1959	Jorge Rocha	18 a 30/04/1959	Antonio José da Silva	Não identificada
004	06.04.1960	Jorge Rocha	18 a 30/04/1959	Antonio José da Silva	Não identificada
020	01.12.1961	Jorge Rocha	04/12/1961 a 28/02/1962	Antonio José da Silva	Festa <i>Bamburecuma</i> , Recolhimento de Barcos, iniciação, Festa de <i>Lemba Cavungo</i>
009	06.04.1964	Jorge Rocha	07 a 15/04/1964	Antonio José da Silva	Não identificada
038	18.02.1964	Jorge Rocha	21 a 24/02/1964	Antonio José da Silva	Não identificada
040	08.08.1964	Esmeraldo Emetério	08 a 16/08/1964	Antonio José da Silva	Festa de <i>Tempo</i>
048	19.04.1965	Esmeraldo Emetério	19 a 21/04/1965	Antonio José da Silva	Não identificada
049	23.08.1965	Esmeraldo Emetério	23 a 30/08/1965	Antonio José da Silva	Festa de <i>Angorô</i>
050	06.02.1966	Esmeraldo Emetério	08 a 28/02/1966	Antonio José da Silva	Não identificada

Fonte: Autorizações concedidas pela FEBACAB entre 1956 a 1966. Documentos integrantes ao acervo do Terreiro do Bate Folha. As celebrações acima mencionadas decorrem dos registros das memórias das atuais lideranças.

Entre as décadas de 50 e 60, tais autorizações ainda eram uma forma de cercear a liberdade religiosa dos praticantes do Candomblé na cidade de Salvador. De acordo com Braga, aqueles sacerdotes que não providenciassem em tempo hábil suas licenças para realizar seus cultos às suas divindades de genealogia africana estariam cometendo uma infração, e, portanto, submetidos a ter seus espaços sagrados interditados e invadidos de modo agressivo: objetos de cultos apreendidos, instrumentos musicais, objetos de adorno, dentre outros, poderiam ser confiscados e utilizados como instrumentos de prova num possível processo criminal.¹⁸⁷

Em suma, cabia ao Estado, representado pelas instituições Justiça-Polícia, através das leis, judicializar as práticas religiosas de matrizes africanas, alegando serem estas práticas de feitiçaria. As batidas policiais através de caravanas e diligências só cessavam quando de fato

¹⁸⁷Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p. 24-25

apreendessem objetos de cultos e se calassem os batuques festivos religiosos. Estabelecer uma equivalência entre práticas afro-religiosas, jogos de azar e reduto de líderes de partidos comunistas, foi uma das estratégias de combate adotadas, e que serviam de endosso para uma “higienização” religiosa e racial na cidade de Salvador, sobretudo até meados da década de 1930. Higienizar era sinônimo de civilizar. A institucionalização e o controle policial sobre os Terreiros de Candomblés baianos acabaram abrindo brechas para que o “povo de santo” se organizasse para além dos muros e cercas de suas roças. Esse lugar de resistência ganha força principalmente após a realização do II Congresso Afro-brasileiro, em 1937. Coube à imprensa local o papel de agente de fomento e promoção da intolerância religiosa. Os adjetivos e verbos presentes no texto dos editoriais conotam a carga depreciativa e desqualificadora. Eram discursos que se faziam presentes nos textos que circulavam pelos periódicos locais. O povo negro baiano e brasileiro entendeu que era necessário promover táticas de resistências, de enfrentamentos e de descontinuidades diante do papel opressor do Estado e de suas leis.

3.2. ALGUMAS TÁTICAS JURÍDICAS E SÓCIO-POLÍTICAS DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉS DIANTE DA POLÍCIA BAIANA

A conduta de uso ostensivo da força e da repressão não chegava a todos os Terreiros de Candomblés na cidade de Salvador. As táticas utilizadas por algumas casas de santo diante da repressão estão voltadas para o fato de que lideranças já consolidadas na cidade gozavam de certo prestígio social e de um bom trânsito nas classes mais altas. Além do mais, recebiam em seus espaços sagrados pessoas influentes da sociedade local, a exemplo de líderes políticos, artistas, escritores e intelectuais de um modo geral. Júlio Braga acentua que a tradição de negociação ainda estabelecida na dicotomia escravo X senhor, a exemplo dos quilombos e das revoltas oitocentista encabeçadas por negros, como a Revolta dos Malês, acabaram por conferir, aos negros praticantes do Candomblé na Bahia republicana e posteriormente varguista, condições de estabelecerem uma política de preservação dos bens religiosos afro-brasileiros.¹⁸⁸ Uma tática bastante utilizada pelas lideranças das congregações afro-religiosas baianas é o deslocamento para áreas periféricas da cidade. O refúgio no interior dos bairros onde existiam densas matas, a exemplo daqueles que hoje correspondem ao Nordeste de Amaralina, São Caetano, Rio Vermelho, Mata Escura, Cabula, Vila América, Fazenda Grande, Federação, Brotas e São Gonçalo, dentre outros, acabam por criar condições de

¹⁸⁸Cf. BRAGA, Júlio S. Op. cit. p.46.

ordem material e geográfica para que muitos terreiros de Candomblé se estabelecessem em locais distantes da população de poder aquisitivo, das áreas elitizadas.

Cabe aqui analisar táticas adotadas pelas lideranças do Candomblé baiano. Alguns pesquisadores chamam estas práticas de “estratégias de resistência”. Como discutimos na perspectiva das representações sociais e das relações de poder entre Estado e religião, pareceu mais apropriado chamar estas práticas de “táticas de resistência”, a partir de Certeau. Essa escolha da denominação se remete à localização de determinados Terreiros de Candomblés em espaços de difícil acesso, de modo que a inibir as batidas policiais e sua ação repressiva. Tomemos como primeiro exemplo, o afamado Candomblé de João Vigário em São Félix, Recôncavo Baiano:

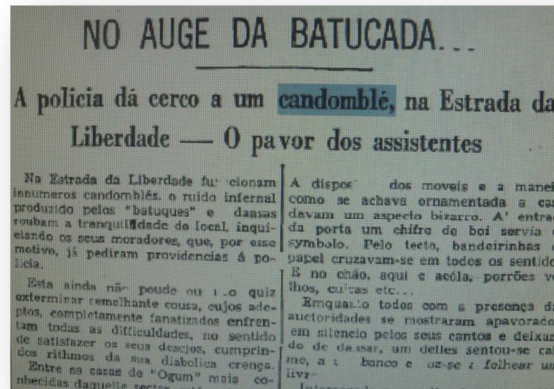
[...] o mais afamado da zona, perto de São Felix, entre aquela cidade e Muritiba. O cenário em que está situado já desmente a hypothese segundo a qual a localização de um Candomblé atende á procura de sugestão do ambiente: **fica o de João do Vigário** – este é o nome do *babalaô* na eminência de uma suave elevação, **á meio e á beira da ladeira do Caetitú, facilmente confundido com a topographia do local.**[...]podemos deduzir – **da inacessibilidade em que se acham os Candomblés da capital se prende a acção repressiva da polícia; em São Felix, João do Vigário não costuma ser incommodado pela polícia [...].**¹⁸⁹

Em Salvador, há um caso curioso de tática de infantilização, adotado por um Candomblé na Estrada da Liberdade, por ocasião de uma batida policial. Trata-se da casa de Ogum de José Torres e Oscar Baeta, liderado por dois crioulos robustos e altos. Em 1935, o Delegado Auxiliar, acompanhado pelo comissário Arnaldo Ives e pelo escrivão Fructuoso de Brito, varejaram o Candomblé. Apreenderam objetos de culto e instrumentos, além de levarem presos, adeptos e praticantes daquele terreiro. A tática utilizada por um integrante nos chama atenção: ele se infantiliza, ou possivelmente, poderia ainda estar sob o transe dos *orixás/nkises/voduns*, provavelmente um *Erê*, seja *Ibeji* ou *Vunje*. Interrogado a respeito, declarou o leitor: “Leio contos para passar o tempo. É a distração das creanças”, baixando a cabeça, prosseguiu a leitura infantil. Os integrantes desse Candomblé que haviam sido presos, horas depois estavam em liberdade.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Cf. Jornal *A Tarde*. No Candomblé de João do Vigário. Os afilhados do “babalaô” de S. Felix, no auge na exaltação mystica, devoram uma creança! O que o repórter viu e ouviu numa recente excursão pelo recôncavo. Salvador. 25 ago.1936, p.2. Grifos nosso.

¹⁹⁰ Cf. No auge da batucada... A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade – O pavor dos assistentes. Jornal *A Tarde*. Salvador. 02 jul. 1935. Grifos nosso.

Figura 7 – A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade.



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 02 jul.1935.

As queixas também faziam alusões a possíveis conflitos entre os participantes de uma celebração do Candomblé. Brigas e tumultos foram registrados num Candomblé da Liberdade da seguinte maneira:

Á Rua Bruno Seabra, n. 26, Estrada Liberdade, funciona um Candomblé. **Os fervorosos adeptos de "Ogum" entregam-se ás danças, alucinadamente.** E todas as noites os festejos se prolongam até alta madrugada, proibindo assim da vizinhança descansar. **Em meio as homenagens há sempre um sururu e o cacête sob em scena amarrotando alguns dos presentes.** Contra tal abuso aos moradores locais pede, por nosso intermédio, providências á auctoridade daquela zona.¹⁹¹

Vale destacar um ponto no mínimo, demarcado como sendo de tática de resistência dos cultos afro-baianos. A religiosidade baiana, apesar de conviver com imposições às velhas crenças, situação em que os cultos estariam sendo prestigiados por liturgias suntuosas e centrados no sentimento religioso cristão, tinha através da imprensa, que reforçar o quanto o sentimento religioso deveria se arvorar em ideias de formas civilizadas. Com isso, retirava-se aos poucos, aquilo que de origem estava ligando os afrodescendentes de suas matrizes religiosas africanas – seu pertencimento religioso. O caso do Terreiro de Candomblé de João do Vigário, localizado na cidade São Félix, Recôncavo Baiano, nos apresenta importantes considerações a respeito das representações sociais construídas sobre o papel e a função das casas de santos: o papel é de mantenedor de tradições, mas ao mesmo tempo tendo sua função associada à marginalização e à criminalização das lideranças (sacerdotes e sacerdotisas),

¹⁹¹ Cf. Jornal *A Tarde*. É um "Candomblé" furioso. Salvador. 23 mar.1936. Grifos nosso.

praticantes e simpatizantes.¹⁹² E a descrição detalhada do espaço físico e simbólico em que a Casa de João do Vigário se estabelece, ganha contornos com as festas e envolvimento dos moradores circunvizinhos. O espaço do terreiro é visto como espaço de celebrações, e não de moradia. E quanto à função de associar os adeptos do Candomblé como sendo sujeitos marginais, inclusive criminalizando suas práticas religiosas, percebe-se que há uma clara intenção desqualificadora, sobretudo por tais práticas estarem associadas às situações de exploração da fé, charlatanismo, medicina ilegal e enriquecimento. O sacerdote (*babalorixá* ou *tata*¹⁹³) é visto como sendo um grande oportunista, que se beneficia da situação de líder espiritual e religiosa, para usurpar diante dos possíveis adeptos.

É justamente nesse Candomblé de João do Vigário em que ocorreu uma grave denúncia, com relatos de sacrifício humano de uma criança, isso em 1926, portanto dez anos anteriores à publicação da reportagem que fundamenta esse caso. O *tata/babalorixá*/sacerdote, por gozar de proteção policial, nada sofreu em termos de repressão, mesmo tendo sido varejado o seu Candomblé. É um caso de representação social associado ao fanatismo, um desdobramento que acaba fortalecendo a mentalidade de que o espírito dos negros “analfabetos” estava à mercê daquilo que era denominado de “magia negra”. O sacerdote era visto como responsável por contaminar o corpo e a alma daqueles não alfabetizados. Portanto, a condição e o lugar de baixa escolaridade estarão, assim, diretamente associados aos praticantes e líderes que atuavam nas religiões de matrizes africanas, reverberando, por conseguinte, num contexto sociocultural em que irá permitir a construção de estereótipos sobre os sujeitos praticantes do Candomblé, seja ele localizado na capital ou em territórios do interior do Estado da Bahia. E a queixa contra as práticas do Candomblé de João do Vigário ganha fama em virtude da acusação que se faz de o mesmo explorar pessoas ignorantes e por exercer o culto “estranho” ao modelo religioso que compunha a cena republicana e civilizadora na primeira metade do século XX.

É sabido ainda que os Terreiros de Candomblé fizeram usos de táticas para se defender do Estado repressor representado pela Polícia. Uma delas vinculava-se a membros da

¹⁹² Cf. Jornal *A Tarde*. No Candomblé de João do Vigário. Os afilhados do “babalaô” de S. Felix, no auge na exaltação mística, devoram uma criança! O que o repórter viu e ouviu numa recente excursão pelo recôncavo. Salvador. 25 ago.1936, p.2.

¹⁹³ Os chefes ou líderes religiosos são chamados de diversas maneiras. Nos Candomblés Nagôs, usam-se por vezes as expressões yorubás *iyalôrixá* e *babalôrixá*, que significam exatamente, mãe e pai-de-santo. Nos Candomblés Jêjes, os chefes se chamam *vôdunô*, em ambos os casos. Nos Candomblés de Angola e do Congo, *tata de nkice* (pai) e *mameto de nkice* (mãe). Nos Candomblés de caboclo *padrinho* e *madrinha*, *zelador* e *zeladora*. Os termos genéricos, entretanto, são mesmo *mãe-de-santo* e *pai-de-santo*. Cf. CARNEIRO, E. op. cit., p.96. No caso do Bate Folha, se atribui a expressão *nengua* à zeladora espiritual da casa.

corporação policial que tinha uma relação de proximidade, simpatia e até mesmo vínculo religioso. No caso de batidas policiais, há algumas situações em que os Candomblés são avisados com antecedência por comissários de polícia, de modo que evitassem realizar suas cerimônias e cultos em determinadas datas. Essa tática permanecerá pelos menos até a década de quarenta do século XX. Isso de certa forma acabava reduzindo o poder coercitivo da polícia e desarticulava as diligências. Tomemos por exemplo o Candomblé localizado na Quinta da Barra, cujo terreiro estava sob a liderança de Pai Vivi.¹⁹⁴

Dentro desse panorama de fontes que circularam em periódicos na cidade de Salvador, durante a primeira metade do século XX e que tratam dos dilemas e conflitos das religiões no afro-atlântico, devemos destacar outra tática utilizada pelo agente de informações Martiniano Eliseu do Bonfim. De acordo com Júlio Braga, embora o *babalaô* não assumisse publicamente que desenvolvia práticas de adivinhação e de cura, temia a repressão policial, motivo pelo qual, por ocasião do II Congresso Afro-brasileiro, numa participação de mesa redonda, Martiniano afirma que não praticava adivinhação e respeitava as leis locais tanto nas relações religiosas de negros quanto dos brancos.¹⁹⁵ Na etnografia de Ruth Landes, constata-se:

Havia quem achasse que Martiniano tinha um gênio complicado. Eu acho que tinha uma natureza expansiva que entrava em luta com a armadura de sigilo que dispusera em torno de si. Sim, era uma armadura. [...] Julgava que a gente dos templos, se os visitasse, o receberia com alimentos envenenados. Embora tido como um dos maiores feiticeiros africanos do Brasil, - o outro era Felisberto Sowzer (Benzinho) - e respeitado como tal, torcia a conversa para trazer o caso à baila e desmenti-lo. [...] Sabia naturalmente que a feitiçaria era ilegal no Brasil e também que não havia lugar para ela na atmosfera amável do Candomblé da Bahia; mas o negava, estou certa, principalmente porque é da essência da feitiçaria disfarçar-se.¹⁹⁶

Martiniano certamente sabia que a polícia o considerava um dos maiores feiticeiros africanos no Brasil. Ainda que jamais tivesse exercido funções de chefe religioso de um Candomblé, seu prestígio não era por isso menor. Sua popularidade parece estar centrada também na sua relação de idas e vindas a Lagos, na Nigéria, um agente intermediário entre os Nagôs-iorubás. Além disso, sua relação de amizade, atuação e influência diante de Mãe Aninha acabará por sua vez ocupando um alto posto dentro daquele terreiro. Landes enfatiza também:

¹⁹⁴ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. O Candomblé ia ser acabado. Mas o suplente de comissário às pressas avisou tudo. Salvador. 13 fev.1936.

¹⁹⁵ Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p.46.

¹⁹⁶ Cf. LANDES, R. op. cit., p.269.

Édison e eu tínhamos certeza de que Martiniano ganhava a vida com a prática da magia, que aprendera na Nigéria e **se recusava a ensinar a quem quer que fosse na Bahia**. A polícia o considerava feiticeiro de profissão e o vigiava. Os aficionados dos templos supunham que tivesse exercido a magia para Aninha durante o longo período em que servira no templo dela, magia de que ela precisava, mas que os seus votos sacerdotais não lhes permitiam fazer. Ele lhe era na verdade indispensável, mais do que qualquer ogã, e o êxito de Aninha cresceu com esta associação. Ela era a sacerdotisa; ele o feiticeiro.¹⁹⁷

Os desdobramentos do II Congresso Afro-brasileiro vão permitir que pela primeira vez as lideranças do Candomblé baiano procurem estabelecer o seu reconhecimento diante das instituições oficiais no Estado da Bahia. Nesse momento, coube ao intelectual e jornalista Edison Carneiro promover, junto às lideranças religiosas, a criação da União das Seitas Afro-brasileiras, que, enquanto tática, acabou neutralizando parcialmente as investidas policiais contra os Terreiros de Candomblés, independentemente do prestígio social e político que algumas casas de santo já possuíam naquele momento. Cabe ressaltar que as relações do Terreiro do Bate Folha e a sua participação no II Congresso Afro-brasileiro serão discutidas numa seção específica.

Acrescentamos mais uma tática utilizada pelos terreiros de Candomblé para se livrarem das investidas dos policiais. Era o estabelecimento da sua forma de registro civil e jurídico. Nos documentos de constituição jurídica, a denominação adotada por muitos Terreiros de Candomblés estava vinculada a Centros Espíritas ou nomes de santos católicos. Essa tática de certa forma pode ter abrandado as investidas policiais, pois escamoteava juridicamente o papel desses espaços de práticas religiosas. No caso do Terreiro do Bate Folha, consta no Estatuto do Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara, publicado no Diário Oficial do Município de Salvador em 21 dez. 1931, que a entidade deveria distrair seus associados e exercer a caridade segundo os preceitos da religião cristã:

Art.1º. Fica instituída para todos os efeitos a sociedade denominada “Centro Beneficente e Recreativo S. Bárbara” que tem por fim, amparar, proteger e **distrahir seus associados**.

Art.2º. O Centro Beneficente e Recreativo S. Bárbara, fundado no anno de 1920, nesta cidade, na Fazenda Bate Folhas, no districto de São Caetano, Estado da Bahia, continua a ser uma associação com os mesmos fins composta de número ilimitado de sócios, sem distinção de sexo e nacionalidade e duração indefinida, tendo a sua sede no lugar acima referido,

¹⁹⁷Cf.. LANDES, R. op. cit., p.270. Grifos nosso.

e, por fim, **exercer a caridade, segundo os preceitos da religião cristã e costumes dos seus descendentes.**¹⁹⁸

O estatuto jurídico de organização administrativa do Terreiro de Candomblé do Bate Folha,¹⁹⁹ se deu através a criação da sociedade denominada “Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara”, que teve por finalidade amparar, proteger e distrair seus associados. Consta no presente documento que a fundação ocorreu em 1920, na cidade de Salvador, localizado no Distrito de São Caetano, com uma associação composta por um número ilimitado de sócios, sem distinções de sexo e nacionalidade, e com uma duração indefinida.

Daí, portanto, será a imagem de Santa Bárbara que irá representar o símbolo da associação, em um escudo branco em campo encarnado, sobre duas espadas entrelaçadas, e que apresenta em torno dele o seguinte texto: “*Dai o que beber a quem tem sede*”, trazendo logo abaixo o ano 1920 em memória ao ano de fundação jurídica e o nome do Terreiro. Entretanto, essa data atualmente está estabelecida como sendo 1916, o ano do registro da escritura de compra e venda das terras onde está estabelecido o terreiro do Bate Folha. O texto ilustrativo ajustou-se para “*Dai de beber a quem tem sede*”, conforme consta na Figura 8 a seguir.

Figura 8 – Iconografia da Sociedade Beneficente Santa Bárbara - Terreiro de Candomblé do Bate Folha



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha, 2013.

Na década de 1930, para preencher os requisitos jurídicos da Sociedade Beneficente Santa Bárbara, cabia à mesma manter-se apta para o tratamento de todos os seus associados,

¹⁹⁸Cf. Estatuto Nº 66098 de 31 dez. 1930, do Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara, publicado no Diário Oficial do Município de Salvador em 21 jan. 1931, p.2855-56. Grifos nosso. A íntegra do Estatuto encontra-se no Anexo 4 da presente tese.

¹⁹⁹ São 21 artigos, distribuídos em sete capítulos que tratam da organização, fins, obrigações e patrimônio; dos sócios; das diversões; da administração; da escrituração; das disposições finais.

sobretudo os menos favorecidos, e notadamente quando enfermos. É esclarecedor que, dentre as obrigações dos associados, está a de comparecer ao enterro dos consócios, devendo sair incorporados²⁰⁰ quando a Diretoria julgar conveniente, através de um convite especial a tais associados. O auxílio material financeiro, e mesmo o auxílio médico, quando necessário, eram obrigações fundamentais para o Centro Beneficente.

Quanto ao patrimônio a ser constituído e mantido pela sociedade beneficente, a mesma deveria se dar pelo pagamento de joias e mensalidades dos sócios, além das ofertas e festivais que realizassem em seu benefício. O ato de associação tinha como pré-requisito: ser maior de 21 anos; ter boa conduta moral e de profissão honesta; pagar 10\$000 (dez mil réis) de joia e 1\$000 (um mil réis) de mensalidade. A joia era uma espécie de taxa de inscrição para se vincular à sociedade. A condição para ser efetivado sócio estava restrita àqueles que, num prazo de 90 (noventa) dias, recolhessem a joia e prestassem compromissos e serviços ao centro beneficente. Os sócios eram classificados em três categorias distintas, a saber: os fundadores, os beneméritos e os efetivos. Aos fundadores, estavam diretamente ligados aqueles que fizeram parte da organização do centro beneficente. Por sua vez, os beneméritos eram aqueles que haviam se destacado na prestação de bons serviços ao longo da atuação da sociedade. Já entre os efetivos se enquadravam aqueles que fossem se associando ao longo da atuação do centro beneficente. Cabe ressaltar que não somente os sócios efetivos estavam obrigados a contribuir mensalmente para o centro, mas também os sócios fundadores. Apenas os chamados sócios beneméritos estavam isentos do pagamento das mensalidades.

Ainda no que tangencia as obrigações dos sócios, eram necessárias que os mesmos comparecessem a todos os atos que fossem convidados, além disso, aceitar cargos não remunerados a que lhes forem confiados, prestando serviços em caso de necessidade. Previa-se ainda, no regime estatutário, que o desligamento de um associado estivesse atrelado ao não cumprimento do recolhimento da joia, à recusa de aceitar os cargos por motivos devidamente justificados, e ainda que por acaso, a um desacato à diretoria.

Um dos objetivos da sociedade beneficente era a distração dos seus associados. Os critérios estabelecidos pela diretoria no sentido de contemplar este item estavam ligados a proporcionarem dias de diversões e festas, em calendário definido e ajustado pela Diretoria, contemplando obrigatoriamente os dias 4 e 31 de dezembro. A primeira data em homenagem

²⁰⁰ A expressão “*incorporados*” está aludindo que os membros associados deveriam representar a sociedade e o seu nome, no sentido do exercício da solidariedade junto às famílias, em luto pela perda de seu ente querido e membro daquela sociedade.

à padroeira da sociedade; a segunda, para celebrar a chegada do ano novo. As diversões contemplavam bailados acompanhados de ritmos, conforme o uso adotado pela sociedade. Além disso, podia haver sessões comemorativas acompanhadas de quaisquer manifestações de alegria improvisada ou adaptada.

Entre inúmeros associados e que não eram iniciados no Candomblé, mas tinha vínculos de ordem espiritual e, portanto, faziam parte da Sociedade Beneficente, havia Dona Júlia Isabel de Santana Santos. O processo de aproximação de Dona Júlia e o Terreiro do Bate Folha, pode ser esclarecido através do depoimento de uma de suas filhas consanguínea, Dona Cléa dos Santos Ribeiro. Ela nos esclarece o seguinte:

Minha mãe, Dona Júlia, nunca deu santo. Ela era freqüentadora do Bate Folha. Tudo que ela tinha conseguido na vida, creditava ao Sr. Bernardino. Ela tinha muita confiança e acreditava demais nele. Ele atendia minha mãe, na Rua da Lenha, no Bonfim. Ele de vez em quando ia a nossa casa em Periperi para descansar. [...] Visitou e recorreu a Bernardino por conta de uma dor na perna. Minha mãe ficou grávida da filha caçula e a dor na perna era muito forte. A ponto de sair de casa carregada, indo direto para o Bate Folha. Coincidiu esse fato, com a realização da festa de Tempo, no dia 10 de agosto. Após a festa, ela saiu de lá muito bem, e a dor cessou. A partir daí, nunca mais minha mãe deixou de ajudar o Terreiro do Bate Folha, e eu mantenho essa ajuda até os dias de atuais. Somos gratos ao Sr. Bernardino e a casa do Bate Folha.²⁰¹

Enquanto sócia e membro provedora, as contribuições da família de Dona Júlia para o Bate Folha, se davam quase sempre da seguinte forma:

Na casa do Bate Folha, quem sempre recebia minha mãe era Dona Cecília (*Neguki*). Nossa família ajudou e ajudará aquela casa, porque isso nos fortalece e nos faz prosperar também. A contribuição da nossa família era através do fornecimento de carne de boi para festas, além de contribuição financeira.²⁰²

Em suma, embora o instrumento jurídico analisado até aqui não faça nenhuma referência aos vínculos e/ou modalidades de doações para Sociedade Santa Bárbara, os mecanismos de contribuições para a realização de festas e celebrações, se davam através de doações de alimentos, bebidas, além de ajuda financeira. A condição de associado exigia ainda uma forma de administração da sociedade beneficente. A administração deveria ser composta por uma mesa integrada em cinco cargos, constando dentre eles o do presidente, do secretário, do tesoureiro, do procurador e dos síndicos. A duração nas ocupações destas

²⁰¹ Cf. depoimento concedido por Dona Cléa dos Santos Ribeiro. Sócia-benemérita do Terreiro do Bate Folha. Duração: 50min e 51s. Salvador. 17 jun. 2016.

²⁰² Ibid.

funções era de três anos. Atribuía-se como competência da mesa administrativa alguns aspectos que estavam ligados à imagem da sociedade e ao bem estar dos associados. Dentre esses aspectos, evidenciavam-se: representar a sociedade em tudo que dissesse respeito à sua vida externa; zelar pela moralidade em todas as manifestações da sociedade; dar providências necessárias aos associados quer de ordem espiritual, quer de ordem médica; propor o desvinculo daqueles sócios que não correspondessem às prescrições da sociedade; e por fim, prestar contas anualmente da situação da sociedade, tanto do ponto de vista financeiro quanto do ponto de vista das assistências, dos festejos e das celebrações que envolvessem e beneficiassem a todos os associados.

Cabia ao presidente da sociedade beneficente, além de presidir as sessões (não foi possível identificar a periodicidade) de cunho administrativo, autorizar despesas e benefícios reclamados. Complementava a sua atribuição apresentar um relatório anual de todo o movimento da sociedade. Já ao secretário era atribuída a tarefa de fazer toda a escrituração da sociedade, inclusive emitindo-se correspondências. Ao tesoureiro, estava vinculado o papel de guardar todo o patrimônio material e os livros de registros da sociedade. Quanto ao procurador, estava imbuído de receber as joias, as mensalidades e os donativos através da emissão dos recibos de quitações, além de escolher para estes fins os seus auxiliares, denominados de síndicos. Não se prescrevia tipo algum de remuneração aplicada ao exercício dessas funções.

Ainda no que se refere aos registros burocráticos e administrativos da Sociedade Beneficente Santa Bárbara, constata-se que o estatuto elucidava a obrigatoriedade de livros de registros e escrituração, tais como atas das sessões, nomes de todos os associados e suas categorias, além do livro de registro caixa. A sociedade podia utilizar, além desses livros, outros que julgassem necessários e convenientes. Por fim, ficou definido que a eleição deveria ocorrer sempre no penúltimo domingo do término do triênio, enquanto a posse se daria no primeiro domingo após o término desse período.

Entretanto, um dado curioso destaca-se nesse regimento. A ausência do nome de Manoel Bernardino da Paixão, ou dos seus primeiros filhos de santo, tais como Antonio José da Silva (*Bandanguame*) e Antonio Correia de Melo (*Lesenge*) no quadro da diretoria da sociedade. Devemos ressaltar que os filhos de santo de Bernardino tinham recentemente realizado suas iniciações nos culto aos *nkises*, sendo em 1929 a de *Lesenge* e em 1930 a de *Bandanguame*; portanto, eram membros novos na sociedade Santa Bárbara. Essa tática utilizada por Bernardino em não se fazer presente num documento jurídico pode estar

vinculada a dois motivos. Primeiro, cabia aos tatas guardiães da casa exercer um papel administrativo e burocrático. O outro motivo também pode estar ligado a uma forma de escamotear sua pessoa, sob o ponto de vista jurídico, publicizando em um documento legal as figuras dos *cafuringomas* (tocadores) e *xicarangomas* (cantadores/coro). Seriam essas duas figuras uma espécie de relações públicas e representantes do Bate Folha diante dos órgãos fiscalizadores do Estado.

O quadro da primeira diretoria da sociedade beneficente Santa Bárbara foi composto por 18 (dezoito) homens, não havendo presença feminina. Entre outros, constavam os seguintes nomes: Octaviano Cezar de Jesus, Virgílio Lima, Waldemar Jesus, Francellino Costa, Carlos Motta, Oswaldo Bandeira, Eugênio Ferreira, José Alexandrino Moncorvo, Adherbal K. Almeida, Leodegario Souza, Edgard Santos, Octaviano Costa, Raul Souza, Felipe Nery dos Santos, José Cupertino, José Coelho, Antonio Gregório da Silva e João Mello. Por sua vez a mesa diretora eleita para o triênio 1930-1933 foi composta por Leodegário Souza (presidente), Edgard Santos (secretário), J.M. Coelho (tesoureiro), Raul Souza (procurador), Virgílio Lima, Francellino Costa e Waldemar Jesus (síndicos). Podemos identificar nesse quadro, por exemplo, os *cafuringomas* Francellino Costa, Raul Souza e Edgard Santos, além do *xicarangoma* Virgílio Lima.

Em nenhum momento, o estatuto associa a sociedade a práticas de cura e/ou cultos que não sejam aqueles que legitimam a religião cristã oficial. A saúde, a caridade e a moralidade são os aspectos mais evidenciados. Entretanto, observam-se espaços a serem preenchidos no Artigo 13º do referido estatuto mencionado, como a realização de festas e celebrações, seguidas por bailados e usos de instrumentos que fossem necessários. Parece-nos ter sido mais uma tática sutil do povo de santo do Bate Folha, no sentido de que, sob o ponto de vista jurídico, a sociedade pudesse lançar mão de táticas e manter sua liberdade de culto e expressão religiosa nas primeiras décadas dos anos trinta do século XX.

Já se afirmou que a cidade de Salvador, suas imediações e o Recôncavo Baiano, entre 1916 a 1936, buscavam a modernidade e o desenvolvimento urbano. Em meio a esse quadro, deparamo-nos com duas possibilidades de ordem social: perseguir e reprimir o Candomblé. Mesmo assim, tinha início a luta pela liberdade religiosa, pelo reconhecimento, tácito e/ou oficial, de um lugar de legitimidade diante da configuração religiosa cristã-católica, que se revestia de legitimidade plena e tendencialmente exclusivista. Isso pode ser constatado da seguinte forma:

CANDOMBLÉ. A noite é densa como a romaria, sob a qual **a macumba se esconde das vistas inquisitoriais da cidade moderna**. Lá, para as matas escuras, longe, ecoando, soturno, monótono, batendo o Candomblé. *Aché!... Aché... Aché...* É a exortação coral. Cem vozes proclamando Ochós: ... *Tam-tam-tam...* Estrália e estruge... *tam-tam*, noite a dentro, *tam...* Candomblé! E os ecos, ásperos, rudes, sonoramente secos, ríspidos, agridem, iterativamente, o silêncio da noite. – Vamos vê-lo? – Vamos! [...] **Há por lá fetichismos também. Nas letras, nas artes, nas ciências, na política, em tudo. – Mas em que diferença? – Diferença da jurema do negro para a morfina do branco. – Calúda! – No fundo todas as crenças são iguais. São boas. São simples. São sinceras como a essência das flores de dendê.** E desceram a rampa, tontos do fartum negroiro, ainda no ouvido a ecoar: *ô quezambe, ô quizambê...*²⁰³

Outra tática utilizada pelo povo de santo chega até nós através de Júlio Braga. O autor destaca o caso do Centro de Severiano Manoel de Abreu, o Caboclo Jubiabá. Severiano e o seu caboclo representavam não só a fusão de duas crenças (espiritismo e Candomblé), como também produziam uma espécie de abasileiramento do Candomblé com a figura do caboclo indígena.²⁰⁴ Estreitar relações de proximidade e afetiva com importantes sujeitos da cena política local, sobretudo nos anos 30 do século XX, foi comum enquanto tática do povo de santo, como nos casos de Severiano Manoel de Abreu e o Dr. Martinelli Braga, membro do Gabinete do Governador/Interventor Juracy Magalhães, e entre Manoel Bernardino da Paixão do Terreiro do Bate Folha e o Governador/ Interventor.²⁰⁵ As relações de amizade para solicitar dos órgãos públicos ou dos políticos algum tipo de melhoria no bairro ou assistência estavam ligados por laços religiosos, por parentescos, para além dos muros dos terreiros.

Em 1936, o jornalista João Duarte Filho, correspondente dos *Diários Associados*, com apoio de *O Estado da Bahia*, nos traz um registro importante a respeito da atuação de pai de santo Severiano Manoel de Abreu, o Jubiabá. Acompanhado pelo oficial de gabinete do Governador Juracy Magalhães, o jornalista se dirigiu ao morro do Cruz do Cosme, um reduto de cerca de um mil e quinhentos eleitores. Era como se Jubiabá fosse uma espécie de chefe

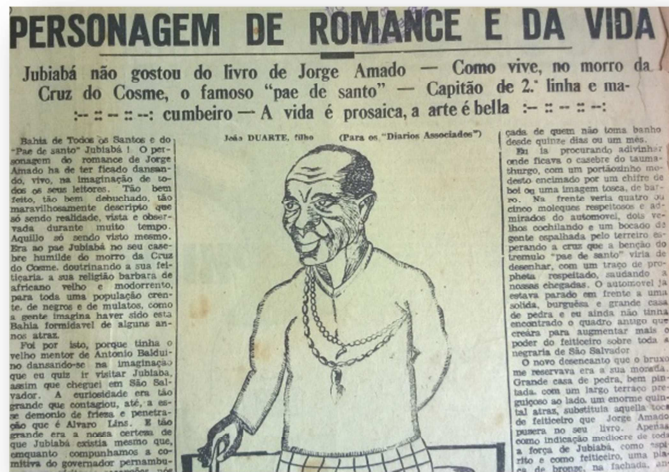
²⁰³ Cf. CHIACCHIO, C. Homens & obras. VII. Helius& Brutos. Jornal *A Tarde*. Salvador. 07 jul. 1931. Grifos nosso. Carlos Chiacchio foi ensaísta, poeta, crítico de arte, professor e jornalista. Nasceu em Januária, Minas Gerais, em 1884. Transferiu-se muito novo para a capital baiana onde estudou nos colégios Spencer e Carneiro Ribeiro e na Faculdade de Medicina. Em sua atuação como jornalista, colaborou durante dezoito anos (1918-1946) no Jornal *A Tarde*, de Salvador, cuja coluna manteve, semanalmente, a seção de crítica intitulada “Homens e Obras”, constituindo um registro constante e praticamente completo de tudo o que de mais significativo aconteceu na Bahia, nas áreas da literatura e arte. Consulta disponível em http://ilustresdabahia.blogspot.com.br/2014/02/162-carlos-chiacchio_22.html. Acesso em 15 mar. 2017.

²⁰⁴ Cf. BRAGA, J. S. Op. cit, p. 96.

²⁰⁵ As relações de proximidades entre o governador Juracy Magalhães e o sacerdote Bernardino da Paixão partem de registros da tradição oral e reverbera que Bernardino tinha trânsito social e pessoal com o chefe do palácio do governo baiano. De perseguido pela polícia passou a ser protegido. O prestígio social de Bernardino é reforçado pelos integrantes que o sucedem no Terreiro do Bate Folha. Avançaremos em seção específica em que discutiremos a trajetória de vida social, cultural, religiosa e política de Manoel Bernardino da Paixão.

político e religioso capaz de comandar uma legião de votantes que pudessem eleger um deputado ou vereador. O Morro do Cruz do Cosme, naquela ocasião, era visto como território com “ares civilizados”. São casas simples de barro coexistentes com vilas, bangalôs, energia elétrica, chafariz, deixando a feição antiga para trás.²⁰⁶

Figura 9 – Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado.



Fonte: Jornal *O Estado da Bahia*. Salvador. 21 mai.1936.

E o jornalista buscava a cada instante, identificar e corresponder aquele espaço ocupado por Jubiabá, como sendo o mesmo descrito por Jorge Amado no romance homônimo. A descrição do jornalista sobre o interior da casa de santo de Jubiabá, sobretudo quanto ao culto do Caboclo Averequeto Marco de Marco [sic], demonstra claramente uma passagem de ritos africanos para práticas espíritas, circunstâncias essas que envolviam preces, água fluídica e passes. Um espaço de consultas, conselhos e orientações, inclusive para personalidades políticas, a exemplo de J.J. Seabra e Martinelli Braga. Importante destacar que Severiano – Jubiabá – era capitão da segunda linha, agricultor, fazendeiro, proprietários de terras, portanto, gozava de prestígio político e boas condições econômicas e financeiras. Perfil que difere em parte daqueles dos pais de santo baianos contemporâneos da primeira metade do século XX. Entretanto, tudo isso não o eximiu das perseguições e batidas policiais, sobretudo nos cultos relacionados ao Candomblé. Parece ser outra tática sutil, adotada por Severiano. Desloca suas práticas religiosas, aproximando-se do espiritismo e ao mesmo tempo mantendo

²⁰⁶ Cf. DUARTE FILHO, J. Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado – Como vive, no morro da Cruz do Cosme, o famoso “pae de santo” – Capitão de 2ª linha e macumbeiro – A vida é prosaica, a arte é bella. Por João Duarte Filho, para os “Diários Associados”. Jornal *O Estado da Bahia*. Salvador. 21 mai.1936. Esse jornalista parece ter sido um dos poucos a ter ido pessoalmente a um Terreiro de Candomblé, pois em geral, os jornalistas faziam suas reportagens a *posteriori* nas delegacias, e não *in loco*. Porventura faziam consultas aos boletins de ocorrências registrados, até porque, não acompanhavam as batidas policiais.

cultos aos caboclos, que por sua vez, estão próximos aos cultos de Candomblé da nação Angola.

Ainda segundo o Júlio Braga, nenhum outro pai-de-santo foi tão perseguido como Severiano-Jubiabá. A estratégia do Estado de repressão policial acabou servindo muito mais como uma forma de evidenciá-lo do que silenciá-lo. Suas práticas de cura eram denunciadas constantemente pelos jornais de época como sendo “falsa medicina”, “práticas de feitiçaria”, “problema de saúde pública”. Práticas combatidas e criminalizadas pelo Código Penal Brasileiro desde 1890. Tais denúncias que reforçavam os jornais acabaram por sua vez fortalecendo a imagem de Jubiabá. Era um dos espaços mais concorridos para se consultar na cidade soteropolitana. Estava assim, estabelecido na Rua Nova Queimado, na Caixa D’água, depois da Cruz do Cosme, onde atualmente se situa a Avenida Saldanha Marinho.²⁰⁷ Os argumentos na formulação da culpa por práticas de feitiçaria e falsa medicina estavam enquadrados no Artigo 157 da Consolidação das Leis Penais de 1890, sendo o principal caminho utilizado pela Justiça para se condenar os adeptos das religiões de matrizes africanas.

De acordo com Julio Braga, a expressão “magia negra” era utilizada como sinônimo de Candomblé, o que acabava reforçando mais ainda os estereótipos de quem praticava feitiçaria e exercício falso da medicina, pois a religiosidade afro-brasileira utiliza como um dos elementos essenciais a noção e a prática de cura, fazendo uso de ervas e plantas medicinais.²⁰⁸ O processo-crime analisado por Braga parte do inquérito policial instaurado em 03 out. 1939, em nome de Nelson José do Nascimento, tendo autos conclusos em 18 abr. 1941 condenando o réu. A tática de resistência utilizada foi a fuga, o desrespeito ao arbítrio da justiça. Uma lei que transformava em réu um sujeito fiel a um sistema de crença não hegemônico, que destoava das práticas cristãs oficiais e, portanto, estava fora da ordem, do direito, do modelo civilizatório então vigente. No caso do Terreiro do Bate Folha, seguindo as pistas da etnomusicóloga Angela Lühning,²⁰⁹ até então, localizou-se registro no Jornal *A Tarde*, que veicula reclamação dos moradores locais em 1925, antes mesmo do possível vínculo entre este e o governador Juracy Magalhães:

Há dias vem funcionando na Matta Escura do Retiro, certo ‘Candomblé’ que propositalmente começa à 1 hora da madrugada e termina às 5. A vizinhança que se vê na dura contingência de despertar todos os dias a esta hora e não poder mais conciliar o somno, atribui a preferência dessas horas à falta de

²⁰⁷Cf. Jornal *O Estado da Bahia*, de 11 mai. 1936; Jornal *A Tarde* de 24 ago. 1921; de 06 out. 1921; e de 14 out. 1921;

²⁰⁸Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p.137.

²⁰⁹Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.209.

policiamento e a suspensão do tráfego de bondes. **O pae de santo é o afamado Bernardino** que ali está sem ser encommoado pela polícia, mas encommoando a vizinha.²¹⁰

Cabe destacar outra forma de representação social na qual o Candomblé baiano esteve vinculado. Trata-se da condição de “apresentações pitorescas”. Nos salões do Clube Fantoches da Euterpe, no Largo do Dois de Julho, em 1942, no Centro de Salvador, a divulgação é de que iria ocorrer a “Festa do Dendê”.²¹¹ A festa correspondia a uma demonstração do Candomblé, e não a uma celebração real. As explicações desse evento estiveram pautadas num discurso de que o Candomblé era “jocoso” e uma mistura de religião cristã e bárbara com fins para uso turístico.

Figura 10 – A Festa do Dendê, no Clube Fantoches.



Fonte: *Jornal A Tarde. Salvador, 17 out. 1942.*

Na década de quarenta do século XX, a tática utilizada pelo povo de santo para enfrentar a repressão policial nos traz um curioso caso ocorrido no adro da Igreja do Bonfim, em Salvador. Em plena sexta-feira, um grupo de mulheres, tradicionalmente vestidas com seus panos da costa, chales e balagandans, foi impedido de ingressarem no interior da Igreja. Entretanto, moradores e fiéis, acabaram inibindo a ação policial, que mudou de atitude. A pressão popular falou mais alto.²¹²

²¹⁰Cf. *Jornal A Tarde. Salvador. 02 mar.1925, p.2.* Grifos nosso.

²¹¹ Cf. *Jornal A Tarde. Amanhã, a “Festa do Dendê”, no Fantoches Salvador. 17 out. 1942.*

²¹² Cf. *Jornal A Tarde, 15 mai.1944.* Misturam-se santos com “orixás”! As “filhas de santo” foram impedidas de entrar na igreja.

Quanto aos instrumentos de controle e cerceamento dos cultos afro-brasileiros na cidade de Salvador, em 1944, é patente o elevado coeficiente da população negra, o que acaba resultando numa explicação para o tipo de desenvolvimento que caracteriza as primeiras décadas da nacionalidade republicana. Com seus rituais, culinária, trajés, os afrodescendentes acabaram por constituir uma afeição definida da formação histórica do brasileiro e que vai pouco a pouco, se diluindo no esboço geral da nacionalidade. No periódico do Jornal *A Tarde*, se atribuem aos sacerdotes afro-baianos um lugar de indivíduos exploradores e que se acobertam da ancestralidade e preceitos de cultos de Luanda, de Cabinda, de Angola, mesclando-se com truques e prestidigitação para explorar a boa fé do público, exercendo o curandeirismo, atitude essa proibida pelo Código Criminal. Daí, a convocação das lideranças religiosas afro-baianas para que pudessem, sob a forma de associação, inibir e evitar os possíveis usos e abusos.²¹³

Figura 11 – A polícia e o Candomblé estabelecem um “modus vivendi”



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 11 jul.1944.

De acordo com a referida reportagem do Jornal *A Tarde*, as instruções da polícia versam apenas sobre as repercussões do culto africano na ordem social. Não afetam, de modo algum, o que seria de louvar nas práticas religiosas dos pretos, nem visam condená-las, mesmo porque, preceituados na Constituição de 1937, a liberdade de cultos no Brasil e o respeito a

²¹³Cf. Jornal *A Tarde*. A polícia e o Candomblé estabelecem um “modus vivendi”. Ogans e babalaôs foram convocados para uma assembléia na delegacia, onde prometeram observar as instruções da autoridade. Salvador. 11 jul.194.

crenças individuais seriam “incontestáveis” e “jamais” deveriam sofrer constrangimento. A Polícia quer apenas – diz o Delegado de Costumes – que não se pratique o curandeirismo, nocivo e previsto como delito no Código Penal e que os “terreiros”, para práticas de ritos afro-brasileiros, sejam registrados para fins de controle policial. Isto, por um lado, facilitaria a aplicação das penas da lei aos exploradores; por outro, auxiliaria a conservação de tão preciosos dados do nosso passado histórico. A União das Seitas Afro-brasileiras se tornou a instituição responsável por registrar e monitorar a legalidade e o controle das casas de santo na Bahia. Em 1938, as deliberações da entidade trataram de exclusão de conselheiros e homenagens póstumas a lideranças de casas de santo. A entidade tinha como presidente de honra o prof. Martiniano Eliseu do Bonfim e como consultor jurídico Álvaro MacDowell.²¹⁴

Entretanto, as táticas utilizadas pelos Terreiros de Candomblés surtiram grande efeito no contexto social da época. Os Terreiros de Candomblés não sucumbiram a tamanhas insatisfações de destratos por parte da polícia, da imprensa e da sociedade baiana. As práticas religiosas dos Candomblés se fortaleceram diante de tais circunstâncias. Alguns líderes religiosos declaravam, em situações de abordagens policiais, que o Candomblé desejava saúde e felicidade para quem ali estivesse, assim como era uma práticas dos católicos, dos espíritas, entre outras. Outra tática foi a de que Terreiros de Candomblés possuíam “aliados” no âmbito da própria corporação policial. Quando esses sujeitos não eram frequentadores, exerciam alguma função, como por exemplo, o cargo de *Ogã*, ou eram maridos, filhos de santos feitos, membros da família de santo.²¹⁵ Curioso nesse contexto é que, segundo Lühning, os policiais que alçavam o topo hierárquico na polícia – delegado ou subdelegado – viam na sua associação direta ao Candomblé uma forma de se autopromoverem, ganhando visibilidade não só dentro da elite corporativa, mas também em suas vinculações e possíveis articulações com o poder político na cidade de Salvador.²¹⁶

O prestígio social entre pais e mães de santo destaca-se no contexto da sociedade baiana entre as décadas de 30 e 40 do século XX. A título de exemplo, deparamo-nos com as relações de proximidade e amizade entre o Interventor Juracy Magalhães e o sacerdote do Bate Folha Manoel Bernardino da Paixão; de Mãe Aninha com Osvaldo Aranha, chefe da Casa Civil do então Presidente Vargas; do Terreiro do Gantois com médicos renomados da

²¹⁴ Cf. Jornal *A Tarde*. A União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia. As importantes deliberações da última reunião de assembléa geral. Salvador. 29 jun.1938. Cabe destacar aqui que Álvaro MacDowell de Oliveira, era advogado, descendente de escocês, casado com Maria Escolástica da Conceição Nazaré – Mãe Menininha do Gantois, com a qual teve duas filhas - Cleuza e Carmen.

²¹⁵Cf. LÜHNING, A. op. cit., p. 202.

²¹⁶ Ibid.

Faculdade Baiana de Medicina, a exemplo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Hosanahh de Oliveira.²¹⁷ Na pesquisa realizada por Lühning, constata-se que a dura perseguição policial de Pedrito não atinge os terreiros do Gantois, da Casa Branca e do Afonjá. O prestígio social e político dessas casas de santo provavelmente foi decisivo no sentido de conter uma intervenção policial, levando-se em consideração pelo menos até o ano de 1937. Até então, a polícia reprimia e agredia o povo de santo, observando algumas exceções que gozavam de certo “prestígio sócio-político”, enquanto os jornais publicizavam um discurso ideológico contra o Candomblé. Nesse contexto da década de 30 do século XX é que diversos autores baianos darão início a discussões sobre uma suposta diferença racial e suas consequências naquilo que se via como avanço ou retrocesso cultural.²¹⁸ Percebe-se uma lenta e gradual mudança de discursos sociais sobre a forma de se encarar a cultura dos povos e populações negras no Brasil, o que antecede o II Congresso Afro-brasileiro em 1937.

As considerações tecidas por Lühning nos apontam caminhos para melhor compreender o processo de resistência e aceitação, bem como das táticas utilizadas pelos Terreiros de Candomblés diante das medidas estabelecidas pela polícia baiana. O Candomblé acabou se constituindo como uma espécie de “bode expiatório” para um pensamento altamente influenciado pelas teorias evolucionistas de superioridade e inferioridade racial. Tais teorias vão de encontro às táticas utilizadas pelos Terreiros de Candomblés, que lançaram mão de ligações amigáveis, de prestígio sócio-político, de filiações com integrantes da polícia no seio dos terreiros, de amasiamento.²¹⁹ Compreender os discursos proferidos pelos jornais de época a respeito das perseguições aos Candomblés na cidade de Salvador, entre 1920 a 1950, nos proporciona um entendimento acerca das representações sociais que envolviam estratégias, táticas, negociações, conflitos, sobretudo sob o ponto de vista dos indivíduos que representavam e lideravam as casas de santo na primeira metade de século XX. A sociedade baiana elitista, através da imprensa e do poder público judiciário, interligado ao aparelho de segurança pública, agiu no sentido de que as práticas religiosas do povo de santo baiano se tornassem casos de polícia. Certamente os incômodos estavam associados aos desdobramentos que teriam o Candomblé, visto até então como sendo uma “seita” e não uma congregação religiosa no sentido de se aproximar de um modelo institucional que a legitimasse como sendo uma religião propriamente dita. Tais análises nos levam a perceber ao fato de que o dilema do “processo civilizatório” que se instalou desde o período pós-Abolição

²¹⁷Cf. LÜHNING, A. op. cit., p. 202-203.

²¹⁸Ibid. p. 205.

²¹⁹Ibid. p. 208.

ainda apresentava, na primeira metade do século XX, desdobramentos lentos, graduais e contínuos.

No início do século XX, cidades da região do Recôncavo Baiano, a exemplo de Cachoeira, também conviviam socialmente com disputas por espaços de alegria, tanto no trabalho como em seu lazer, de modo que tal situação acabou gerando discussões e enfrentamentos nas ruas da cidade. Vale ressaltar, de acordo com Lilia M. Schwarz, para o fato de que:

[...] setores da imprensa estavam dispostos a varrer da região as “heranças do africanismo”. A preocupação de tais setores enfileirava no que considerava a marcha da civilização, acompanhada do progresso material e cultural. [...] Os “costumes negreiros”, bem representados pelos sambas, batuques e Candomblés, deveriam ser extirpados através do uso da força policial, para que dessem lugar a “um século largo de progresso e ampla civilização”.²²⁰

Edmar Santos nos alerta:

Na sociedade brasileira pós-Abolição, os grupos dominantes foram aos poucos articulando formas de manter o controle dos ex-escravos e os seus descendentes. Estes grupos, identificados com o modelo branco de civilização europeia, buscaram demarcações de natureza racial para justificar e manter os privilégios hierárquicos que detinham nos tempos da escravidão.²²¹

De acordo com as análises tecidas por E. Santos, em suas pesquisas a partir de fontes documentais, coube à Imprensa Baiana, seja na capital, seja no interior, a exemplo da região do Recôncavo, estigmatizar inúmeros atributos naturalizados como sendo pertencente àqueles que lotavam aos grupos sociais mais pobres da população, negros na sua maioria. Associações à vadiagem, ao alcoolismo, à violência, à feitiçaria e ao crime são alguns elementos resultantes de práticas e representações de preconceito e discriminação racial disseminado no cotidiano dos indivíduos.²²²

As análises de Edmar Santos corroboram para compreender que a imprensa assumiu um papel estratégico, assim como a polícia, na história das práticas e representações do Candomblé na Bahia na primeira metade do século XX. O autor assevera que coube à imprensa atuar como uma espécie de ideóloga da repressão e a polícia, como um braço

²²⁰Cf. SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 189-238. Apud: SANTOS, E. F. op. cit., p. 39

²²¹Ibid.

²²²Cf. SANTOS, E. F. op.cit., p. 38-39.

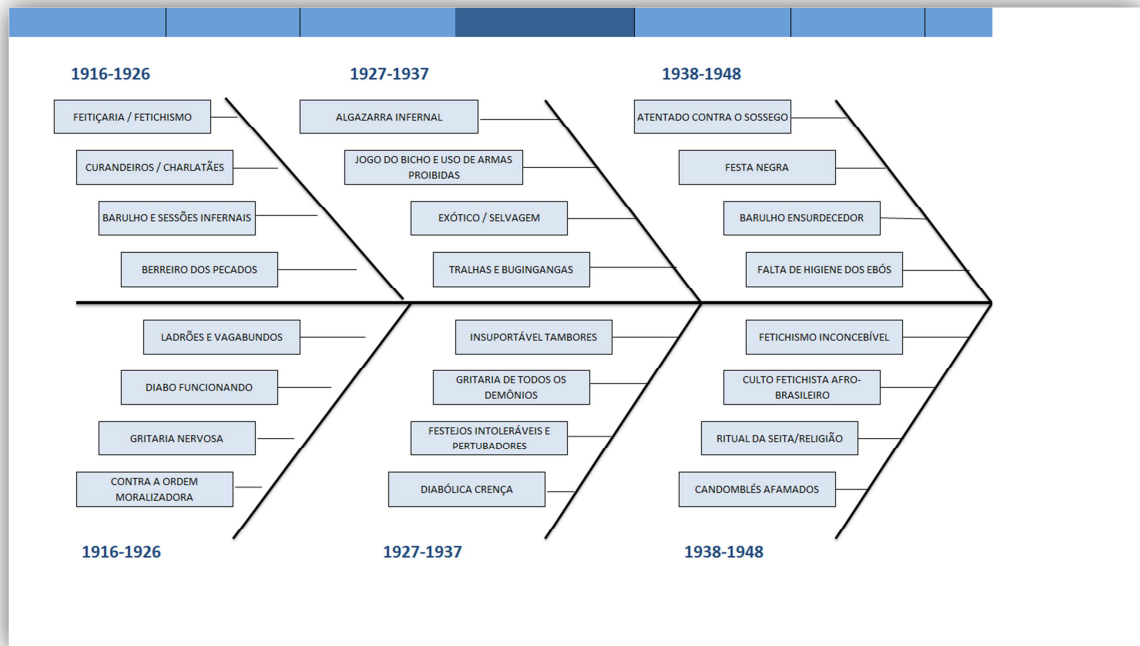
armado do Estado, convocado para exercer a violência “legítima” contra os Candomblés,²²³ a favor de uma “civilização” dos costumes africanos e afro-brasileiros.

Em suma, identificamos que as táticas mais frequentes utilizadas pelas lideranças do Candomblé baiano, diante do aparelho jurídico repressivo do Estado, caminham inicialmente pela localização territorial de alguns Terreiros de Candomblés, em espaços que tinham difíceis acessos. Durante as batidas policiais, situações de comportamentos infantilizados de membros integrantes em Terreiros de Candomblés, associados a um espaço muito mais de cunho celebrativo do que religioso, acabam exemplificando, por sua vez, táticas sutis de preservar os cultos afro-brasileiros na primeira metade do século XX. Ter membro das sociedades jurídicas ligados à corporação policial e contar com o prestígio dos guardiãs (*cafuringomas/xicarangomas*) dos terreiros, por conta dos vínculos sociais e de amizades com lideranças políticas, demonstram que o povo de santo soube negociar, e muito bem por sinal. O registro jurídico na forma de associação ou sociedade beneficente, voltadas para caridade e apoio comunitário, atesta que os terreiros de Candomblé utilizaram das próprias leis que permitiam a formação de entidades de cunho filantrópico. E por fim, a tática sincrética de cultos equivalentes com o catolicismo e o espiritismo. Essa tática acabou servindo de equiparação perante a Constituição de 1946, em que estava explicitado que a liberdade de cultos no Brasil deveria ser respeitada.

Entre as estratégias estabelecidas pelo Estado e pela Polícia, auxiliado pela Imprensa local, numa relação de poder e enfrentamento diante das táticas utilizadas pelos Terreiros de Candomblés na primeira metade do século XX (1916-1948), foi possível estabelecer um quadro síntese, conforme a Figura 12. Esse quadro é capaz de demonstrar até que ponto as reportagens que foram veiculadas em periódicos da capital baiana, construíram imagens e representações que (des) qualificavam a população afrodescendente e suas práticas religiosas. As reportagens raramente mencionaram e/ou especificaram as nações de Candomblés. O foco dos registros foi muito mais direcionado para os sujeitos praticantes e os locais das práticas.

²²³Cf. SANTOS, E. F. op.cit., p.66.

Figura 12 – Diagrama síntese dos títulos das reportagens em jornais baianos a respeito das religiões de matrizes africanas – 1916 a 1948



Fonte: Jornais *A Tarde*; *Diário de Notícias*; *O Estado da Bahia*. (1916-1948)

Fica evidente que entre 1916 a 1926 as associações estabelecidas pela Imprensa para os praticantes de Candomblés, apontam os sujeitos como sendo ladrões, vagabundos, curandeiros e charlatões. Eram espaços contra a ordem moralizante, repleto de barulhos, berreiros e gritarias nervosas. Já entre as 1927 a 1937, esses espaços são associados como sendo locais de algazarra, onde o jogo do bicho e o uso de armas proibidas circulavam frequentemente. Os festejos acompanhados pelas batidas continuam sendo vinculados como espaços de desordem social. Isso não se difere dos adjetivos utilizados pela Imprensa entre 1938 a 1948. Situações são mencionadas, como por exemplo, os Candomblés estão inseridos em espaços de atentados contra o sossego, em virtude do barulho provocado pelas festas. Vale a pena ressaltar um aspecto que diferencia a posição da Imprensa em finais da década de quarenta: o Candomblé passa a ser visto ou apontado como sendo fruto de culto fetichista afro-brasileiro. Algumas reportagens mesmo que de forma tímida, começam a corresponder os rituais a uma seita/religião, sendo inclusive apontados alguns desses Terreiros de Candomblés como afamados, e que, portanto, gozavam de certo prestígio social, a ponto de não sofrerem intervenções da Polícia. Essas constatações, por um lado reverberam resultados de pesquisas realizadas por Luhining, Braga e Edmar Santos, e por outro lado, nos ajudam a reforçar e/ou ampliar o universo das estratégias adotadas pelo Estado e as táticas utilizadas

pelo povo de santo, sobretudo durante o período do Estado Novo Vargasista. Tomemos por exemplo a regularização jurídica do Terreiro do Bate Folha, estabelecida sob a forma de associação recreativa e comunitária.

Cabe ainda destacar que sob o ponto de vista das relações inter-nações entre os Candomblés baianos, há ainda outros discursos construídos a partir da suposta supremacia e hegemonia dos Candomblés Nagôs-Jejes, em detrimento dos Candomblés Congo, Angola e Congo-Angola. Durante a primeira metade do século XX, parece ser a partir dos anos 40 que os discursos científicos estabelecidos ganham contornos muito mais voltados para uma afirmação interétnica e política. A realização dos Congressos Afro-brasileiros, ocorridos nas décadas de trinta nas cidades de Recife (1934) e Salvador (1937), darão início, mesmo que de forma tênue, a uma esteira teórica de abordagens envolvendo também questões ligadas a etnogênese, a pureza, o africanismo, o sincretismo, a mestiçagem, o hibridismo.

O capítulo seguinte discute algumas teorias antropológicas envolvendo o Candomblé, em perspectivas cronológicas, diacrônica e sincrônica. As teorias envolvem aspectos que reforçavam ideias de “pureza”, “fraqueza” e “mistura” entre as práticas religiosas das nações de Candomblé Angola, Congo-Angola, Jeje e Nagô e que circularam pelo universo acadêmico ao longo do século XX. As teorias africanistas presentes em abordagens de pesquisas antropológicas, desde finais do século XIX, avançam ao longo da primeira metade do século XX, só encontrando ressonâncias opostas e descontinuidades a partir das teorias da Crioulização e Afro-americanismo, discutidas a partir da década de oitenta do século XX, envolvendo a Antropologia Histórica, a Sociologia das Religiões e a História das Religiões. Contamos com a história das representações sociais de modo que possam nos conduzir pelas tramas antropológicas e pelos desdobramentos teóricos envolvendo os estudos sobre o Candomblé baiano, estabelecidos ao longo do século XX.

4. MEMÓRIA DO CANDOMBLÉ BAIANO: UM DEBATE HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO AO LONGO DO SÉCULO XX

Ao se utilizar um álbum de família, entende-se que tal documento foi fruto de uma criação – a do fotógrafo e a de quem o contratou. Ao escolher os ângulos, as paisagens, as cenas e os personagens que compõem o cenário, percebe-se que é resultado de um ato que pressupõem sensibilidade e técnica. A intenção é efetuar registros de momentos, recordações que são apontadas pela ativação da memória, pois com isso se conta com a possibilidade de contemplar e reviver situações a partir do uso dessas imagens. (PESAVENTO, S. 2008, p.17)



As considerações acima tecidas por Sandra Pesavento permitem vislumbrar como as imagens fascina a humanidade, povoam nossa memória e propiciam múltiplos olhares sobre o cotidiano. Imagens que têm a capacidade de criar, transformar e pensar um mundo diferente daquele em que vivemos.²²⁴ Sendo assim, uma das tarefas dos historiadores se traduz em compreender uma sociedade de outro tempo, juntar todos os traços deixados, materiais e objetivos, mesmo que neles se encerrem a imaterialidade da trama da vida, ou seja, as razões, as emoções e os sentimentos – a tradução sensível do mundo, de outro tempo e de “outros” no tempo.

²²⁴Cf. PESAVENTO. S. J. Imagem, memória sensibilidades: territórios do historiador. In: **Imagens na história**. São Paulo: Hucite, 2008. p. 17.

Os historiadores da cultura se ocupam da recuperação e da busca destes traços descontínuos, procurando estabelecer laços e conexões capazes de dar vida à sua imaginação histórica. A busca por evidências e rastros são marcas da historicidade, daí a contribuição do uso de registros de imagens. Pesavento reforça que, de acordo com Aby Warburg, há uma memória de imagens, constituída por representações visuais mentais do mundo, transmitidas como que em herança social e individual. A imagem acaba sendo um órgão da memória social, pois transmite tensões espirituais de uma cultura, os conflitos, os desejos e os fantasmas que assombravam a alma e que estavam na base dos comportamentos sociais.²²⁵ A autora acrescenta ainda que as imagens se constituem numa espécie de intervalo entre o intelecto e a sensação, a razão e o mito, entre as reações sensoriais e a capacidade de formar conceitos.

Sendo assim, entende-se porque a operação imaginativa das reminiscências faz com que a memória não possa viver sem imagens. Tais imagens, sobretudo aquelas ligadas às fotografias e aos retratos, aos álbuns de famílias, trazem uma carga de historicidade entrelaçadas de sujeitos ao longo do tempo. Podem-se considerar esses álbuns de família como baús de lembranças, portadores de uma memória acumulada. Para Sandra Pesavento, as fotos de álbum podem ser consideradas como uma herança vinda do passado que se conectam a muitas outras imagens, herdadas e retidas na memória social de cada um.²²⁶ O uso de retratos detém valor simbólico singular em virtude de representarem a forma na qual o retratado gostaria de ser visto e lembrado. Está ligado aos valores e à autoconsciência dos indivíduos com relação ao aparecer social, às identidades e o desempenho dos retratados. A gestualidade da pose e a consciência do valor da perenidade ao longo do tempo acabam demarcando a solenidade da foto.

Além de considerar o debate sobre história, memória e o uso da fotografia em pesquisas ligadas à ciência da História, é necessário ainda promover um balanço da produção histórica e antropológica ligado aos estudos das religiões afro-brasileiras e afro-baianas. Trataremos de apontar teorias que discutem uma suposta hierarquização e relações de prestígio construídas por determinadas lideranças religiosas no Candomblé baiano. A história social dos Candomblés baianos e brasileiros passa por categorias sociais que envolvem pureza, hegemonia, fraqueza, mistura, africano e crioulo, retratadas a partir de leituras que cotejam o

²²⁵ Cf. AGAMBEM, G. **Image Et mémoire**. Paris: Desclée de Brouwer, 2004. p.18, Apud: PESAVENTO, S. op. cit., p.19.

²²⁶ PESAVENTO, S. J. op. cit., p.21

universo afro-brasileiro religioso. Numa perspectiva interdisciplinar, se busca compreender do ponto de vista histórico e antropológico, as discussões acerca das teorias denominadas de “africanização”, “crioulização” e “ladinização” aplicadas aos estudos sobre história e memória dos Candomblés baianos, sobretudo a partir das primeiras décadas do século XX.

Neste terceiro capítulo, inicialmente procura-se compreender as representações sociais construídas sobre o universo das religiões de matrizes africanas, pautadas nas categorias de civilizados e não civilizados. Por conseguinte, discutem-se os desdobramentos observados a partir das relações de força entre as supostas “pureza” dos Candomblés Nagôs e “fraqueza” dos Candomblés Angola e/ ou Congo-Angola, permitindo com isso apresentar algumas reflexões a respeito de uma construção discursiva e ideológica envolvendo as congregações religiosas de matrizes africanas estabelecidas na cidade de Salvador durante a primeira metade do século XX. Essa relação de força estará de um lado colocando em evidência as contribuições das abordagens e teorias africanistas a respeito das religiões de matrizes africanas, centrado no debate sobre a hegemonia religiosa dos grupos étnicos Nagôs. Por outro lado, a virada de debates e discussões antropológicas, demarcadas a partir da década de oitenta do século XX vai ecoar com a contribuição das teorias da Crioulização e/ou Afro-americanismo.

No Brasil, esse confronto étnico e micro político parecem ganhar maior visibilidade, sobretudo intelectual, em decorrências dos desdobramentos provocados pela realização do II Congresso Afro-brasileiro, realizado em Salvador em 1937. Cabe aqui não promover uma disputa inter-nações afro-religiosas, mas oportunizar e expor profícuo debate proposto por antropólogos, etnólogos, sociólogos e historiadores, no sentido de fomentar diversos olhares sobre um mesmo tema em temporalidades que transitam entre finais do século XIX e avança ao longo do século XX. Além disso, poderemos compreender que as redes de relações entre os terreiros de Candomblé na cidade de Salvador entre 1916 e 1946 estiveram parcialmente sustentadas pela tese da suposta hegemonia Nagô e fraqueza Congo-Angola. Tal suposição, mesmo que tenha sido preponderante no imaginário afro-religioso, no caso do Terreiro de Candomblé Congo-Angola do Bate Folha, não foi decisiva e nem tão pouco foi excludente.

4.1 REPRESENTAÇÕES DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS: A VISÃO DICOTOMISTA COLONIAL ENTRE CIVILIZADOS E NÃO CIVILIZADOS

A Diáspora Negra erigiu valiosas criações culturais nas Américas. O Brasil revelou-se um importante cenário dessas criações culturais. Merece destaque a reconfiguração étnica que constituiu as identidades afro-brasileiras, assentadas e erigidas a partir de organizações religiosas chamadas *nações* do Candomblé, que procuram preservar memórias africanas. Pode-se considerar a *nação Angola* (ou *Congo-Angola*) não apenas um aparelho institucional que sedia tradições angolanas, cuja origem sua denominação indica, como também um campo simbólico onde se preserva, através de ritos, um acervo de valores e saberes transmitidos por antepassados africanos, fundamentais na construção da história religiosa e cultural do Brasil.²²⁷

Entre os séculos XVI e XIX ocorreu no território brasileiro, a dispersão de africanos dos mais diversos grupos étnicos e culturais, capturados e trazidos para o Brasil na condição de cativos. Dentre eles, diversos povos da África Central, que vieram de territórios atualmente conhecidos como Angola, Congo, Guiné, Moçambique e Zaire, denominados pela historiografia clássica como povos de línguas Bantos; os povos de língua Fon, provenientes do antigo reino do Daomé, atual Benin; os Ewe, chegados do atual Togo; os povos de língua Iorubá, vindos de cidades hoje compreendidas na Nigéria, tais como Ilexá, Oyó, Ketu, Abeokutá, Ekiti, Ijexá; os Minas (*Fantis e Ashantis*), correspondentes à atual Gana. Esses diferentes povos, com suas múltiplas culturas, incluindo a dimensão religiosa, se reorganizaram continuamente no Brasil, vindo a compor a configuração consideravelmente variada das religiões afro-brasileiras, entre as quais se destaca, como referência mais usual de origem, o Candomblé.

Muitas literaturas que tratam de temas ligados aos africanos, mesmo as mais descritivas, quase sempre estão diante de representações, ou seja, perante (re)construções do real. O discurso construído sobre as sociedades africanas, por exemplo, entre os séculos XV e XVI e a atualidade, também é, no fundo, uma construção de algo a que chamamos “realidade”, mas que não existe como absoluto; e apenas empiricamente se supõe como tal. Essa construção se dá a partir de categorias culturais e mentais de quem viu, e/ou de quem escreveu: como é sabido, aquele que observava as terras e os homens e o que fazia o respectivo registro por

²²⁷ É o que afirma, por exemplo, SERRA, O. J. T. **Laudo antropológico: exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro do Bate-Folha como Patrimônio Histórico, Paisagístico e Etnográfico**. IPHAN, 2002. p.4.

escrito nem sempre coincidiam numa mesma pessoa.²²⁸ Portanto, a representação é, aqui, a tradução mental de uma realidade exterior que se percebeu e que vai ser evocada – oralmente, por escrito, por uma imagem – estando ausente. Cabe aqui ressaltar que essa representação se aplica aos artigos publicados pelos jornais baianos entre 1916 e 1948, envolvendo as batidas policiais nos Terreiros de Candomblés. O ato de classificar imediatamente comportamentos, crenças e costumes, cujo ponto de partida mais geral é uma matriz civilizacional de base ocidental cristã, estabelece um lugar em que o afro-descendente será confrontado, num jogo de semelhanças e diferenças. O conhecimento das populações africanas faz-se, em alguns casos, entre limites e possibilidades dos referentes culturais do observador. Contudo, as representações não são apenas fruto do previamente estabelecido, portanto estáticas, mas uma dimensão do pensar que está sujeita a todo o tipo de interações.²²⁹

É uma evidência a pertença das representações do africano pelos europeus à história da Europa, mais diretamente à história cultural na expansão europeia. Tomemos como exemplo o modo como foi sendo percebido o Islamismo subsaariano e os seus agentes difusores na sequência dos contatos estabelecidos no litoral do continente desde meados do século XV: trata-se da expansão de um todo que é o processo expansionista, num determinado espaço e num dado tempo.²³⁰ De igual modo, as representações africanas sobre os europeus: o lugar do Cristianismo no imaginário religioso de diferentes sociedades africanas e sua evolução – constituem, indubitavelmente, um objeto da História da África. Todavia, as representações europeias, mesmo as anteriores ao período colonial, não deixam de pertencer à História da África, na faceta correspondente às suas relações externas, nomeadamente no impacto dessas relações sobre a evolução das sociedades do continente. E ainda:

Na mesma perspectiva, também as representações africanas envolvidas nesse relacionamento interessam à História europeia. [...] Em suma: as representações constituem um binômio indissociável. As últimas têm, portanto, um papel coadjuvante na explicação da natureza do relacionamento entabulado entre duas partes que se observam e que interagem. Nesse sentido, estamos perante um objeto – as representações – que deve assumir uma dupla pertença disciplinar.²³¹

Um exemplo emblemático é, sem dúvida, o tema do tráfico atlântico de escravos, que constitui simultaneamente um objeto da história da expansão europeia e da história dos

²²⁸ Cf. HORTA, J. da S. **Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações**. Lisboa: s.n., 1994. p. 189-200 ; 23 cm. - Sep. Actas do Colóquio "Construção e ensino da história de África", Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 de Junho de 1994. p.189.

²²⁹Ibid. p. 189-190.

²³⁰Ibid.

²³¹ Ibid.p. 190-191.

Africanos e Afro-americanos que nesse processo participaram nos sistemas econômicos, políticos e de organização social. O estudo das representações torna-se necessário para o conhecimento histórico quer das sociedades africanas, quer das sociedades europeias, quer das sociedades afro-americanas. Não convém, numa simplificação, enquadrar as representações europeias do africano exclusivamente na área de estudos da expansão europeia.²³² De igual modo, não é possível estudar as representações do africano pelo europeu sem levar em conta a configuração sócio-histórica das sociedades, tanto no espaço quanto no tempo, e que constituem objetos desses olhares. Cabe levar em consideração também a construção de novos significados de crenças, costumes, constituição de famílias, línguas, dentre outras possibilidades, por parte dos africanos e europeus que se deslocaram para o Novo Mundo a partir do século XVI.

A complexidade do debate se dá quando, entre as fontes mais importantes para o estudo dessas sociedades – africana, europeia e afro-america –, encontram-se precisamente as fontes europeias. Estas são objetos do estudo das práticas expansionistas, bem como das representações. Entretanto, muito pouco se explora do africano pelo europeu. Diferente do afro-americano, este busca referências no africano sobre aquilo que possivelmente possua em termos de continuidades ou descontinuidades.²³³ A reconstituição das representações de determinadas sociedades africanas não é confundível com a reconstituição histórica, ou mesmo antropológica, dessas sociedades. De acordo com Horta, estudar o modo como os produtores das fontes escritas sobre os africanos os viram não é, propriamente, estudá-las em si mesmas. Na verdade, pode contribuir para uma manipulação crítica dos textos europeus, obtendo distanciamento em relação ao discurso que importava decodificar para ser usado como fonte histórica.²³⁴

É fato que, desde meados do século XV, colonizadores portugueses iniciaram a mais atroz ação de devassa nos territórios africanos. De acordo com a documentação existente no Arquivo Salazar do ANTT, do Leste Africano ao Oeste das costas africanas, foram os portugueses os iniciadores da compra e venda de escravos em virtude do qual mais de 100 milhões de africanos foram levados para fora do continente, morrendo a maioria destes entre a captura e o transporte. Portugal possuiu propriedades coloniais nas ilhas de Cabo Verde, S. Tomé e Príncipe, a Guiné chamada portuguesa, Angola e Moçambique; Goa, Dio e Damão

²³²Cf. HORTA, J. da S. op. cit., 190-191.

²³³ Ibid. p. 193.

²³⁴ Ibid. p. 195.

(Índia), Macau (China) e a parte oeste da ilha de Timor (Indonésia). Em 1951, o Governo de Salazar apresentou ao Parlamento um adendo à Constituição pelo qual as colônias passaram a chamar-se “províncias ultramarinas de Portugal”. Com esta base, os círculos governamentais arrogantemente recusaram-se a prestar à ONU elementos de informação sobre os territórios não independentes, sob pretexto que não existem tais territórios. Renegando a palavra “racismo”, a lei portuguesa vai então dividir a população africana em “civilizados” e “não civilizados”.²³⁵ A primeira categoria pertencia aos portugueses que viviam nas colônias e os mulatos. Para que os africanos recebessem a designação de “civilizados”, e, portanto, os direitos de cidadania, deveriam falar bem o português, ter nível de riqueza elevado e apresentar competente certificado de idoneidade política. Fora isso, os demais eram enquadrados como “não civilizados”.

No estudo das representações, torna-se necessário articular diferentes níveis de abordagem. Por um lado, o estudo dos mecanismos da “alteridade” na escrita sobre o africano; na verdade, há mecanismos que não são específicos do caso africano – veja-se a estruturação e desdobramentos das categorias europeias de pensamento, como por exemplo, as noções de bestialidade, barbárie, polícia, justiça, civilização, modernidade, que constituem um esteio da representação extra-europeu. Por outro lado, a especificidade do(s) discurso(s) antropológico(s), que resulta dum relacionamento estabelecido com africanos, num espaço geográfico com sociedades concretas, num dado período. Isto é, o discurso que parece de fato ter uma grande proximidade com as reais vivências e reais conhecimentos obtidos de uma forma ou de outra, através de um filtro cultural dos viajantes ou colonos.²³⁶

Sabe-se que quanto mais restrito for o objeto de estudo, mais africanista será a perspectiva de abordagem e, porventura, maiores serviços às análises das representações poderão trazer à reconstituição histórico-antropológica das sociedades e reciprocamente. Atualmente, parece consensual que a História da África deva socorrer-se de todas as fontes ao seu dispor, articulando os textos escritos disponíveis, tradição oral, arqueologia, e o auxílio das fontes de conhecimento antropológico, linguístico e aqueles outros correspondentes a outros nichos epistêmicos.²³⁷ Pelo seu posicionamento de espelho, a história das representações pode constituir uma das pontes para a aproximação entre a história europeia, a

²³⁵ Cf. Documento ANTT- AOS/CO/NE-25, Pt.10 - Correspondência sobre a publicação de artigo no Jornal Pravda, em 20 nov. 1960, intitulado de *Os colonizadores portugueses, os maiores inimigos dos povos de África*. (tradução, sem autor). Arquivo Salazar, NE-25, cx. 406, pt. 10.

²³⁶Cf. HORTA, J. da S. op. cit., p. 196.

²³⁷Ibid. p. 196-197.

história africana e a história afro-americana. O futuro da história das relações da Europa, África e América não pode passar senão por uma verdadeira atenção à história dos espaços e territórios em que a primeira se expandiu (ou melhor, “coagiu”). Tratar-se-ia, então, de uma história “vista de dentro”.²³⁸

Numa análise de fontes etnográficas portuguesas, portanto, exógenas ao Brasil e endógena ao mundo Atlântico, cabe aqui trazer para o centro da discussão a contribuição de Antonio Jorge Dias,²³⁹ que, na década de sessenta do século XX, buscou compreender os fatos e procurar explicar o mundo sobrenatural das populações da África Portuguesa. Numa publicação do Ministério do Ultramar em Lisboa, o autor analisa populações do norte e do sul de Moçambique, bem como do nordeste e sudoeste de Angola, tecendo da seguinte forma considerações sobre religião, magia e ancestralidade dos povos e populações africanas:

Em primeiro lugar, não me parece adequado usar a palavra religião relativamente a estas populações, porque os historiadores das religiões não são todos concordes quanto ao conceito de objecto do seu estudo. Em geral, a palavra religião só é usada quando se trata de religiões que tiveram um fundador e adoram um Deus supremo. De qualquer maneira, a palavra religião nunca cobriria toda uma série de crenças, práticas e superstições intimamente associadas aos princípios de religião natural que se observam entre muitas populações da África Portuguesa. Por outro lado, mesmo encarando só as relações entre homens e o Ente supremo, talvez a palavra religião fosse exacta, pois, segundo creio, a definição de religião implica não só a crença num Ser supremo, como a existência de uma doutrina e de um culto.²⁴⁰

O etnólogo português inicialmente desqualifica as práticas religiosas africanas, não enquadrando na esfera dos estudos das religiões. Enxergava a crença num “Ser supremo”, tão difundido entre populações africanas, sendo ponto de partida para o desenvolvimento de uma religião natural. Esta encerra em si os anseios próprios da grande maioria dos homens, de se elevar a “Deus” e de receber dele a sua proteção. Entretanto, este princípio de se estabelecer uma verdadeira religião aparece sempre misturado a crenças e práticas que, se em parte se podem considerar formas embrionárias de atitudes, sentimentos, ou cultos religiosos, por outro lado apresentam indiscutível caráter mágico e supersticioso que, de maneira nenhuma se

²³⁸ Cf. HORTA, J. da S. op. cit., p. 197.

²³⁹ Doutorou-se em Etnologia pela Universidade de Munique, foi licenciado em Línguas germânicas pela Universidade de Coimbra e professor catedrático do Instituto Superior de Ciências Sociais de Lisboa. Além disso, ocupou o cargo de diretor da secção de etnografia do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular. Numa visita que efetuou a África, viajou entre Angola e Moçambique, e elaborou importantes monografias acerca do grupo étnico africano – Macondes de Moçambique.

²⁴⁰ Cf. Documento ANTT - AOS/CO/UL-37 Pt. 4. Conferência intitulada “*O mundo sobrenatural dos indígenas da África portuguesa*” proferida na Sociedade Geografia de Lisboa, em 21 mar.1960, por A. Jorge Dias, do Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar – Ministério do Ultramar, p.2.

deveria incluir sob a designação genérica de religião. Portanto, se teoricamente era possível isolar os princípios de religião natural, comum às sociedades indígenas, na prática esse princípios aparecem intimamente associados a crenças e ritos da mais variada natureza.²⁴¹

E alerta ainda para o fato de que:

[...] não é fácil estabelecer uma distinção clara entre uma série de crenças e os sentimentos religiosos puros e toda uma série de crenças supersticiosas e práticas mágicas. Não quer isto dizer que o africano não tenha feito um esforço no sentido de interpretar o mundo que o cerca, e entre as diversas crenças pode, por vezes, descobrir-se um nexos que, embora enferme dos defeitos do pensamento mítico, de que atrás falamos, assenta de certo modo uma concepção de mundo.²⁴²

Cabe ainda compreender que o olhar sobre as crenças das populações africanas, sobretudo aquelas que estiveram sob a égide da colonização portuguesa, aponta que a vida dos sujeitos considerados “primitivos”, isolado na grande vastidão do mato povoado de mistério, é uma vida extremamente contingente e bárbara. Tal qual a visão reducionista e hierarquizada existente no Brasil entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, as práticas afro-religiosas eram vistas como seitas, distantes do modelo religioso cristão, base religiosa da civilização europeia. Do ponto de vista religioso, as plantas possuíam forças ocultas que podiam atuar de maneira benéfica sobre o homem, fornecendo-lhe alimento ou remédio contra as doenças, ou podiam atuar ainda de maneira estranha, dando-lhe estados de exaltação ou entorpecimento, como as bebidas fermentadas ou alcalóides, e ainda, de maneira maléfica, produzindo doenças ou a morte, sob a forma de venenos.

Nas descrições de Antonio Jorge Dias, os animais também forneciam o sustento e outras matérias primas para produzir doenças e mortes, pois eles acabam sendo um motivo de fascinação, de medo e de espanto.²⁴³ Os extraordinários recursos que os animais revelam ao defender-se do ataque do homem, quer fugindo habilmente das armadilhas ou cercos, quer atacando inesperadamente, quer ainda matando por picadas peçonhentas, levam a atribuir-lhes poderes invulgares e de natureza sobrenatural. Além disso, há que se contar com os fenômenos celestes ou meteorológicos; as trovoadas tropicais, as inundações, os ciclones devastadores, os grandes períodos de secas, em que o sol implacável reduzia as colheitas à triste desolação de míseras plantas mirradas e calcinadas. Tudo isto acabava tendo reflexos para agigantar um mundo de forças atuantes, tanto no bom como no mau sentido. Eis,

²⁴¹Cf. Documento ANTT - AOS/CO/UL-37 Pt. 4, Ibid. p.3.

²⁴²Ibid. p.4.

²⁴³Ibid. p.5-6.

portanto, a preocupação em reforçar a força vital na luta contra o mundo, e diminuir a força vital dos seres contra quem temos de lutar.²⁴⁴ Essa força vital a quem o etnólogo remete está associada às práticas religiosas africanas. Outra análise merece aqui destaque por ser equivalentes à visão colonial portuguesa e a de estado-nação brasileira, ambas ancoradas ao longo do século XX, sobre as práticas culturais e os costumes africanos e afro-brasileiros no sentido de compreensão sobre a morte. Poucas vezes a morte é atribuída a causas naturais. A não ser em casos de velhice ou, às vezes, quando se trata de uma doença conhecida e longa, é sempre atribuída a artes mágicas de qualquer feiticeiro.

Entre as sociedades estabelecidas na década de sessenta da África Portuguesa, na visão do etnólogo português, existe sempre a crença num “Ente” supremo criador dos homens e das coisas, onipresente e em muitos casos onisciente, mas demasiado grande e distante para se interessar pelos destinos individuais dos homens. É este “Ser supremo” que os *Ambós* do Sudoeste de Angola designam por *Kalunga*, os *Cubais* por *Huku*, os *Macondes* do norte de Moçambique por *Nungu*, os *Macuas* por *Mulungu*, os *Lomués* por *Muluco*, *Roga Kulunkumbu*, entrona-se no céu e é a origem de tudo. O entendimento é de que essas populações de territórios de domínio colonial português não têm uma representação clara deste “Ser supremo”; concebem-no como uma força suprema, onipotente. Se não é possível considerar esta crença num ser supremo como uma religião monoteísta, pois é uma crença vaga, que não se apóia em numa espécie de doutrina e não deu origem a um culto, não há dúvida de que temos aqui o embrião de uma religião.²⁴⁵ Há, portanto, a partir dessa documentação analisada, que o olhar do etnólogo português se desloca da desqualificação inicial para o reconhecimento de um embrião de uma religião propriamente dita. Entretanto, será através do critério de equivalência diante dos cultos cristãos que tal reconhecimento surtirá efeito. Essa constatação em muito se aproximará do processo de sincretismo²⁴⁶ existente nas situações de resistências e permanências das práticas religiosas afro-brasileiras.

Constatou-se ainda que, na impossibilidade de se dirigirem diretamente a Deus, os africanos – no caso em questão, aqueles sob domínio colonial português – costumavam apelar para os seus antepassados. Os mortos, sejam os da família, sejam aqueles do clã, sobretudo os mortos grandes, isto é, aqueles que morreram velhos e conseguiram acumular experiência, descendência e saber, ou aqueles que em vida foram chefes ou homens dotados de

²⁴⁴ Cf. Documento ANTT - AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p.5-6.

²⁴⁵ Ibid. p. 14-15.

²⁴⁶ Sobre Sincretismo ver FERRETI, S. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp. 1995; CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

excepcionais capacidades, podiam continuar a ajudar os seus do outro mundo. Os mortos são por vezes divinizados e configurados como uma espécie de deuses, podendo eles próprios proteger os seus parentes vivos ou interceder junto do ente supremo em seu favor. Esta crença no morto vivo, que participa de certos atributos divinos e por outro lado, conserva muitas características humanas, inclusivamente aspectos pouco edificantes de mesquinhez, melindre e ciúme.²⁴⁷

E o etnólogo português percebeu que era através da ancestralidade que o verdadeiro culto se (ré)conhecia entre as populações africanas até aqui delineadas. A este culto estão associados rituais que envolvem orações, cânticos, oferendas, sacrifícios, danças, etc. Muitos destes rituais baseiam-se em concepções mágicas e a magia nem sempre se pode separar as formas do culto. Entretanto, seria indubitável a existência de princípios religiosos que traduzem os anseios destas populações simples. Quando a magia falha, o recurso é implorar a proteção da divindade, recorrendo aos antepassados que mais perto do “Ente supremo” e conhecedores das misérias e necessidades humanas, podem apiedar-se e interceder em seu favor. Esse sentimento religioso, de humildade perante um “Ente supremo”, bem como o culto aos mortos, seria a porta de entrada do Cristianismo, pois aí se encontraria excelente terreno para semear a seara fecunda da sua religião que pregava o discurso de fraternidade humana.²⁴⁸

Em suma, fica evidente que, tanto sob o ponto de vista etnológico endógeno como exógeno, as práticas religiosas de africanos e suas ressignificações na América e no Brasil permaneceram ao longo da primeira metade do século XX como formas de representação bárbara, não civilizada, apoiadas, sobretudo, na condição de seita e não de uma religião propriamente dita. Estabelecer nos ritos e cultos africanos formas equivalentes a ritos religiosos cristãos parece ter sido comum, tanto no processo de colonização e descolonização no Brasil quanto nas intervenções colonialistas portuguesas em territórios africanos. A construção social de uma religião em que o espaço de convívio fez uso de hierarquias no exercício de suas funções internas criou calendários de festas, estabeleceram contatos através de prestígios com membros da sociedade, acaba de algum modo formando modelos de configuração que se assemelham a uma congregação religiosa. Diante de práticas remetidas como fruto de sobrevivências africanas, algumas dessas congregações foram vistas sob o ponto de vista inter-étnico e de seus ritos como sendo puras, e outras como sendo misturadas

²⁴⁷Cf. Documento ANTT - AOS/CO/UL-37 Pt. 4, p. 14-15

²⁴⁸Ibid. p.15.

e fracas. No caso do Brasil e em especial na cidade de Salvador, na Bahia, vejamos de que modo se estabelecerá uma espécie de relação de forças entre os Terreiros de Candomblés Angola, Nagôs e Jejes pautados no binômio “pureza” africana e “fraqueza” mítico-ritual.

4.2 OS FIOS DA “PUREZA” AFRICANA E A “NAGOIZAÇÃO” NOS CANDOMBLÉS

Quanto se trata dos estudos sobre religiões de matrizes africanas existentes na América e no Brasil, as análises histórico-antropológicas trazem como ponto de partida debates sobre diversos movimentos africanos, africano-americanos ou praticados por populações negras, no contexto do mundo atlântico. Os estudos sobre religiões afro-atlânticas envolvem teorias africanistas, teses crioulistas e a circularidade do fetiche no mundo atlântico, além de ampliar análises sobre afro-catolicismo, escravidão, memória e religião. No caso específico do continente americano, do Brasil e da Bahia, as discussões antropológicas concentram-se no processo de nagoização do Candomblé e a etnogênese Iorubá – origens, pureza e sincretismo nas religiões existentes no espaço-tempo afro-atlântico. A tônica central tem sido dada às histórias conectadas dos movimentos transnacionais. Os estudos discutidos nessa seção versam sobre os processos de nagoização, crioulistização e ladinização.

Quanto ao debate que avalia o papel das instituições recriadas pelos africanos para estabelecer redes de sociabilidade, os estudos dos antropólogos Mintz e Price²⁴⁹ ajudam a compreender que vínculos religiosos, comportamentais e sociais entre africanos escravizados não foram mantidos no Novo Mundo, a ponto de se constituir um modelo homogêneo e ter se perpetuado ao longo da história da presença de diversas populações africanas na América. No que tange aos debates que envolvem a “etnogênese” ou as raízes da nação Iorubá no território americano, as contribuições de Lorand Matory²⁵⁰ e Nicolau Parés²⁵¹ nos trazem perspectivas de análises que auxiliam o entendimento do complexo processo de construção da chamada hegemonia Nagô no mundo atlântico, em especial no Brasil e na Bahia.²⁵²

Mintz e Price tratam da criação de novas instituições de ordem cultural, social e religiosa nas Américas e asseveram que não representam propriamente uma herança africana. Essas instituições serão responsáveis pelo estabelecimento de novas relações sociais. Com

²⁴⁹Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R. op. cit.

²⁵⁰Cf. MATORY, J. L. op. cit.

²⁵¹Cf. PARÉS, L. N. op. cit., 2010.

²⁵²Sobre origens e pureza ritual nas religiões afro-atlânticas, ver ainda DANTAS, B. G. op. cit.; CAPONE, S. op. cit.

isso, busca-se entender sistemas normativos utilizados para estabelecer relações sociais, que os autores denominam de interações. Ressalta-se que tais instituições foram reconstruídas nas viagens realizadas a partir da diáspora africana para o território americano, a exemplo de casamentos, partos, níveis de amizade, religiosidades, dentre outras.²⁵³ Os autores avaliam que existiam orientações cognitivas num nível profundo de mentalidade e que irão conduzir à recriação de diversas formas de cultura no mundo afro-americano. As ideias dos autores rompem com a concepção de herança africana ou africanismo. Entende-se que se estabelece uma nova cultura no outro lado do oceano. A cultura afro-americana²⁵⁴ acaba sendo um arranjo das junções estabelecidas entre africana-europeia-americana. Onde um questionamento a ser colocado: África ou América? Como delinear os contornos de uma cultura afro-americana?

Os estudos desenvolvidos por Mintz e Price retomam discussões que recaem sobre a instalação inicial dos africanos no Novo Mundo, em contraste com o que se observou no caso das populações europeias. Os autores reforçam ainda que nenhum grupo étnico, por mais bem equipado que estivesse, seria capaz de transferir de um local para outro, de forma intacta, seus estilos de vida, costumes, crenças.²⁵⁵ A partir de sua leitura, não se pode afirmar que os africanos escravizados e transportados para o Novo Mundo compartilhavam uma cultura, assim como é possível afirmar que os colonos europeus faziam tal compartilhamento durante o processo de ocupação. Percebe-se que há caminhos e contrastes capazes de fixar dois ângulos de percepção diferentes: o primeiro é o de que o povoamento inicial de qualquer colônia no Novo Mundo ocorreu por intermédio de uma cultura relativamente homogênea dos europeus; e o segundo é aquele em que se percebe nas heranças culturais dos africanos uma forma diversificada.²⁵⁶

O povoamento, crescimento e consolidação das colônias europeias, cada vez mais servidas por africanos escravizados e transportados, resultaram na criação de sociedades profundamente divididas, em termos de cultura, dos tipos físicos percebidos, do poder e do status.²⁵⁷

De acordo com Mintz e Price, não se está propriamente contestando um modelo de separação total entre os livres e escravos; o que se procura de fato compreender é que a

²⁵³Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R. op. cit., p. 43

²⁵⁴Sobre a formação das culturas afro-americanas, ver ainda PRICE, R. “O milagre da crioulização: retrospectiva”. *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 25, no. 3, 2003. p. 383-419; THORTON, J. *África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico – 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

²⁵⁵Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R. op. cit., p. 19.

²⁵⁶Ibid. p. 20.

²⁵⁷Ibid. p.22.

interpenetração desses setores é consideravelmente relevante para a compreensão do processo de crescimento das chamadas “sociedades crioulas”. É evidente que os colonos europeus contavam com uma suposta “aculturação” por parte das populações escravizadas, de modo que aceitassem a condição e o *status* de escravo.²⁵⁸ Os autores constataam que “[...] a criação de instituições europeias não visou a facilitar a assimilação dos escravos num *status* civil semelhante ao dos europeus, mas a atender as necessidades dos próprios colonos europeus.” E acrescentam:

A separação imposta entre os setores europeu livre e africano escravizado levou quase que desde o início, à criação de sistemas de sociais marcados por diferentes patamares de *status*, diferentes códigos de conduta e diferentes representações simbólicas em cada setor. O surgimento de setores intermediários de escravos forros e entre os homens livres europeus e os escravos africanos parece ter sido inevitável.²⁵⁹

A prerrogativa estabelecida para pensar o modelo de encontro estabelecido entre cultura europeia e africana se dá por duas vertentes: a primeira considera a existência de uma “herança” cultural generalizada da África Ocidental e que foi levada por um determinado grupo de africanos para uma determinada colônia; e a segunda consiste em que boa parte dos africanos que se estabelecem nas colônias provém de uma “tribo” ou grupo cultural. Para os autores, esse modelo e entendimento deve ser repensado. Mintz e Price afirmam:

[...] era incomum que grupos de africanos de culturas específicas pudessem viajar juntos ou se instalar juntos no Novo Mundo, em número substancial. Essa é uma das razões porque achamos impossível dizer que os africanos levados para qualquer colônia específica do Novo Mundo tenham tido uma única cultura coletiva a transportar.²⁶⁰

Mintz e Price apontam alguns problemas gerados a partir da construção da ideia de uma herança africana comum no Novo Mundo. Os autores destacam que tal ideia ganha sentido num contexto comparativo, precisamente quando se indaga sobre o que havia de comum entre os traços existentes entre os vários sistemas culturais da África ocidental e central.²⁶¹ Ressaltam ainda que os estudos recentes que tratam da proveniência e demografia dos escravos tendem a sugerir que os escravos transportados para qualquer colônia eram mais heterogêneos, em termos étnicos, do que se acreditava que fossem.²⁶² Os autores trazem à baila de discussões aspectos ligados a um conceito holístico de cultura em que ficam implícitos processos de continuidades e discontinuidades culturais entre a África e as

²⁵⁸Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R.op. cit. p.23.

²⁵⁹Ibid.

²⁶⁰Ibid. p.26.

²⁶¹Ibid. p.32-33

²⁶²Ibid. p.34.

Américas, o que se fixa no debate travado sobre aquilo que supostamente teria sido fielmente transmitido, o que se perdeu e o que se modificou entre o trajeto estabelecido pela diáspora africana no Novo Mundo. Dai a conclusão dos autores no sentido de que “a tendência a presumir uma heterogeneidade cultural inicial entre escravos de uma dada colônia persiste, no entanto”.²⁶³

Cabe ressaltar talvez os africanos chegados ao Novo Mundo, na maioria dos casos, estavam inseridos inicialmente em multidões heterogêneas, até que pudessem de fato se aproximar de uma espécie de comunidade de pessoas. De acordo com Mintz e Price, o que os escravos compartilhavam no começo era a condição de escravo, sendo o restante fruto de um processo de criação advindo deles próprios. E se reforça o seguinte:

Para que comunidades de escravos ganhassem forma, tiveram que ser criados padrões normativos de conduta, e tais padrões só podiam ser criados com base em determinadas formas de interação social. [...] Membros de grupos étnicos de status diferentes, sim, mas sistemas de status diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. Príncipes e princesas, sim, mas as cortes e monarquias, não. Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto (em nenhum caso que tenha chegado ao nosso conhecimento) para o novo meio. [...] Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições – instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhe impunha.²⁶⁴

O conceito de instituições utilizado pelos autores se reporta como sendo “qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender a necessidades reiteradas”.²⁶⁵ Sendo assim, formas de casamento, um culto religioso, um padrão de amizade, uma relação econômica normativa recorrente são alguns exemplos de instituições que se poderiam considerar nesta virada antropológica. Mintz e Price ainda presumem que os primeiros aglomerados de escravos, em determinados territórios do Novo Mundo, não se constituíram em comunidades de falas. Em muitas situações, as línguas utilizadas para a comunicação entre escravos e senhores se constituíam a partir de jargões comerciais, uma espécie de gramáticas e léxicos reduzidos e que não envolviam uma língua comum.²⁶⁶ Avaliar continuidades ou discontinuidades a partir de referências africanas no Novo Mundo é deparar-se com a necessidade de enfatizar a relação de continuidade cultural e a continuidade dos corpos de pessoas especializadas, e isso

²⁶³ Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R. op. cit., p.36.

²⁶⁴ Ibid. p.38.

²⁶⁵ Ibid. p.43.

²⁶⁶ Ibid. p.39.

incorpora a população demográfica de africanos livres, libertos e escravos, envolvendo também suas implicações voltadas para aspectos de um sistema religioso sociocultural. Os autores afirmam que o sistema religioso não sobreviveu intacto e inalterado no contexto do Novo Mundo.²⁶⁷

Por sua vez, Matory se concentra em reunir esforços teóricos sobre o que de africano se mantém nas religiões afro-americanas, sobretudo o que tem a ver com as diásporas em geral (judaica, irlandesa, chinesa) e com o seu lugar de origem. Além disso, avalia as formas de *agency* – agenciamento – ou as formas de ação deliberada dos sujeitos sociais envolvidos na construção de identidades raciais ou étnicas, cuja tendência seria ver tais identidades como sendo “puras”.²⁶⁸ O autor trata daquilo que denomina de “renascença Iorubá”, a partir do papel pouco conhecido dos viajantes nacionalistas negros. Tais viajantes viriam a contribuir para o crescimento da hegemonia Iorubá no Atlântico Negro. Segundo Matory, entre as figuras proeminentes na literatura sobre afro-baianos, por exemplo, destacam-se, entre 1890 e 1940, dois importantes sacerdotes: Eliseu Martiniano do Bonfim e Felisberto Souza (Sowzer). Falar o Inglês e/ou o Iorubá fluentemente era uma marca desses sacerdotes. Vale destacar que isso viria a facilitar sobremaneira a iniciação de Martiniano como babalaô, entre 1875 e 1886, na cidade de Lagos.

Esse ir e vir entre Brasil, Bahia – África, Lagos irá fortalecer os vínculos entre os praticantes dos cultos Nagôs, estabelecendo uma rede social de sacerdotes brasileiros-lagosianos. Esses “viajantes” voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes, trocando bens e ideias nos dois sentidos, durante importante período de formação institucional do Candomblé. Portanto, entre a segunda metade do século XX e 1940, o que muitos baianos lembravam-se da África veio por intermédio desses sacerdotes, estudiosos e leigos, denominados de “viajantes”.

Ainda segundo Matory,

Estão são as memórias da África proeminentes na Bahia durante a primeira metade do século XX. São memórias baseadas em vivências, lembranças, e fotografias de uma classe de africanos ilustrados, viajados, que - é este o meu argumento central – ajudaram a criar “cultura iorubá”, estabeleceram prestígio no perímetro Atlântico e canonizaram como um padrão clássico de cultura africana no Novo Mundo.²⁶⁹

²⁶⁷Cf. MINTZ, S. W; PRICE, R.op. cit., p.83.

²⁶⁸Cf. MATORY, L. op. cit., p.264.

²⁶⁹Ibid. p.271.

Por sua vez, Nicolau Parés apresenta dados históricos sobre as práticas religiosas Jejes e Nagôs, sugerindo que as tais práticas já estavam consolidadas na Bahia em 1860.²⁷⁰ Ainda que a etnogênese Iorubá e o nacionalismo cultural e racial do “renascimento lagosiano” dos anos de 1890 pudessem ter contribuído indiretamente para a nagoização do Candomblé baiano, avaliação advinda de Lorand Matory, a proposta de Parés é de que a crescente hegemonia da nação Nagô se deu, sobretudo, por conta do resultado de micropolíticas locais de competição entre crioulos afro-brasileiros. Embora os discursos teóricos tenham construído uma duradoura hegemonia Nagô no Candomblé baiano e brasileiro, Parés sustenta a tese de que, durante o período pré-abolição, as práticas religiosas Jejes, associadas aos cultos dos *voduns*, desempenharam um papel mais importante do que comumente se pensa nos nossos dias. Além disso, a importância da agência dos líderes religiosos Nagôs na sua autopromoção, assim como o papel dos viajantes transatlânticos e seus inúmeros contatos em Lagos, acabou por estabelecer uma rede social de comunicação atlântica contribuindo para a construção de uma nova ideia de África. Esse processo correspondeu a uma essencialização, ajudando a construir uma racialização das relações sociais no sentido de ampliar o lugar hegemônico dos Nagôs, em detrimento aos Jejes, Congos e Angolas. Os argumentos de Parés apontam para o fato de que todas essas transformações sócio-culturais no Brasil – no caso, na Bahia–tinham uma forte ancoragem local e que a influência dos viajantes transatlânticos na “reciclagem” ou ressignificação do saber religioso foi limitada e restrita a certas congregações religiosas.²⁷¹

De acordo com as análises realizadas por Parés, quando os africanos começaram a desaparecer na Bahia, o velho antagonismo entre africanos e crioulos foi replicado e perpetuado pelos seus descendentes crioulos nas disputas pelo prestígio e pelo poder que se davam no seio do Candomblé. A imaginação de uma África como fonte de pureza ritual e o estreito vínculo com uma elite negra de viajantes transatlânticos foi o recurso de que lançou mão um pequeno número de líderes religiosos para ganhar visibilidade e legitimidade social.²⁷²

Esse separatismo entre crioulos/assimilados e africanos/estrangeiros,²⁷³ que perdurou até o final do século XIX, fica explícito no campo religioso, pois entre praticantes do Candomblé, alguns terreiros continuaram pouco permeáveis e ainda se identificavam como exclusivamente africanos. Os resultados de pesquisa de Parés apontam um aspecto

²⁷⁰Cf. PARÉS. L. N. op. cit., 2010, p.165.

²⁷¹Ibid. p.167.

²⁷²Ibid. p.171.

²⁷³ Os crioulos da primeira geração eram filhos de africanos na segunda metade do século XIX.

importante: no período do pós-Abolição, houve um crescimento significativo de novos terreiros fundados por mulheres crioulas, e não por homens africanos, como tinha sido a tendência das décadas anteriores. Novos terreiros de crioulas, novas lideranças de gênero feminino, novas formas de resistências e novos conflitos também se instalam.

O intercâmbio comercial e religioso no circuito transatlântico entre Bahia-África já ocorria desde o século XVIII, ganhando contornos especiais, sobretudo a partir de 1835, portanto, logo após a última Revolta dos Malês. O centro desse intercâmbio era Onim,²⁷⁴ atual cidade de Lagos, na Costa da Mina. Bens africanos como pano da costa, nozes, óleo de dendê, pimenta, feijão, contas, cabaças, esteiras, búzios, tambores – todos os produtos ligados as práticas religiosas do Candomblé acabam por indicar um valor: a eficácia religiosa de tais produtos e sua comercialização frequente conseguem legitimar o monopólio lagosiano – portanto, Iorubá–, incrementando a reputação dos Nagôs e as congregações religiosas que reivindicavam sua identidade Iorubá. Segundo Parés, o comércio transatlântico foi um fator adicional no processo de nagoização.²⁷⁵

As conclusões de Matory de que as manutenções e continuidades da religião africana nas Américas foram, de fato, moldadas por políticas culturais africanas ou africano-americanas bastantes posteriores ao tráfico de escravos parece exagerada a Parés.²⁷⁶ É preciso notar que a principal luta pelo poder, sobretudo dos Nagôs, foi o confronto entre as congregações fundadas por africanos e o crescente número de congregações “crioulas”, dedicadas ao culto dos caboclos. Parés ainda acrescenta que a aliança e a solidariedade “nacional” articuladas entre as casas Nagô-Ketu foi favorecida pelo seu interesse comum em se opor à crescente visibilidade de cultos concorrentes, avaliados como sendo “corruptos”, liderados por carismáticos sacerdotes religiosos. Nesse processo, as casas Jejes e Angolas e suas identidades “nacionais” foram também marginalizadas, amparadas na construção de uma suposta fraqueza mítico-ritual.

Embora a historiografia contemporânea tenha recorrido ao uso do termo “crioulo atlântico” para designar a trajetória de vida dos africanos e seus descendentes diretos que se estabeleceram no Novo Mundo, denominada de processo de criouliização, historiadores como João José Reis têm enfatizado, em seus mais recentes trabalhos, que, nos casos das trajetórias

²⁷⁴ Sobretudo após 1860, pois antes se destacaram cidades tais como Porto Novo e Uidá.

²⁷⁵ Cf. PARÉS. L. N. op. cit., 2010, p.176.

²⁷⁶ Ibid. p.181.

de vida do africano liberto brasileiro, seria mais oportuno serem tratados como “ladinos” e por sua vez, o processo deveria ser denominado de ladinização. Para João Reis:

No Brasil, sobretudo, o termo criouliização está carregado de significado demográfico muito grande, porque associado ao grupo aqui nascido, o *crioulo*. Esse imperativo demográfico tem também implicações culturais, uma vez que o crioulo seguiu um curso completo de socialização e formação cultural locais, mesmo quando nascido de pais e mães africanos ou quando viviam em comunidades predominantes africanas, que em geral eram fechadas. [...] sugiro que a expressão seja entendida quase em seu sentido nativo, válida para todas as gerações de africanos natos que, mesmo na época de vigência plena do tráfico, tiveram com o tempo de adaptar, reinventar e criar de novo seus valores e práticas culturais, além de assimilar muitos dos costumes locais, sob novas circunstâncias e sob pressão da escravidão deste lado do Atlântico. Os *ladinos*, no entanto, se adaptaram sem descartar tudo que havia aprendido do lado de lá do Atlântico.²⁷⁷

Eis o uso do termo/conceito de ladinização se referir à dinâmica cultural relacionada à experiência de vida protagonizada, por exemplo, pelo sacerdote africano Domingos Sodré e pelas múltiplas mobilidades sociais do africano liberto Manoel Joaquim Ricardo, ambos personagens da história da Bahia no século XIX. Redes sociais envolvendo negócios comerciais, relações de compadrio, propriedades e posses de terras, e até mesmo cenas pomposas de sepultamentos desses africanos ladinos, demonstram a desenvoltura social desses sujeitos históricos que tinham, em comum, uma relação de embaraço religioso movido tanto pelo Candomblé quanto pelo Catolicismo, circulando entre a medicina oriental e a africana. Se a suposta hegemonia dos Nagôs se estabeleceu por diversos motivos acima destacados, vejamos de que modo à suposta “fraqueza” mítico-ritual do Candomblé Congo-Angola será construída.

²⁷⁷Cf. REIS, J. J. op. cit., 2008. p. 316-317.

4.3 A SUPOSTA “FRAQUEZA” MÍTICO-RITUAL DO CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA

Um dos problemas mais intrigantes diz respeito ao que aconteceu ao patrimônio cultural dos negros do Congo, enviados em elevado número para a América. Em investigações realizadas na década de quarenta, M. Herskovits esteve atento para o fato de que, na Bahia, os costumes Congos haviam sobrevivido mais do que noutras partes do Novo Mundo. Isso não é uma resposta à pergunta: porque, em geral, tão pouco se conservou? Difícil é aceitar a resposta usual: a mitologia e a organização social dos povos de línguas bantos seriam mais “fracas”, “menos elaboradas” e “menos adiantadas” do que aquelas oriundas da África Ocidental.²⁷⁸ As tradições das populações oriundas da África Central talvez tenham cedido mais aos modos de vida e das crenças. Dentro da área Congo, encontram-se algumas das mais complexas culturas da África; e nenhuma indicação existe de que tivessem sido construídas com um material tão fraco de modo que, por si mesmas, houvessem de curvar-se ao contato dos sistemas da África Ocidental.²⁷⁹

Outra abordagem que trata da gênese de tal ideologia da pureza dos Candomblés, sobretudo por aqueles praticados pelos Nagôs, vem de Beatriz Góis Dantas. A autora identifica, nesse processo, um papel expressivo dos intelectuais brasileiros.²⁸⁰ Os estudos antropológicos que veiculavam um tipo de fraqueza mítico-ritual dos negros centro-africanos na Bahia estiveram também em trabalhos de pesquisadores como Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger. A cidade do Salvador se constituiu como centro de excelência no estudo do Candomblé, concentrando a maioria das pesquisas etnográficas em terreiros de nação Ketu e em casas a eles associados. Percebe-se então marcada diferença entre os estudos realizados em outros contextos brasileiros onde se verifica a predominância centro-africana em termos de herança negra.

Cabe ressaltar que, na Bahia oitocentista, o número de africanos escravos e depois alforriados de origem centro-africana, também teve sua expressividade junto àqueles de origem Nagô. Em investigações recentes de Parés, de acordo com registros documentais, até meados do século XIX, tanto no Recôncavo Baiano como na cidade do Salvador, o

²⁷⁸ Cf. HERSKOVITS, M. J. op. cit., p.20-21.

²⁷⁹ Ibid. p.20-21.

²⁸⁰ DANTAS, B. G. op. cit., p.25.

quantitativo de africanos vindos de Congo e Angola só perde para aqueles vindos do Daomé e do Niger.²⁸¹

Lucilene Reginaldo²⁸² afirma que, para Nina Rodrigues, os Nagôs foram os africanos mais influentes e numerosos na Bahia na segunda metade do século XIX. Esse equívoco é esclarecido, pois na verdade, a maioria Nagô devia-se à introdução maciça e recente nos começos do século XIX, sobretudo durante o período do tráfico ilegal, seja através da Lei Feijó, de 1831, seja através da Lei Eusébio de Queiroz, de 1850. A maioria dos africanos vivos na Bahia, no final do século XIX, foi certamente oriunda do último ciclo do tráfico baiano, denominado por Pierre Verger de ciclo do Golfo do Benin, portanto, grupos de tradição Nagô. O mundo centro-africano não despertou em Nina Rodrigues qualquer curiosidade. Essa hierarquização interétnica (Nagô>Jejes>Congo>Angola) é perpassada por uma interpretação evolucionista sobre os povos africanos.

O debate sobre a multiplicidade das raças que domina o século XIX serve de base para esclarecer ideias hegemônicas sobre os povos africanos dessa época, na contramão daqueles que defendiam a unidade da raça-humana. De acordo com as análises tecidas por Lucilene Reginaldo, a tese sustentada por Avezac é que, na Bíblia, havia três grandes ramos da raça branca e, ao associar a tese de zoologista inglês Swainson, se defende a divisão das três raças humanas (brancos, negros e amarelos) em subgrupos. Apresenta-se um tipo superior, um subtipo e um grupo aberrante ou menos desenvolvido.²⁸³ Em relação aos negros, sua hipótese recai e sugere que aqueles localizados no norte da África representam o tipo elevado; os papuas da Oceania, o subtipo; os hotentotes e cafres, o grupo aberrante. A influência desse modelo científico europeu no pensamento brasileiro se dá, sobretudo, a partir da segunda metade do século XIX, sendo nesse contexto que a hierarquia das raças torna-se como uma verdade irrefutável. A solução para negar a presença dos povos africanos era associar a uma herança de povos negros mais “evoluídos”. Daí as investigações de Nina Rodrigues terem se concentrado e de algum modo favorecido o estabelecimento de certa “aristocracia” dos Iorubás.

Acrescentar e corrigir as interpretações sobre povos centro-africanos é uma das tarefas que Arthur Ramos se impõe. A influência do culturalismo permite que esse cientista tenha um olhar mais atento para esse grupo étnico. Para o autor, “as sobrevivências religiosas e mágicas

²⁸¹ Cf. PARÉS, L. N. 2007, p.65-66.

²⁸² Cf. REGINALDO, L. 2010, p. 263.

²⁸³ Cf. AVEZAC. M. *Afrique: esquisses générale de l'África et Afrique Ancienne*. Paris. Firm Didot Frerès Editeurs. 1840. p. 16-7. Apud : REGINALDO. L. 2010, p.260.

de origens bantos existiam deturpadas e transformadas”.²⁸⁴ Outra citação de Arthur Ramos, agora trazendo à baila Nina Rodrigues quanto à quantidade de negros centro-africano existentes na Bahia; para Nina esses não passavam de “uns três Congos e alguns Angolas”.²⁸⁵ Outra leitura também pode ser feita a partir de Edison Carneiro, para quem “pode-se dizer que na Bahia, os negros bantos esqueceram os seus próprios orixás”.²⁸⁶ O autor afirma que “foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados Candomblés de Caboclo na Bahia”.²⁸⁷

Nas análises de Ruth Landes, o rompimento do modelo Nagô, ou melhor, uma das possíveis justificativas de suposta superioridade Nagô, ocorre a partir da instalação do Candomblé de Caboclo, promovida por uma mãe de santo chamada Silvana. De acordo com Landes:

Naquela região, caboclo significa a mistura do sangue índio e branco; Silvana se apossou do termo porque alegava ter visões dos antigos índios brasileiros. Ela organizou o culto aos primitivos habitantes da terra, os índios. Provavelmente tinha duas ou três fontes de inspiração: uma, a prática banto de cultuar os espectros dos ancestrais antigos e donos da terra; outra, o romântico interesse brasileiro na história dos índios [...] e, terceira, a ambiguidade do espiritismo europeu e das “sessões” que invocam “guias” indígenas. As ideias cismáticas de Silvana, de êxito imediato devido ao seu prestígio de filha Nagô, deram em resultado, hoje, dezenas de casas de culto caboclo na Bahia. Os deuses Nagô ainda não são os principais no ritual caboclo e somente depois que são cultuados se invocam os novos seres sobrenaturais.²⁸⁸

A etnografia realizada por Landes traz ainda alguns estereótipos relacionados aos cultos caboclos na Bahia. Estavam associados aos cultos Angolas na primeira metade do século XX. Num diálogo estabelecido com Martiniano Bonfim, centrada numa preocupação de manter os valores africanistas nos cultos e rituais do Candomblé, este realiza a seguinte afirmação: “E os novos templos de nação cabocla.... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as nossas tradições! E permitem que homens dancem para os deuses”.²⁸⁹

Segundo Lucilene Reginaldo, coube a Edison Carneiro chamar a atenção para os Candomblés Congo-Angola, e, por conseguinte, reconhecer a contribuição dos povos centro-

²⁸⁴Cf. RAMOS, A. **Introdução a Antropologia Brasileira**: as culturas não europeias. 3. ed. Rio de Janeiro : CEB, 1961. v. 1. (Coleção estudos brasileiro da CEB, 1. Série B).p.361.

²⁸⁵ Ibid. p. 357.

²⁸⁶CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1967. p. 134.

²⁸⁷Ibid. p. 62.

²⁸⁸LANDES, R. op. cit., p. 325.

²⁸⁹Ibid. p.70.

africanos na formação das práticas religiosas dos negros na Bahia.²⁹⁰ Carneiro reconhece o esforço de Arthur Ramos para superar o limite dos trabalhos de Nina Rodrigues, mas não se satisfaz com o resultado. Sugere e aponta a contribuição cultural significativa dos povos Congo-Angola com as festas do Imperador Divino, o Samba, a Capoeira de Angola, o batuque, as festas do boi e as influências que irão acabar criando os Candomblés de Caboclo. Mesmo assim, o autor apresenta uma visão hierarquizada e estereotipada segundo a qual os negros da África Ocidental eram mais adiantados do que os negros da África Central, ou seja; os povos centro-africanos seriam grupos étnicos mais atrasados.

Para Lucilene Reginaldo, os estereótipos de “pobreza mítica” e “docilidade” foram mantidos e reafirmados pelas interpretações etnológicas. A tais estereótipos, acrescenta-se a tese da permeabilidade dos povos centro-africanos e às influências externas, explicitadas nos trabalhos de Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Arthur Ramos e mais tarde retomada por Roger Bastide. Para esses autores, os negros da África Central foram permeáveis e dóceis diante da cultura ocidental, enquanto os negros da África Ocidental foram capazes de criar uma verdadeira religião de resistência e que lutaram contra os processos de assimilação.²⁹¹

É importante salientar, segundo Parés,²⁹² que, como o foco desses pesquisadores recaiu sobre os Terreiros Nagô-Ketus, acabou por permitir uma maior visibilidade desses terreiros, o que de certa forma ofuscou a presença Jeje na Bahia. O processo que gerou a supremacia Nagô no Candomblé baiano não pode ser explicado como efeito de apenas uma causa, e sim como um resultado da complexa interação de diversos fatores. De acordo com Parés, a intensa proliferação de terreiros no pós-Abolição acaba servindo de suporte e apoio à população de cor. Os Terreiros acabam sendo um elo de manutenção de identidade étnica e cultural diferenciada, espaços de sociabilidade alternativos. Foi também no período pós-Abolição que se deu o progressivo desaparecimento dos velhos africanos responsáveis pela iniciação em práticas de cura e adivinhação, além da idealização da África; em Terreiros como o Gantois, reivindicava-se essa ascendência. Na verdade, a africanidade acabou se constituindo numa espécie de fator diferencial e simbólico, capaz de reafirmar valores identitários reforçados pela crença e pelas práticas religiosas africanas. Essa reivindicação de africanidade acabou ganhando força no âmbito da tradição dos Candomblés Nagôs.

²⁹⁰ REGINALDO, L. 2010, p. 262. Cabe ressaltar que Edison Carneiro em sua obra *Religiões Negras/Negros Bantos* procura evidenciar o legado cultural e religioso dos povos centro-africanos, em especial aos Angolas da cidade de Salvador na primeira metade do século XX.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² PARÉS, L. N. op. cit., 2007, p.160-161.

4.4 A ATUAÇÃO DOS CANDOMBLÉS BAIANOS E O II CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO: RELAÇÕES DE TROCAS ENTRE ANGOLAS, JEJES E NAGÔS

Mesmo levando em consideração essas hierarquias e classificações entre “pureza” e “mistura” nas relações inter-nações dentro do Candomblé baiano, é evidente que, a partir da década de 1930, o Candomblé da Bahia ganhará força a partir dos estudos realizados por Arthur Ramos e Edison Carneiro, contando com o apoio de sacerdotes e sacerdotisas como Eliseu Martiniano do Bomfim, Mãe Aninha, Manoel Bernardino do Bate Folha, Manuel Falefá, dentre outros, que irão organizar o evento e publicar textos nos Anais do II Congresso Afro-Brasileiro. A década de 1930 parece ser um cenário ideal para se compor um nacionalismo cultural. Nessa construção, a herança do negro teve um papel destacado. De acordo com Beatriz Dantas:

[...] se a exaltação da cultura negra foi usada para criar uma cultura nacional, a glorificação do africano, mais especificamente do Nagô, servia para marcar diferenças regionais, pois era no Nordeste, particularmente na Bahia, que os africanismos eram vistos como tendo-se conservado com maior fidelidade.²⁹³

Vale ressaltar que o II Congresso Afro-Brasileiro, que contou com a coordenação de Edison Carneiro, confirma a emergência de discussões de temas que passam pelo papel e função do negro na sociedade brasileira. A participação de pesquisadores como Herskovits e Pierson e de músicos como Camargo Guarnière e Frutuoso Vianna, vai, juntamente com a presença dos sacerdotes e sacerdotisas já mencionados, garantir uma empatia no meio social brasileiro. Há uma espécie de interseção e aglutinação de interesses entre as nações dos Candomblés na Bahia em finais dos anos trinta do século XX que ora tentavam avançar para além do nagocentrismo, ora o reforçavam. Os textos dos sacerdotes afro-brasileiros que foram publicados nos anais deste Congresso são considerados os primeiros discursos públicos sobre o Candomblé baiano, produzidos também pelo povo de santo.²⁹⁴

O Congresso Afro-Brasileiro de 1937 teve como cerne a luta contra a opressão policial e contra a perda das tradições africanas. Ambas terão a participação de intelectuais. Os chamados terreiros tradicionais – próximos da pureza Nagô – conseguiam ficar a salvo da repressão policial, que incidia de forma mais violenta sobre os “ímpuros” ou não valorizados. Quanto aos preparativos que antecederam à realização do evento, é possível identificar em membros organizadores daquele congresso, uma vontade expressa em promover uma

²⁹³ DANTAS, B. G. op. cit., p.151.

²⁹⁴ Cf. CASTILHO, L. E. op. cit., p. 131.

igualdade das religiões de matrizes africanas diante das demais que coexistiam naquele momento da história do Brasil. A opinião do *babalaô* Martiniano Eliseu do Bonfim, em entrevista intermediada por Edison Carneiro, para o Jornal O Estado da Bahia, nos mostra essa atitude e vontade de promover um sentimento de respeito e tolerância sobre os cultos e os costumes das religiões de matrizes africanas.²⁹⁵

O foco das discussões no II Congresso Afro-brasileiro direcionado para a liberdade religiosa também é reforçado pelo pai de santo João da Pedra Preta, mais conhecido como Joãozinho da Gomeia, líder de um Candomblé Angola. Enfatiza o abuso nas cobranças das licenças para funcionamento dos terreiros em dias de celebração, afirmando que não há diferença entre religiões de brancos e de negros. Foi um agente arregimentador que contribuiu de modo significativo para um bom desempenho do Congresso. Vestuários, instrumentos e representantes de sua casa de santo estiveram presentes.²⁹⁶

Ainda por ocasião dos preparativos para a realização do II Congresso Afro-brasileiro, há registros de crítica estabelecida por Gilberto Freire, responsável pela organização do I Congresso Afro-brasileiro, realizado em Recife em 1934. Tais críticas estavam fundadas por justificativas e receios do sociólogo. Um dos grandes receios do intelectual relacionava-se aos prazos para apresentações dos trabalhos; três anos seria muito pouco para se avançar nos estudos científicos sobre o tema das religiões dos negros no Brasil. Associa seu receio a uma possível improvisação do Congresso. Outro ponto de crítica recai sobre as relações de proximidade entre os organizadores do congresso e o Governo do Estado da Bahia, sobretudo por conta da intervenção financeira. O sociólogo entendia que, naquela conjuntura, era importante para a academia que os intelectuais não se submetessem a qualquer organização política-partidária, pois isso comprometeria a imparcialidade do evento e seus possíveis desdobramentos.²⁹⁷ E Gilberto Freire ressalta o avanço promovido para os estudos sobre o negro, seus costumes e práticas religiosas e culturais. Tira da sombra a patologização

²⁹⁵ Cf. MARQUES, C. de A. No mundo cheio de misterios dos espiritos e “paes-de-santo”. Martiniano – “babalô” e professor de inglez. Amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos – Nascido no Brasil e educado em Lagos – Respeitando a religião dos Paes e o “regumen” – O Congresso Afro-Brasileiro de Recife e o que se realizará na Bahia – Zangando com Jorge Amado e recordando “Pae Adão” Copyright dos “Diários Associados”. Jornal *O Estado da Bahia*. Salvador. 14 mai.1936.

²⁹⁶ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. O mundo religioso do negro da Bahia. “Estado da Bahia” nos domínios do pae-de-santo João da Pedra Preta – O Candomblé da Goméa – Pae-de-santo aos 15 annos – 0 2º. Congresso Afro-brasileiro – “Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” – O Candomblé domina... Salvador. 07 ago. 1936. p.5.

²⁹⁷ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. Em torno do segundo Congresso Afro-Brasileiro. Falando ao “Diario de Pernambuco”, o escriptor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certame se marque por defeitos de coisas improvisadas. Salvador. 13 nov.1936.

biológica de inferioridade do negro e do mulato e discute como sendo uma questão de desajuste social.

De acordo com o Jornal *O Estado da Bahia*,²⁹⁸ é na primeira quinzena de janeiro de 1937 que têm início os trabalhos científicos do II Congresso Afro-Brasileiro, reunidos no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Em seu primeiro dia de trabalho, as sessões sucessivas, de manhã e a tarde, foram presididas respectivamente pelo Prof. Donald Pierson, da Universidade de Chicago, e pelo compositor Camargo Guarniere, representante do Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo. Além disso, foram lidas importantes comunicações científicas de Leopoldo Bettiol, Basileus Danvipé e João Varella, e mais a de Manuel Diegues Junior, sobre “Dansas africanas no nordeste”, de Martiniano do Bonfim, sobre o deus único dos negros Yôrubás, e de Robalinho Cavalcanti sobre o ainhum (ranhuras) nos anúncios de negros fugidos. Cabe destacar nesse primeiro dia do evento a participação de intelectuais brasileiros tais como os escritores Jorge Amado, Clóvis Amorim e João Calasans e o compositor Fructuoso Vianna. Contou-se ainda com a Sra. Curvello de Mendonça, representando o Prof. Jacques-Raymundo, do Colégio Dom Pedro II.

Dando cumprimento ao seu programa, os membros do Congresso visitaram no dia 13 de janeiro, os “terreiros” de Procópio e do Engenho Velho. Chegados ao “terreiro” de Procópio às 19h30min, à meia noite partiam os congressistas para o Engenho Velho, onde chegaram por volta de uma hora da madrugada. Recebidos com palmas pela numerosa assistência, os congressistas permaneceram até às 4h30min da manhã. Entre eles, contavam-se os Sr. Julio Paternostro e Sra., o tenente Borges Fortes e Sra., advogado Alvaro McDowell de Oliveira, professoras Amanda Nascimento e Lygia Lemos, os escritores Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, além dos intelectuais acima citados e de vários estudantes.

A participação de Manoel Bernardino da Paixão, sacerdote do Bate Folha, durante os eventos que marcaram a realização do II Congresso Afro-brasileiro, está marcada não só na publicação dos Anais daquele evento, como também nas cerimônias festivas ocorridas, como por exemplo, em 13 de janeiro:

²⁹⁸Cf. Jornal *Estado da Bahia*. 13.01.1937. anno V, no. 3. O dia de hontem do Congresso Afro-brasileiro. As theses discutidas nas sessões – A visita aos terreiros de Procopio e do Engenho Velho – O programa para hoje. p.2.

As 18 horas, em omnibus, seguiram os congressistas para o Matatu Grande, onde assistiram, no Candomblé de Procópio, a bella festa de Ogum especialmente organizada para constituir um dos números do programma do grande certamen cultural. Ali se encontravam também, o “pae de santo” Bernardino Bate-Folha que trajava como Procópio, rica indumentária africana. Aos presentes, após as dansas e os cânticos, foram servidos excellentes pratos da culinária afro-bahiana. Demandaram, em seguida, os congressistas ao Engenho Velho a fim de assistir a uma outra festa o mesmo gênero, também bastante animada que se prolonga até a manhã de hoje.²⁹⁹

Por conta das festas promovidas na noite anterior nos Candomblé de Procópio e do Engenho Velho que avançaram pela madrugada, a sessão do dia 14 de janeiro se deu somente a partir das 14h30min, no campo de *basketball* do Clube de Regatas Itapagipe. Programou-se uma demonstração de samba africano aos cuidados do pai de santo João de Pedra Preta. À noite, os congressistas visitaram o Centro Cruz Santa do *Ilê Axé Opô Afonjá*, de Dona Aninha, em São Gonçalo do Retiro, saindo a marinete especial da Praça Municipal às 19h. No dia 15 de janeiro, houve festas de considerável importância, principalmente para os congressistas de outros estados e estudiosos do africanismo no Brasil. Pela manhã, ocorreu também, no campo de *basketball* do Clube de Regatas Itapagipe, uma demonstração de capoeira de Angola, luta fetichista dos negros centro-africanos da Bahia. As “rodas” foram dirigidas por Samuel Querido de Deus, considerado por seus pares como o melhor capoeirista da Bahia, e teve ainda a participação de Barbosa, Onça Preta, Juvenal, Zeppelin, Bugaia, Fernandes, Eutychio, Nenen, Zei, Ambrosio, Barroso, Arthur Mattos, Raphael, Edgard, Damião e outros adeptos da grande arte de Mangangá. Na tarde do dia 15 de janeiro, as marinetes especiais e os congressistas excursionaram até a localidade de São Bartolomeu, onde o Candomblé da Gomeia, do “pai de santo” João da Pedra Preta realizou uma festa “fetichista”, na cachoeira do grande santo. E por fim, em sessão ordinária, à noite, no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, ocorreram leituras das teses de Arthur Ramos, Donald Pierson, Jacques-Raymundo, de João Calazans, de Aydano do Couto Ferraz e de Edison Carneiro.

Os participantes do Congresso de 1937, reunidos na Bahia, visitaram centros de culto afro-brasileiro, assistiram a apresentações de capoeira e de samba e a cerimônias do culto, homenagearam a memória de Nina Rodrigues e, sobretudo, protestaram contra a interferência policial no Candomblé, clamando por liberdade religiosa para o exercício de seus ritos. De acordo com Pierson, nesses dois Congressos, como já mencionado, o conflito racial não é

²⁹⁹ Cf. Jornal *A Tarde*. 2º. Congresso Afro-brasileiro. Varias theses apresentadas e aprovadas nas duas sessões de hontem – Recebidos os congressistas pelos grandes Candomblés da Bahia. Salvador. 13 jan.1937. Grifos nosso.

evidenciado. O autor chama atenção para três trabalhos apresentado em Recife em 1934, destacando os seguintes: *A mestiçagem no Brasil como fator eugênico*; *Os mestiços e o problema da degenerescência*; *A causa social da degenerescência em oposição à causa racial*. Esses três trabalhos, que evidentemente se referem à questão, muitas vezes desgastada, da relação da mistura racial com a degenerescência, indicam preocupação com este problema no Brasil e, assim, parecem à primeira vista implicar um interesse pelas relações raciais, no sentido científico da expressão.³⁰⁰

Percebe-se, num dos três trabalhos acima mencionados, um concernimento com relação aos contatos raciais existentes na cidade de Salvador e seus conflitos. O autor era um jovem jornalista de espírito filantrópico. Tratava-se de Edison Carneiro. Profundamente impressionado pela pobreza dos setores populares no Brasil. Assim, por volta de 1900, Nina Rodrigues, conhecendo intimamente inúmeros africanos na Bahia, ficou impressionado pelo passo vagaroso em que eles e seus descendentes estavam abandonando as formas culturais africanas, sendo assimilados ao mundo branco,³⁰¹ e também consideravelmente por escritores estrangeiros, levantou a questão da “incapacidade do negro para se adaptar às civilizações das raças superiores.”³⁰² Duvidou da capacidade do africano para adotar a civilização europeia, identificando o “problema negro” como a questão da:

[...] capacidade cultural dos negros brasileiros, meios de promovê-la ou compensá-la; procurou identificar valor sociológico e social da contribuição dos africanos para aclimar os europeus à zona tropical, e da conveniência de diluir a população preta com preponderância do sangue branco, que então dirigia o país.³⁰³

Fatos significativos a respeito dessas conclusões de Nina Rodrigues podem ser enumerados e destacados. Segundo Pierson:

1) que tais conclusões de maneira nenhuma desafiavam a presunção comumente aceita no Brasil, da inevitabilidade da mistura racial; e 2) que quando em 1932 pela primeira vez se fez a publicação (póstuma) deste inquérito sobre a capacidade do africano e seus descendentes no Brasil, para assimilar a cultura europeia, imediatamente se levantou uma tempestade de protestos; e para amainá-la, discípulos dedicados de Nina Rodrigues, dotados de espírito científico, como Arthur Ramos, julgaram necessário lembrar aos leitores que o “mestre” tinha sido influenciado por “falsos ângulos de visão da ciência da época” em que trabalhava e que seus discípulos estão bem

³⁰⁰Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 253-254.

³⁰¹Cf. RODRIGUES, N. op. cit., pp. 407-9 e capítulos V-VII. Apud: PIERSON, D. op. cit., p. 254.

³⁰²Cf. RODRIGUES, N. op. cit., p. 385.

³⁰³Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 254.

cientes de que “a ciência de nossos dias infirma a exatidão” de tais conclusões.³⁰⁴

Portanto, tal como vem até aqui a esteira de análise das relações raciais da sociedade brasileira, e de modo específico à sociedade baiana, a preocupação dos intelectuais brasileiros interessados pelos africanos e seus descendentes residia em problemas que não aqueles surgidos do atrito racial, talvez com exceção implícita na expressão “questões de hereditariedade racial e mistura de raças”: e sugerida, de maneira semelhante, pelos títulos dos três últimos trabalhos mencionados entre os apresentados ao primeiro Congresso Afro-brasileiro. Entretanto, observando-se mais detidamente a situação, verifica-se que cada um destes três trabalhos atacava o ponto de que o africano é racialmente inferior e de que a mistura racial levava à degenerescência.³⁰⁵

A publicação desses anais do Congresso ocorrida em 1940 concentra debates acerca do combate à perseguição policial aos terreiros, desencadeada a partir de 1920 na cidade de Salvador e no Recôncavo Baiano. Entretanto, além dos antropólogos, sacerdotes e sacerdotisas baianos também aparecem com artigos publicizados. Uma das publicações, denominada *Uma explicação sobre a nação Congo*,³⁰⁶ tem seu registro creditado ao senhor Manuel Bernardino da Paixão. O artigo está dividido em quatro partes. A primeira trata da definição do que vem a ser um *nkise*. O sacerdote do Bate Folha afirma que cada nação tem o seu *nkise* representando simbolicamente, e ele é santo da devoção. Acrescenta ainda que os ídolos pequenos ou de pequena dimensão são denominados de *Oché* ou *Iché*, e isso depende da nação na qual o Candomblé está vinculado. Ele ainda nos apresenta *nkises* equivalentes ou correspondentes aos santos católicos, como por exemplo:

S. Antonio, ou seja, Uncôci Umcumbe Cucubêlo angui; S. Jorge ou Concuonbire; S. Antana ou Querê querê quinan vâmbu; S. Barbara ou Bamburecema Anvúlu; S. Jeronymo ou Quibúcu; S. Bento ou Cucuête Inbênde Calunga; Caúte; N. S. da Conceição ou Caiála me Mambondu; S. Francisco ou Chipeambundi; S. Caetano ou Tarianzazi. Há um outro *nkise* – Catendê ou seja caipora, um ídolo apresentado com uma só perna, com vestimenta de índio. Esse *nkise* é necessário em todo Barquici ou santuário onde domina o Santo. O *nkise* Cuquetu (Iemanjá, sic) traz na cabeça uma

³⁰⁴Cf. RAMOS, A. O negro brasileiro. Rio de Janeiro, 1934, p.19. Apud: PIERSON, D. op. cit., p. 254-255.

³⁰⁵Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 255.

³⁰⁶ O sacerdote do Bate Folha não era literatado, pelo menos até essa data, o que nos leva acreditar que o texto publicado advenha de uma entrevista concedida a Edison Carneiro. Vale a pena reconhecer o esforço acadêmico de E. Carneiro nessa publicação. Cf. PAIXÃO. M. B. da. Ligeira explicação sobre a nação Congo. IN: **O negro no Brasil. Trabalhos apresentados no 2º. Congresso Afro-brasileiro**. Salvador: Civilização Brasileira, 1940. p. 349-356.

gamela e dá-se o nome de Inquête (não usamos porque não chegou para nós) que serve para conduzir os atributos de Bamburecema Anvúlu.³⁰⁷

Na segunda parte do artigo, Bernardino da Paixão nos explica e conceitua aquilo que vem a ser um *Barquici*:

É um santuário onde domina o Santo e ficando commumente instalado no interior da casa. O Santo é representado por pedras, búzios e fragmentos de ferro, conforme a invocação, e encerrado tudo isso em urna de barro da conformação de uma sopeira. Rodeiam o vaso, quartinhas de tamanhos diversos, pratos, porcelanas, enfeites de pennas e de papel. Num dos dias da semana varre-se o santuário, substitue-se a água das quartinhas, renova-se as comidas dos pratos. Cada invocação tem sua comida especial. Exemplo: - Massangua-pipóca chamada dicássú-orobó, dibandulangu-carurú. A esse trabalho, dá-se o nome de sucuranquici, que quer dizer dar água ao santo.³⁰⁸

Já na terceira parte do artigo, Manoel Bernardino da Paixão nos apresenta o processo de dar comida à cabeça do santo de devoção (*nkise*). É uma prática que tem por finalidade satisfazer a um preceito, cujo objetivo é obter saúde. As explicações registradas pelo sacerdote do Bate Folha indicam que, antes de qualquer coisa, deve-se invocar o santo de devoção para designar quem se deveria encarregar dessa função. Até por que nem todas as pessoas têm permissão para por a mão na cabeça de outrem, e somente aquelas pessoas consideradas “limpas” e indicadas pelo pai de santo é que estão autorizados. E Bernardino disserta da seguinte maneira o preceito:

[...] Esta cerimônia leva-se a efeito a começar pelo dicajája (oubi) e água fria captada no mesmo dia. Em ocasião aprazada, estende-se no chão uma esteira, que é forrada de roupas brancas. A pessoa que vai dar **comida à cabeça** veste-se de branco trazendo nos ombros uma toalha ou lençol. De pés descalços, senta-se na cadeira, tendo as costas voltadas para a rua. Em seguida, sobre a mesa, coloca-se uma quartinha com água, um copo, um prato com dicajájas. Aproxima-se então o executor da cerimônia, homem ou mulher, humedece os dedos da mão direita na água da quartinha, bate três vezes na mão esquerda fechada e diz: jarafumán , o que significa – **a cabeça do iniciado ajude a todos** e descansa a mão direita na cabeça da iniciante, o que equivale a invocar o **anjo da guarda**.³⁰⁹

Para finalizar o preceito, Bernardino acrescenta que:

Depois o oficiante eleva o prato das dicajájas à altura da frente, num gesto de offerenda, profere as palavras correspondentes. Parte um dicajája, molha-o, fecha-o nas mãos e acto continuo joga-se no chão. Depois parte-se os outros dicajájas, bate-se água e conserva-se alguns pedaços distribuindo-se com os presentes. Acto continuo deve vir uma mulher que faz entrega de **um pombo, três galinhas de angola e um caramujo**. Nesta ocasião o mestre

³⁰⁷Cf. PAIXÃO, M. B. da. op. cit., p. 349.

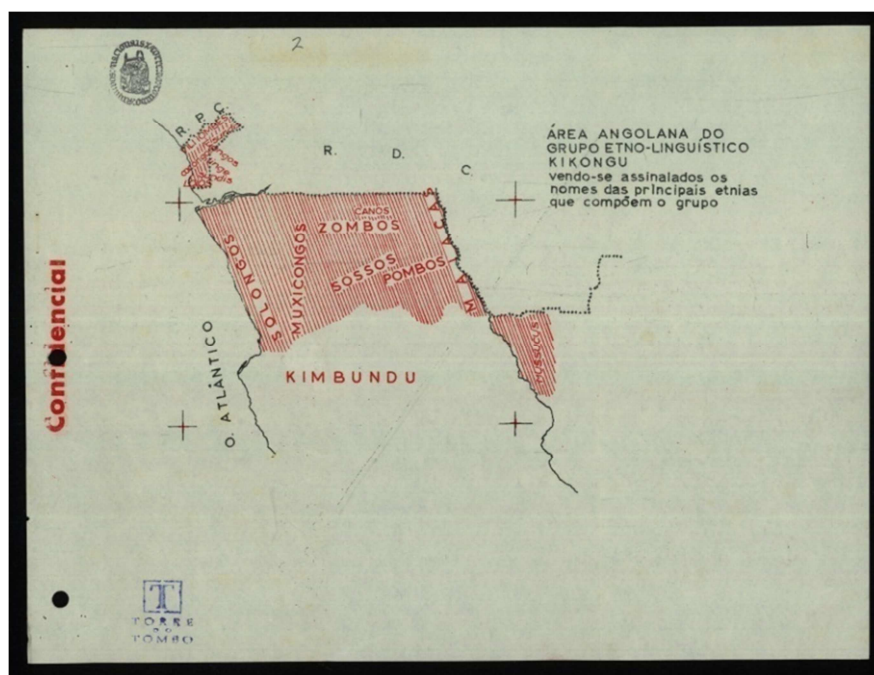
³⁰⁸Ibid. p. 349-350.

³⁰⁹Ibid. p. 350. Grifos do autor.

de cerimônia canta o ponto da cabeça. E assim se processa esta cerimônia completando com as demais formalidades.³¹⁰

O artigo ainda contempla em sua quarta parte, cerca de seis páginas dedicadas a um glossário. Nelas há 239 (duzentos e trinta e nove) verbetes das línguas Quicongo/Kicongo e/ou Kimbundo/Quimbundo em Angola. De acordo com documentação do ANTT, a língua Quicongo era falada amplamente nos territórios de Cabinda, Zaire, Uíge, Norte de Luanda, Nordeste de Malanje, e Noroeste de Lunda. Depois das línguas Ovimbundo e Kimbundo, a língua Kicongo foi a mais representativa, pelo menos até 1970, com aproximadamente 500 mil pessoas falantes,³¹¹ o equivalente a 12% da população Angola. A Figura 13 mostra um mapeamento linguístico Kicongo, apontando a considerável diversidade intra-étnica observada na composição deste grupo.

Figura 13 – Delimitação territorial etno-linguística Kicongo/Quicongo.



Fonte: ANTT - SCCIA, Angola, Livro 192, 1970, p.2.

No caso do artigo de Manoel Bernardino, encontram-se substantivos, adjetivos, numerais, advérbios dentre outras morfossintaxes.³¹² De acordo com Lisa Castilho, esses vocábulos não parecem ter ligação qualquer com o cotidiano dos terreiros. Entretanto, a

³¹⁰ Cf. PAIXÃO, M. B. da. op. cit., p. 350. Grifos do autor.

³¹¹ Cf. ANTT. Relatório Especial de Informações, no. 22. SCCIA-Serviços de Centralização, Coordenação e Informações de Angola. Elementos sobre o grupo étnico Kikongo. República Portuguesa. Província de Angola. Livro no. 192, 1970, p. 1.

³¹² Corresponde ao nível da estrutura e/ou da descrição linguística que engloba a morfologia (estudo das formas) e a sintaxe (regras de combinação que regem a formação de frases).

autora alerta para o fato de que, sob a ótica do diálogo intertextual entre produção de estudiosos e a dos sacerdotes, o texto de Bernardino encontra-se numa instância pioneira.³¹³ Esse rico vocabulário levantado por Bernardino da Paixão auxilia a compreender aquilo que Yeda Castro denominou “níveis socioculturais de linguagem”. Para a linguista, tais níveis representam elos de uma cadeia ininterrupta situada entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil e o português europeu, arcaico e regional.³¹⁴ Foram identificados por Castro cinco níveis que são: a linguagem religiosa dos Candomblés ou língua-de-santo; a linguagem da comunicação usual do povo-de-santo; a linguagem popular da Bahia; a linguagem cuidada e de uso corrente, familiar na Bahia; e por fim, o português do Brasil em geral.³¹⁵ Portanto, o registro efetuado por Edison Carneiro, possivelmente a partir da tradição oral de Manoel Bernardino da Paixão, acaba contribuindo para ampliar o universo sócio-linguístico envolvendo os falares africanos na Bahia na primeira metade do século XX.

Quadro 3 – Alguns verbetes do artigo de Manoel B. da Paixão. Vocabulário *Quicongo-Quimbundo-Português*.

Em Quicongo/Quimbundo	Em Português
<i>Mobundo</i>	Negro
<i>Mundolé</i>	Branco
<i>Naganga</i>	Sacerdote
<i>Ngémbe</i>	Boi
<i>Quimatunda</i>	Decência
<i>Rivúmu</i>	Barriga
<i>Quigíla</i>	Preceito
<i>Manso</i>	Casa
<i>Quiáchiu</i>	Mau
<i>Chiambé</i>	Bom
<i>Môchi</i>	Um
<i>Iari</i>	Dois
<i>Cunhi</i>	Dez
<i>Cunhi me môchi</i>	Onze
<i>Háma</i>	Cem
<i>Hulucági</i>	Mil

Fonte: PAIXÃO, M. B. da. p. 351-356, 1940.

Por conta dos festejos populares ocorridos na cidade de Salvador – em virtude da Lavagem do Bonfim – os trabalhos do Congresso foram suspensos no dia 15 e só retomados no dia 19 de janeiro. Coube ao Terreiro Bate Folha realizar a festa de conagração e finalização dos trabalhos ocorridos durante o II Congresso Afro-brasileiro. Na última sessão

³¹³ CASTILHO, L. E. op. cit., p. 129.

³¹⁴ Cf. CASTRO, Y. P. de. 2005., p.79.

³¹⁵ Ibid. p. 80.

acadêmica, consta o encerramento das atividades acadêmicas no IGHB, com sessão especial dedicada a Nina Rodrigues. Além disso, contou-se ainda com leituras de textos de Arthur Ramos, Edison Carneiro e Esácio de Lima. A noite, por volta das 19:30h, os congressistas partiram para assistir uma festa de conagração e encerramento do referido evento acadêmico. Todos se deslocaram para ir ao Terreiro de Candomblé do Bate Folha. A marineti partiu da Praça Rio Branco, com destino ao bairro da Mata Escura.³¹⁶ Os congressistas marcaram presenças no Terreiro Bate Folha, mostrando-se encantados com a recepção e o brilho presente nas indumentárias das filhas de santo de Manoel Bernardino da Paixão. Os periódicos locais descrevem não só o final do evento acadêmico como também enfatiza o sentido de festejar religioso e social das comunidades e dos Terreiros de Candomblés na cidade de Salvador, em 1937:

OS CONGRESSISTAS NO CANDOMBLÉ DO BATE FOLHA. O “pae de santo” Bernardino chefe do “terreiro” congo do Bate Folha, ofereceu, hontem a noite, uma grande festa aos congressistas, que dali saíram, já de madrugada, encantados com a recepção, com a ordem mantida e com o brilho das danças e das vestimentas das várias “filhas de santo” daquele Candomblé. Encerrou-se, assim, com chave de ouro, o Congresso Afro-brasileiro da Bahia.³¹⁷

A Figura 14, a seguir, nos remonta a um momento ímpar para as congregações religiosas de matrizes africanas na Bahia. Trata-se do registro da visita de uma comitiva que participava do II Congresso Afro-brasileiro ao Terreiro do Bate Folha, em 20 de janeiro. O uso da fotografia enquanto fonte iconográfica corresponde a um desdobramento do desejo de perenizar a condição humana em seus contextos vividos. O ângulo fotográfico reúne e separa cerca de 56 (cinquenta e seis pessoas entre homens e mulheres) informa, celebra, reedita e produz comportamentos e valores. Comunica e simboliza. Representa. O pano de fundo da imagem é o altar central no Bate Folha, ainda em processo de manutenção e/ou construção. Na disposição da imagem, o sacerdote anfitrião – Sr. Manoel Bernardino da Paixão – está no centro, além do *babalaô* Martiniano Elizeu Bonfim, o segundo do lado esquerdo de Bernardino. É possível também identificar a presença do jornalista Edison Carneiro, localizado na extrema esquerda da fotografia. Dentre as personalidades religiosas, apenas uma mulher (não identificada em nossas pesquisas) está sentada ao lado dos demais sacerdotes. Há ainda outras 3 (três) mulheres de pé e que possivelmente, são esposas de alguns pesquisadores

³¹⁶ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. Encerrou-se o 2º. Congresso Afro-brasileiro. A homenagem de hontem a Nina Rodrigues – Uma visita hoje ao Candomblé do Bate Folha.. Salvador. 20 jan.1937. p.6.

³¹⁷ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. 2º Congresso Afro-brasileiro. O encerramento do brilhante certame – As resoluções votadas – A festa de hontem no Candomblé do Bate Folha. Salvador. 21 jan.1937. p.7.

convidados para o evento. Todas elas estão dispostas do lado esquerdo da fotografia. Os demais personagens dessa imagem são lideranças religiosas, antropólogos americanos, franceses e brasileiros, num registro que demarca as articulações entre ciência e religião, numa busca de legitimar o lugar das práticas religiosas do Candomblé, deslocando do lugar de práticas fetichistas e mágicas, associadas à marginalidade e criminalidade.

Figura 14 - Comissão do II Congresso Afro-brasileiro em visita ao Terreiro do Bate Folha em 1937. Manoel Bernardino da Paixão (centro), Edison Carneiro (de pé e ao lado esquerdo) e Eliseu Martiniano Bonfim (segundo a esquerda de Bernardino).



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha –20 jan. 1937

Os intelectuais que investigavam as religiões de matrizes africanas e sua suposta “pureza” estavam atentos aos processos de repressão e de legitimação do Candomblé. Vale a pena ressaltar que o Código Penal de 1890 incriminava curandeiros e feiticeiros, juntamente com espíritas e cartomantes.³¹⁸ Embora a Constituição não faça alusão aos negros, a repressão legal acaba sendo uma tentativa de garantir o domínio e o controle das práticas religiosas dos negros livres, cujos centros de culto nas cidades corresponderiam a uma possibilidade efetiva de risco, perigo e desordem no Estado republicano. Já no Código Penal de 1932, os cultos do

³¹⁸ Cf. DANTAS, B.G. op. cit., p. 165.

Candomblé eram visualizados com um acentuado viés de crime e anormalidade.³¹⁹ A Figura 14 procura demarcar não só um lugar de ascensão social, mas também de legitimação dos líderes religiosos envolvidos com o Candomblé baiano na primeira metade do século XX.

Deslocam-se os discursos e as práticas de feitiçaria e magia, frutos do mundo místico, para avaliações embasadas em nome da ciência. A interpretação da possessão pela via psiquiátrica destacada por Nina Rodrigues alcança continuidade com Arthur Ramos, que interpreta a possessão como um aspecto cultural e não como uma condição patológica. Para este autor, religião e magia eram unidas na África; no Brasil, entretanto, sob a pressão do branco, as funções de feiticeiro e especialista religioso se dissociaram e os Candomblés mais “africanizados” concentram-se na prestação dos cultos aos *orixás*.³²⁰ Os *orixás* estariam assim associados a cultos religiosos, enquanto aos *nkises*, corresponderia às práticas de misturas ou hibridismo religioso. A oposição entre religião e feitiçaria é retomada para sustentar e legitimar o Candomblé africano idealizado.

O jornal *O Estado da Bahia*, em 1937, começa a nos apresentar uma nova abordagem sobre a representação social dos terreiros dos Candomblés, construída pela mesma imprensa que dera visibilidade às queixas e às reclamações sobre as práticas de culto dos Candomblés na cidade de Salvador. Há uma espécie de deslocamento sobre a representação marginal dos terreiros e seus espaços de cultos e festas, reconfigurados em certa medida como espaço de eventos sociais. Tem-se, por exemplo, a divulgação de uma comemoração festiva cristã católica que se equivale/corresponde a uma celebração em louvor aos *orixás* Nagôs.³²¹

Esse cenário sugere ao Candomblé outra necessidade, justamente por criar e mostrar valores estéticos. Esta função estética por vários meios se exprime, havendo o canto, acompanhado pelos atabaques, agogôs, cabaças e outros instrumentos de percussão; a coreografia; a indumentária; a grande aglomeração de espectadores. Herskovits, em suas investigações na década de quarenta, identificou que, nos Terreiros de Candomblés baianos, tudo se combina para proporcionar o prazer e a tensão emotiva de que, em outras culturas, se encarregam o teatro e o cinema, os concertos e a ópera.³²² E sob pressão dos valores europeus, os cultos africanos fizeram sobressair os elementos que tinham em comum com os padrões estéticos da Europa, em suas representações para o público, reservando os aspectos menos

³¹⁹Cf. DANTAS, B.G. op. cit., p.171.

³²⁰Cf. RAMOS, A. Apud: DANTAS, B.G. op. cit., p. 173.

³²¹ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. As festas de amanhã nos “terreiros” do Gantois e do Engenho Velho. Salvador. 26 mai.1937. anno V, no. 113.

³²² Cf. HERSKOVITS, M. J. op. cit., p. 22-23.

familiares à experiência europeia para os ritos privados, que somente os membros do culto – mas nem todos – podiam presenciar.³²³

Cabe ressaltar que, mesmo com esse novo discurso em voga, às queixas e reclamações não tinham sido sufocadas pela imprensa baiana. Muito pelo contrário, ainda persistiam. A saber, temos como registro a seguinte circunstância:

Attendendo a constantes reclamações, o sub-commissario Alberto Cunha, de plantão no sabbado á noite, na Delegacia Auxiliar, organizou uma caravana, indo á Avenida São Domingos, onde um “Candomblé” infernal, sem licença policial incomodava toda a vizinhança. A autoridade terminou com o batuque e apprehendeu instrumentos de culto.³²⁴

Os desdobramentos desse II Congresso Afro-brasileiro contaram, entre outros registros, uma homenagem prestada por Dona Dyonisia Francisca Régis, no Terreiro de Candomblé do Alaketu, localizado no Matatu Grande. Isso aconteceu quatro meses após o Congresso. As homenagens foram prestadas ao Dr. Nestor Duarte redator do Jornal *O Estado da Bahia* e ao escritor Edison Carneiro.³²⁵ Outro desdobramento importante se deu no mês de setembro de 1937. Após a realização do Congresso Afro-Brasileiro que se reuniu em Salvador em janeiro de 1937, foi redigido um memorial endereçado ao Governo do Estado, pedindo o reconhecimento oficial do Candomblé como religião, buscando com isso alcançar os mesmos direitos e privilégios de todas as demais formas de expressão religiosa, de acordo com a Constituição Brasileira. Para maior eficiência do pedido e obtenção desses direitos e para o combate à bruxaria e ao charlatanismo que estavam entre os principais obstáculos ao reconhecimento legal do Candomblé como religião, empreendeu-se uma tentativa, encabeçada pelo jornalista Edison Carneiro, para congregar todas as seitas baianas numa federação. O resultado foi a organização e a implantação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, com diretoria constituída por um representante de cada terreiro e com o encargo especial de eliminar as práticas não ortodoxas.³²⁶

A eleição e posse da primeira diretoria da União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia contaram com ato solene e com a participação do juiz federal Dr. Mathias Olimpio, além de representantes de entidades de classe, intelectuais, sindicalistas e membros integrantes da

³²³ Cf. HERSKOVITS, M. J. op. cit., p. 22-23.

³²⁴ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. O “Candomblé” estava incomodando. E a polícia deu o cerco... Salvador. 31 mai. 1937. anno V, no. 118.

³²⁵ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. Homenagem ao Congresso Afro-Brasileiro – A festa de hontem, ao “terreiro” do Alakêtu, ao Matatú Grande. Salvador. 24 mai. 1937. anno V, no. 111.

³²⁶ Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 306.

comissão organizadora do II Congresso Afro-brasileiro.³²⁷ Segundo Pierson, cada congregação religiosa era presidida por um sacerdote ou sacerdotisa. As disputas entre os membros eram geralmente submetidas ao julgamento do pai ou da mãe de santo. A princípio, usava-se a persuasão. Fatores determinantes eram levados em consideração para que se pudesse mensurar o prestígio de um pai ou mãe de santo: a idade, o tempo de pertença à casa de culto, o conhecimento profundo do ritual e, especialmente, a “pureza da ascendência africana”. Por uma razão qualquer, os membros masculinos do Candomblé raramente sofriam a “manifestação” de um *orixá*, *nkise* ou *vodun*, como acontecia com as mulheres. Além disso, sendo mais móveis que as mulheres, os homens entrariam geralmente em contato mais amplo com as pessoas de cultura europeia e, desse modo, tendiam a apropriar-se com mais facilidade das ideias e sentimentos dos brancos. As mulheres, por outro lado, permaneciam em geral mais intimamente identificadas com os costumes e as tradições de seus ancestrais africanos.³²⁸

Dir-se-ia que se configurava uma espécie de elite religiosa no Candomblé baiano nessa primeira metade do século XX, que, além de procurar aproximações com a pureza Nagô, ou essencialismo, criou vínculos de poder para sustentar relações intra e inter-nações religiosas. A categoria de “pureza” é êmica nos terreiros de Candomblé, conforme sustenta Beatriz Dantas.³²⁹ Percebe-se a necessidade de reconhecer determinados valores da herança africana no sentido de compor a ideia de nação que se delineia na década de 1930 no Brasil. O que está em jogo é um reconhecimento da herança africana e isso tem um preço. Aquele que for o mais puro, o diferente, é que prevalecerá. Em suma, a dinâmica religiosa é perpassada por estratégias de controle de ordem política.

De acordo com o *Diário de Notícias*, dar-se-ia entre 1975 e 1976 um posicionamento do Governo do Estado da Bahia diante da suspensão aos pedidos de autorização para que os Terreiros de Candomblés pudessem celebrar suas festas aos *nkises*, *voduns* e *orixás*.³³⁰ O então prefeito de Salvador, Jorge Hage, a partir do parecer do grupo de trabalho “Sistemas Residuais da Cultura Africana”, integrante do Seminário de Cultura da Cidade de Salvador, criou condições e argumentos para que o então governador baiano, Roberto Santos, fosse favorável à assinatura do decreto que suspendesse definitivamente os registros de autorização.

³²⁷ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. Empossada a primeira directoria da União das Seitas Afro-Brasileiras. Salvador. 28 set. 1937. anno V, no. 218.

³²⁸ Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 311-312.

³²⁹ A tese de promoção da pureza pelos intelectuais era também uma forma de “glorificação” cultural e social. Cf. DANTAS, B. G. op. cit., p.172.

³³⁰ Cf. Jornal *Diário de Notícias*. Governador deve liberar cultos e seitas do controle policial. Salvador. 15 out. 1975. p.3.

Em 15 jan. 1976, o decreto a Lei Estadual Nº 25095 será assinado, liberando a prática litúrgica das entidades de cultos afro-brasileiros sem a obrigatoriedade do registro e licença policial na Secretaria de Segurança Pública, através da Delegacia de Jogos e Costumes. Embora o título da reportagem trate da liberdade de culto afro-brasileiro no Estado da Bahia, a maior parte da dela disserta sobre a agenda política e medidas adotadas pela gestão do então Governador Roberto Santos.³³¹ Entretanto, no âmbito da própria corporação da polícia, a ideia de liberdade e a suspensão aos pedidos de registros para funcionamento dos Terreiros de Candomblés foi questionada e colocada em dúvida. A opinião do delegado Hélio Guimarães, lotado no setor de censura da DJC, demonstrou um nítido desagrado, pois, segundo ele, os excessos e abusos cometidos pelas celebrações dos cultos afro-baianos abririam precedentes para que “qualquer vagabundo” levasse a feito infrações dessa ordem.³³²

Em suma, o capítulo aqui abordado nos ajuda a compreender de que modo às teorias da Antropologia envolvendo estudos sobre as religiões Afro-brasileiras podem interagir com fontes e abordagens para a construção de uma história social dos Candomblés Baianos. A construção social de um lugar de práticas religiosas mais próximas das sobrevivências africanas e outras mais distantes, marginalizadas e misturadas, são fruto de lugares discursivos, repletos de representações tanto de ordem social quanto religiosa. Em finais da década de 1930, a realização do II Congresso Afro-brasileiro passará a ser um divisor de águas para os assuntos e debates envolvendo o homem e a mulher afro-brasileiros, suas práticas, seus usos e costumes. A Imprensa baiana, que tanto contribuíra e continuava contribuindo para desqualificar o Candomblé, migrará de um discurso excludente e preconceituoso para um lugar de relativa aceitação. Assim, reunimos elementos para afirmar que as redes de relações entre os terreiros de Candomblé na cidade de Salvador na primeira metade do século XX estiveram parcialmente sustentada pela tese da suposta hegemonia Nagô e fraqueza Congo-Angola. A suposta supremacia Nagô, preponderante no imaginário afro-religioso, no caso do Terreiro do Bate Folha, não foi decisiva e tampouco excludente. A projeção e a importância dos sacerdotes Joãozinho da Gomeia [Angola] e Manoel Bernardino [Congo-Angola] ao longo da atuação efetiva no II Congresso Afro-brasileiro, exemplifica que esses sujeitos se estacaram na ocupação de um espaço de poder compartilhado e não

³³¹ Cf. Jornal *Diário de Notícias*. Liberdade para Terreiros. Salvador. 16 jan. 1976. p.3. Consta no Decreto Estadual (BA), Nº 25.095 de 25 jan. 1976, de acordo com Art.1º, não se incluem, na previsão do item 27 da tabela no. I, anexa à Lei 3.097, de 29 dez. 1972, as sociedade que pratiquem o culto Afro-brasileiro, como forma exterior de religião que professam. Assim podem exercer o seu culto, independentemente de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença junto às autoridades policiais. Ver o Decreto Estadual (BA), Nº 25.095 de 25 jan. 1976, Anexo 2 da presente tese.

³³² Cf. Jornal *Diário de Notícias*. Delegado contra dispensa do registro de Candomblé. Salvador. 16 mai.1976.

sobreposto pelas lideranças dos Candomblés Nagôs, isso pelo menos, em finais da década de trinta.

O combate ao modelo repressivo do governo Vargas passará a conviver com o apoio de intelectuais nacionais e estrangeiros – portanto, uma inteligência nacional a serviço da afirmação e legitimação dos cultos afro-brasileiros e, de modo especial, aos cultos afro-baianos. Nesse sentido, descortinar a história social do Terreiro de Candomblé Congo-Angola Bate Folha, fundado em 1916 e localizado na Travessa São Jorge, número 65, no bairro da Mata Escura, em Salvador, na Bahia, nos auxilia não só no registro da história e da memória dessa casa de santo. Permite também lançar o olhar do pesquisador para aspectos que visibilizam situações e circunstâncias que talvez até o presente momento, encontravam-se dispersos e invisibilizados. Os *nkises Bamburecema e Lemba*, através dos atuais *Tata Muguanxi* e *Nengua Guaguansesse*, vão nos proporcionar narrativas que têm permanecido vivos nas lembranças do povo de santo Congo-Angola no Bate Folha. As portas, as janelas, as lembranças e as experiências desta casa nos esperam desde 1916, seja para celebrar socialmente, seja para ritualizar e convocar seus *nkises* e caboclos. A trajetória do Terreiro de Candomblé do Bate Folha e suas representações sociais conduzirão nossas próximas análises.

5. CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA NA BAHIA: HISTÓRIA E TRAJETÓRIA DO TERREIRO DO BATE FOLHA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Casa com um janelão, uma janela, seis janelas de lado e uma porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos, um barracão destinados aos festejos da fazenda com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas com porta e janela, uma sala, um quarto e sala de jantar cada, [...] cobertos de palha, destinados aos empregados, edificadas no terreno situado no lugar denominado “Bate Folha”, na freguesia de Santo Antônio, em virtude do que foi requerido pelo proprietário supra mencionado [...] Sr. Manoel Bernardino da Paixão, em documento.³³³



³³³ Cf. Certidão do Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo official do Registro Geral e das Hypothecas da comarca de Salvador, averbada em 03 jun. e datada de 08 jun. 1937.

Ao completar o centenário de sua fundação, o Terreiro de Candomblé do Bate Folha apresenta ao longo de sua história, uma complexa rede de ligações desde o processo de iniciação do *Tata de Nkise* fundador, Sr. Manoel Bernardino da Paixão, até os laços sociais, afetivos e religiosos estabelecidos entre esse terreiro e demais casas de santo Nagô, Jeje e Angola na primeira metade do século XX. O Terreiro de Candomblé do Bate Folha foi o primeiro do rito Congo-Angola e da tradição de língua Banto a ter proteção federal. Seu tombamento aconteceu em 2003.³³⁴ A importância de registrar esses lugares de memória e de história própria acaba cotejando as políticas públicas de proteção e preservação da cultura material e imaterial brasileira, seja através do tombamento do espaço físico, seja através do reconhecimento das práticas, saberes e fazeres culturais. Vale destacar as considerações enunciadas por Antonio Risério a respeito dos primeiros Terreiros de Candomblés implantados na Bahia:

Dele descende, por exemplo, o belíssimo terreiro do Bate Folha, localizado na Mata Escura do Retiro, com seus amplos espaços, mais de quinze hectares de Mata Atlântica, repleto de árvores, onde ainda hoje é possível andar entre sucupiras, cedros, maçarandubas e cajazeiras [...] O Bate Folha é o mundo dos *nkises* trazidos pelos bantos [...]³³⁵

Os procedimentos documentais analisados apresentam num primeiro momento, indícios sobre a passagem de terreno - propriedade privada – para espaço de culto sagrado – terreiro. Os registros de aquisição do terreno em que está localizado o Terreiro do Bate Folha datam de 1916. Quanto à edificação da casa-templo e seu barracão para festas, há registros documentais que remetem a descrições de edificações no ano de 1937. É provável que, entre as décadas de 20 e 30, os alicerces das edificações que sustentam o Terreiro do Bate Folha tenham sido fincados e erguidos, e a partir daí os espaços de cultos religiosos ganham as dimensões que atualmente estão configurados.

No presente capítulo, abordaremos como se configurou e atualmente se configura o espaço físico do Terreiro. Haverá ainda uma análise sobre a genealogia da expressão *Manso Banduquenqué*, e, por conseguinte, um panorama traçado sobre as práticas de cura, adivinhação, iniciação e confirmação de *nkises*, tendo a frente os dois primeiros sacerdotes.

³³⁴ Até 2014, existiam sete terreiros tombados pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O primeiro, em 1984, foi o da Casa Branca do Engenho Velho, também em Salvador. Seguiram-se os terreiros baianos do Ilê Axé Opô Afonjá (1999), o do Gantois (2002), ambos do rito Nagô-Keto (tradição Iorubá), e o maranhense Casa das Minas (2001), representante do rito Jeje (tradição Fon), o Terreiro Ilê Maroiá Láji, conhecido como a casa de mãe Olga do Alaketu (2005) e o Ilê Osùmàrè Aràkà Àse Ògòdó, conhecido como Casa de Oxumaré (2014). Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/>>. Acesso em: 01 mar. 2014.

³³⁵ Cf. RISÉRIO, A. **Uma história da cidade da Bahia**. 2ª. Ed. Rio Janeiro: Versal, 2004. p. 164-65.

5.1. SOBRE A PASSAGEM DE TERRENO PARA TERREIRO

Quando se pensa em lidar com a perspectiva de historicizar aspectos da propriedade urbana ou rural, isto se associa imediatamente a uma história agrária. O foco em compreender os rastros documentais que tratam da passagem do terreno enquanto propriedade privada para uma propriedade voltada para as práticas religiosas nos faz pensar em leis e noções relacionadas ao direito à propriedade. Em *Costumes em Comum*, Thompson nos apresenta uma perspectiva interessante para entender como as leis têm sido objeto de estudos da história social. Suas elaborações, conotações, relações de força entre hegemônicos e subalternos ganham contornos sobre os costumes no uso da terra pelos Ingleses no século XVIII.³³⁶

Pensar numa “consciência costumeira” para o uso das terras que passa a ser um espaço de práticas religiosas pode nos oferecer pistas para desvendar conflitos tanto de ordem individual quanto de ordem coletiva. No caso, a compra e o uso da fazenda Bate Folha como espaço religioso insere-se no contexto histórico em inícios do século XX. Nesse período, notam-se os traços do pós-Abolição, sobretudo diante de questões que perpassam o lugar daqueles que podem e querem se afirmar na sociedade baiana vigente. Isto nos distancia do conceito de “direito costumeiro” abordado por Thompson; por outro lado, nos oportuniza o entendimento das ligações entre a revelação do divino e a materialidade documental. A presença de congregações religiosas de matrizes africanas, ganha ainda mais contornos institucionais com a demarcação do Terreiro do Bate Folha, principalmente tratando-se de espaços de práticas oriundas das nações Congo-Angola, hierarquizadas historicamente como representantes da hibridização e misturas, socialmente estigmatizadas tanto pelo catolicismo como por setores das religiões de matrizes africanas.

A estratégia adotada pelas lideranças políticas de Salvador no sentido de permitir que espaços urbanos para o estabelecimento dos Terreiros de Candomblés estava diretamente ligado ao processo evolutivo do desenvolvimento urbano da cidade. Entre finais do século XIX e início das primeiras décadas do século XX, a administração pública tratou de desapropriar terras, transferindo o domínio, posse, direito, ações e responsabilidades de terras daquelas que pertenciam à Companhia do Queimado. Era uma sociedade anônima fundada em 1853, responsável pelo controle, distribuição e armazenamento de água na cidade de Salvador. Essa empresa acaba transferindo a concessão privada dos serviços para exploração pública e, com isso, diversas terras que possuíam mananciais de água e fontes são arrematadas

³³⁶ Cf. THOMPSON, E. P. op. cit., p.15.

pelo poder público municipal.³³⁷ A fonte impressa a seguir exemplifica trechos da escritura de transferência de domínio, posse, direito, ações e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação entre partes, tendo como vendedora e cedente a Companhia de Queimado e como comprador e cessionário o município da capital do Estado da Bahia:

Saibam quantos este instrumento de escriptura de transferência de domínio, posse, direitos, acções e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação ou como em direito melhor nome tenha, virem que **no ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil novecentos e cinco, aos trinta dias do mez de setembro**, nesta Cidade do Salvador, Capital do Estado Federado da Bahia [...] como outorgante a Companhia do Queimado, Sociedade Anonyma, fundada em mil oitocentos e cinquenta e três, representada pela comissão composta dos senhores Doutor Alexandre Freire Maia Bittencourt, Paulo Pereira Monteiro, directores, José da Cunha Soares, Doutor Domingos Rodrigues Guimarães e Frederico A. Hasselmann, [...] e como outorgado o Municipio da Capital do Estado da Bahia, representado pelo Intendente o Excellentissimo Senhor Doutor Antonio Victorio de Araujo Falcão, [...] resolvida a transferência ao outorgado, Municipio da Capital deste Estado, de todos os bens, direitos, acções, domínios, posses e concessões pertencentes ao Outorgante, [...] a outorgante vinha transferir por esta, como difacto transferido tem, de hoje para sempre e de modo definitivo e irrevogável, ao outorgado, Município da Capital do Estado da Bahia todos os seus bens [...]³³⁸

A descrição das terras e dos limites de fronteiras da Fazenda Bate Folhas, podem ser desenhados conforme o seguinte trecho:

[...] **Decima sétima.** As baixas da fazenda “Bate Folhas”, situadas na estrada de São Caetano para as Campinas, segundo districto de Santo Antonio, as quais são as seguintes: um terreno no centro da mesma fazenda dividindo-se pelos fundos com terras da fazenda São Gonçalo, por um rio denominado Rio da Prata ou Negrão, fazendo-se o seu leito na divisão de terras do mesmo terreno com as de São Gonçalo, até encontrar-se com o Rio Camorogipe, pelo lado do Norte a Nordeste com um outro rio formado pelas agoas de um tanque no lugar das barreiras o qual tem o seu leito por fora da linha divisória as **terras vendidas a Manoel Moniz** e seus irmãos até a travessa que divide **as terras arrendadas a Frederico Cesario dos Santos** e continuando seu curso pela frente destas recebe um riacho formado pelas agoas de diversas vertentes existentes em um brejo **nas terras de Felismina Pereira de Jesus**, e ainda auxiliado por um confluente, formado de agoas das vertentes do lado das Campinas, passando pelo norte do dito terreno vai desagoar no rio Camarogipe e mais um riacho por onde correm as agoas da Fonte da Velha, entre **o ditto terreno vendido a Elias Rodrigues Seixas** o qual desagoando no Rio da Prata vai ter com o rio Camarogipe. É sobre as

³³⁷ Escritura de transferência de domínio, posse, direito, ações e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação entre partes como vendedora e cedente a Companhia de Queimado e como comprador e cessionário o município da capital do Estado da Bahia, de 30/09/1905. In: TEIXEIRA, C. As grandes doações do 1o. Governador. Terras do Rio Vermelho ao Rio Joanes: Conde da Castanheira, Garcia D’ávilas e do Senado da Câmara. In: **A grande Salvador. Posse e Uso da Terra.** Projetos Urbanísticos Integrados. Governo do Estado da Bahia. Secretaria de Saneamento e Desenvolvimento Urbano. Companhia Estadual de Desenvolvimento Urbano, 1978. Capítulo III, p.23-39 (Grifos nosso).

³³⁸ Cf. TEIXEIRA, C. op.cit., p. 24. Grifos nosso.

agoas da Fonte da Velha que estão os terrenos adquiridos pela outorgante Companhia do Queimado, e mais baixas onde existem as vertentes que produzem as agoas que formam o Rio da Prata ou Negrão e o rio ao norte do sítio Matta Escura vindas do tanque nas barreiras e o seo confluyente vindo do lado de Campinas e o riacho resultante da Fonte da Velha e também os terrenos por onde passa os rios e os que produzem as vertentes e bem assim as baixas na parte dos rios descriptos até encontrar as montanhas. A outorgante Companhia do Queimado comprou estes terrenos com as seguintes condições: em todo e qualquer tempo construir presas, tanques e outras obras hydraulicas que julgar-se convenientes para o levantamento do nível das agoas, ainda mesmo que alagasse as outras terras fazer nas montanhas ou rebanceiras escavações ou cortes que entendesse necessários assentar alicerces, levantar paredes para as presas tanques etc e mais quinze braças de terrenos ribeirinhos do riacho da Velha no lado das terras de Felismina Pereira de Jesus. **Estas terras foram compradas a Felismina Pereira de Jesus, pela outorgante Companhia do Queimado, em vinte e um de Dezembro de mil oitocentos e oitenta e um, por escritura nas notas do Tabellião Alvaro Lopes da Silva e ractificada em vinte e seis de Novembro de mil oitocentos e oitenta e cinco nas Notas do Tabellião José Augusto de Abranches.**³³⁹

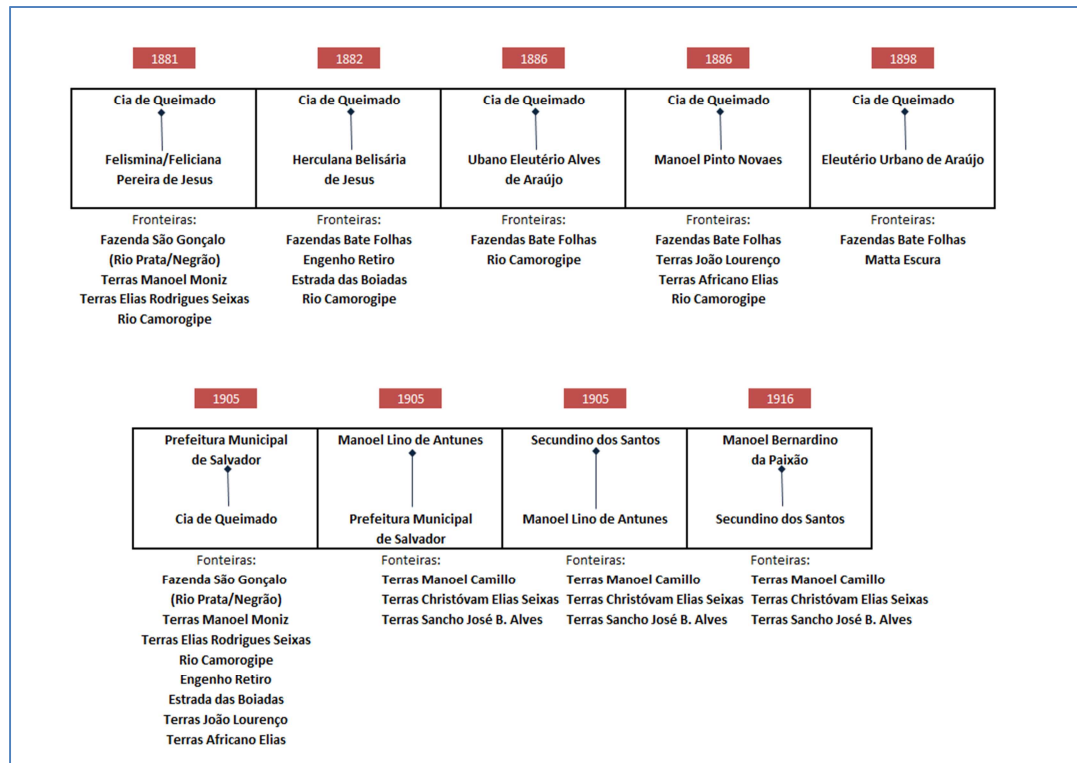
A cadeia sucessória que antecede à aquisição das terras por parte de Manoel Bernardino da Paixão, está vinculada aos proponentes abaixo listados e, a saber:

Decima oitava. Uma roça situada em São Caetano junto da fazenda “Bate Folhas” segundo districto de Santo Antonio, em terrenos próprios, [...] dividindo-se pelo norte com a Fazenda “Bate Folhas” pelo sul com o Engenho Retiro pelo fundo com o Rio Camorogipe e pela frente com a Estrada das Boiadas. **Esta roça pertenceo a Luiz dos Santos Castro que a vendeo,** por escriptura de oito de Novembro de mil oitocentos e oitenta nas notas do Tabellião Virgínio José Espinola, **a Herculana Belisaria de Jesus e rectificada em vinte de Março de mil oitocentos e oitenta e dois,** por escripturas nas notas do Tabellião José Augusto de Abranches. Foi comprada a Herculana Belisaria de Jesus pela outorgante Companhia do Queimado em vinte e um de Março de mil oitocentos e oitenta e dois por escriptura nas Notas do Tabellião José Augusto de Abranches.³⁴⁰ (Grifos nossos)

³³⁹ Cf. TEIXEIRA, C. op.cit., p. 24. Grifos nosso.

³⁴⁰ Cf. TEIXEIRA, Cid. op.cit., p. 27. Algumas escrituras dos proprietários grifados foram localizadas no Arquivo Público do Estado da Bahia e auxiliaram no estabelecimento de possíveis cruzamentos com as fronteiras onde está localizado o Terreiro Bate Folha. Foram realizadas consultas para auxiliar as análises dessa fonte impressa no APEB na Seção Judiciário, cf. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de números: 515, p.19 em 1877 (Felismina P. de Jesus); 644, p.43-44 e 657, p.47-48, ambas em 1882 (Herculana Belisária de Jesus); 701 - p.11-12, em 1872; 829 – p.12-14, em 1886; 934 – p.32-33 em 1854 e 948 – p.8, em 1893 (Manoel Pinto Novaes); 1252, p.24 em 1913 (Manoel Camilo da Sé Cruz); 1544, p.36, em 1886 (Manoel Camillo de Santana).

Figura 15 – Cadeia sucessória dos proprietários em terras fronteiras e entorno da Fazenda Bate Folhas (1881-1916)



Fontes: Cf. TEIXEIRA, Cid. Op.cit, p. 27 e APEB. Seção Judiciário – Escrituras: Livros 515, 644, 657, 701, 829, 934, 948, 1252, 1544.

A partir da fonte impressa acima mencionada, foi possível levantar outras escrituras de compra, venda, transferências e concessões para uso de terras, localizadas na região denominada de Sítio do Bate-folha ou Fazenda do Bate Folha. As escrituras envolvendo outorgados como Manoel Moniz, Felismina (Feliciana?) Pereira de Jesus, Frederico Cesario dos Santos, Luiz dos Santos Castro e Herculana Belisário de Jesus, e um certo Elias Rodrigues Seixas, todos eles integram fronteiras das terras que compreendem o Sítio Bate Folha. Tais escrituras foram levantadas no Arquivo Público do Estado da Bahia, na seção Judiciário/Escrituras e estão sintetizadas na Figura 15. Acredita-se que tais documentos serão capazes de demarcar e identificar os limites fronteiriços no negócio comercial envolvendo a aquisição das terras, tendo a frente o sacerdote do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, Sr. Manoel Bernardino da Paixão. Além disso, esses documentos foram intercruzados com outras pesquisas já realizadas por historiadores baianos e que envolvem o raio de ação em que as terras do sítio Bate Folha estão inseridas.

Dentre alguns indícios percorridos para compreender a passagem do terreno em que está localizada a Fazenda Bate Folha ao sítio em que se estabelecerá o Terreiro de Candomblé do

Bate Folha, os rastros de fontes capazes de produzir um entendimento e uma compreensão sobre os desdobramentos das fronteiras territoriais nos apontam algumas evidências. A primeira delas pode ser constatada na pesquisa de João José Reis e Eduardo Silva, que, em meio a um clima social, político e cultural agitado, identificaram um Candomblé nas imediações de Salvador em meados de 1829, invadido pela polícia.³⁴¹ Tratava-se do Candomblé do Accú, localizado na freguesia de Brotas. No centro da cena, o Candomblé acaba desempenhando papel privilegiado na representação política e reinvenção cultural dos africanos na Bahia. O enredo se desenrola em torno do ataque à religião africana e da defesa do direito da sua prática. Desse movimento, emergem os impasses e dilemas enfrentados por escravos, libertos, senhores e autoridades em suas relações cotidianas.³⁴²

Para Reis e Silva, o combate à autonomia e à indisciplina escrava, no trabalho e fora dele, se fez através de uma combinação da violência com a negociação, do chicote com a recompensa. Essa constatação se depreende do fato de que os senhores entendiam que a acomodação era precária e quando possível procuravam negociar o prolongamento da paz. Resulta evidente que, no regime escravista, nunca se vivia em plena paz; o cotidiano correspondia a uma espécie de guerra não convencional. Chega-se, portanto ao entendimento de que, nessa guerra, tanto os escravos quanto os senhores buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidades suas pequenas batalhas.³⁴³ Daí, tem-se um claro entendimento de que os escravos tiveram que enfrentá-los com inteligência e criatividade. Acabaram por desenvolver uma fina malícia pessoal, aliada a uma desconcertante ousadia cultural em que se demonstrava uma visão de mundo aberta ao novo. Para esses historiadores, ao longo da primeira metade do século XIX, a Bahia se constituiu num ambiente favorável à resistência escrava. Foi fundamental, em primeiro lugar, o crescimento vigoroso da população negro-mestiça, em especial a dos africanos.³⁴⁴

O episódio da invasão do Candomblé do Accú revela alguns elementos básicos para a compreensão do desempenho do Candomblé como instituição central de representação e negociação dos negros na Bahia. Estes criaram canais de comunicação com os poderosos e incorporaram como membros de seus rituais os afro-baianos, arrefecendo, em certa medida e

³⁴¹Esse episódio foi relatado conforme os registros do Juiz de Paz da Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, Antonio Gomes de Abreu Guimarães. Cf. REIS, J. J.; SILVA, E. Nas malhas do poder escravista: a invasão no Candomblé do Accú. In: **Negociação e Conflito**. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pg. 34, 1989.

³⁴²Cf. REIS, J.J.; SILVA, E. op. cit., p. 35.

³⁴³Ibid. p. 32-33.

³⁴⁴Ibid. p. 33.

de certo modo, a ação dos escravocratas intolerantes e a divisão africano/crioulo tão cara ao sistema da escravidão. Realizadas as alianças, a ruptura com o isolamento pôde percorrer caminhos mais ousados. O caso envolvendo o Candomblé do Accú, que por três dias permaneceu tocando e cantando, expondo-se publicamente, saindo da chamada clandestinidade, demarca o êxito de uma estratégia de resistência estabelecida pelos adeptos e frequentadores de Candomblés na Bahia. Depois desse episódio da invasão, seus membros continuaram jogando aberto, enfrentaram um juiz de paz, denunciaram-no ao presidente da província e inventaram como aliado um visconde da aristocracia baiana. Agindo assim, afirmaram na prática o direito de existir e venerar seus deuses, que era negado por meio de leis locais e nacionais e através de atitudes como a do juiz Antonio Guimarães.³⁴⁵

Poder-se-ia perguntar, então, o que esse episódio teria a ver com o processo de aquisição das terras em que está situado o Terreiro Bate Folha? Em primeiro lugar, podemos estabelecer paralelos entre as estratégias de combate do Império, ainda na primeira metade do século XIX, e as táticas de resistência promovidas pelos terreiros e casas de Candomblé em finais do século XIX e que tem desdobramentos nas primeiras décadas do século XX. Os conflitos sociais envolvendo justiça, sociedade e afro-religiosidade foram comuns entre os estudos da escravidão, o pós-Abolição e o estabelecimento da república brasileira.

Além disso, Reis e Silva identificaram um incidente envolvendo juizes de paz da Bahia e outros personagens, em 1832. Manoel Anastácio Muniz Barreto, membro de importante família baiana e proprietário de terras localizadas na freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, e o juiz de Pirajá, freguesia suburbana ainda mais distante que Brotas, era, como Antonio Guimarães, adepto da intolerância aos rituais africanos.³⁴⁶ Em 7 de setembro daquele ano, data nacional, o comandante da Guarda Municipal de Pirajá ouvira de sua casa toques de tabaques no sitio denominado Bate Folha. O local pertencia à freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, fronteira à de Pirajá. Segundo Reis e Silva, o Sr. Manoel Muniz Barreto conta ao presidente da província a experiência do chefe da guarda:

[...] fora pessoalmente acompanhado de seus guardas ao dito lugar Batefolha, e ali achara grande adjunto de homens pretos, brancos, pardos e mulheres, os quais faziam parte daqueles batuques, e que ele apesar de não estar nos limites deste Distrito, sempre insistiu, e pugnou, para que se desfizesse aquele adjunto, porém que nesta mesma ocasião lhe apresentaram

³⁴⁵Cf. REIS, J.J.; SILVA, E. op. cit., p. 53.

³⁴⁶Ibid. p. 60.

uma licença do Juiz de Paz daquela freguesia, Lázaro José Jambeiro, para poder fazer tais funções [...].³⁴⁷

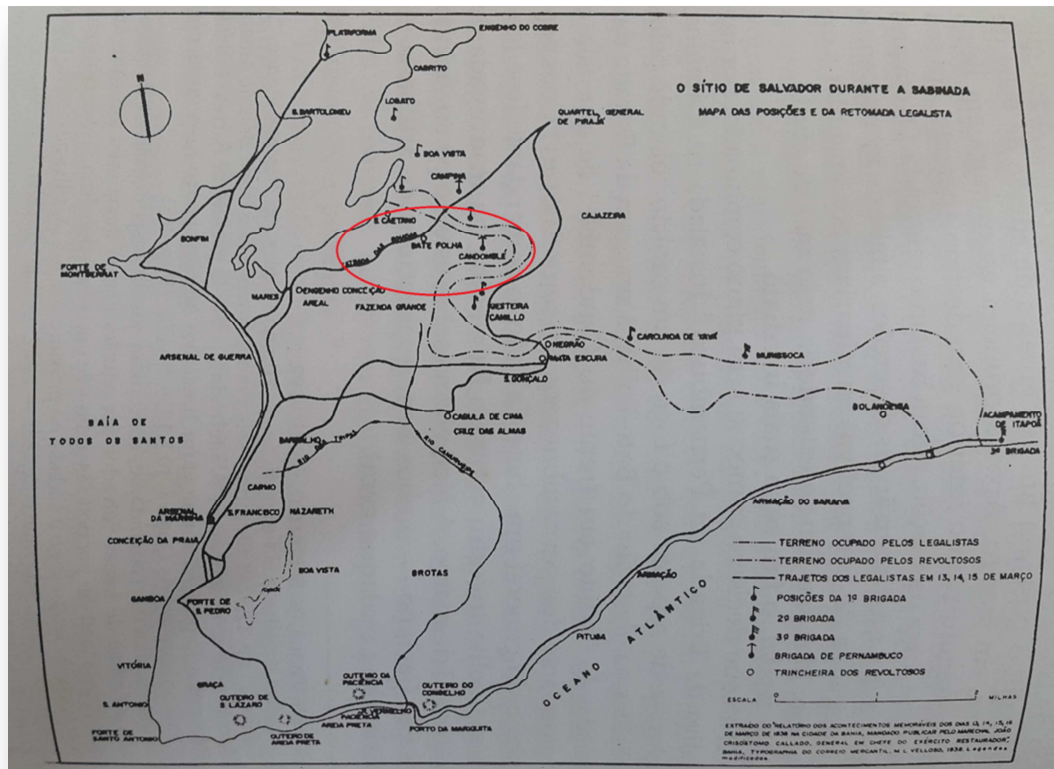
Nas análises realizadas pelos historiadores, não fica claro que se tratava de ritual do Candomblé ou de festa mundana, talvez uma celebração popular associada à Independência. Há, entretanto, razões para crer na primeira hipótese. Nas investigações junto a documentos, observa-se que seis anos mais tarde, em 1838, aparece o registro de um Candomblé próximo a este local – Fazenda Bate Folha – num mapa do exército legalista que combatia os rebeldes da Sabinada. O mapa foi publicado por Paulo Cezar Souza e mostra a posição das forças em combate, identificando vários pontos geográficos conhecidos, entre os quais o Candomblé.³⁴⁸ Isso pode significar a estabilidade daquele terreiro, sua aceitação, vitória e resistência. Alianças entre mulheres e homens pretos, pardos, brancos, adeptos do Candomblé, e a paz negociada com a justiça em 1832, talvez tenha gerado frutos. Nas imediações indicadas no mapa de 1838, percebe-se a coincidência com a localização do Terreiro de Candomblé Congo-Angola Bate Folha. Certamente o atual terreiro não é o mesmo de 1832 ou 1838, pois o *Manso Banduquenqué* tem registros de aquisição das terras em 1916. A Figura 16 a seguir: demarca o território da Fazenda Bate Folha em 1838.³⁴⁹

³⁴⁷Cf. Carta de Manoel Anastácio Muniz Barreto ao presidente Joaquim José Pinheiro de Vasconcelos, 8/9/1832, APEB, maço 2682, Cf. REIS & SILVA, Op. cit., p. 61.

³⁴⁸Cf. SOUZA, Paulo Cezar. **A Sabinada**: a revolta separatista da Bahia (1837). São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 101.

³⁴⁹Cf. REIS, J.J.; SILVA, E. op. cit., p. 61.

Figura 16 – O sítio de Salvador durante a Sabinada e a demarcação de um Terreiro de Candomblé na Fazenda Bate Folha (1837).



Fonte: SOUZA, P. C. p. 100. 1987.

A segunda evidência foi identificada em outro trabalho do historiador João Reis, que trata de um curioso caso de conflitos entre dois africanos libertos e sacerdotes residentes na província da Bahia na segunda metade do século XIX, sendo que a propriedade de um deles faz fronteira com as terras do atual Terreiro de Candomblé do Bate Folha.³⁵⁰ Vejamos. As tensões vividas entre Domingos Sodré e Elias Francisco de Seixas foram alvo de um processo crime movido entre outubro de 1860 e novembro de 1863. Domingos acusou Elias de ter cometido homicídio contra outro africano, de nome João. De acordo com Reis, em 05 de outubro de 1860, João teria procurado Elias em sua roça, a mando de Domingos, para reaver um conto de réis confiado por Domingos a Elias. O acusado nunca admitiu qualquer responsabilidade, mas o fato é que o corpo de João apareceu boiando dois dias após o encontro, no Dique do Tororó. Esse processo foi aberto na Terceira Vara Municipal e correu paralelo a um inquérito policial da subdelegacia do primeiro distrito da freguesia de Santo Antonio.

³⁵⁰ REIS, J. J. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX.** São Paulo: Cia das Letras, 2008.

É nesse contexto social que Elias Francisco de Seixas, através do seu filho Christovão Elias Seixas, aparece como comprador, por 300 mil-réis, de um terreno ao lado do São Gonçalo, segundo distrito de Santo Antonio Além do Carmo, denominado sítio da Fazenda do Bate Folha, do domínio direto de Dona Feliciano Pereira de Jesus. A fazenda São Gonçalo pertencera a Luiz José de Oliveira, senador do Império, e sua esposa dona Maria José de Seixas, filha de dona Maria Dorothea Seixas, esposa de Elias. O terreno pertencia à fazenda São Gonçalo, mas era posse do frei José de Santa Escolástica e Oliveira, que pagava 6 mil-réis de foro anualmente.³⁵¹ Nicolau Parés também enfatiza que, no sítio do Bate Folha, eram ouvidos continuamente batuques, e que aí se encontravam grandes agrupamentos de homens pretos, brancos, pardos e mulheres, os quais faziam parte dos batuques. O episódio sugere, segundo Parés, que já nos anos de 1830 existiam diversas congregações religiosas dos africanos no século XIX, bem organizadas, com certa estabilidade, com numerosos participantes e com capacidade de reagir contra possíveis repressões.³⁵²

As fontes sobre os motivos que levaram Manoel Bernardino a fundar o Terreiro Bate Folha, oriundas a partir das narrativas orais, fundamentam as descrições da COBANTU³⁵³ e versam sobre um contexto segundo o qual Bernardino foi procurado por uma senhora, de nome ignorado, que tinha uma questão de herança familiar sem resolução. Atendida pelo *nkise Bamburecema*,³⁵⁴ a divindade prometeu resolver a questão, mas queria em troca uma *roça*. Resolvida a questão de herança, Bernardino foi autorizado a procurar o local para estabelecer o espaço da divindade. Para a tradição oral do Bate Folha, a “roça” ou o terreno é, portanto, do *nkise Bamburecema*. As terras adquiridas por Bernardino se deram, de acordo com a narrativa de Dona Maria Bernadete, da seguinte forma:

Quando Bernardino começou a estruturar a roça, outras casas de Candomblé achavam que ele não avançaria ali e não iria sobrevir. Algumas pessoas tinham tentando antes estabelecer naquelas terras e não conseguiram. Só que Bernardino sabia o que estava fazendo! Ele comprou a roça e *Bamburecema/Yansã* pegou ele e foi nos pontos chaves tirar o que não deveria estar naquele espaço. Ela limpou a casa para ele.³⁵⁵

A terceira evidência histórica advém do cruzamento entre as fontes documentais consultadas por João Reis e a escritura pública de transferência de domínio entre a

³⁵¹Cf. REIS, J. J. Op.cit., 2008, p.214..

³⁵²Cf. PARÉS, L. N. op. cit., 2007, p. 131-132.

³⁵³ Cf. COBANTU – Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil. Disponível em www.cobantu.com.br, acessado em 19 mar. 2011.

³⁵⁴Há registros encontrados com a grafia *Uambulusema*. Grifos nosso. Termo designado nos Candomblés Congo-Angola para o *nkise* correspondente a *Yansã* do povo Iorubá. LOPES, N. **Novo Dicionário Bantu do Brasil**. 2003.

³⁵⁵Cf. depoimento concedido, 2016.

Companhia de Queimado e a administração pública municipal de Salvador, datada de 30 set. 1905. As descrições sobre fronteiras dos terrenos e os proprietários reforçam a delimitação espacial e geográfica, asseverando que o terreno adquirido pelo sacerdote do Terreiro do Bate Folha está inserido no raio de ação que envolve as terras de Elias Rodrigues Seixas ou seria Christovão Elias Seixas, filho do sacerdote africano Elias Francisco de Seixas? A resposta a tal indagação se evidencia nas buscas junto às escrituras que envolvem a demarcação dos territórios fronteiras às terras adquiridas pelo Sr. Manoel Bernardino da Paixão, sacerdote fundador do Terreiro do Bate Folha.

A quarta e derradeira evidência histórica corresponde à aquisição do terreno onde funcionaria o Terreiro do Bate Folha. Mediante instrumento jurídico e legal lavrado em escritura de compra e venda, celebrada em 1916 e legalmente formalizada em 11 de dezembro,³⁵⁶ a venda foi efetuada pelo Sr. Secundino dos Santos, pela quantia de 400 mil réis. Os registros identificados na COBANTU³⁵⁷ enfatizam que o terreno comprado e doado como *roça* era um espaço de culto da nação Jeje. A tradição oral do Bate Folha reconhece a existência de assentamentos Jeje em local denominado de Alto do Tuntum, espaço de difícil acesso na mata que envolve as terras do Terreiro. Tais assentamentos serão ponto de discussão em seção específica. A escritura de compra e venda do terreno do Bate Folha, data de 11 dez. 1916, aponta que havia fronteira com o terreno adquirido por Christovão Elias Seixas, filho do africano liberto Elias Francisco de Seixas.

O contexto de aquisição das terras onde está situado o Terreiro do Bate Folha está relacionado a uma rede de cadeias sucessórias do imóvel em lugar denominado Bate Folha, inserido na zona territorial do distrito de Santo Antonio Além do Carmo. Consta que, em 11 dez. 1916, as partes outorgantes compareceram ao cartório do 4º. Tabelião de Notas, em Salvador, sendo vendedor Secundino dos Santos, solteiro, maior, e como comprador Manoel Bernardino da Paixão.³⁵⁸ De acordo com o vendedor, foi dito que era senhor e possuidor de um terreno baldio de seis tarefas, cuja descrição é a seguinte:

[...] Seis tarefas de terra encravada no terreno de propriedade de Sancho José Bernardo dos Santos, que se divide pela nascente [...] trás o rumo de Manoel Camillo e propriedade do referido Sancho e pelo lado oposto com a fonte da

³⁵⁶Cf. Escritura de venda, compra, para e quitação registrado no 4º. Tabelião de Notas – Coronel Afonso Pedreira de Cerqueira, Salvador, Livro 79, Folha 72, em 11dez. 1916.

³⁵⁷Cf. COBANTU. op. cit., 2011.

³⁵⁸ Cf. Escritura de venda, compra, paga e quitação. 4º Tabelião de Notas-Coronel Affonso Pedreira de Cerqueira, Salvador-BA. Livro nº 79, fl. 72. 11 dez. 1916. A escritura só foi registrada no Cartório de Registro de Imóveis G. Rodrigues Pompa, sob número de ordem 10269, página 237, e registrado no Livro 3C, sob número 8074, fl. 125, em 17 abr. 1923.

telha e terrenos de Christóvam Elias de Seixas e o mesmo Sancho José Bernardo dos Santos, e assim descrito e demarcado, livre e desembaraçado de todo e qualquer ônus, tal como o comprou a Manoel Lino de Antunes jus escritura particular de 23 de Fevereiro de 1905, vende-o ao comprador Manoel Bernardino da Paixão, pela quantia de quatrocentos mil reis (400\$000) que neste ciclo deve receber em moeda legal e corrente e da qual lhe dá plena, geral e irrevogável quitação e em seguida transferindo-lhe a posse, acção, direito e pertença, tal como exercia no terreno vendido, para que gose-o, e possua-o como seu que fica sendo por força dessa escritura e da clausula constitutiva, obrigando-se como se obriga, em qualquer tempo, fazer boa, firme e valiosa esta venda por si, seus herdeiros e sucessores a responder a quaisquer dúvidas futuras e pela evicção de direito quando chamado a auditoria.³⁵⁹

Considerando que o valor do primeiro salário mínimo no Brasil era de 240\$000 (duzentos e quarenta mil reis), de acordo com o Decreto Lei 2.162/40,³⁶⁰ vigente a partir de 04 jul. 1940, buscamos encontrar a equivalência do valor de aquisição das terras do Terreiro do Bate Folha vinte e quatro anos após o registro da escritura de compra e venda. Tal equivalência do investimento realizado em nome de Manoel Bernardino da Paixão corresponde a 166,6% (cento e sessenta e seis, virgula seis por cento) do salário mínimo vigente em 1940. Foram testemunhas presentes Januario Silva e João José Pinheiro, que assinaram com os outorgantes, sendo que, em razão do comprador ser analfabeto, assinou Camerino Giraldes de Aragão. Embora a escritura de compra e venda do terreno baldio esteja registrada em 1916, a edificação da casa onde passaria a funcionar o espaço sagrado do barracão e os ambientes auxiliares, só foi averbada em cartório em 03 jun. 1937. Quanto ao vínculo que o Sr. Manoel Bernardino tinha com o responsável pela assinatura da escritura de compra e venda das terras do Bate Folha, ocorrido em 11 dez. 1916, Dona Bernadete nos narra:

Quem assinou a escritura da compra das terras do Bate Folha foi Camerino Giraldes de Aragão. Era um amigo e que raramente ia à casa de Bernardino. Após a morte de Bebé, houve uma pessoa que quis herdar as terras, mas não foi Camerino. De fato, eles eram amigos. Só sei disso.³⁶¹

Como no atual bairro da Mata Escura há registros de diversos terreiros de Candomblé,³⁶² esse terreno pode ter sido de fato, espaço de quilombo do povo Jeje. Constatase, através das fontes documentais, que o espaço natural e físico onde se estabeleceu o

³⁵⁹ Cf. Escritura de venda, compra, paga e quitação registrado no 4º. Tabelião de Notas – Coronel Afonso Pedreira de Cerqueira, Salvador, Livro 79, Folha 72, em 11/12/1916, p. 1-2.

³⁶⁰ Cf. **Evolução do Salário Mínimo no Brasil**. Disponível em <<http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>>. Acesso em 08 ago. 2016.

³⁶¹ Cf. depoimento concedido, 2016.

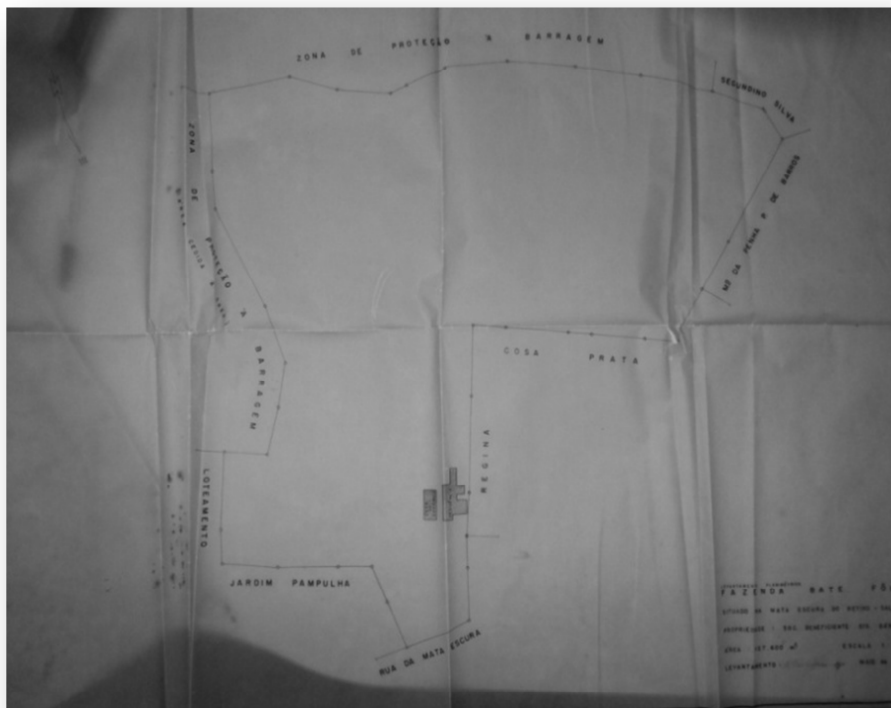
³⁶² Cf. SANTOS, J. **Mapeamento dos Terreiros de Candomblés na Cidade Salvador**. Salvador: CEAO-UFBA, 2008.

Terreiro Bate Folha traz à tona delimitação de fronteiras possivelmente envolvendo Terreiros Congo-Angola e outras nações de Candomblé. No terreno denominado "Roça do Bate Folha", situado no Bairro Mata Escura, em Salvador, Bernardino fundou o Terreiro do Bate Folha em 1916. Cabe esclarecer que, nas primeiras décadas do século XX, o bairro da Mata Escura possivelmente tinha algumas poucas casas de taipa. Era um local de densa vegetação, pouco iluminado, proporcionando escuridão no chamado "meio do verde". E ainda é possível compreender que somente a partir de 1950 é que de fato, com as ampliações de instituições públicas do Estado, o bairro da Mata Escura começa a ganhar uma densidade populacional mais evidente:

Segundo moradores mais antigos do bairro, por isso o bairro ficou conhecido pelo nome de Mata Escura. É provável que, com a existência de uma mata fechada, nenhum capitão do mato encontrava os negros que fugiam e faziam deste local um novo abrigo. A urbanização da área, no entanto, só aconteceu depois de um longo processo de ocupações espontâneas, principalmente após a inauguração, nos anos 1950, do maior complexo penitenciário da Bahia, a Penitenciária Lemos de Brito. As famílias que se estabeleciam no bairro pagavam anualmente o foro ou laudêmio, pela aquisição do terreno, àqueles que um dia foram os donos de toda a área, **Maximiniano da Encarnação e Manoel Muniz**. Com a morte de Maximiniano e a rápida ocupação do bairro, essas taxas deixaram de ser cobradas. [...] Dentre o extenso território ocupado de terra exuberante e densa natureza do local, restou apenas a vegetação do Terreiro do Bate Folha que ocupa **cerca de 127.600m²**, a Lagoa do Prata e a Lagoa do Urubu, nas proximidades da BRASILGÁS, já bastante assoreadas. No final do século XIX, as águas do Rio Camarujipe foram represadas e foram construídas, neste bairro, a Represa da Mata Escura e a Represa do Prata, ambas para abastecimento público da cidade. Projetadas pelo engenheiro baiano Theodoro Sampaio, foram desativadas em 1987, devido à baixa vazão e pela poluição provocada pelo lançamento de esgotos sanitários e resíduos sólidos. Na área dessas represas, existe uma das últimas reservas naturais da cidade, concentrando a maior densidade de vegetação nativa remanescente de mata atlântica³⁶³. (Grifos nossos. Ver Figura 17 a seguir onde consta o levantamento planimétrico do terreno.)

³⁶³Cf. SANTOS, E.; PINHO, J. A. G. de; MORAES, L. R. S.; FISCHER, T. (Orgs.) **O caminho das águas em Salvador: Bacias hidrográficas, Bairros e Fontes**. Salvador: CIAGS/UFBA, 2010, p.106.

Figura 17 - Levantamento Planimétrico – Fazenda Bate Folha



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha. 1969 – Escala 1:1000 área de 127.600m².

Compreender deslocamentos para áreas denominadas periféricas ao centro urbano de Salvador, como é o caso do Terreiro do Bate Folha, em princípio parece um recuo das lideranças com intuito de evitar confrontos ostensivos com as batidas policiais. Entretanto, essa tática utilizada pelos Terreiros de Candomblés – e isto inclui o Terreiro do Bate Folha – permitiu que grupos pudessem se instalar em terrenos e espaços mais apropriados para o culto às divindades – *nkises*, *vonduns*, *orixás*, caboclos. Comungamos do entendimento de Julio Braga no sentido de que a tática, portanto, se configura como sendo de fingimento de subordinação:

[...] esse afastamento compulsório tenha desempenhado papel relevante na preservação de uma liturgia, que podia, assim, ser praticada mais livremente e longe do assédio, muitas vezes indesejado e impertinente, de pessoas estranhas.³⁶⁴

Cabe ressaltar ainda que Manoel Bernardino efetuou uma ampliação e/ou regularização das terras. Houve a demarcação de sessenta e oito metros de terreno, em 14 de setembro de 1934.³⁶⁵ Isso se deu, possivelmente, por conta do aparecimento de algum proprietário que

³⁶⁴Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p. 32.

³⁶⁵Cf. Escritura de compra, venda, paga e quitação lavrada no Tabelião José Carlos C. Fernandes. Registrado no Livro 221, fls. 48, 1934. A certidão foi registrada no Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa,

alegou ter sido invadido suas terras, exigindo, por sua vez, a regularização através de processo de evicção, uma espécie de indenização. A compra ocorreu diante do Sr. Antonio Correia, e Manoel Bernardino efetuou o pagamento de um conto de reis pela regularização das terras:

[...] foi dito que na qualidade de senhor e possuidor em mansa e pacífica posse, livre de ônus legais, judiciais e convencionais, de diversas terras, dentre os quais um que é próprio, medindo de frente sessenta e oito metros, no lugar denominado *Matta Escura*, na freguesia do distrito de Santo Antônio, nesta cidade, dividindo-se de um lado com terreno ainda do devedor, digo vendedor, do outro lado com Pedro [...] e pelo fundo com o mesmo comprador, havido por compra ao Dr Luiz de Lima Bittencourt e sua mulher D. Isaura Doria Bittencourt e a D. Maria Isabel Bittencourt Monteiro e seu marido Francisco de Braga Monteiro [...].³⁶⁶

O escrivão Arthur Podestá, juntamente com a testemunha, o Sr. Claudemiro Alfredo U. da Silva, assinaram com as contratantes. O espaço físico, natural, e do desenho arquitetônico e funcional do Terreiro Bate Folha, representam não só um lugar para estabelecer os cultos aos *nkises* Congo-Angola, especialmente a *Bamburecema*, mas também um espaço para compartilhar e dar continuidade a práticas Jejes e cultos aos Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Vejamos esses lugares de cultos e de sociabilidades existentes no *Manso Bandunquenqué*.

segundo official do Registro Geral e das Hypothecas da comarca- número de ordem 7462, página 188, e no livro 376 sob nº 4569, fl. 141, em 08 mai.1937.

³⁶⁶Cf. Escritura de compra, venda, paga e quitação, 1934.

5.2. MANSO BANDUQUENQUÉ: A CASA DA SEGUNDA GERAÇÃO DE LEMBA

O nome africano denominado ao Terreiro Bate Folha vem sendo registrado de diversas formas por outros investigadores. No altar principal edificado dentro do barracão, foi perenizada a grafia *Manso Banduquenqué*. Há registros escritos e expressos como *Manso*, *Mansu*, *Banduquenqué* ou *Bandunquenque*. A palavra *manso* ou *mansu* advém da língua Quicongo/Kikongo e está associado a moradia, casa. Já na língua Quimbundo/Kimbundo, a expressão casa é registrada como *inzo*, *dibata* ou *bata*. Quanto ao prefixo *bando* ou *bandu*, este representa um substantivo masculino que significa pregão público de ordem ou decreto. De acordo com Nei Lopes, esse prefixo provavelmente está ligado ao Quimbundo/Kimbundo *mbanda*, que por sua vez, expressa mandamento, e que pode ser traduzida como sendo uma voz de comando.³⁶⁷

O termo *manso* significa um conjunto de casas e, de acordo com Yeda Castro, trata-se de uma aldeia dedicada aos ascendentes ou descendentes de *Lemba*. Já o prefixo *bandu* se reporta a descendentes de uma segunda geração de *Lemba*, e no caso do Terreiro de Bate Folha; seria a geração de *Bamburucema*. Bernardino era filho primeiro do *nkise Lemba* e segundo de *Bamburucema*. É provável que tenha adotado a denominação *Banduquenqué* para o Bate Folha por entender que a casa seria pertencente a um *nkise* de segunda geração. Yêda Passos, em palestra ministrada por ocasião das celebrações comemorativas ao centenário do Terreiro do Bate Folha, levanta a hipótese de que a denominação *Manso Banduquenqué* esteja associado a um conjunto de casas/aldeias estabelecidas, dedicadas e voltadas para praticar e cultivar descendentes da segunda geração de *nkises*.³⁶⁸ Assim, acreditamos que a expressão *Manso Banduquenqué* – inscrita de acordo com a Figura 18 – se constitui pela junção de falares de línguas Quicongo/Kikongo, Quimbundo/Kimbundo.

³⁶⁷ Cf. LOPES, N. **Novo Dicionário Banto no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012, p. 43.

³⁶⁸ CASTRO. Y. P. de. **Seminário 100 anos do Terreiro do Bate Folha**. Conferência. Salvador. 03 dez. 2016.

Figura 18 – Registro do altar central e retábulo no Barracão do Terreiro do Bate Folha



Fonte: Acervo Erivaldo Nunes, 2013.

Sobre as edificações existentes no Terreiro do Bate Folha, Ordep Serra³⁶⁹ afirma que, ao longo da sua história, o terreiro é simultaneamente um templo e uma forma de assentamento. Conforme essa caracterização é que se estabelece a estrutura física e espacial do Terreiro do Bate Folha. A disposição física do espaço deixada por Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* e que será conduzida por Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame*³⁷⁰ compõe-se de um edifício principal nuclear, de acordo com a Figura 19, onde se encontram a clausura, uma cozinha sagrada e os principais santuários, entre cômodos para descanso. Os registros documentais remetem à existência dessa estrutura arquitetônica, pelo menos, a partir de 1937. A certidão de registros de imóveis averba, a partir desta data, a inclusão das edificações realizadas por Manoel Bernardino. Constam, por exemplo, a existência de uma sala-refeitório, um vestiário, onde os iniciados manifestados se paramentam, além de outros anexos. As funções de templo e residência (dos principais hierarcas, da família extensa do dirigente) se justapõem nesse edifício nuclear. Outra unidade é o espaço do salão de festas públicas, como se vê nas Figuras 20 e 21. Nele as celebrações e festas em homenagens aos *nkises* ocorrem pelo menos, desde os anos trinta do século XX.

³⁶⁹ Cf. SERRA, O. op. cit., 2002.

³⁷⁰ Os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* somam-se cinquenta anos de efetiva atuação do Terreiro do Bate Folha. O primeiro sacerdote atuará de 1916 a 1946, e o segundo de 1946 a 1965. (Grifos nosso).

Figura 19 – Frontispício da Casa/Templo e Residência do Bate Folha



Fonte: Acervo de Erivaldo Nunes. 2011.

Figura 20 – Frontispício do Barracão do Terreiro do Bate Folha, justaposto a casa/templo.



Fonte: Acervo de Erivaldo Nunes. 2011.

Figura 21 – Interior do Barracão no Terreiro do Bate Folha, justaposto a casa/templo.



Fonte: Acervo de Erivaldo Nunes. 2011.

A documentação da compra do terreno em 1916, já mencionada, dá conta de que, pelo menos no ano de 1937, havia edificações construídas nos espaços físicos do Terreiro do Bate Folha, muito próximas àquelas que existem na atualidade, e descritas a seguir:

Casa com um janelão, uma janela, seis janelas de lado e uma porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos, um barracão destinados aos festejos da fazenda com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas com porta e janela, uma sala, um quarto e sala de jantar cada, [...] cobertos de palha, destinados aos empregados, edificadas no terreno situado no lugar denominado “Bate Folha”, na freguesia de Santo Antônio³⁷¹.

Portanto, o intervalo temporal entre o primeiro traslado de aquisição das terras (1916) e a inclusão das edificações do terreiro (1937), está estabelecido um período de aproximadamente 21 anos. Esse período compreendido insere-se no contexto em que diversos Terreiros de Candomblés na cidade de Salvador se encontravam diante de Estado opressor e restritivo aos cultos afros e realizações de cerimônias internas. Não podemos afirmar com exatidão quando as edificações tiveram início, pois não foi possível localizar fontes capazes de demarcar algum projeto de construção ou registro de pedido de autorização para edificar o espaço casa-terreiro.

³⁷¹ Cf. Certidão do Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo oficial do Registro Geral e das Hypothecas da comarca de Salvador, folha 125, livro 3C, averbada em 08 de junho de 1937. Nessa certidão incluem-se as construções edificadas no Terreiro do Bate Folha. Cabe ressaltar que a averbação da compra do terreno ocorreu em 17 abr. 1923 e o registro da Escritura de venda, compra, paga e quitação teve o primeiro traslado em 11 dez. 1916, conforme livro no. 79, fl. 32.

Nos registros arquitetônicos das casas de Candomblé em Salvador, e de acordo com Edison Carneiro, pode-se em alguns casos, se constatar, sobretudo nos barracões, a existência de inscrições lembrando a onipotência de Deus, a exemplo do Terreiro do Bate Folha, ou pedindo em pequenos quadros emoldurados, “Deus esteja nesta casa” e “Ordem e respeito”,³⁷² conforme podemos constatar na Figura 22 a seguir:

Figura 22 – Símbolo cristão no altar principal do Terreiro do Bate Folha.



Fonte: Acervo Erivaldo Nunes. 2011.

Há ainda outros monumentos não edificadas, representados por arbustos, árvores sagradas e fontes, a exemplo da Figura 23, assim como existem também edificações externas de acordo com a Figura 24. Em ambos os casos, tais monumentos são denominados de assentamentos, espaços sagrados utilizados para práticas de cultos dos membros integrantes do terreiro. Os assentamentos funcionam como espaços de representação simbólica aos cultos dos *nkises*. Existem dois tipos de assentamentos no interior do Terreiro do Bate Folha. Há assentamentos internos, constituídos de objetos de culto em espaços fechados, e assentamentos externos, onde os objetos de culto estão expostos em permanente contato com a natureza, em especial aos pés das árvores consideradas como sagradas. A área do Terreiro do Bate Folha encontra-se demarcada por referências simbólicas que a tornam ponto de apoio para uma identificação étnico-religiosa. As permanentes liturgias em torno dos monumentos do Bate Folha o mantêm como um autêntico templo. Do terreno ao terreiro, diversos costumes

³⁷²Cf. CARNEIRO, E. p. cit., 1967, p. 36.

serão incorporados e ré-significados pelo povo de santo do Bate Folha, estratégia comum adotada nos Terreiros de Candomblé da Bahia ao longo de sua história.

Figura 23 - Assentamento de *Gongobira/Mutalombô* no Terreiro do Bate Folha



Fonte: Acervo de Eivaldo Nunes. 2011

Figura 24 – Assentamento de *Cavungo* no Terreiro do Bate Folha.



Fonte: Acervo de Eivaldo Nunes. 2011

Foi ao longo das primeiras décadas do século XX que Manoel Bernardino deu início à feitura dos seus filhos de santo no Candomblé Congo-Angola. A Figura 25, a seguir, possivelmente em frente a uma chopana/casa, traz um dos primeiros registros do líder religioso, Sr. Manoel Bernardino da Paixão e seus filhos de santo e/ou parentes de nação, num total de oito pessoas. Dentre os sujeitos presentes, possivelmente entre final da década de vinte e anos trinta do século passado, além de Manoel Bernardino, que se encontra de pé, ainda temos Dona Izidória³⁷³ (amiga da casa), Alexandre (*Bankueka*), Raul (*Moludanzambi*) e Mãe Laura. Os homens foram confirmados por Bernardino no Bate Folha. Quanto às mulheres, além de Dona Izidória, conta-se com a presença de Mãe Laura, oriunda de outra casa de santo de nação Nagô/Ijexá. Todas as demais mulheres sentadas são navalhas de Bernardino, sendo que Dona Cândida (*Anganza*) e Dona Mercês (*Kaloiá*) fizeram parte do primeiro barco de santo de Bernardino, ocorrido em 1929. Já Dona Isabel (*Kasendi*), integrou o segundo barco, puxado em 1930. A casa/choupana retratada ainda era modesta e de pequenas proporções. Embora o documento de registro³⁷⁴ de compra do terreno seja datado de 1916 e os registros das edificações construídas no terreno só apareçam na documentação a partir de 1937, é provável que a imagem retratada anteceda esses dois marcos temporais. O padrão construtivo de taipa e adobe recorre aos modelos de construção de habitações em ambientes distantes dos centros da cidade.

³⁷³A partir das lembranças de Dona Rita, *Kota Nedembu* do Bate Folha, não foi possível identificar a procedência de Dona Izidória. Sabe-se que ela freqüentava a roça de Manoel Bernardino, embora não tenham sido encontrados os registros sobre a sua possível feitura e iniciação no Candomblé do Bate Folha.

³⁷⁴Escritura de Compra e Venda do Terreno da Fazenda do Bate Folha, registrado no 4º. Tabelião de Notas de Salvador, em 11 de dezembro de 1916, livro 79, fl.32.

Figura 25 – A casa do Bate Folha



Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha (1929-19???)

Outro elemento que nos chama atenção na Figura 25 é a disposição dos personagens. O fundador do Terreiro está localizado à esquerda e não no centro da foto, como geralmente acontece com os líderes religiosos. As *muzenzas*³⁷⁵ da casa transitam entre sentadas e de pé. Essa fotografia pouco revela uma relação hierárquica religiosa; entretanto, demonstra que o fotógrafo teve o cuidado em enquadrar as referências iniciais do espaço religioso. Não há registros da data e do(a) autor(a) que realizou essa fotografia. A casa, o sacerdote e seus filhos estão todos dispostos simetricamente, o que conota centralidade. Essa cena iconográfica pode ter sido clicada por acaso, como também, demarcada e planejada, possivelmente por Manoel Bernardino ou pelo próprio fotógrafo. Enfim, o registro fotográfico representa um momento em que os terreiros de Candomblé em finais do século XIX e início do século XX procuravam

³⁷⁵ Filhas de santo iniciadas, termo semelhante à Yaô, em Iorubá.

se encontrar, afirmar sua religiosidade e ampliar o número de adeptos as suas práticas religiosas. Daí a importância do registro fotográfico no sentido de perenizar formas de atuação de determinados sujeitos em seus espaços religiosos.

As circunstâncias em que Bernardino se aproxima do Candomblé – discussão que será tratada em capítulo específico – e, por conseguinte, logo irá estabelecer um espaço físico para suas práticas religiosas de matrizes africanas, são acompanhadas de registros da tradição oral que trazem considerações relevantes. O depoimento concedido por Dona Maria Bernadete³⁷⁶ nos esclarece algumas situações:

Bem, Bernardino morava numa casa e nesta casa, ele tinha uma arca com os santos que havia herdado do pai de santo dele, o Sr. Manoel *Nkosi/Inkossi*. Bernardino trabalhava numa fábrica chamada Paraguaçu, em Plataforma, e não queria de jeito nenhum assumir as responsabilidades ligadas ao Candomblé. Inclusive, ele fez parte de cultos numa igreja protestante, isso antes de fundar o Bate Folha. Existia um Candomblé no Lobato, e na ocasião, mesmo resistindo para não se render aos *nkises*, ele ouviu os tambores e o santo se manifestou no culto. Como ele estava próximo, acabou não resistindo, e se dirigiu para aquela casa de santo. Não teve jeito. O santo o pegou. E ele dançou por várias noites naquela casa de Candomblé no Lobato.

[...] eu lembro que Bernardino chegou a ser preso, por conta de um sumiço de uma argola que pertencia à dona da casa onde ele estava morando. Por conta disso, ele se ajoelhou e prometeu que se não houvesse nada com o nome dele, passaria a tomar conta do seu santo/*nkise*. Em meio a essa situação, apareceu um portador que admitiu que tivesse pegado a argola da reclamante. Soubemos depois que foi um amante dela! Tudo ficou esclarecido. Depois disso, ele e Zezé procuram firmar sua continuidade religiosa ligada ao Candomblé.

Retomando aspectos sobre a fundação do Terreiro do Bate Folha, inicialmente as dimensões físicas parecem ser bem diferentes das que constatamos na atualidade. Nas primeiras décadas do século XX, a partir de registros iconográficos, identificou-se–conforme a Figura 25 – uma casa de taipa e palha, também situada no local onde hoje se encontra o casarão que abriga o espaço de moradia, cozinha e quartos das *muzenzas*. É possível que essa edificação de taipa tenha sido utilizada como primeiro espaço de culto dos *nkises* de Manoel Bernardino, nas terras agora pertencentes ao Terreiro do Bate Folha. Há também descrições de uma casa com dimensões próximas às que existem atualmente, a partir do espólio de bens após o falecimento de Manoel Bernardino, emitido por sua mãe, Dona Anastácia das Neves, no ano de 1946. São descrições bem precisas e delineadas sobre o espaço físico da casa e do barracão de festas:

³⁷⁶ Cf. depoimento concedido, 2016.

Os bens deixados por Manoel Bernardino da Paixão foram dois: primeiro a fazenda denominada “Bate Folhas”, situada no sub-distrito de Santo Antonio, município da capital, tendo como pontos de limites os proprietários Agostinho Pereira e Manoel B. de Lima na direção S.W; em direção N.W limitam-se as propriedades de Artur B. de Lima e de Teotonio José da Silva. Havia na Fazenda Bate Folhas, uma casa com um janelão e uma janela, seis janelas do lado e porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos; um barracão destinado a festejos da fazenda, com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas, de porta e janela e demais benfeitorias. [...] O segundo bem é uma casa, de número vinte e seis, à Rua Santos Reis, sub-distrito da Penha, construída em terreno de ocupação de domínio da União, tendo o número sete antigo, com três janelas e portas na frente, sala de jantar, cozinha fora e um quarto no quintal, medindo uma área total aproximadamente 330 m².³⁷⁷

Dona Olga – *Nengua Guaguansesse*– descreve que, para se chegar ao Terreiro do Bate Folha, tomavam-se os bondes da Calçada para o Retiro ou para o Cabula. Do Largo do Retiro, juntavam-se dois a cinco integrantes para que pudessem vir juntos, em caminhos estreitos e de matagais, em sentido às terras do Bate Folha. Compravam fachos de palhas de nicori, com um metro e meio, para que pudessem clarear os caminhos. Os caminhos eram estreitos e os fachos serviam de iluminação.³⁷⁸ Nos registros etnográficos de Edison Carneiro, lê-se que, entre os Candomblés existentes em Salvador até a década de 1930, muitos estavam localizados em subúrbios mais afastados da cidade. Há exemplos de sítios de difícil acesso, como os de Bernardino e de Dona Aninha, respectivamente no Bate Folha e em São Gonçalo do Retiro, ou o antigo Candomblé de Ciriaco, no bairro do Beiru. Existiam ainda outros Candomblés localizados nos Engenho Velho e o Gantois, ambos ficavam à beira da linha do bonde, e mesmo assim, dentro do mato.³⁷⁹

Entretanto, pela tradição oral, apesar das terras do Bate Folha terem sido adquiridas em nome de terceiros e da iniciativa privada, há indícios de que já vinham sendo ocupadas e cultuadas por outros indivíduos ligados às religiões afro-brasileiras, em especial os *voduns* do povo Jeje. Os registros documentais pesquisados por Paulo Souza e João Reis, abordados na seção anterior, não remetem a um espaço de culto afro-brasileiro de matriz Congo-Angola, e que estão datados da primeira metade do século XIX. Ao constatar que naquelas terras havia assentamentos de culto Jeje, conforme aparece na Figura 26 a seguir, a proposta do Sr. Manoel Bernardino foi a de dar continuidades aos cuidados e zelo desse espaço, que ele identificou como sendo de nação Jeje. Sobre a passagem de terreno para terreiro do Bate

³⁷⁷Cf. Certidão passada a pedido, verbal, da Senhora D. Maria Anastacia da Paixão, de peças essenciais do processo de inventário do espólio do falecido Manoel Bernardino da Paixão, lavrado no Juízo da Quarta Vara Civil, da cidade de Salvador, em 29 dez. 1947.

³⁷⁸Cf. depoimento concedido, 2014.

³⁷⁹Cf. CARNEIRO, E. 1967, p. 33.

Folha, João Antonio³⁸⁰ traz o seguinte contexto:

A história que ouvi segundo *Nengua Guaguansesse* e Dona Maria Bernadete é a de que Bernardino já trabalhava em casa, sem terreiro. O santo dele andava dentro de uma mala. Esses santos que hoje estão em assentamentos no terreno do Bate Folha, antes disso, andavam para cima e para baixa nessa tal mala. De todos os santos que Bernardino tinha, a *Bamburecema* era quem mais trabalhava com ele. Ele já tinha interesse em adquirir essas terras da fazenda Bate Folhas. Parece-me que ele acreditava que tais terras tinham algum axé. Ele tinha conhecimento disso. E alguns pais de santo contemporâneos de Bernardino tentaram abrir um Candomblé nessa área. Não tiveram sucesso. E isso pode ter se dado pelo fato dos ventos não estarem conspirando a favor deles e sim de Bernardino, ou talvez por falta de competência para tratar daquilo que não se conhecia.

[...] O que sei é que quando Bernardino ao chegar nessas terras, já encontra assentamentos jêjes. A prova viva é no Alto do Tutum e em outros locais mata adentro. Muitos filhos de santo de Cachoeira vinham fazer obrigações aqui conosco nesse assentamento. Existe uma obrigação comum no jêje e no angola que se chama *Inquita*³⁸¹. Ela consiste em convocar uma entidade guerreira, intermediária entre os santos e os homens. Além disso, sabemos também da graça alcançada por uma cliente de Bernardino que lhe presenteia com as terras, por ter seu pedido atendido por *Bamburecema*.

Figura 26 – Assentamento Jeje no Alto do Tuntum – Terreiro do Bate Folha



Fonte: Acervo de Eivaldo Nunes. 2013.

³⁸⁰ Cf. depoimento concedido por João Antonio Ferreira dos Santos – *Tata Kissendu*, 2014.

³⁸¹ Cerimônia Congo-Angola de provação a que se submetem os iniciados, realizada na roça, ao fundo do barracão, a fim de punir aqueles que tenham cometido uma falta qualquer, durante o recolhimento; o iniciado sob essa condição; punição. Cf. CASTRO, Y. P. 2005, p.255.

Sobre uma possível atuação de Bernardino nas terras que viriam a pertencer ao Bate Folha, em período que anteceda a escritura de compra do imóvel datada de 1916, Cícero Lima –*Tata Muguanxi*– nos apresenta a seguinte colocação:

Há estórias da tradição oral de que Seu Bernardino já ocupava as terras do Bate Folha desde 1908-1910.³⁸² Quando ele foi dar obrigação na casa de Maria Nenê, no mesmo barco de iniciação do Ciriaco, acho que é em 1910, ele já tinha adquirida essa roça. Como não temos nenhum documento que comprove isso, estabelecemos que a data do registro da escritura do terreno de 11 de dezembro de 1916, passaria a ser a data de fundação do terreiro. Iremos celebrar o nosso centenário a partir dessa data. Hoje em dia ninguém lavra uma escritura no ano da compra, imagine naquela época? Há documentos em que se registram que a Mata Escura é sub-distrito do Santo Antonio Além do Carmo. Daí se vê a geografia da cidade como era.³⁸³

Em suma, Cícero avalia que o terreno na época da sua aquisição pelo Sr. Manoel Bernardino, era uma área abandonada, sem moradores e sem moradias. Já Rita Cerqueira nos diz o seguinte com relação à aquisição das terras que constituem o terreiro do Bate Folha:

Vou falar justamente o que já escutei. As terras do Bate Folha foram um quilombo. Dizem que ali já existiam terreiros anteriores. Seu Bernardino já foi para ali e encontrou assentamentos, como por exemplo, o *Azoani*, da nação Jêje, que fica no Alto do Tuntum. Esse assentamento existe até hoje. Sei que antes do Seu Bernardino adquirir as terras, o proprietário, ou a proprietária, passava por sérios problemas financeiros. Esse proprietário procurou uma mãe de santo e gastou o que tinha de gastar, mas acabou não resolvendo nada! Depois disso, houve uma segunda mãe de santo que tentou resolver os problemas desse sujeito, ou dessa sujeita, mas foi em vão. Foi aí que alguém sugeriu o nome de Seu Bernardino. Dizem que as duas mães de santos rogavam para que Bernardino não acertasse nessa ajuda aos donos daquelas terras, pois se o problema fosse resolvido, o proprietário doaria um terreno para se estabelecer um axé, um terreiro. Bernardino acabou resolvendo. Só não sei lhe dizer se foi por intermédio de *Lemba* ou *Bamburecema*. Parece que foi *Bamburecema*. Parece também que o terreiro começou a funcionar antes de 1916, pois temos fotos de uma casa de palha, e depois do barracão de teto de palhas também, que acabou incendiando. Eu não sei direito isso, pois nem era nascida!³⁸⁴

Os depoimentos oriundos da tradição oral dentro do Terreiro do Bate Folha, remetem para duas situações distintas a respeito da aquisição das terras do Terreiro do Bate Folha. A primeira diz respeito ao fato de que Manoel Bernardino atendeu a um pedido de uma cliente no sentido de ajudá-la a resolver questões de ordem jurídica e, por conta disso, recebeu em troca essas terras. A segunda narrativa direciona para uma situação em que o(a) anterior proprietário(a) das terras em que o Bate Folha ocupa atualmente passou por problemas de

³⁸² Provavelmente com 15 a 17 anos de idade. Em 1916, ano da compra e escrituração do terreno, Bernardino já tinha 23 anos.

³⁸³ Cf. depoimento concedido, 2014.

³⁸⁴ Cf. depoimento concedido, 2014.

ordem financeira e, com a ajuda espiritual de Manoel Bernardino, acabou doando parte dessas mesmas terras como forma de compensar as questões de ordem material que tanto afligia o(a) antigo(a) proprietário(a) das terras. Cabe ressaltar que a versão que predomina na tradição oral é a da situação primeira. Sobre quem ocupava as terras anteriores à instalação do Terreiro do Bate Folha, adquirido por Bernardino em 1916, Dona Maria Bernadete nos contempla esclarecimentos da seguinte maneira:

Essas terras tinham assentamento Jeje. Quem tomava conta era um casal. Comenta-se que tinha uma moça recolhida na casa de assentamento Jeje, só que a família dessa moça não queria que ela fizesse o santo. A família esteve no local para retirar a filha que estava recolhida. O homem que tomava conta da moça recolhida pegou uma folha e começou a bater na folha, mesmo como se fosse um atabaque. Foi aí que esse homem acabou rodando no santo. Por isso, o nome daquelas terras serem chamadas de “Bate Folha”.³⁸⁵

Embora historicamente essas terras já viessem sendo espaços de cultos afro-brasileiros, seja de matriz Jeje, seja Congo-Angola, a existência do assentamento no Alto do Tuntum constitui um elo de continuidades sagradas parece estar sendo mantida e remonta à primeira metade do século XIX. É nesse espaço sagrado que as práticas de iniciação, confirmação, cura e adivinhação, irão ajudar a estabelecer a trajetória do Terreiro do Bate Folha. Entre 1929 a 1965, Manoel Bernardino e Antonio José da Silva irão representar duas forças e duas medidas diferentes na condução dos desafios pelo caminho do sagrado. Juntos a esses dois sacerdotes afro-brasileiros, a casa do Bate Folha promoverá 129 (cento e vinte e nove) práticas de iniciação e confirmação dos seus filhos e filhas de santo. Os resultados dos comandos e dos registros desses *Tatas de Nkises* serão materializados nas análises a seguir.

³⁸⁵Cf. depoimento concedido, 2016.

5.3 UM PANORAMA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS NO BATE FOLHA

A prática de iniciação no Candomblé consiste no estabelecimento e na ligação da vida física com a vida sagrada. As transformações na vida do sujeito iniciado estão diretamente ligadas ao seu vínculo diário com o *nkise*, *orixá* ou *vodun*, que se constitui como um vigoroso vetor da construção de uma vida mais harmoniosa e próspera.³⁸⁶ O indivíduo iniciado terá normas, regras e hierarquias dentro da vida religiosa. A obediência à temporalidade ritual é uma tônica central nas religiões de matrizes africanas. Tais práticas são estabelecidas por etapas tais como: o recolhimento em espaços denominados de *rondêmi* (Jeje), *ilê* (Nagô) e *unzó* (Angola) utilizado para se testar a firmeza religiosa; o recolhimento do barco da *iaô* (Nagô), *darama* (Jeje) e da *nlungu* (Angola) onde se estabelecem uma espécie de ligação fraternal entre os iniciados, como se estivessem formando uma nova família para além de laços consanguíneos.³⁸⁷ Já a prática da confirmação consiste na renovação dos votos de iniciação, que ocorrem em três momentos distintos: a cada 7 anos, indo até o vigésimo primeiro ano completos.

O barco de iniciação corresponde a uma preparação de pessoas que estão iniciando sua vida religiosa num Terreiro de Candomblé. O processo de iniciação, conforme cada Terreiro de Candomblé corresponde ao momento de confinamento. Isso se dá num mesmo tempo e num mesmo local de agrupamento das pessoas que estão sendo iniciadas. Após o ritual do barco de iniciação, esses indivíduos passarão a serem chamados de “irmãos de barco”. É durante esse período que os recolhidos tornam-se ligados fraternalmente, como se estivessem formando uma nova família.³⁸⁸ Quanto aos barcos de confirmação, estes se dão junto com os mesmos agrupamentos das iniciações. A diferença entre iniciação e confirmação reside no fato dos sujeitos que são submetidos às confirmações dos *nkises* podem ser rodantes ou não-rodantes, enquanto na iniciação isto cabe somente aos rodantes. O rodante corresponde ao indivíduo que pode entrar em transe, com frequência muito variável. São indivíduos que incorporam suas divindades sagradas, cedendo seus corpos para tal. Há manifestações em que as pessoas mantêm percepção individual – como às vezes se diz, “têm consciência”; outras podem estar semiconscientes; e outras, ainda, permanecem totalmente subtraídas da percepção individual – como se diz, “ficam inconscientes”. Nos estágios de consciência e

³⁸⁶Cf. BARROS, M. **O Candomblé bem explicado. Nações Bantu, Iorubá e Fon.** 2009, p.71.

³⁸⁷Ibid. p. 74-78.

³⁸⁸Ibid.

semiconsciência, a energia dos *nkises* vibra de modo mais suave, oscilando um pouco. Já no indivíduo inconsciente, o *nkise* domina seus sentidos e movimentos por completo.³⁸⁹

Figura 27 – Primeiro Barco de Iniciação de Manoel Bernardino da Paixão



Fonte: Acervo de Dona Rita Cerqueira/ *Kota Nedembu* do Terreiro do Bate Folha, 1929.

No barco, também se observa uma hierarquia nas sequências das chegadas dos *nkises*. Isto se dá conforme os atos litúrgicos dentro do Candomblé. Segundo Barros,³⁹⁰ algumas nações de Candomblé preferem realizar a iniciação dos barcos com números ímpares, e outras com números pares. No caso do Terreiro do Bate Folha, essa regra oscila entre pares e ímpares. Conforme registro acima da Figura 27, 11 (onze) pessoas que participaram do primeiro barquice realizado por Manoel Bernardino, ocorrido em 1929. Estão dispostos na fileira de pé, da esquerda para direita, as *makotas* Honória (amiga de Bernardino, iniciada em Terreiro Jeje), Maria José (*Ungunza*), e Adriana (*Lembê*). Sentados e na sua segunda fileira, encontram-se Maria Joana (*Lembeunkosi*), Jove (*Lembanda*), João Correia (*Lesenge*), Mêrces (*Kaloiá*) e Cremilda (*Muximazambi*). Dispostas na fileira que estão sentadas no chão, encontram-se Helena (*Oloiá*), Alice (*Lamboanzambi*) e Cândida (*Anganza*). Ao longo da trajetória dos primeiros sacerdotes do Bate Folha, existiram barcos de iniciação com no

³⁸⁹Cf. BARROS, M. op. cit., p. 50.

³⁹⁰Ibid.

mínimo um e no máximo treze integrantes. Os sacerdotes do Terreiro do Bate Folha, Manoel Bernardino da Paixão – *Ampumandezu* – e Antonio José da Silva – *Bandanguame* – realizaram diversas cerimônias de iniciação e confirmação dos nkises. Foram ao todo, 79 (setenta e nove) iniciações e 51 (cinquenta e um) confirmações.

Durante a trajetória de vida dos sacerdotes Bernardino e *Bandanguame*, que compreendem o período de 1916 a 1965, encontram-se o primeiro barco de Bernardino delimitado no ano de 1929, e o último barco liderado por *Bandanguame*, em 1960. Temos, portanto, um período temporal de 31 (trinta e um) anos de plenas atividades relacionadas a feitura de santo e confirmações. Houve com Bernardino práticas de feitura e confirmações para 55 (cinquenta e cinco) pessoas, equivalente a 42% do total, enquanto que *Bandanguame* atingiu a um número de 75 (setenta e cinco) pessoas, correspondendo a 58% do total, conforme consta na Tabela 1.

Tabela 1 – Pessoas Iniciadas / Confirmadas no Terreiro do Bate Folha entre 1929 a 1960

Sacerdotes	Total Iniciadas+ Confirmadas	%
Bernardino	55	42%
Bandanguame	75	58%
Total	130	100%

Fontes: COBANTU – 2011 e Terreiro do Bate Folha – 2013

Quando nos deparamos com o quantitativo de pessoas apenas iniciadas pelos sacerdotes, predominam em sua maioria a feitura de mulheres. A Tabela 2 nos aponta que são 76 (setenta e seis) mulheres iniciadas por ambos, e apenas 3 (três) homens realizaram feitura de *nkises*. Tais indivíduos iniciados foram João Correia de Melo (*Lesengue*), Antonio José da Silva (*Bandanguame*) e Antonio (*Nezangu*), este último iniciado por *Bandanguame* e os demais por Bernardino da Paixão. Desses totais, Bernardino inicia 42% de mulheres, enquanto que *Bandanguame* consegue realizar a feitura de 58% de mulheres.

Tabela2 – Número de Iniciações no Terreiro do Bate Folha entre 1929 a 1960

Sacerdotes	Homens Iniciados	%	Mulheres Iniciadas	%
Bernardino	2	67%	32	42%
Bandanguame	1	33%	44	58%
Total	3	100%	76	100%

Fontes: COBANTU – 2011 e Terreiro do Bate Folha – 2013

A Tabela 3, a seguir, acusa que em relação às práticas ritualísticas de confirmação dos *nkises*, o gênero predominante é o masculino. São 39 (trinta e nove) homens confirmados e apenas 12(doze) mulheres inseridas nesse processo. Bernardino consegue atingir 41% de confirmações masculinas, enquanto *Bandanguame* alcança 59% dessa prática. Cabe aqui compreender que essas mulheres confirmadas estiveram exercendo papéis de *makotas* e *kotas*, enquanto os homens exerceram funções de *cafuringomas* e *xicarangomas*.

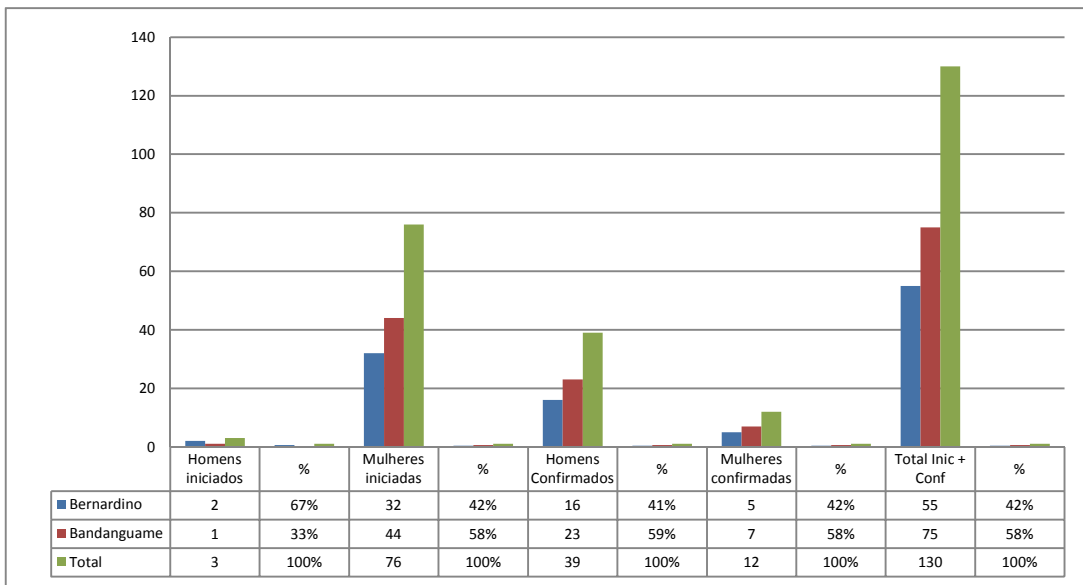
Tabela 3 – Número de Confirmações no Terreiro do Bate Folha entre 1929 a 1960

Sacerdotes	Homens Confirmados	%	Mulheres Confirmadas	%
Bernardino	16	41%	5	42%
Bandanguame	23	59%	7	58%
Total	39	100%	12	100%

Fontes: COBANTU – 2011 e Terreiro do Bate Folha – 2013

Devemos levar em consideração o fato de que as práticas ritualísticas de feitura e iniciação ocorrem com Bernardino entre 1929 a 1942, portanto, durante 13 anos de atuação. Já com *Bandanguame*, tais processos acontecem entre 1949 e 1960, num período de 11 anos. Tais resultados podem ser visualizados a seguir, de acordo com o Gráfico 1. Em suma, constatamos que os dois *tatas de nkises* iniciaram 3 (três) homens, 76 (setenta e seis) mulheres, confirmaram 39 (trinta e nove) homens e 12(doze) mulheres, totalizando 130 (cento e trinta) filhos de filhas de santo.

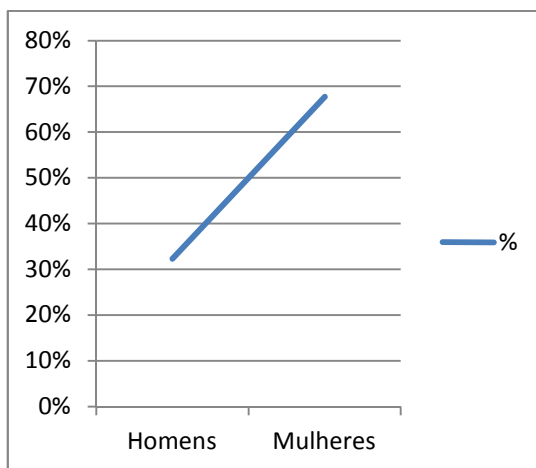
Gráfico 1 – Quantitativo de pessoas iniciadas e confirmadas durante os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* entre 1929 a 1960



Fonte: COBANTU. 2011 e Terreiro do Bate Folha. 2013.

A categoria gênero e seus desdobramentos nos processos de feitura e confirmações dos *nkises* garantem que os dois sacerdotes, juntos, tiveram entre seus respectivos confirmados 32% do gênero masculino e 68% do gênero feminino expressados de acordo com o Gráfico 2.

Gráfico 2 – Gêneros iniciados e confirmados durante os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* - 1929 a 1960



Fonte: COBANTU – 2011 e Terreiro do Bate Folha – 2013.

Portanto, no Terreiro do Bate Folha, entre o marco temporal de 1929 a 1960, os sacerdotes recolheram cada um, 5 (cinco) barcos, alcançando um total de 130 (cento e trinta)

pessoas iniciadas e confirmadas. Os quadros 4, 5, 6 e 7 a seguir, descrevem os registros detalhados dos nomes, *dijinas*, datas e anos dos processos de iniciação e confirmação:

Quadro 4 – Barcos de iniciação durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA INICIAÇÃO	DIJINA
1º.	1. João Correia de Melo	04.12.1929	Lesenge ou Lessengue
	2. Mérces		Kaloíá
	3. Cândida Cerqueira Lima		Anganza
	4. Helena Dias do Nascimento		Oloiá
	5. Jove		Lembanda
	6. Maria Joana		Lembeunkosi
	7. Alice		Lamboanzambi
	8. Cremilda		Muximazambi
2º.	1. Antonio José da Silva	1930	Bandanguame
	2. Isabel		Kasendê
	3. Vivi		Kasutú
3º.	1. Francisca	1933	Nangana
	2. Epifânia		Monha
	3. Cecília		Negukui
	4. Otacília		Nedandu
	5. Margarida		Misandalunda
	6. Sofia		Amburusú
	7. Maria Teodora		Simba
	8. Caçula		Nejiba
	9. Guimar		Mazakejê
	10. Ana		Negusú
	11. Edite Apolinária		Samba Diamungo
	12. Justina		Nenjila
4º.	1. Ana (foi iniciada em sua própria casa)	1935	Tauamin
5º.	1. Mãezinha	1942	Tetembuká
	2. Lourdes		Oji
	3. Pequena		Kituxi
	4. Zezinha		Bandukuevi
	5. Francisquinha		Kiansu
	6. Francisca		Kolodumeno
	7. Maria Francisca		Kofundá
	8. Marcelina		Kifuxi
	9. Francisca		Muinki
	10. Jadu		Kumbandajambuká

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Todo(a)s o(a)s filho(a)s dessa geração encontram-se falecido(a)s. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Com o Sr. Manoel Bernardino da Paixão houve a iniciação 2 (dois) homens e 32 (trinta e dois) mulheres, além de confirmar 16 (dezesseis) homens. Destes, 10(dez) eram *cafuringomas* (gãs) e seis eram *xicarangomas* (tocadores). Houve ainda 5 (cinco) mulheres confirmadas como *makotas*, perfazendo um total de 21 (vinte e um) pessoas confirmadas pelo *Tata Ampumandezu*. O ultimo barco de iniciação de Manoel Bernardino se dará no ano de 1942.

Quadro 5 – Confirmações de *xicarangomas* e *cafuringomas* durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1. Raul	Não há registros	Moluduanzambi
	2. Edgard		Akambedijina
	3. Pedro Ferreira da Silva		Dijineuanga
	4. Vicente		Meuzanbi
	5. Teodoro		Semanvula
	6. Toniquinho		Dinei
	7. Moncorvo		Akambê
	8. Anacleto		Kambambe
	9. Francelino		Zendengê
	10. Nozinho		Unkagrangongo

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Todos os filhos dessa geração já faleceram. O Tata *Dijineuanga* acabou sendo o sucessor de *Bandanguame*, assumindo a liderança do Bate Folha entre 1970 a 1971. Ele foi o primeiro *cafuringoma* a exercer a função de líder e sacerdote da casa. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Quadro 6 – Confirmações de *xicarangomas* durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1. Alexandre	Não há registros	Bandakuexa
	2. Zé do Gude		Kamusengue
	3. Chininha		Makalandundo
	4. Aniceto		Kambadijina
	5. Joaquim		Jambanadijina
	6. Virgílio Lima		Kafilenkó

Fonte: Todos os filhos dessa geração já faleceram. Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Quadro 7 – Confirmações de *makotas* durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1. Zezé	Não há registros	Ungunza
	2. Adriana		Lembê
	3. Pequena		Maimba
	4. Francisca		Kaxitó
	5. Pequena II		Salendá

Nota: Todas as filhas dessa geração encontram-se falecidas. Consta ainda o registro de atuação no Bate Folha, por parte de Dona Honória de *Odetolá*. Ela não foi confirmada por Bernardino, pois migrou do Terreiro Ketu do Sr. Procópio do Ogunjá. Todas as filhas dessa geração encontram-se falecidas. Fonte: Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

No período que corresponde à liderança de Bernardino da Paixão, localizamos registros fotográficos das cerimônias dos barcos de iniciação. A Figura 23 traz um importante registro com a presença do primeiro filho de santo iniciado por Bernardino, João Correia de Melo (*Lessengue*), no centro da fotografia. Observam-se também as demarcações dispostas de pé, de Mãe Laura, Dona Onoriá³⁹¹, Makota Adriana (avô de Dona Olga – *Nengua Guaguansesse*, atual liderança espiritual do Bate Folha) e Dona Pequena (*Maiamba*). Além disso, na disposição das pessoas sentadas, foi possível identificar também Dona Helena (*Oloiá*), Dona Cândida (*Anganza*) e Dona Jove (*Lembanda*), portanto filho e filhas de santo do primeiro barco de Bernardino, além de Dona Margarida (*Missandalunda*), Dona Analice (*Lamboanzambi*) e Dona Cecília (*Nenguqui*), filhas de santo de Bernardino do seu terceiro barco. O local desse registro no terreiro do Bate Folha aponta para mais um modelo de frontispício que se difere daquele apresentado na Figura 19, pag. 195.

³⁹¹ Filha de santo do terreiro do Sr. Procópio do Ilê Ogunjá e frequentadora assídua no Terreiro do Bate Folha.

Figura 28 – Registro de filho e filhas de santos do primeiro e do terceiro barquices realizados por Manoel Bernardino da Paixão



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha entre 1929-1930(c.a)

Já Antonio José da Silva iniciou apenas um homem e 44 (quarenta e quatro) mulheres. Além disso, confirmou 23 (vinte e três homens), dentre os quais 20 (vinte) *cafuringomas* e 3(três) *xicarangomas*. Houve também 7 (sete) mulheres confirmadas como *makotas*, totalizando 30(trinta) pessoas que foram confirmadas por *Tata Bandanguame*. Cabe ressaltar que, durante o seu sacerdócio, *Bandanguame* realizou preceitos sem barcos para duas mulheres, além de ter realizado outras duas confirmações de *cafuringomas* fora do barco, tendo isto acontecido em 1958. O último barco de iniciação deste sacerdote se daria no ano de 1960. Os quadros 8, 9, 10, 11 e 12, sintetizam detalhadamente os filhos e filhas de santo iniciados e confirmados por Antonio José da Silva, *Bandanguame*.

Quadro 8 – Barcos de Iniciação e Confirmação durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA INICIAÇÃO	DIJINA
1º.	1. Olga Conceição Cruz	06.02.1949	Guaguansesse
	2. Vitorina		Tualexê
	3. Ricardina		Enji
	4. Maria de Lourdes da Silva		Jigambê
	5. Raimunda		Nguenji
	6. Judith		Muxinu
	7. Euzébia		Kituangana
	8. Guiomar		Terekompeço
	9. Mariazinha		Guariasasi
	10. Lourdes		Molonji
	11. Baura		Kilonji
	12. Mariazinha II		Makasi
	13. Isidora		Nensu
2º.	1. Valdete	12.03.1950	Ansimbe
	2. Olga		Ansi
	3. Valdelice		Kitenzú
	4. Marieta		Kisuxinu
	5. Hilda		Iongonji
	6. Angelina		Alonkui
	7. Alaide		Anzinga
	8. Valdemira		Kitembu
	9. Cândida		Etujê
	10. Brasília		Muzalu
	11. Rita Cerqueira Lima		Nedembu
	12. Biloca		Zakuê
	13. Elza		Malenzu
3º.	1. Florzinha	04.10.1953	Monjiatú
	2. Olinda Sacramento Lopes		Kixima
	3. Joaquina		Balunuká
	4. Aguimar		Kikulakaji
	5. Nair		Monakadi
	6. Anita		Kalumba
	7. Valdelice F. dos Santos		Ritari
4º.	1. Lourdes	03.08.1958	Keuandala
	2. Astéria		Luiji
	3. Roberta		Batulio
	4. Edelzuita Souza Barreto (Delza)		Tuandelê
	5. Valdelice		Keuanguiá
5º.	1. Noir	31.12.1960	Sangualala
	2. Stela Maria Almeida Santos		Molungá
	3. Maria		Meannensi
	4. Iraci Maria de Jesus		Kimatunda
	5. Antonio		Nezangu

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Todas Muzenzas, Makotas e/ou Kotas em negrito estão em plena atividade no Terreiro do Bate Folha e as demais já falecidas (Grifos nossos). Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Quadro 9 – Confirmações de *cafuringomas* durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
1º.	1. Cadu	1949	Nenkiça
	2. Osvaldo		Kianzelo
	3. Geraldo		Denji
	4. Ezidio		Nendukelê
	5. João José da Silva – Joca		Nebanji
2º.	1. Januário	1950	Teleloá
	2. Dudu		Kianxile
	3. Totó		Muza dia nkita
3º.	1. Eduarlindo Crispiniano de Souza	1953	Molundurê
	2. Vadinho		Mondelê
	3. Manoel		Luanxi
	4. Onofre		Lusalelu
	5. Ascendino		Kambualendú
4º.	1. Marquinho	1958	Panxi
	2. Adilson		Enisalu
	3. Miranda		Zeleluá
	4. Lourival Rodrigues		Mukembu
	5. Antonio		Gangualelu
	6. Tulio (fora do barco)		Indaramukala
	7. Romualdo (fora do barco)		Muriambêlo

Nota: O *Tata Nebanji* foi o segundo *cafuringoma* a assumir o cargo e a liderança de sacerdote no Bate Folha, em 1971. Esse posto terá continuidade na sucessão, através do *Tata Molundurê*, o terceiro *cafuringoma* que assumirá o cargo de *Tata de Nkise* do Bate Folha em 1991. Os *cafuringomas* acima citados já estão falecidos, e os demais em negrito se encontram em atividades no Terreiro do Bate Folha. Fonte: Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Quadro 10 – Confirmações de *xicarangomas* durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
3º.	1. Agenor Santos	1953	Malangandu
4º.	1. Deraldo Lisboa	1958	Reverendiangoma
	2. Antonio Mamão		Lendokala

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Quadro 11 – Confirmações de *makotas* durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1. Eulalia	Não há registros	Ritenzu
Não há registros	2. Arcanja	Não há registros	Zuila
Não há registros	3. Mariazinha	Não há registros	Kiambá
Não há registros	4. Ana (Vovó)	Não há registros	Nemburi
Não há registros	5. Valdemira	Não há registros	Maiandêji
Não há registros	6. Hilda Leonídia Santos	06.01.1958	Keuriankê
Não há registros	7. Betinha	Não há registros	Mubenki

Fonte: Todos os filhos dessa geração encontram-se falecidos. Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. A Makota *Keuriankê* ainda se encontra em atividades no Terreiro do Bate Folha. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Quadro 12 – Preceitos realizados durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960)

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DO PRECEITO	DIJINA
Não há registros	1. Barca	Não há registros	Dianensi
	2. Dulce		Keunkelê

Nota: O Preceito aqui está levando em considerações obrigações que foram realizadas no Terreiro do Bate Folha, cujos indivíduos não eram filhas de santo iniciadas na casa. Fonte: Registro do Acervo do Terreiro do Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU, com informações disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

Dentre os registros de iniciação efetuados ao longo da história dos primeiros sacerdotes do Bate Folha, a Figura 27, a seguir, essa sim nos contempla com a cerimônia do quinto barco de iniciação de *Bandanguame*, ocorrido em 1960. Nesse barco, foram iniciadas, por ordem hierárquica: Dona Noir (*Sangualala*), Dona Stela (*Molungá*), Dona Maria (*Meannensi*), Dona Iraci (*Kimatunda*) e Antonio (*Nezangu*). Além da presença do sacerdote e de seus filhos iniciados, há ainda a presença de Joca (*Nebanji*), na época era o *Tata* que assumia responsabilidades diretas junto ao sacerdote, e da criança de nome Marquinhos (*Panxi*).

Figura 29 – Registro do Quinto Barco de Iniciação de *Bandanguame*



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha. 1960.

Um hiato temporal de iniciações e confirmações dentro do Terreiro do Bate Folha ocorrerá após o falecimento de *Bandanguame*. O ultimo barco promovido por esse sacerdote será em 1960. Após o falecimento de Paizinho (*Bandanguame*), em 1965, a casa ficará sob a liderança do *Tata Dijeneuanga* – Pedro Ferreira da Silva, entre 1970 a 1971. O curto período de Pai Pedro à frente do comando do Bate Folha será interrompido pelo seu assassinato, o que será analisado adiante, em seção específica sobre a transição das lideranças dentro do Terreiro do Bate Folha. Constatou-se, através dos registros internos do terreiro, que o próximo barco só viria a sair no ano de 1974, tendo então como sacerdote o *Tata Nebanji* – João José da Silva, conhecido também por Joca. A duração do sacerdócio de *Tata Nebanji* se estende entre 1971 e 1991. Portanto, o Terreiro do Bate Folha ficará por 16 (dezesseis) anos sem iniciar uma *muzenza* e muito menos realizar cerimônias para confirmar sejam *cafuringomas*, *xicarangomas* ou *makotas*. Observa-se um período de longa reclusão. Essa já é outra história a ser desvendada e que faz parte da trajetória do Terreiro do Bate Folha, mas extrapola o marco temporal desta pesquisa. Os motivos para essa lacuna temporal contemplando processos de feitura de *nkises*, reservando o Terreiro a cumprir tão somente suas obrigações e festas, carecem de maiores investigações.

Conflitos com a polícia ainda permaneciam na cena da Soterópolis, porém, de acordo com a tradição oral, os conflitos com a polícia foram mais frequentes com Bernardino e praticamente não ocorreram com *Bandanguame*. A atuação do delegado de polícia Pedro Gordilho na década de 1920, já foi abordada em capítulo anterior, e serve como exemplo de confronto entre autoridades policiais e a casa do Bate Folha. De acordo com Lühning, existiam integrantes da corporação policial que se colocaram como “aliados”³⁹² e adeptos do Candomblé, o que provocou, por parte da imprensa baiana, intensa indignação e repúdio. Em suma, era a perseguição e a proibição aos cultos das congregações religiosas de matrizes africanas que entoavam o contexto histórico e social no Brasil entre 1920 e 1950. Nos estudos etnográficos de Ruth Landes, a imprensa já estava inserida nesse contexto de perseguições aos templos e aos cultos afro-brasileiros, tanto é que, entre 1938 e 1939, “as incursões policiais ocorriam tão inesperadamente e podiam ser tão violentas que tornavam-se vital para os adeptos do templo manter amigos em muitos lugares.”³⁹³ Sobre as perseguições aos cultos dos Candomblés na Bahia, em 1938, Landes destaca o papel de atuação de Edison Carneiro, com as seguintes descrições:

Como tantos jovens intelectuais do Brasil, tinha uma apaixonada simpatia pelos povos oprimidos econômica e politicamente em todo o mundo e se tornara conhecido como um batalhador. Entre outras coisas, procurava ajudar a gente do Candomblé a viver de modo que desejasse. O governo o pôs *hors de combat*, jogando-o repentinamente na cadeia, com vários amigos seus da Universidade, durante cerca de dez dias em 1938, no primeiro aniversário da ditadura. Agora, tudo o que Edison podia fazer era insistir em que se reconhecesse aos negros o direito de render culto aos seus deuses – que eram também os santos católicos – como o entendessem. Mas também isso era perigoso porque a polícia estadual (cujos próprios parentes eram adeptos do Candomblé) tinha ordem de realizar batidas repentinas contra as casas de culto.³⁹⁴

Essas batidas e varejos nos Candomblés baianos, independentemente de demarcar as nações identitárias as quais faziam parte, estavam em busca de identificar sujeitos que exerciam práticas de cura e de adivinhação. No caso de Manoel Bernardino da Paixão, Dona Maria Bernadete nos traz as seguintes explicações:

Todas as pessoas que jogam búzios, o fazem com dezesseis peças de búzios. Manoel Bernardino fazia seu jogo com vinte e um búzios. No ambiente onde hoje é a sala do Terreiro do Bate Folha, Bernardino sempre tirava uma madrugada para olhar e jogar para todos os seus filhos de santo. Ele, após isso, mandava os recadinhos para cada um dos seus protegidos. Bebê tomava conta dos seus filhos e não deixava ninguém solto. Todos nós éramos bem

³⁹²Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.202.

³⁹³Cf. LANDES, R. op.cit., p.74.

³⁹⁴Ibid. p.102.

cuidados. Eu lembro, por exemplo, que Dona Isidora (*Nensu*) estava de namoro com um homem, recebeu um recado de Bebé que a pediu que deixasse aquele homem de lado. Ela não contou conversa, deixou o homem sem ter de pensar duas vezes. Ele tinha, portanto, uma capacidade imensa para o jogo de búzios. Mesmo que não tivesse búzios, ele jogava com caroços de jaca. Bernardino era único.³⁹⁵

Sobre Bernardino, Dona Olga não soube explicar os tipos de atendimentos que prestava, pela tenra idade que contava quando com ele conviveu. Já os atendimentos realizados por *Bandanguame*, conforme já mencionado, estavam voltados para os trabalhos que deveriam atender aos interesses sentimentais. Era procurado por indivíduos de diversas classes sociais, tanto no Rio de Janeiro como em Salvador. Segundo Dona Olga,³⁹⁶ “não tinha maquiagem, era talco e perfume! Os atendimentos atualmente em casas de santo são vistos como maquiagens.” Alguns nomes são citados e possivelmente integravam a classe média baiana e/ou carioca: Léa Lombardi (feita para Ogum), Leia Azevedo, Zuzu, Marizete (esposa de um certo Perrone).³⁹⁷ E Dona Olga ressalta: “O Candomblé de Angola é muito puxado. Esse povo não agüenta!” *Bandanguame* era bem relacionado com todas as casas de santo na cidade de Salvador, como por exemplo, a Casa Branca e o Gantois. Não se manteve próximo ao Axé Opô Afonjá. Durante o sacerdócio dele a casa não se aproximou do Tumbenci de Maria Nenê, mas esteve presente no Tumba Junçara³⁹⁸ de Manoel Ciriaco. No centenário de fundação dos terreiros da Casa Branca e do Gantois, os integrantes do Bate Folha foram prestigiar essas comemorações, reforçando aí os vínculos de longas amizades, estabelecidos desde a liderança de Bernardino.

Quanto ao envolvimento de Bernardino com autoridades, políticos locais, Dona Rita reforça que não lembra nomes, mas profissões de quem participava. Tinha, por exemplo, professor e delegado. Mais o que garantia uma grande popularidade do pai de santo era o seu jogo de búzios certo:

Ele era muito bom no jogo de búzios. As casas mais antigas do que o Bate Folha respeitavam o Seu Bernardino, pois sabiam da sua competência. Soube que, numa certa época, chegou alguém que tinha um ente querido muito doente. Essa pessoa foi indicada para ir ao Bate Folha. Chegando lá, Seu Bernardino, no “banco da paciência”, ouviu todo o caso, e disse: “Eu não vou jogar para você. Volte para sua casa. Eu não posso lhe ajudar. Seu

³⁹⁵ Cf. depoimento concedido, 2016.

³⁹⁶ Cf. depoimento concedido, 2014.

³⁹⁷ No depoimento, não fica evidente se essas senhoras estavam ligadas a algum grupo político a partir da condição de esposas, mães ou irmãs. Essa constatação requer ampliação e cruzamento de fontes.

³⁹⁸ A grafia do nome desse Terreiro também é encontrada em pesquisas como Tumbajunssara ou Tumbajussara.

parente já faleceu. Esse dinheiro que você iria gastar aqui, vai lhe ajudar a resolver alguma coisa”.³⁹⁹

Há casos também de outras pessoas em que iam ao terreiro e pediam orientações ao Sr. Bernardino. Questões de saúde, trabalho, amor, morte, sucesso, e as pessoas saíam de lá satisfeitas com o atendimento. Ficou conhecido justamente a partir das consultas com o jogo de búzios. Além disso, eram especialmente significativas as festas dos seus *nkises* prediletos, como por exemplo, no mês de agosto, quando o *nkise Tempo* era homenageado. Ocasões como essa que o Sr. Bernardino, em transe de *Tempo*, transmitia inúmeras informações para quem ali estivesse. Diante de situações e problemas como doenças ou mortes, ele solicitava que fizessem determinado *ebó*, de modo que ajudassem as pessoas envolvidas. Dona Rita relata um determinado episódio com pormenores:

O *nkise Tempo* determinava que as pessoas comprassem um metro de madastro e passassem no corpo, e depois colocassem no pé de *Tempo*. E nós ficávamos ali sentadas na varanda, vendo um entra e sai de pessoas que se dirigiam ao assentamento de *Tempo*. Era muita gente e todos os anos isso se repetia. Mais além de *Tempo*, Seu Bernardino recebia os santos de *Bamburecema*, *Lemba*, *Nzazi*, *Gongobira*, e os caboclos *Laje Grande e Umzecaí*. Mas ele era filho de santo mesmo de *Lemba* com *Bamburecema*.⁴⁰⁰

Dona Maria Bernadete nos esclarece que Bernardino também realizava atendimentos às pessoas que o procuravam, em sua residência localizada no bairro do Bonfim, e se dirigia para a roça do Bate Folha, de modo que pudesse efetuar as práticas religiosas de oferendas e obrigações. E salienta o seguinte:⁴⁰¹

Eu ensinava pela manhã, e sempre que podia ia com Bernardino para roça. Às vezes, ele não tinha dinheiro, mas agente se ajeitava. Pegávamos um bonde, íamos pro Retiro. E quando chegávamos à roça, encontrávamos com Zezé. Era ela quem cuidava da roça. Foi a pessoa de confiança de Bernardino. Infelizmente, depois do falecimento de Bernardino não foi tão bem acolhida no Bate Folha. [...] Eu saliento: ela era a pessoa de confiança do fundador da casa. Bernardino sempre deixava as orientações prá Zezé realizar na roça, pois ele atendia em sua casa na Rua da Lenha, no Bonfim, mas os “trabalhos” eram executados na roça do Bate Folha.

Eu lembro que sentávamos no “banco da paciência” e enquanto Zezé preparava as coisas, ele ficava cantando [...] logo depois ele descia para oferecer as obrigações nos assentamentos e depois disso, voltávamos para o Bonfim. Isso era comum com ele.

³⁹⁹ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ Cf. depoimento concedido, 2016.

Reitera-se que os *nkises* que “rodavam” na cabeça e no corpo de Bernardino eram *Bamburecema, Lemba, Nzazi, Laje Grande, Tempo, Unzecaí*. Já com *Tata Bandaguame*, o transe se dava para *Cavungo* e *Tempo*. Quanto ao perfil dos novos *Tatas de Nkise* pós-sacerdócio de *Bandanguame*, constata-se que não foram rodantes. Todos exerciam cargos de *cafuringomas*. O Terreiro do Bate Folha é dirigido espiritualmente por um homem. Mas, cabe ressaltar aqui que a partir da sucessão de lideranças em 1965, as orientações espirituais e administrativas da casa foram compartilhadas com *Nengua Guaguansesse*. Todos os *tatas* de *nkises*, da terceira à sexta geração, jogaram búzios, mesmo não sendo rodantes.

Sobre a excelência nas práticas de cura e de adivinhação, naquilo que envolvem os sacerdotes Bernardino e *Bandanguame* do Terreiro do Bate Folha, *Tata Nembakalá* - Marco Nogueira nos explica:

O elemento que torna Bernardino e *Bandanguame* conhecidos diante da sociedade do Candomblé e para além dela se deu pela assertividade do jogo dos búzios de cada um deles concomitantemente com seus saberes do universo do sagrado. Isso se explica pelo fato de que o ser humano precisa de resoluções a partir de objetos concretos. O búzio é um objeto concreto. Talvez essa forma de adivinhação tenha sido determinante para popularidade de ambos. Devo ressaltar que isso não seria possível somente com o jogo. Daí, a fama venha acompanhada também nos demais quesitos: orientações psicológicas, espirituais, profissionais e amorosas. Creio que essas orientações reforçavam as preocupações humanísticas que eles tinham com a educação, a religião e o convívio social.⁴⁰²

A prática de cura e o uso de rezas, banhos e infusões de folhas eram vistos durante a primeira metade do século XX como intervenções na saúde pública e, em virtude disto, combatidas como práticas de curandeirismo. A essa modalidade de delito, estavam associadas algumas práticas dos pais de santo e médiuns, que eram responsáveis por ministrarem remédios e terem recebimentos de honorários para realizar seus atendimentos. Tal postura fora amplamente combatida pelo Código Criminal de 1890 e 1940. Um caso que circulou no periódico *A Tarde*, publicado em 1941, está relacionado a um pai de santo de nome Manoel Rufino dos Santos. É descrito como sendo um jovem de 25 anos, sem profissão, com casa estabelecida na Liberdade. A diligência se deu a essa casa de Candomblé, por conta de que o Delegado da 2ª Circunscrição em Salvador, Sr. Jorge Walt, após ter instaurado diversos inquéritos, notou o nome recorrente de Manuel Rufino, associando a si práticas de

⁴⁰²Cf. depoimento concedido por Marco Antonio Nogueira – *Tata Nembakalá*. Duração 1h, 12min, 12s. Salvador. 24 fev. 2016.

curandeirismo e charlatanice. Foram presas cerca de 21 (vinte e uma) pessoas, inclusive cinco mulheres que haviam recentemente, realizado suas “feituas” para iniciação no Candomblé.⁴⁰³

Apesar dos policiais não respeitarem o estágio religioso de iniciação no qual se encontravam as cinco mulheres, a diligência se deparou com a presença de um indivíduo que estava se tratando com Manoel Rufino, por quinze dias, e tinha dificuldades para se locomover. Demonstrava problemas e limitações físicas, que exigiam intervenções de uma medicina tradicional. Mesmo após a detenção e o deslocamento dos integrantes da casa de santo, junto com objetos de culto, todos foram parar na delegacia, exceto esse indivíduo doente, que seria deslocado para uma assistência médica próxima ao local. Percebe-se que as mulheres que estavam em fase de “feitura”, foram amplamente desrespeitadas e constrangidas, até porque as acusações contra a casa de santo de Manoel Rufino estavam enquadradas como fora da lei. Já a condição do estado de saúde do indivíduo que fora localizado dentro da mesma casa, tem outro tratamento dado pela diligência, pois o quadro de saúde inspirava cuidados de uma medicina tradicional e legal. Entretanto, o doente acabou sendo “raptado” por outra integrante da casa e acabou sumindo pela Rua do Japão afora.

Em suma, o presente capítulo emergiu a história de fundação do Terreiro do Bate Folha, contemplando a passagem de terreno (propriedade privada) para terreiro (espaço de culto afro-religioso). Os desdobramentos de terras pertencentes à antiga Companhia de Distribuição de Água de Queimado encontram ecos e se entrelaçam com as propriedades de Manoel Bernardino da Paixão e outros personagens da história social da cidade de Salvador: Manoel Moniz, Elias Rodrigues de Seixas, Domingos Sodré, Secundino dos Santos, Felismina Pereira de Jesus. A casa da segunda geração de *Lemba*, ou melhor, o *Manso Banduquenqué*, esteve sob a liderança de dois *Tatas de Nkises*: Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* e Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame*. Exerceram suas funções de líderes religiosos no período compreendido entre 1916 e 1965. Juntos chegaram a iniciar e confirmar os *nkises* de 130 (cento e trinta) pessoas. As práticas de cura de adivinhação foram determinantes para que o Terreiro do Bate Folha se estabelecesse e se consolidasse diante dos demais Terreiros de Candomblés na cidade do Salvador, sobretudo considerando o período de intensas perseguições às práticas religiosas de matrizes afro-brasileiras.

⁴⁰³ Cf. Jornal *A Tarde*. Um curandeiro reinava no Japão! Preciso vir reforço para ser tomado de assalto o reduto de Manoel Rufino! Quando a polícia chegou um homem agonizava na casa do “pae de santo” – A companheira do “babalaô” arrombou a casa e desapareceu, na escuridão, com o moribundo nos braços! Salvador. 18 fev. 1941.

Entre práticas de cura e de adivinhação, práticas consideradas ilícitas e associadas ao Terreiro do Bate Folha são relatadas. Mesmo não tendo sido possível localizar documentos com registros de prisões dos sacerdotes ou apreensão de objetos de cultos – fatos comuns na sociedade soteropolitana, entre 1916 a 1965, há registros de uma profusão de festas e celebrações que necessariamente passavam pelo crivo das autorizações na Delegacia de Jogos e Costumes. Cabe aqui destacar que as festas relacionadas aos Caboclos raramente eram demarcadas nos registros efetuados pela casa. Talvez porque não fosse preciso cantar para que eles descessem ao mundo terreno. Já viviam nesse espaço, chegavam e ocupavam seu território. Para que isso acontecesse, bastava ouvir as vozes dos seus cânticos. É o que a seção a seguir nos trará. Tem festa de *Nkises* e de Caboclos no Terreiro do Bate Folha!

6. ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÕES E REDES DE SOCIABILIDADES NO TERREIRO DO BATE FOLHA: APROXIMAÇÕES E CONFLITOS SOCIAIS

A história social do Terreiro do Bate Folha nos contempla como sendo um lugar de representações sociais, religiosas e culturais. Enquanto espaço de sociabilidades, o Terreiro realiza desde sua fundação em 1916, festas e celebrações que demarcam não só a importância do culto aos *nkises*, mas também a importância social do seu fundador e demais gerações que o sucedem. Auxiliam na perenização do papel da liderança de Manoel Bernardino da Paixão e sua luta pela liberdade religiosa durante a primeira metade do século XX. Além disso, esse espaço geo-sagrado contribui com narrativas sobre os assentamentos externos ao barracão-templo. Tais narrativas estão repletas de significados como sendo espaços de pertencimentos identitários e religiosos.

Outro importante aspecto a ser mencionado na história social do Candomblé Congo-Angola do Terreiro Bate Folha, nos diz respeito às redes de relações estabelecidas inter e intra-nações. Vínculos de amizade e solidariedade prevaleceram na circulação de sujeitos entre candomblés de diferentes nações. Cabe ainda destacar que os processos relacionados à sucessão – troca de cabeças – e os conflitos gerados a partir desse lugar, são capazes de emergir micro-histórias, narrativas e conflitos de ordem social interna e externa à casa de candomblé. Vejamos de que modo essas aproximações e/ou conflitos se processaram.

6.1. TEM FESTAS PARA OS *NKISES* E PARA OS CABOCLOS

Festejar e comemorar. A festa geralmente é uma função em que há regozijo e se destina um dia para poder comemorar. Se a festa estiver associada a uma função religiosa, há também a destinação de uma data para que se celebre. Festejar está associado à alegria, ao afago, à carícia, ao mimo, ao bom acolhimento, ao trabalho, aos cuidados. Quando alguém reporta ao ato de comemorar, este está diretamente associado ao lembrar-se de algo, trazer a memória sobre algum momento. Daí a celebração consistir em uma atitude de solenizar recordando-se de alguém ou de alguma circunstância específica. Mas o ato de festejar também está associado a situações envolvendo arenas de disputas, resistências, tensões, fraturas, rupturas e continuidades.

Festejar e comemorar estão imbricados em seus significados, suas funções e suas correlações. As relações de poder e o sentido de se festejar passam por reflexões sobre: quem festeja, o que se festeja, quando se festeja e com quem se festeja. Outros aspectos não menos importantes estão interligados, como por exemplo: quem vai e quem pode ir à festa, onde acontece a festa, como se faz a festa, para quem se festeja, e, sobretudo, o que fica e o que permanece, o que se transforma e se atualiza numa festa. E por fim, entender quais são os mecanismos de controle, de normatização que apontam para o que pode e o que não pode acontecer numa festa. A festa é quase sempre uma repetição singular a cada ano; quase nunca representa a mesma coisa. As atualizações devem e/ou podem sempre acontecer.

A historiografia brasileira vem apresentando análises sobre as festividades no âmbito do cotidiano e dos costumes brasileiros, numa temporalidade que contempla os séculos XVII, XVIII e XIX. A título de exemplos, contamos com reflexões de Marina Mello e Souza que trata das festas dos reis negros no Brasil escravista, de modo específico, da história da festa de coroação de Rei Congo. A autora desenvolve uma abordagem sobre os costumes dos africanos de eleger e festejar a escolha dos reis negros em Portugal e na América portuguesa. Discute o papel das festas dos reis negros em Portugal e os cultos a Nossa Senhora do Rosário entre os negros, procurando identificar o rosário com objetos mágicos da religiosidade africana.⁴⁰⁴ A organização de africanos e seus descendentes em irmandades leigas foi um dos padrões sociais comuns ao universo de relações escravistas e coloniais, em torno do Oceano Atlântico. No bojo dessas possibilidades de investigação, destacam-se amiúde possibilidades de irmandades de homens negros terem sido utilizadas como fachadas para as práticas

⁴⁰⁴ Cf. MELO E SOUZA, M. **Reis Negros no Brasil Escravista**. História da Festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p.161.

religiosas africanas. Entretanto, não há fontes documentais suficientes em Portugal para que tal afirmação se fundamente, assim como possam confirmar que os reis negros eram eleitos e festejados em Lisboa no século XVI.⁴⁰⁵ É certo que a constituição de instituições a partir da diáspora levou comunidades em formação a evocar tradições que não eram as mesmas de seus ancestrais. Não havia uma reprodução exata de padrões culturais anteriores, mas a recriação de uma africanidade nas Américas. Assim, a eleição de reis negros por comunidades africanas nas Américas pode ser considerada como um elemento de cultura forjada durante os primeiros contatos entre europeus e africanos de diferentes origens. A dominação do europeu não impediu que o material trazido pelos africanos construísse instituições formadoras de sua vida social, a exemplo das irmandades.

Coube às irmandades de “homens pretos” o papel institucional de organizar e eleger as festas dos reis negros na América portuguesa. A comemoração festiva terá no Brasil o local de maior difusão das eleições dos reis negros, entre os séculos XVI a XIX.⁴⁰⁶ Parece ser um desafio para os historiadores entender e explicar a disseminação das práticas de eleger reis entre comunidades negras e as numerosas proibições de tais costumes. A reunião em grupos oriundos da mesma etnia ou de regiões próximas foi também uma forma de recriar as africanidades fundadas nas relações de parentesco. O parente é aqui entendido como sendo todos aqueles que pertenciam à mesma etnia, uma espécie de “parente de nações”.⁴⁰⁷

Outra abordagem direcionada aos estudos das festas brasileiras no século XIX emerge dos estudos realizados por João José Reis. O autor trata dos tambores e dos temores nas festas negras da Bahia do século XIX. Enfatiza que a história da festa negra, em geral, nos chega pela “pena” dos que toleravam, criticavam ou perseguiam os festejos: os policiais; os religiosos; os jornalistas e os governantes.⁴⁰⁸ Tolerar ou reprimir os batuques e os festejos dos africanos na Bahia do século XIX eram um binômio comum. As atitudes dos brancos, dos senhores, das autoridades diante das festas negras, ocorriam tanto nos espaços privados (nas casas) como nos espaços públicos (nas ruas).

O esforço dos escravos africanos para manter as suas festas é um componente importante de resistência escrava. Autoridades governantes, tais como o Conde da Ponte (repressor) e o Conde dos Arcos (tolerante e mais flexível), demonstram que a disputa em

⁴⁰⁵ Cf. MELO E SOUZA, M. op. cit., p.165.

⁴⁰⁶ Ibid. p.179.

⁴⁰⁷ Ibid. p. 182.

⁴⁰⁸ Cf. REIS, J. J. Tambores e temores: a festa negra na Bahia da primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e Outras F(r)estas**. Campinas: Ed. Unicamp/CECULT, 2002, p.102.

torno da festa não se reduzia à relação senhor-escravo, envolvendo grandes e pequenas autoridades, tais como policiais, eclesiásticos, judiciais e políticos.⁴⁰⁹ No caso específico da Bahia, o levante dos Malês em 1835 aconteceu num final de semana do ciclo de festas do Bonfim, dia de folga dos escravos. A folga é uma forma de burlar a normalidade. É o que se encontrava em situação de aperto e procura momentos para extravasar, liberar, permitir. Após esse levante, as festas públicas que facilitavam as reuniões de grupos passavam a ser motivo de preocupação, de controle, de cerceamento. Atribuem-se aos folguedos dos negros na Bahia oitocentista juízos de valor, associando aos praticantes dos festejos valores relacionados à desonestidade e indecência. Era necessário proteger a moralidade das famílias diante das cenas pública de sensualidade. É um olhar hierarquizado que desqualificava as práticas culturais oriundas dos folguedos dos negros. Em suma, a melhor política adotada pelas autoridades da província da Bahia era combinar tolerância com repressão.⁴¹⁰

Entretanto, no que se refere às festas religiosas para se cultuar *nkises*, *voduns* ou *orixás* nos Terreiros de Candomblés figuram, para os afro-baianos, como sendo elementos de sua existência. Nos anos de 1940 a cidade de Salvador experienciada pelo antropólogo Melville Herskovits se deparou com uma questão bastante singular: não quer dizer que o povo negro andasse atormentado pelo temor, ou que seus pensamentos nunca se afastassem dos santos (sejam cristãos ou afro-brasileiros) que cultuavam. Segundo o olhar antropológico de Herskovits, na conversação, as coisas religiosas têm grande importância; que as festas em que os santos são cultuados constituem recreação e desabafo; que as disciplinas do culto são, numa medida apreciável, as disciplinas da vida. Portanto, para o antropólogo, tudo isso seria também um remanescente de hábitos africanos.⁴¹¹

No caso do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, o ciclo de festas ao longo do ano, gira em torno da seguinte configuração: em janeiro ocorrem às celebrações para *Leмба*, *Cavungo*, *Dandalunda* e *Zumba*. Em maio, são oferecidos presentes para *Kukueto* e *Dandalunda*. Junho é tempo para celebrar e festejar os *nkises Inkossi/Nkosi* e *Gongobira*. Em julho, em anos alternados, ocorrem festas para *Nzazi*, *Ungira* e os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecai*. Em agosto são festejados *Angorô* e *Catendê*, além da festa de *Tempo/Quitembe*. Em novembro são festejados *Vumbe*, *Ungira* e a celebração da Missa em homenagem a Santa Bárbara, realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho. Cabe

⁴⁰⁹ Cf. REIS, J. J. 2002, p. 112-13.

⁴¹⁰ Ibid. p.129.

⁴¹¹ Cf. HERSKOVITS, M. J. 1943, p. 12.

ressaltar que essa celebração acontece desde o sacerdócio de Manoel Bernardino da Paixão e que traz em suas gerações sucessoras, exemplos de continuidade e manutenção desta tradição. Em dezembro as celebrações encerram-se com a festa de *Bamburecema*, dona das terras e da cabeça do fundador do Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Dentre as celebrações acima, de acordo com os depoimentos de vários membros idosos do terreiro, as festas em homenagem aos *nkises Tempo* e *Bamburecema* estiveram sempre à frente das demais. O número expressivo de visitantes, inclusive filhos de santos de outros terreiros, ao longo da trajetória do Bate Folha, tem se constituído como um fator de prestígio, ao celebrarem com os membros desta casa.

E sobre os cultos aos Caboclos, o que dizer?... Em pouco ou nada se aproximam aos cultos dos *nkises* de ascendência africana? De acordo com Carmem Ribeiro, há uma relativa equivalência entre o rito africano ressignificado pelo Candomblé e os ritos religiosos evocando o Caboclo. Atribui-se ao convívio prolongado entre o índio e o nativo de Angola o fator de aproximação e que, por sua vez, ajudaram a fundir alguns pontos entre as duas práticas religiosas. Entretanto, as diferenças entre esses ritos são evidentes. É provável que o elo e a amizade estabelecidos entre centro-africanos e indígenas brasileiros tenham estado pautados em fatores como a semelhanças dos ritmos de cânticos e dos toques.⁴¹²

Historicamente, será a nação Angola aquela que dará início aos cultos de caboclos na Bahia. Os terreiros de Candomblé em Salvador, entre 1920 a 1950, não aceitavam muito bem tais cultos. De modo geral, as pessoas e o senso comum confundiam o Candomblé de Caboclo com o Candomblé Angola e o Congo-Angola.⁴¹³ Essa confusão se dava, em primeiro lugar, pelo fato de os rituais de celebrações das casas que cultuavam caboclos possuírem um calendário festivo um pouco diferente daquelas casas que celebram festas para os *orixás*, os *nkises* ou aos *voduns*. Depois disso, há também datas reservadas para o culto aos caboclos e que independem das festas tradicionais nos demais cultos afro-brasileiros.

No caso do Candomblé de Caboclo, o campo das representações religiosas está constituído de cenas que cotejam matanças de animais, ornamentações de mesas com frutas, bebidas preparadas com vinho e misturada a uma planta denominada de jurema. Acrescenta-

⁴¹²Cf. RIBEIRO, C. **Religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia**: influências africana e europeia. Salvador, Revista Afro-Ásia, CEAO, no. 14. 1983, p. 60.

⁴¹³O referencial teórico sobre as diferenças e/ou semelhanças entre Candomblé de Caboclos e Candomblés Angola e Congo-Angola, encontram-se parcialmente analisados em artigo publicado por NUNES, E. S.; MOURA, M. A. **Representações sociais dos caboclos em Terreiros de Candomblé Congo-Angola**. Revista FSA, Teresina, Vol, 12, n.1, art. 3, p.37-44, jan./fev.2015. Disponível em < <http://www4.fsnet.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/778/398>>. Acesso em 20 jan. 2015.

se à cena religiosa cânticos e palmas, em alguns casos, realizando sessões de jiro, uma espécie de consulta individual para os adeptos ali presentes. O tom de festa cívica também está associado ao culto nos Candomblés de Caboclo, sobretudo ao dia 2 de Julho, data de independência da Bahia.⁴¹⁴ Além da data festiva específica, a indumentária dos caboclos geralmente está concentrada no uso de plumas coloridas, a exemplo de arcos, flechas e cabaças. O jogo de semelhanças entre Candomblés de Caboclos e Candomblés de Angola, Congo-Angola, aqui parece se aproximar.

Em termos de ritos, nos cultos existentes em espaços de práticas religiosas como no caso dos assentamentos, seja no Candomblé de Caboclo ou Candomblés Angola ou Congo-Angola, a equivalência se processa da seguinte maneira: os assentamentos externos constituídos fora do barracão são fixados aos pés de árvore da jurema e de acordo com a escolha do Caboclo que chefia a casa. As tipologias ou classificações direcionadas aos Caboclos em terreiros de Candomblé baiano se distribuem, de acordo com Ribeiro, por quatro categorias: caboclos que estão próximos do tipo indígena, inclusive em seus nomes; caboclos com nomes aportuguesados; caboclos com denominações que se aproximam de regiões do continente africano; e por fim caboclos que expressam representações aos povos do mundo oriental.⁴¹⁵ Algumas denominações sociais destes Caboclos circulam pelos nomes de Tupi, Guarani, Jurema, Araribóia, Tumbancé, Pedra Preta, Serra Grade, Pena Branca, Laje Grande; Congo de Minas, Congo de Ouro, Rei de Congo, Sultão dos Mares, Sultão da Mata Virgem, Sultão das Matas.⁴¹⁶

Além das denominações acima citadas, podemos acrescentar ainda uma quinta tipologia de Caboclos, a do Boiadeiro. Essa representação social está ligada à imagem e aos atributos do vaqueiro nordestino. Esse caboclo tem a sua indumentária composta por elementos de couro, cordas e lanças, além do grito de aboio. A partir da descrição desse cenário, encontramos algumas características que fazem desse tipo social um sujeito hibridizado de índio-vaqueiro. Em análises tecidas por Reginaldo Prandi, reitera-se que entre as nações africanas cujo culto às tradições religiosas conseguiram se identificar, houve uma espécie de “consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira”.⁴¹⁷ Tal consciência ancestral estará refletida na imagem do índio. Para os povos oriundos da diáspora centro-africana, o

⁴¹⁴Cf. RIBEIRO, C. op. cit., p. 61.

⁴¹⁵ Ibid. p.73.

⁴¹⁶Ibid.

⁴¹⁷Cf. PRANDI, R. **A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros**. FFLCH. USP. Disponível em <<http://www.ffeilch.usp.br/sociologia/prandi/dancaca.htm>>. Acesso em 28 ago. 2014, p.3.

contato com o índio brasileiro refletia um real caráter de pertencimento identitário. Outro aspecto de pertencimento identitário dos povos centro-africanos convergia para o sentimento de cultivar um ancestral territorial no Novo Mundo.

A tradição oral do Terreiro do Bate Folha enfatiza que para o povo de santo das nações Ketu e Jeje, só se aceitavam “rodar” com os donos da cabeça, não se permitam que os Caboclos se instalassem nos terreiros. Não se pode esquecer que o povo Angola já chegou às terras brasileiras e encontrou os Caboclos instalados. Daí, por exemplo, Manoel Bernardino ter aceitado e cultuado os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Esses Caboclos diziam o que queriam: eram comidas, bebidas. Sem feituas, com muita dança e festa. Vale ressaltar, segundo Cícero Lima – *Tata Muguanxi* –, que há sempre uma separação desse contato com os Caboclos e as práticas de cultos do Candomblé. São situações bem distintas na opinião, e segundo *Tata Muguanxi*:

Ninguém canta para o caboclo. Ele chega, ele mesmo é quem canta. Eles dizem o que querem comer e beber e estão sempre ligados à natureza. Não precisa de feitura. É uma coisa fácil inclusive. O caboclo chega, pede, leva e vai embora. Sempre separando a parte do Candomblé. Se a pessoa frequenta a casa, só terá acesso ao Candomblé se for iniciada na casa. Na festa do caboclo não vem *nkise*. Quando acontece festa do caboclo, geralmente dia 2 de julho, e ela coincide com a festa de sete dias de *Nzazi*, suspendemos a festa do caboclo e deixamos para o ano seguinte.⁴¹⁸

Quanto aos Caboclos e seus cultos existentes dentro do Terreiro do Bate Folha, a *Kota Nedembu*– Dona Rita narra:

[...] *Umzecaí* é um caboclo que chegava dia 02 de Julho. Era o caboclo de Seu Bernardino. Não ficava descalço. Usava sempre um percata, um chinelo de couro cru. Depois da morte do Sr. Bernardino, ele pegou algumas vezes *Bandanguame*, pois esse caboclo não pegava mulher. Já *Laje Grande*, no mesmo dia da festa de *Umzecaí*, ele também era cultuado, mas não pegava ninguém. Mais a festa mesmo era de *Umzecaí*.⁴¹⁹

Kátia Alexandria – *Makota Mubenkiá*– abre um parêntese e endossa a existência de um acervo museal existente no Bate Folha:

A roupa de *Umzecaí* é algo que se aproxima a um guerreiro africano. O detalhe da sandália de couro dá o toque nordestino e que se aproxima ou equivale a um detalhe do vestuário do caboclo Boiadeiro. Mas o restante é um traje de um guerreiro africano.⁴²⁰

⁴¹⁸ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴¹⁹ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴²⁰ Cf. depoimento concedido por Kátia Alexandria Barbosa – *Makota Mubenkiá*. Duração de 2h, 23min, 10s. Bairro do Garcia, Salvador. 14 fev. 2014.

Sua narrativa nos aponta que, no Terreiro do Bate Folha, existia logo próximo ao assentamento de *Umzecaí*, um banco onde muitas pessoas aguardavam para serem atendidas em consultas de jogos de búzios. Isso aconteceu com Bernardino e *Bandanguame*. Era chamado de *banco da paciência*. Atualmente não existe mais esse espaço no Terreiro do Bate Folha. Entre as décadas de vinte a sessenta, a casa conseguiu construir uma imagem social ligada aos adeptos do povo de santo, como sendo um importante lugar para se efetuar o jogo de búzios. Depois da morte de *Bandanguame*, o Terreiro do Bate Folha se manteve um pouco mais recluso para a sociedade, em termos de atendimentos e interações com outras casas de santos em Salvador. Foi um período de retração para atendimentos ao público em geral.

E a *Makota Mubenkíá* complementa sobre as festas no Bate Folha para além dos Caboclos da roça:

Acho que as festas reforçam mais as memórias de *Bandanguame* do que as de Bernardino. Não se menciona dentro da casa que a festa de *Bamburecema* é uma festa de Bernardino. Talvez muito das nossas memórias religiosas e afetivas em função do longo período temporal de existência dessa casa de santo estejam mais próxima de *Bandanguame*.⁴²¹

Sobre as festas comemorativas observadas na trajetória do Terreiro do Bate Folha, João Antonio – *Tata Kissendu* acrescenta que as comemorações aos *nkises Bamburecema* e *Tempo* são eventos que merecem ser estudados mais especificamente. Estas festas não estão associadas ao pai de santo, e sim à fundação da casa. Já a festa de *Lemba*, que era o *nkise* da cabeça do fundador do Bate Folha, não tem a mesma repercussão e a dimensão que as citadas anteriormente, sobretudo para um universo fora dos muros do Bate Folha. *Lemba* era o primeiro *nkise* da cabeça de Bernardino. Da mesma forma ocorre com a festa de *Cavungo*, o *nkise* de frente de *Bandanguame*. A realização dos eventos festivos e comemorativos para os *nkises Tempo* (em agosto) e *Bamburecema* (em dezembro) se deu ao longo da trajetória do Terreiro do Bate Folha, ganhando contornos de uma celebração majestosa para os filhos da casa e para os visitantes. A fama e a repercussão de Manoel Bernardino da Paixão estavam associadas a essas duas festividades. Se as redes de sociabilidades inter e intra-nações de Candomblé e o prestígio social obtido pelo Terreiro do Bate Folha foram estabelecidos, seja na liderança de Manoel Bernardino, seja com a continuidade do sacerdócio com *Bandanguame*, certamente isso se deu por conta da manutenção e repercussão destas festas. E essa constatação independe de sobreposições de discursos hegemônicos que, por ventura, tratavam questões relacionadas a uma suposta hegemonia da nação Nagô. E ainda, quanto às questões

⁴²¹ Cf. depoimento concedido, 2014.

relativas aos estudos sobre mistura de ritos e credos religiosos dentro dos Candomblés Angola e Congo-Angola, sobretudo perante a projeção e a visibilidade dos Candomblés Nagôs, Dona Floripes – *Mameto Mabeji* – acrescenta:

O Candomblé Angola sempre foi mais fechado. Há uma facilidade maior na iniciação nas casas de Ketu do que na Angola. Dura-se menos tempo hoje em dia o prazo para uma feitura de santo. Os Candomblés antigamente não assumiam as festas do Caboclo. Nas casas Angola, isso já existia. Atualmente todas as casas de Candomblés têm cultuado. As terras são do Caboclo. *Lesenge* tinha um Tupinambá. Eu continuo dando festas de Caboclos.⁴²²

Para a *Mameto Mabeji*, aspectos que foram estabelecidos para se convencionar diferenças entre os Candomblés “puros” ou “fracos e misturados”, ela os analisa da seguinte forma:

Para mim *orixás, voduns, nkises* são as mesmas coisas. A diferença é a língua. As pessoas falam coisas que não sabem. O segredo tem que ser mantido. A essência é a mesma para mim. Jeje, Ketu, Angola, Congo-Angola, para mim é tudo a mesma coisa. Há pequenos detalhes, que são diferentes, inclusive nas indumentárias. Mas o Candomblé é um só.⁴²³

Conforme discutido no capítulo 3, entre os documentos pertencentes ao Terreiro do Bate Folha, foi possível localizar 23 (vinte e três) autorizações da DJC-SSP/BA entre os anos de 1938 e 1955. Contatou-se que a frequência às celebrações religiosas no Terreiro ocorria entre os meses de abril, junho, agosto, setembro, outubro e dezembro. Eram eventos e celebrações religiosas vinculadas aos cultos de diversos *nkises*, dentre os quais *Tempo e Bamburecema*. Nesses registros documentais, não se localizou uma associação – direta ou indireta – demarcando festas para os caboclos da casa. A festa celebrativa aos Caboclos *Umzecaí* e *Laje Grande* no Terreiro do Bate Folha procurou reverenciar essas entidades que representam espíritos da população indígena brasileira. Homens e mulheres incorporam também outros Caboclos, tais como *Boiadeiro, Cobra Coral, Lua Nova, Serra Negra, Jacarauá* (ou *Jacaruá*), dentre outros. Esse ato festivo geralmente era – e ainda é – realizado diante do assentamento externo do caboclo *Umzecaí*. Durante a festa, a terra batida coberta de areia e folhas contrasta com gambiarras de lâmpadas, bandeiras, fogueira junina, bandeiras cívicas do Brasil. Tudo isso dialogava concomitantemente entre os assentamentos, tanto de *Umzecaí* como de *Laje Grande*. A tradição oral afirma que esses assentos estavam adornados por flores, frutas tropicais, esteira de palha, uvas, além da bebida servida numa cabaça,

⁴²² Cf. depoimento concedido por Dona Floripes Correia da Silva – *Mameto Mabeji*, no bairro Vilas do Atlântico, Lauro de Freitas-BA. Duração de 1h, 14min e 67s, em 09 set.2014.

⁴²³ Cf. depoimento concedido, 2014.

proveniente da casca da jurema, árvore que sustenta o assentamento de *Umzecaí*. Interessante notar para o fato de que os Caboclos chegavam, apresentavam-se, cantavam, fumavam seus charutos e só se retiravam depois de muita cantoria e samba de roda. A despedida dos caboclos acontecia justamente no outro assentamento equidistante: o de *Laje Grande*. Era de lá que eles se despediam, iam embora, sobiam.

A festa celebrativa, com a participação interativa de membros da casa, só acontecia e continua acontecendo na contemporaneidade, após o início das apresentações de cada um dos Caboclos ali presentes. Ninguém canta enquanto eles não chegam. São os Caboclos que puxam os refrãos de cada estrofe a ser repetida e entoada pelos *cafuringomas* e *xicarangomas*. O sagrado e o mítico estarão entrelaçados com o lúdico. Resulta evidente que o divertimento se torna convidativo para os filhos de santo do Terreiro do Bate Folha que acabavam se aliando às celebrações, junto com os Caboclos visitantes. A festa de Caboclo, em determinado momento, parece se tornar uma grande brincadeira, com danças, sambas de roda e disputas corpo a corpo. É patente que o samba de roda auxilia na interação entre os Caboclos, os tocadores e os coros dos refrãos, haja vista que quem canta, de fato, são os Caboclos. Todos dançam, festejam, interagem, imbricam-se.

Compreender os elos estabelecidos entre cultos aos caboclos e aos *nkises* no interior do Terreiro do Bate Folha nos leva a percorrer dois caminhos: o primeiro diz que as tradições de cultos aos caboclos possivelmente dialogam no espaço religioso desde a sua fundação, e isso independe da temporalidade; outro aspecto identificado diz respeito ao fato de que o culto aos Caboclos ecoa como uma forma de agradecimento à concessão da terra brasileira para culto de tradições africanas. Enfim, entre cultuar e agradecer, a casa do *Manso Banduquenqué* mantém na sua tradição formas de agradecimentos aos Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Para além dos assentamentos dos Caboclos, existem outros cuja representação social nos ajuda a compreender um pouco mais da trajetória desta casa de santo. A seção seguinte abordará os significados e a importância que têm os assentamentos externos para o Candomblé Congo-Angola e o Terreiro do Bate Folha.

6.2. A(S) REPRESENTAÇÃO(ÕES) SOCIAL(IS) DOS ASSENTAMENTOS EXTERNOS

No universo da arte popular africana, é comum deparar-se com figuras representadas e que encarnam personagens que se tornam vivas por intervenção dos mágicos. Já a arte afro-americana, muito mais preocupada com a forma, traz no processo de criação um sentido mais impressionista, e que acaba realçando o seu apetrechamento para uma arte de museu. Sabe-se que qualquer das artes está revisitada, de funções sociais, mas situadas em polos diferentes, já que as noções de sociedade se integram em linhas de vivências estranhas entre si. Portanto, coexistem dois mundos, duas mentalidades, sendo que ambas apresentam como elemento de unidade, no campo artístico, a consciência do ritmo e da cor.⁴²⁴ Essa avaliação não se aplica tão somente aos objetos museais, mas também a possibilidades de interpretações para muitas expressões dos bens materiais africanos, afro-americanos, afro-brasileiros e afro-baianos.

Outro ponto de importante destaque está direcionado aos aspectos psicológicos e temperamentais, com ligeiras nuances diferenciadoras, que podem se situar mais no campo pessoal que no coletivo e não se distanciam tanto assim. Os povos negros, de maneira geral, estão possuídos de uma vontade de viver ardente, sendo que os recursos à música e à dança fazem disso um documento bem visível. Tomemos, por exemplo, o aspecto da religiosidade. A religião cristã, em sua nomenclatura estática, não os satisfaz. Para muitos destes sujeitos africanos, Cristo veio a terra para assegurar a redenção dos brancos e se esqueceu de garantir a redenção dos negros. Nas religiões tradicionais africanas, a presença de Deus não é notada por intervenção direta nos destinos do tempo profano, mas por observação e orientação indireta, fazendo uso de intermediários, a quem são denominados de *muntus*.⁴²⁵

Nas culturas de povos de línguas *banto* tão injustamente incompreendidos pelos intérpretes euro-americanos, os *muntus* são possuídos de dotes especiais que os põem em comunicação com os profetas, ou sacerdotes, vulgarmente denominados de feiticeiros. Vale ressaltar também as relações históricas entre a Igreja e os elementos das culturas africanas. Registra-se que os cânticos mágico-religiosos africanos foram, na América, substituídos pelos chamados *spirituals*, recitativos de passos da Bíblia, entoando louvores em nome dos humildes. Essa constatação foi identificada, sobretudo no Sul dos Estados Unidos, onde o processo da escravatura se fez sentir com maior intensidade dramática. Num processo

⁴²⁴ Cf. SILVA, R. B. **A arte afro-americana no contexto africano**. Lisboa: [s.n.], 1971. Separata da Revista Ocidente, Volume 80, p. 108-109.

⁴²⁵Ibid. p. 109.

peculiar, não foi mais do que o modo de iludir, aos olhos da burguesia capitalista do Sul, a nomenclatura estratificada dos seus conceitos religiosos.⁴²⁶ Em suma, por toda a parte, onde o escravo africano fez porto de chegada, a marca da sua personalidade foi ficando como testemunho de peso nas sociedades que as absorveram. Isso é fato. Para muitos afro-americanos, viver é, em si mesmo, um ato de arte. O ritual dos gestos ou das concepções é considerado objeto de criação. Para os povos de África, como também entre os afro-americanos, o mundo nada tem de espetáculo estranho ou de um sistema de percepções; há de fato um conjunto de sinais motivados ou símbolos. Neste universo construído em unidade e em totalidade, o homem torna-se um tradutor de sinais e um criador de formas verbais e não verbais; esse homem define-se como a personificação do símbolo.⁴²⁷ E no caso dos assentamentos em terreiros de Candomblé, o campo da representação social se enquadra como sendo esse lugar de personificação de símbolos dos ancestrais, e que estão presentes nos cultos dos *nkises*.

No caso do Terreiro do Bate Folha, os assentamentos externos foram constituídos por Bernardino em sua maioria e *Bandanguame* acabou dando continuidade aos cuidados e manutenções. Os assentamentos são espaços de práticas religiosas dos adeptos do Candomblé. Desde que começou a frequentar a roça do Bate Folha, Dona Olga – *Nengua Guaguansesse* passou a ter noção da existência dos assentamentos edificadas por Bernardino da Paixão. São dez assentamentos externos, entre eles: *Angorô*, *Cavungo*, *Inkossi*, os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*, *Catendê*, *Mutacalombô*, *Quitembe/Tempo*, *Luango* e *Ungira*. As figuras 30, 31, 32, 33 e 34 a seguir, os representam respectivamente.

⁴²⁶Cf. SILVA, R. B.op. cit., p. 109.

⁴²⁷ Ibid. p.113.

Figura 30 – Assentamentos de *Angorô*, *Cavungo* e *Inkossi*



Fonte: Acervo de Erivaldo Nunes/2013.

Figura 31 – Assentamentos de *Laje Grande* (acima) e *Umzecai* (abaixo)



Fonte: Acervo de Erivaldo Nunes/2013.

Figura 32 – Assentamentos de *Katendê* (acima) e *Gongobira/Mutacalombô* (abaixo)



Fonte: Acervo de Eivaldo Nunes/2013.

Figura 33 – Assentamento de *Tempo/Quitembe*



Fonte: Acervo de Eivaldo Nunes/2013.

Figura 34 – Assentamentos de *Luango* (acima esquerda) e *Ungira* (demais)



Fonte: Acervo de Erivaldo Nunes/2013.

Nos usos dos espaços dos assentamentos, seja interno ou externo, enquanto território do sagrado dentro do Bate Folha, Cícero Lima–*Tata Muguanxi*– nos esclarece:

O assentamento é uma representação do *nkise* de uma pessoa. É de fato, um local onde você irá contar com auxílio das forças da natureza, invocando e procurando oferecer ao seu *nkise*, ao seu santo, colocando algo ali, você está oferecendo ao seu santo. É importante não confundir as coisas. O seu santo não está ali, ele te acompanha: é o vento, o fogo, a pedra, o ar. É uma força que compõe elementos da natureza. **O que você vê num assentamento é uma representação do *nkise*.** Traz formas de como foi no passado, é um local em que cada espaço terá a sua ferramenta, o seu tipo de força da natureza. É o exemplo do *ritari* (pedra), um *otá* (pedra onde se assentou o axé), uma ferramenta de metal, um búzio, uma concha do mar, qualquer matéria que simbolize e represente espaços da natureza (Grifo nosso).⁴²⁸

Tomemos, por exemplo, um assentamento que conta com elementos materiais compostos por búzios. Esses búzios ganham contornos semelhantes às moedas comuns que atualmente têm valor financeiro. Há ferramentas, tais como, bacias antigas e novas, que são ricas em detalhes estéticos; às vezes, basta encontrar o búzio, a moeda e a pedra para se distinguir muito bem a qual *nkise* aquele assentamento pertence. O uso, por exemplo, do metal – do ferro – ajuda a distinguir claramente quem o assento está reverenciando. Quanto às

⁴²⁸Cf. depoimento concedido, 2014.

terras que o Bate Folha ocupa desde 1916 e os possíveis vínculos ancestrais anteriores de procedência Jeje, Cícero Lima – *Tata Muguanxi* – nos relata outro entendimento:

De fato, no Alto do Tuntum há um assentamento de *Cavungo*, que Seu Bernardino já encontrou aqui. É um assentamento Jeje. *Bandanguame* também cuidou desse assentamento com famílias de santo Jeje de Cachoeira. Os rituais para se cuidar desse assentamento é uma prática Jeje. Nós não podemos cuidar. Ajudamos a limpar, a manter. Mas fazer uma matança ou uma obrigação, isso não podemos fazer. Sempre o povo Jeje foi quem cuidou. Acredito que essa postura tenha sido uma influência do povo de Angola para evitar que tais cultos e práticas se misturassem. Quem sabe é uma força de *Bamburecema* – o chão é vivo, a terra é viva. Procura-se não se misturar as terras de Angola com cultos de outras nações, pois não temos fundamentos para cuidar. Embora saibamos que em outros terreiros a mistura quase sempre acontece. Nós procuramos fazer nossos cultos e rituais dentro dos preceitos Congo-Angola.⁴²⁹

E acrescenta duas distinções fundamentais. Trata-se do que diferencia um assentamento interno do externo. *Tata Muguanxi* nos traz a seguinte explicação:

Depende da qualidade do *nkise*. Por exemplo, *Catendê* é um *nkise* que só vive no mato; *Gongobira* tanto pode ser cultuado na mata como na casa; *Tempo* só pode ser cultuado do lado de fora de uma casa, nunca num espaço fechado; *Caboclos*, do lado de fora; *Nzazi* está dentro de casa e *Luango* do lado de fora; há *Ungira* que pode ficar dentro de casa, como também tem aquele que deve ficar do lado de fora da casa. Depende como já disse, da qualidade que aquele *nkise* tem.⁴³⁰

Um pai de santo – *tateto* ou *babalorixá* – quando abre o seu Terreiro de Candomblé, começa assentando o seu *nkise* de cabeça. Quando Manoel Bernardino abriu a roça do Bate Folha, assentou *Bamburecema* e *Lemba*, provavelmente vindo de Manoel de *Nkosi/Inkossi*, o pai congolês. Além desses, ele deixou os assentamentos de *Nzazi*, *Inkossi* e *Quitembe/Tempo*. Depois disso vem o dos seus filhos de santo: o mais velho é o de *Cavungo* de *Bandanguame*; e em sequência vem *Angorô* da casa e dos filhos. O modelo de assentamento adotado por Manoel Bernardino acabou sendo reproduzido para todos os demais assentamentos posteriores. Importa esclarecer ainda que cada filho de santo tem o seu assentamento. Não há limites para se assentar os *nkises* dos filhos da casa. Por exemplo, no quarto de *Nzazi* há cerca de quarenta assentamentos. Há determinados casos em que, quando uma pessoa morre, o assento é retirado do seu local inicial e vai junto com o carregamento (corpo) da pessoa. Outra possibilidade é alguém da família querer continuar cuidando do assento. Nesse caso, não se retira o assento do local de origem. Caberá ao *tateto de nkise* assumir a responsabilidade de cuidar.

⁴²⁹Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴³⁰Ibid.

Sobre a prática do culto dos Candomblés Congo-Angola junto aos assentamentos (internos e externos), temos o entendimento, pela narrativa de Cícero Lima, de como os membros do Terreiro do Bate Folha cuidam desses assentamentos:

Por exemplo, num ritual de feitura. Digamos que seja o *nkise Tempo*. Você vai arriar comida para ele naquele dia e sete dias depois também. Mensalmente vai lavar as ferramentas do santo, encher as quartinhas com água, que chamamos de *ossé*.⁴³¹ São obrigações que serão realizadas ao completar três anos de feitura, depois aos sete anos, depois aos quatorze anos e aos vinte e um anos. Passados esses períodos pré-determinados, a pessoa poderá dar comida ao seu *nkise* a depender da sua necessidade e disponibilidade.

[...] O que foi feito no primeiro assento, será realizado nos períodos posteriores. Temos a matança dos bichos, o arriar comida seca, o enfeitar com as penas do animal, o trocar as quartinhas com as águas, procedendo-se uma manutenção mensal. Nos aniversários de santo, também se trocam a água, colocam-se flores, se renovam os cuidados com o seu assentamento. Procuramos pelos menos nos últimos trinta anos que frequento, em dar continuidade às práticas de cultos desenvolvidas por Bernardino e *Bandanguame*. Reforço que, tanto nas festas como nas obrigações realizadas nos assentamentos, procuramos manter os ritos tais quais foram ensinados para gente. Temos cerca de mais de trezentos assentamentos no Bate Folha.⁴³²

Quanto aos significados dos assentamentos para um filho de santo do Bate Folha, Dona Rita – *Kota Nedembu*, uma das mais antigas integrantes da casa, nos esclarece o seguinte:

Quando temos obrigações a fazer para os santos de nossas cabeças, todas nós arriamos obrigações em nossos assentamentos. Mas quando há obrigações da casa, como por exemplo, a do dia 10 de agosto, para o *nkise Tempo*, aí não há agrados. Todas nós temos que estar presentes e realizar obrigações para os *nkises* da casa do Bate Folha. Há diferenças entre obrigações pessoais e obrigações da casa.

[...] Para mim o assentamento é como se representasse a minha família, é a força que me sustenta. É o *nkise* quem me ajuda, quem me defende. É a força, é tudo de bom. O pouco que eu tenho e que sou, eu agradeço ao meu *nkise*. Cuidamos varrendo, limpando, colocamos água, fazemos a matança, fazemos nossos pedidos. Nós fazemos isso constantemente pelos nossos *nkises* que estão assentados. As diferenças entre os assentamentos internos e externos são mínimas. Os assentamentos da casa geralmente estão fora dela, outros em quartos da casa. Por exemplo, os assentamentos dos filhos iniciados estão em quartos. As vezes os nossos assentamentos também ficam em áreas externas.⁴³³

⁴³¹ Oferecimento de alimento ao orixá no dia da semana que lhe é consagrado; dia-de-guarda, no qual também se procede ao arranjo do quarto-de-santo. Cf. CASTRO, Y. P. de. p.310.

⁴³²Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴³³Cf. depoimento concedido, 2014.

E quanto ao papel da representação social que assentamentos internos e externos ganham contornos de entendimentos para os membros do Terreiro do Bate Folha, João Antonio – *Tata Kissendu* nos coloca a seguinte narrativa:

O assentamento é uma coisa particular para cada pessoa. **Tenho a visão de que ele representa aquilo que o nosso ancestral africano pensou. Ele acabou procurando uma coisa efetiva e com durabilidade, que nunca se acabasse e que pudesse se materializar.** É o exemplo da pedra. Como é que vou me representar e representar a materialidade do meu amor? Não é o meu santo que está ali. Eu pus aquela pedra para ele. Eu ofereci em homenagem a ele. Eu amo aquela pedra, como eu me amo. Quando o ancestral pensou isso, o assentamento passou a ser a tal materialidade do santo sob uma forma de representação. Foi criado para ser algo durável e efetivo. Eu reverencio o meu Pai *Inkossi*, o *Lemma* de Bernardino como? Quando eu me ajoelho e me jogo ali naquele assento, eu estou reverenciando meu pai, ou o Santo que é o Pai do fundador da casa. Todos os assentamentos criados por Bernardino e *Bandanguame* permanecem até hoje (Grifo nosso).⁴³⁴

O lugar de importância e o significado exercido pelos assentamentos no Terreiro de Candomblé Congo-Angola são encarados como a expressão máxima de culto. Dona Floripes nos apresenta uma narrativa que corrobora não só os demais registros da oralidade aqui presentes, como também reforça a essência da força vital (axé) para muitos adeptos, praticantes e simpatizantes das religiões de matrizes africanas:

Eu vivo para cuidar dos santos. Cuidar é a palavra. Fazer as obrigações com respeito e carinho. Como essa obrigação chegou em minhas mãos, o santo representa tudo para mim. Eu vou vivendo até o dia que ele quiser. O *nkise* é o ar que eu respiro! O santo é tudo em minha vida. O santo quer que você faça tudo com carinho.⁴³⁵

O entendimento que se depreende acerca dos significados e da importância dos assentamentos (internos e externos) no Terreiro do Bate Folha é que tais lugares de práticas religiosas são, em primeiro lugar, espaços de representação dos *nkises*. Depois disso, esses espaços acabam sendo uma espécie de materialização de forças ou objetos oriundos da natureza e que ganham contornos específicos para cultos. Essa materialidade acaba proporcionando diversos vínculos afetivos e espirituais, capazes de se manter vivo durante diversas gerações. O assentamento não só cuida do sujeito como também é cuidado por ele. É, portanto, amiúde, um espaço de troca recíproca seja para questões ligadas aos infortúnios (saúde, morte, nascimento) da vida, seja para as questões de ordem material (fortuna, trabalho, propriedades). Nesses espaços de troca, os *nkises* são reverenciados e cultuados tanto na busca por questões de ordem individual, quanto em caráter coletivo.

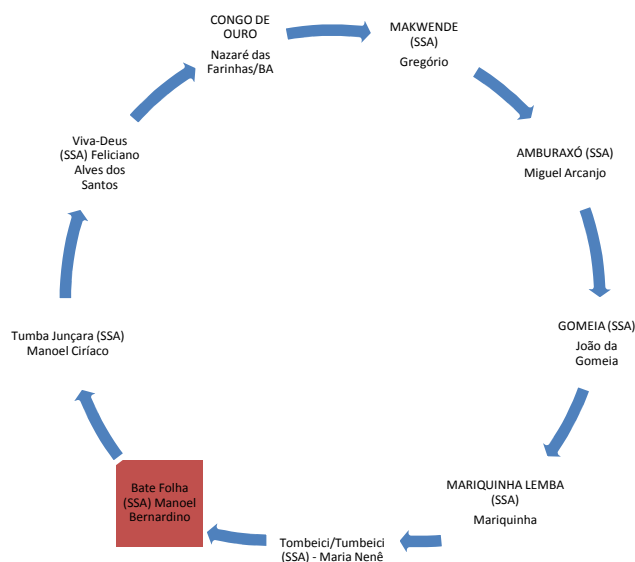
⁴³⁴ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴³⁵ Cf. depoimento concedido, 2014.

6.3. AS REDES SOCIAIS ENTRE O TERREIRO DO BATE FOLHA, SEU ENTORNO E OS DEMAIS CANDOMBLÉS BAIANOS

O Terreiro do Bate Folha, bem como os outros de matriz religiosa Angola, está diretamente ligado a alguns líderes religiosos e que antecederam ou foram coetâneos de Manoel Bernardino da Paixão. De acordo com Sergio Adolfo, adicionam-se os nomes de Gregório Makwende/Maquende, descendente de africano angola; de Mariquinha Lemba, cujos registros carecem ainda de maiores investigações documentais e da tradição oral; de Miguel Arcanjo de Souza ou *Amburaxó*, e por fim a família da Gomeia, liderado por João da Gomeia, que migra para o Rio de Janeiro na década de quarenta do século XX.⁴³⁶ Na família de santo do povo Congo-Angola na Bahia, há referências também ao Candomblé Congo de Ouro, em Nazaré das Farinhas, e ao Terreiro Viva Deus de Salvador, através do nome de Feliciano Alves dos Santos, cuja *dijina* era *Orisasi*. Feliciano teve sua iniciação na tradição do Candomblé de Ketu conhecido nacionalmente como o Terreiro de Viva-Deus, liderado pelo *babalorixá* Zé do Vapor, que residia na cidade de Cachoeira, interior da Bahia. A Figura 35 a seguir sintetiza as redes sociais entre o terreiro do Bate Folha e demais casas de Candomblé Angola e Congo durante a primeira metade do século XX.

Figura 35 – As famílias de santo de Nações Angola e Congo com base na tradição oral



Fontes: COBANTU, 2011 e ADOLFO, S. P., 2011.

⁴³⁶Cf. ADOLFO, S. P., op. cit., p.1-4.

Constatou-se a partir dos registros efetuados pela União das Seitas Afro-brasileiras em finais da década de 1930, que dos 67 (sessenta e sete) Candomblés matriculados na entidade, 37 (trinta e sete) eram dirigidos por pais de santo e 30 (trinta) por mães de santo. A preponderância da mulher na história dos Candomblés e que foi observada por Edison Carneiro, destaca entre as mães Nagôs e que figuram em primeiro plano: Adêta (ou *Iyá Dêta*), *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*, fundadoras do Engenho Velho; Maria Julia e Pulquéria, do Candomblé do Gantois; e, em tempos mais recentes, segundo as pesquisas de Edison, Aninha, filha do Engenho Velho e Chefe do Opô Afonjá. O etnógrafo ainda chama atenção para o fato de que os negros recordam dos Candomblés dirigidos por Sussu, do Engenho Velho, Alaxèssu, Maria do Calabetão, Flaviana e Maria Nenê, que fez – ou pelo menos dirigia espiritualmente – vários chefes de Candomblés de Angola e do Congo.⁴³⁷

Diante de tantos nomes de mulheres, a existência de alguns pais Nagôs de visibilidade tiveram destaques como *Bambuxê* e Ti'Joaquim.⁴³⁸ É evidente que a importância da mulher foi decisiva também na formação dos Candomblés de Caboclos, cabendo a inclusão dessa modalidade nas práticas religiosas de matrizes africanas aos nomes de Naninha e Silvana, que os introduziram no meio sócio-religioso local. E de acordo com Edison Carneiro, somente nos Candomblés do Congo se verifica uma exceção. Não só foi um homem, Gregório Maquende, que lhes emprestou todo o prestígio de que gozam a liderança masculina nos Candomblés. Outro homem, Bernardino da Paixão, continuava a fazê-los florescer na primeira metade do século XX.⁴³⁹ Entre os homens, pode ser citado, além de Bernardino, do Bate-Folha, Seu Procópio, do Ogunjá, todos eles detentores de prestígio social como chefes de Terreiros de Candomblés.⁴⁴⁰

A grande maioria dos pais de santo não pertencia aos Candomblés Nagôs e Jejes, com exceção de Eduardo Mangabeira, do Ijexá, de Procópio do Ogunjá, de Manuel Falefá e de Manuel Menez. Os pais de santo existentes entre as décadas de 1930 e 1940 são em geral de Angola e do Congo e, mais comumente, dos Candomblés de Caboclo. Nas análises tecidas por Edison Carneiro, em contraste com a força das mães Nagôs e Jejes, pairava certa dúvida sobre o processo de iniciação/feitura de alguns pais de santos de Angola e Congo. Talvez

⁴³⁷Cf. CARNEIRO, E. op. cit., p. 96-97.

⁴³⁸Bambuxê foi um pai de santo de grande renome e que antecede aos Candomblés baianos existentes na década de 1930. Já Ti'Joaquim foi importante pai de santo que viveu em Recife e em Salvador. Cf. CARNEIRO, E. op. cit., p. 129 e 131.

⁴³⁹Ibid.

⁴⁴⁰Ibid. p. 97.

recaísse sobre essa situação um dos motivos para a suposta “fraqueza” mítico-ritual dos Candomblés Angola e Congo-Angola:

[...] os pais de santo Angola e do Congo ou caboclos são quase todos improvisados, feitos por si mesmo, “aprendendo uma cantiga aqui e outra ali”, como dizem os chefes Nagôs e jejês. Vários desses pais jamais sofreram o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana, - os clandestinos do desprezo Nagô.⁴⁴¹

Já em relação à proximidade de Manoel Bernardino com outras lideranças afro-religiosas, o depoimento de Dona Olga – *Nengua Guaguansesse*– enfatiza que as aproximações se deram por afinidades pessoais e religiosas, a exemplo de Mãe Menininha do Gantois. Tais relações eram intensas, mesmo ouvindo expressões do tipo, “pena que você (Bernardino) é de Angola!”. Além disso, os possíveis vínculos de proximidades entre Manoel Bernardino com Elizeu Martiniano Bonfim e Mãe Aninha do Opô Afonjá tendem a sinalizar uma ampla rede de sociabilidades existente entre tais lideranças. Se o estereótipo da “pureza” e “mistura” faziam parte do imaginário cultural das nações de Candomblé baianas na primeira metade do século XX, há motivos para afirmar que o foco da transnacionalização⁴⁴² é o mais pertinente ao Terreiro do Bate Folha. Ao identificar alguns registros da etnografia realizada por Ruth Landes em 1938 na cidade de Salvador, foi possível perceber articulações e redes sociais estabelecidas entre a Casa do Gantois e Bernardino do Bate Folha. Landes nos aponta diversos caminhos estabelecidos. A relevância singular do seu texto justifica a quantidade de citações. Vejamos:

Embora Mãe Menininha ainda fosse moça segundo os padrões afro-brasileiros, pois estava com quarenta e poucos anos, era provavelmente a mais importante sacerdotisa da Bahia após a morte de Aninha. Todo mundo sabia de sua existência e dela falava com respeito. [...] Essas atenções se deviam em parte à força da sua personalidade e em parte à reputação do seu templo, conhecido como Gantois. [...] O Dr. Nina Rodrigues concentrara as suas pesquisas no Gantois, então dirigido pela eminente Mãe Pulquéria, tia de Menininha, e os seus escritos inflamaram de tal forma a imaginação dos brasileiros que se tornaram o núcleo de toda uma escola de pensamentos. Esses escritos são inigualavelmente precisos e vívidos e animados de simpatia, embora apresentados sob o ponto de vista huxleyano da época, que denunciava as práticas dos negros como inferiores, por serem pagãs e também, sem dúvida, por terem sido escravos os negros até pouco antes. Os

⁴⁴¹Cf. CARNEIRO, Edison. op. cit, p. 97-98.

⁴⁴² Parece haver duas maneiras de conceitar a transnacionalização: uma como circulação de fluxo de pessoas e /ou bens distintos de um país para o outro, ou então como o estabelecimento de um campo social formado por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais. Essas maneiras de compreender a transnacionalização não são mutuamente excludentes, mas quando empregadas, diferentes processos sociais e consequências se destacam. Cf. FRIGERIO, A. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 14, n. 23. p-17, jan./jun.2013.

estudiosos modernos exaltam esses escritos e também o espírito que levava Nina Rodrigues a apreciar os valores humanos do Candomblé, mas abandonaram as antigas interpretações de “inferioridade racial” em favor de considerações sociais e psicológicas.⁴⁴³

Ainda segundo Landes, entre diversos diálogos estabelecidos com Edison Carneiro, chama atenção a forma como esses sacerdotes e sacerdotisas estabelecem e expressam vínculos sociais. As lideranças femininas no Candomblé baiano, na década de 30 do século XX, tão presentes nos estudos etnográficos da antropóloga, destacam em si o lugar que as lideranças masculinas e seu papel no sacerdócio, assumem um lugar coadjuvante na cena religiosa afro-baiana. De modo que Landes e Edison enfatizam o seguinte:

Pai Bernardino, que tem um templo de Angola, é respeitado até por Menininha, que o chama de “irmão” quando ele a visita. Você precisa vê-lo dançar. Rivaliza com as mulheres que melhor dançam, embora seja um grandalhão. Dança no estilo das mulheres, sensual e distante, e é tão competente no seu trabalho que as mães quase esquecem do sexo dele. Mas que temperamento tem! É o que sobra do seu complexo de inferioridade e ele o evidencia nos gritos que dá onde quer que se encontre.

– Por que complexo de inferioridade?

– Por quê? É um homem, D. Ruth, num mundo dominado por mulheres. Um verdadeiro sacerdote do culto deve ser mulher e eu acho que Bernardino é bastante honesto nas práticas do culto para desejar que fosse mesmo mulher, em vez de homem que se comporta como mulher. Sendo homem, tem de delegar muitas funções cruciais a uma mulher do culto e, no final das contas, é ela quem manda, em vez dele. Isto por vezes esvazia o cargo de pai.⁴⁴⁴

E Edison Carneiro acrescenta:

Os homens não têm nem o caráter nem a dedicação necessários para manter os sacerdócios. São de temperamento brabo; brigam, xingam e batem nas filhas; nem sempre são honestos; e na verdade não conhecem as tradições do culto. Os deveres de mãe são tremendos e a disciplina nos templos mais antigos é coisa de pasmar. As mulheres governam pela força da sua influência moral e raramente precisam recorrer aos castigos corporais.⁴⁴⁵

Noutro diálogo estabelecido entre Edison Carneiro e Ruth Landes com relação à presença dos homens no sacerdócio do Candomblé, o etnógrafo enfatizará o papel e o lugar que os homens ocupavam no sacerdócio. A antropóloga o indaga sobre se era difícil para os homens manter a sobriedade:

– Às vezes. Você verá. Alguns homens realmente têm paixão do sacerdócio e estabelecem organizações de culto na linha das tradições das nações de Angola ou do Congo. Há um sacerdote de Angola que dirige o seu próprio templo. É Bernardino; os fiéis o respeitam porque o seu trabalho é bom. É

⁴⁴³Cf. LANDES, R.op. cit., p.115-116.

⁴⁴⁴Ibid. p.264-265.

⁴⁴⁵Ibid. p.265.

um homem grande e forte que dança maravilhosamente bem, mas em estilo feminino.⁴⁴⁶

Sobre a atuação dos homens no sacerdócio, Landes avalia, por conseguinte: “comecei a achar que este era realmente um templo de matriarcas e que os homens, embora desejados e necessários, eram principalmente espectadores”.⁴⁴⁷ No universo que coteja as lideranças masculinas no Candomblé baiano da primeira metade do século XX e a suas redes de sociabilidade entre Nagôs-Angolas, Landes afirma:

Bernardino, Procópio e Ciriaco são os mais famosos pais da Bahia, mas sua fama como sacerdotes tem a ofuscá-la a sua fama como feiticeiros. Entre os seus clientes se contam brancos distintos que os protegem da polícia, pois ocasionalmente esta os prende e espanca. [...] Mas Bernardino e Procópio cultivam estreitas relações profissionais e pessoais com importantes sacerdotisas de outras casas de culto. [...] Bernardino gosta de oferecer presentes caros a essas amigas, mas também se desmanda de modo chocante.⁴⁴⁸

Sobre outras cerimônias rituais no Gantois e a presença de Bernardino da Paixão, constatou-se que era muito frequente. Landes descreve da seguinte maneira:

Eram as mulheres do Candomblé que canalizavam a vida das gentes na Bahia e assim foi um grande acontecimento quando se espalhou a notícia de que o Gantois ia realizar os ritos cruciais do axexê (ritos fúnebres) para limpar o tempo dos sombrios miasmas trazidos pela morte do *ogã* Bibiano, um ano antes.⁴⁴⁹

[...] Menininha veio calmamente e sentou no seu tamborete, com um xale preto nos ombros. Visitantes de outros templos tinham vindo homenagear o colega falecido e foram acomodados perto da entrada, defronte da mãe; entre eles estava o pai Bernardino.⁴⁵⁰

O *Tata Minatojy* – Anselmo avalia as análises realizadas por Landes, a respeito dos perfis religiosos entre Bernardino e João da Gomeia, da seguinte maneira:

[...] A Antropóloga Ruth Landes, em seu livro “A Cidade das Mulheres”, menciona que havia um pai Congo que ninguém obedecia e frequentava o Gantois. Era Joãozinho. Pois em relação a Bernardino, este era visto como um poço de rigidez. O Sr. Bernardino tinha um temperamento forte, mas era manso. Já Seu Joaozinho era de temperamento mais agitado. Minha Mãe Mirinha que foi iniciada por João da Gomeia, trouxe uma situação vivenciada por ela, onde uma das filhas de santo de Joãozinho não passou direito as saias que estavam sendo usadas por ela. Foi ai que João da Gomeia, não contou conversa, e tascou-lhe um tapa na cara. – Vá agora lavar essa saia, passar e volte para o barracão. Isso era sinônimo de desobediência e desrespeito?

⁴⁴⁶Cf. LANDES, R. op. cit., p.78.

⁴⁴⁷ Ibid. p.88

⁴⁴⁸Ibid. p.329-330.

⁴⁴⁹ Ibid. p.279.

⁴⁵⁰ Ibid. p.288.

[...] Houve uma situação de encontro entre Joãozinho e Bernardino no Gantois, numa mesma festa. Bernardino se movimentou para ir embora, pois não queria estar próximo. A tradição oral nos diz que Dona Menininha conversou com Bernardino, e sabe-se lá o que ela mencionou, acabou fazendo com que eles permanecessem no mesmo recinto. Sabe-se que houve um momento em que os santos dos dois chegaram, e ambos foram para o centro do salão, dançaram e depois foram embora.⁴⁵¹

Em relação aos vínculos de Bernardino do Bate Folha com jornalistas e intelectuais na década de 30 do século XX, a exemplo de Edison Carneiro, M. Herskovits e Donald Pierson, a narrativa de Dona Bernadete nos diz o seguinte:

Bernardino tinha um *cafuringoma* de sala chamado Edgard Miranda, que inclusive, era professor. Ele era responsável por receber as personalidades masculinas. Havia também uma *makota* que ficava a frente do recebimento na casa, das personalidades femininas, só que eu não consigo lembrar o nome dela. Ele mandava fazer comida de branco (comida sem azeite de dendê) para as pessoas que não podiam comer comida com azeite. Ele de fato tinha uma aproximação com Edison Carneiro, mas eu lembro pouco disso, assim como da participação de Bebê no II Congresso Afro-brasileiro.⁴⁵²

De acordo com Dona Olga, as relações de proximidade de Bernardino com Dona Meninha do Gantois eram intensas.⁴⁵³ Depois dessa *yalorixá*, não se recorda de mais ninguém. As relações de Bernardino eram relativamente próximas com o *babalaô* Elizeu Martiniano Bonfim, Procópio do Ogunjá, Tia Júlia da Casa Branca, Mãe Aninha do Opô Afonjá. Com *Bandanguame*, as relações mativeram-se próximas a Procópio do Ogunjá, Dona Menininha do Gantois e Dona Miúda do Terreiro Angola Viva Deus, localizado na Estrada das Barreiras, havendo pouco contato com Mãe Senhora do *Opô Afonjá*. O Candomblé de Procópio sempre foi considerado uma importante casa de santo, que acolhia os integrantes do Bate Folha. As terras do terreiro de Procópio se estendiam de trecho entre o Matatu ao Ogunjá. Após os três anos de falecimento de Bernardino, conforme depoimento de Dona Olga, Procópio chegou a mencionar para *Bandanguame*: “Paesinho. Faça o *axexê* de Bernardino com os seus. Não chamem ninguém de fora. Sendo certo ou errado ele tem de lhe abençoar”. Procópio esteve presente nesse ritual do *axexê*. Quem ficou à frente para fazer a obrigação foi Procópio do Ogunjá. *Bandanguame* tinha muita consideração por Procópio, por Cecília do Bonocô e por Tia Massi da Casa Branca.

⁴⁵¹ Cf. depoimento concedido por Anselmo José da Gama Santos – *Tata Minatojy*, duração de 1h, 01 min e 12 segundos, Terreiro do Mokambo, bairro Trobogy, em Salvador. 08 mar. 2016.

⁴⁵² Cf. depoimento concedido, 2016.

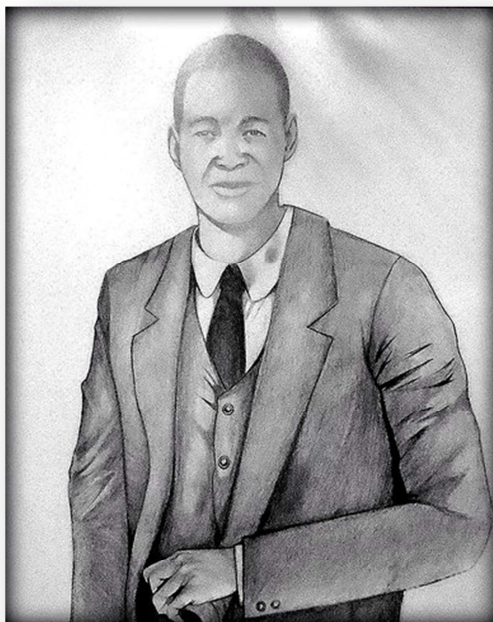
⁴⁵³ Cf. depoimento concedido, 2014.

Figura 36 – Maria Escolástica da Conceição Nazaré – Mãe Menininha do Gantois – 19??



Fonte: <<http://www.ceert.org.br/noticias/liberdade-de-crenca/7899/29-anos-sem-mae-menininha-do-gantois>>. Acesso em 17 dez. 2016.

Figura 37 – Procópio do Ilê Axé Ogunjá – 19??



Fonte: <<http://www.casadomensageiro.com/sobre-nos>>. Acesso em 17 dez. 2016.

Quanto às relações de Bernardino com outros líderes afro-religiosos que foram contemporâneos, Cícero afirma:⁴⁵⁴

A relação com Ciriaco, já mencionei, foi amistosa. Foram recolhidos num mesmo barco. Ciriaco para fazer o seu santo e Bernardino para tirar a mão de vumbe. [...] Com Seu Procópio do Ogunjá, havia uma relação mais amistosa entre todas. Foi ele quem auxiliou em muito a continuidade da casa a partir da liderança de Bandanguame. Pai Procópio foi quem colocou o apelido de *Bandanguame*, carinhosamente, de “Paesinho”.

[...] E na transição de Pedro para Joca, o apoio voltou a ser de Mãe Menininha. Ela tinha sido muito próxima ao Sr. Bernardino. O apoio de Dona Menininha foi fundamental, pois Pai Joca e Mãe *Nengua Guaguansesse* queriam migrar para o Rio de Janeiro na década de setenta do século XX. Ela utilizou de muitos argumentos para que eles ficassem em Salvador e à frente do Bate Folha. Provavelmente outras pessoas assumiriam as responsabilidades da casa. **Ela jogou muitos búzios para a roça do Bate Folha.** E disse uma vez: *Olha, Cavungo está aí. Ele não foi embora!* Sabemos que ela orientou muito nessa transição. Até ajudar nas obrigações do *Mucondo/Mukondo*⁴⁵⁵ ela esteve presente com seu apoio.

Diante das aproximações do Terreiro do Bate Folha com demais casas Angola localizadas na cidade de Salvador, Cícero – *Tata Muguanxi*– nos afirma, ao longo da primeira metade do século XX, em especial entre 1946 a 1960, um dos principais vínculos estabelecidos se deu com a Casa Viva Deus. Além desse terreiro, outros de nação Nagô e Jeje também estarão próximos. Cícero nos narra a seguinte circunstância:

Depois da morte de Bandanguame, o fluxo de visitas diminui bastante. São visitas mais de cortesia. Não há participação, por exemplo, em obrigações e fundamentos entre as casas. Isso não existe. Sabemos que, desde a época de liderança de *Bandanguame*, o Bate Folha mantinha aproximações com outras lideranças dentro da nossa roça, inclusive o Viva Deus. E com Bernardino diante do Gantois e do *Opô Afonjá*. Comenta-se aqui no Bate Folha, durante as festas em que Bandanguame estava à frente da casa, que montavam-se barracas para o povo Jeje do Oxumarê, barracas para o pessoal da casa do Sr. Procópio do Ogunjá; me parece que foi um período muito intenso de aproximações do Bate Folha com outras casas de santo em Salvador. Bandanguame tinha prazer em ver as suas filhas de santo dançando para as outras casas convidadas, a exemplo das danças de *Gongobira* de *Nedembu*, *Kukueto* de *Nengua Guaguansesse*, *Bamburecema* de *Ritari*, *Inkossi* de *Kixima* e de *Alonki*; ele ficava contemplando a tudo e a todos! Ele tinha prazer em ver as pessoas de boca aberta com essas danças e suas festas, inclusive levava suas filhas de santo para outras casas de axé também.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁵⁵ Ritual fúnebre, equivalente ao axexê na língua ioruba. Cf. CASTRO, Y. P. op. cit., p.290.

⁴⁵⁶ Cf. depoimento concedido, 2014.

Já no período que antecede os anos de 1940, os vínculos sociais e de amizades estabelecidos entre a liderança do Terreiro do Bate Folha e outras lideranças do Candomblé baiano na primeira metade do século XX, Dona Maria Bernadete nos esclarece o seguinte:

Bernardino era muito amigo de Dona Menininha do Gantois. Quando ele visitava a casa de Dona Menininha, ela mandava fechar a casa e fazia um escaldado para que pudessem almoçar. Depois do almoço, ficavam trocando ideias. Eu me recordo que ela chegou para mim e disse que, mesmo depois do falecimento de Bernardino, ele a salvou de umas quatro situações incríveis. Numa das situações, Dona Menininha sonhou que estava debruçada na janela, e se deparou com a chegada de Bernardino no Gantois. Ela pedia para ele entrar na casa e ele dizia que não podia mais entrar, pois estava no plano dos mortos. – *Eu vim aqui para lhe falar de várias coisas que estão acontecendo dentro do seu terreiro e sem o seu conhecimento. Tome logo suas providências!* Depois ela constatou que tudo que foi dito por Bernardino através do sonho havia sido verdade. Eles eram muitíssimos amigos.

Quanto a Maria Nenê, ele sempre a consultava quando precisava. Houve uma situação curiosa em que Bernardino ficou sem querer jogar búzios, sem querer ir ao Candomblé, sem querer nada. Fizeram um trabalho para ele. Nisso foi preciso o povo da casa do Bate Folha levar Bernardino para que Dona Maria Nenê cuidasse dele, de modo que se tirasse aquilo (feitiço) que tinha sido posto para ele.⁴⁵⁷

Houve uma curiosa situação inusitada e curiosa envolvendo Manoel Bernardino e um Candomblé Jeje. Segundo Dona Maria Bernadete, a situação se desdobrou da seguinte maneira:

Eu não lembro qual foi à casa de Candomblé, parece que foi numa casa Jeje. Num determinado dia, eu encontrei Bernardino em sua residência conversando com uma senhora. Essa o pedia quase que implorando para que Bebê fosse na casa de Candomblé dela. Ele não se comoveu com o pedido. E eu pedi com compaixão: – *Vá, Bebê!* Ele me disse: – *Então vá na frente.* Subimos uma ladeira lameada. Era uma casa de Candomblé de Yansã, e foi exigido que só gostaria de fazer uma oferta com a presença de Bernardino. Nós fomos e ele fez o que tinha de fazer.⁴⁵⁸

A casa do Bate Folha era visitada por todos, exceto pelo pai de santo Angola Joãozinho da Gomeia. Mesmo existindo uma trama silenciosa de pouca aproximação entre ambos,⁴⁵⁹ existia, em contrapartida, algo em comum: os laços de amizade, considerações e respeito por Dona Menininha do Gantois. A relação de proximidade e sociabilidade entre João da Gomeia e

⁴⁵⁷ Cf. depoimento concedido, 2016.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Trataremos em capítulo específico de alguns conflitos possivelmente vividos por João da Gomeia e Manoel Bernardino da Paixão. Tais conflitos serão narrados e discutidos com o suporte metodológico das memórias e lembranças de gerações dos descendentes. Nota do autor.

Mãe Menininha do Gantois, foi mencionada por Anselmo José – *Tata Minatojy*, trazendo-nos as seguintes considerações:

Bem, Dona Menininha do Gantois era a única mãe de santo que João da Gomeia respeitava em Salvador. E isso se deu por conta de que ela passou o mesmo que ele. Quando ela assumiu a liderança do Gantois, todas as filhas de santo, aquelas consideradas mais antigas, viraram as costas para ela. Disseram que ela se daria mal. Não vingaria. Não ficaria ali por ser muito nova. E eu acredito que Joãozinho da Gomeia se identificou com essa condição pela qual Dona Menininha havia passado.

Após o falecimento de Jubiabá, o Seu Joãozinho vai tirar a mão de *vumbe* na casa de Mãe Menininha do Gantois. Era uma casa de Ketu. Isso em 1966, e foi uma revolução no Candomblé. Acredito que deve ter sido o primeiro Caboclo que dançou no Gantois. As festas de Oxum também foram compartilhadas com o Caboclo Pedra Preta. Isso foi uma quebra de paradigmas no Candomblé tradicional de ketu em Salvador.

Existe um trono no Gantois, homenageando São Jorge. Foi um presente de João da Gomeia. Essa imagem veio em procissão do Rio de Janeiro e dado de presente a Dona Menininha. Ninguém tira aquele São Jorge dali! Dona Menininha tinha uma relação de amizade com Bernardino, mesmo sabendo dos atritos que existiam entre ele e João da Gomeia.⁴⁶⁰

Quanto ao perfil de clientela que frequentava o Terreiro do Bate Folha, sobretudo até 1946, sabe-se eram muitas pessoas, mas tinha algumas que se mantinham em segredo. De acordo com a narrativa de Dona Maria Bernadete,⁴⁶¹ não se espalhava que “fulano” ia ou vinha ao Terreiro. Manoel Bernardino não recebia espontaneamente as pessoas. Era muito difícil receber alguém. As pessoas ficavam no “banco da paciência”, localizado na área externa da casa do Bate Folha, à espera do atendimento de Bebê.

Portanto, os laços de sociabilidades, amizades e respeito entre as lideranças dos terreiros de Candomblé na cidade de Salvador ganham contornos dinâmicos, não havendo, por conseguinte, sobreposição de forças hegemônicas entre as nações Congo-Angola-Jeje-Nagô. A troca de informações e os convites para assumirem cargos importantes entre as lideranças de algumas casas de Candomblé, certamente favoreceram o prestígio social entre alguns terreiros. Isso facilitaria e ampliaria em muito as relações de força entre eles, e que não deveria estar pautada na disputa pela hegemonia da suposta pureza estabelecida entre os povos de santo, em especial na primeira metade do século XX. João Antonio – *Tata Kissendu*– nos relata o seguinte:

[...] Eu sempre digo. Os negros ligados ao Candomblé no final do século XIX e início do século XX eram muitos unidos em tudo. O Candomblé

⁴⁶⁰Cf. depoimento concedido, 2016.

⁴⁶¹Cf. depoimento concedido, 2016.

sobreviveu dado a essa intensa troca de informações. Essas lideranças de Candomblés sabiam tudo o que aconteciam em suas casas. Havia uma troca, uma rede de contatos e dados que se faziam circular entre eles. Foi comum, por exemplo, um pai ou mãe de santo convidar pessoas de outro terreiro para assumir cargos importantes em sua casa, ou mesmo para participar de iniciações, dando-lhes cargos de Pai Pequeno ou Mãe pequena. [...] Hoje em dia isso quase não existe! Mas naquela época acontecia com frequência.⁴⁶²

Cícero Lima, o *Tata Muguanxi*, afirma desconhecer registros relativos às possíveis relações de proximidades do Bate Folha com outros terreiros da nação Angola, tais como o de Gregório Makwend, de Mariquinha Lemba e de Miguel Arcanjo.⁴⁶³ Fica demarcado que as relações inter e intra-nações do Bate Folha eram mais próximas aos Terreiros Nagôs do que com a família de santo Angola. Esse afastamento do Bate Folha do círculo da família de santo Angola parece diretamente ligado ao contexto de “mão de vumbe” de Bernardino da Paixão. Ao se reconhecer tão somente por ter realizado um preceito com Maria Nenê (Candomblé Angola), fato esse já explicado, recaiu sobre o Bate Folha uma espécie de desligamento e/ou distanciamento entre as demais casas Angola na cidade de Salvador, com exceção ao Terreiro Viva Deus. A iniciação com o Candomblé Congo foi o contato primeiro de Bernardino no universo religioso afro-brasileiro. A obrigação da “mão de vumbe” acabou gerando desdobramentos e distanciamentos entre os presentes naquele barquice, nas primeiras décadas do século XX. Conflitos à parte, o uso do espaço no Bate Folha também funcionava como espaço de sociabilidades. Festas de Natal, Reveillon, São João, por exemplo, eram comuns tanto no sacerdócio de Bernardino quanto com *Bandanguame*. Esses períodos festivos se tornavam uma ocasião em que todos os filhos da casa passavam juntos. A cada dois anos, realiza-se a festa do *Ganzá*: fogueira para Santo Antonio, São João e São Pedro.

Se, por um lado, havia no Terreiro do Bate Folha uma rede de sociabilidades inter e intra-nações permeada ou não por conflitos, por outro lado, no âmbito das relações que não ultrapassaram os muros do Terreiro do Bate Folha durante a primeira metade do século XX, nos deparamos com situações de divergências, rupturas e descontinuidades. São situações que envolverão, sobretudo, à sucessão das lideranças. A seção a seguir tratará de descortinar esses possíveis e supostos conflitos.

⁴⁶²Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁶³Cf. depoimento concedido, 2014.

6.4. OS CONFLITOS INTERNOS: TRAIÇÃO, SUCESSÃO, REGRAS E DISSIDÊNCIAS

As lembranças de Dona Maria Bernadete constituídas da trajetória de vida de Manoel Bernardino da Paixão nos apresentam um universo composto por conflitos e dissidências. Tais situações envolveram Manoel Bernardino e seus filhos(as) de santo ou mesmo outras lideranças do Candomblé baiano. São circunstâncias coetâneas às décadas de 20 a 40 do século XX. Dona Maria Bernadete nos narra da seguinte maneira:

Dentro da casa do Bate Folha não tinha conflitos. Quem tinha divergência engolia, pois sabia que não ia dar certo. Eu lembro que houve uma ocasião que, após o término de uma festa no Bate Folha, as filhas de santo queriam ir embora. Bernardino disse que ainda precisava fazer algumas coisas. Elas insistiriam muito, foi aí que ele mencionou: - *Então, vá!* Todas se foram e ele ficou no passeio. Não demorou muito, e todas voltaram. E ele comentou: - *Como é que podem passar se há formigueiro no caminho inteiro?!* Ele fazia essas. Outra lembrança que tenho, foi numa visita que fiz no Gantois. Uma senhora me perguntou se eu era do Bate Folha, pois o esposo dela era louco pelo *Nkise Tempo*, aquele de Bernardino. Essa senhora nos falou que chamou o companheiro dela para ir ver a festa de Tempo no Bate Folha de Bernardino, mas se surpreendeu com a fala dele: - *Eu, ver aquele negro ignorante? O que é que ele tem para me dizer?* Mesmo assim, após insistência dela, eles acabaram indo. Chegando à roça do Bate Folha, o homem estendeu a mão para Bernardino, e ele disse o seguinte: - *O senhor veio ver o negro ignorante, então o que é mesmo que eu tenho para lhe dizer?*⁴⁶⁴

As cenas narradas evidenciam o fato de que as relações sociais estabelecidas entre o primeiro sacerdote e alguns membros internos e/ou visitantes do terreiro foram, a depender das circunstâncias, distinguidas por demarcadores sociais de poder e de racismo. A indagação proposta chama atenção para compreender como poderia um homem negro, não literatado, ser capaz de liderar e comandar um grupo de pessoas e, de modo especial, ligando-se à ordem de valores espirituais e místicos, considerados distantes dos padrões religiosos oficiais e modernos para aquele contexto social? Os primeiros filhos iniciados por Manoel Bernardino apresentam-no como sujeito sociável e bem humorado, embora fizesse parte da sua estrutura cotidiana o rigor na condução e nos cuidados aos seus filhos de santo. Essa é uma situação narrada por Dona Rita Lima – *Kota Nedembu*:

Eu lembro que ele era um homem muito sério. Eu nunca observei discussão entre as irmandades. Nem dele com as filhas e filhos. Eu não vi e nem soube. Só lembro muito bem, que ele morava na Ladeira da Lenha no Bonfim, e quando passava na Cidade Nova, e chegava lá em casa, ia direto para a cozinha. Minha mãe vendia fato, e Bernardino não gostava de ver minha mãe na rua e encontrá-la em um bar. Ele não gostava daquilo. Nada de frequentar um armazém e tomar bebida. As filhas de santo tinham um grande

⁴⁶⁴Cf. depoimento concedido, 2016.

respeito por ele. Os moradores do bairro em que morava se organizavam para irem juntos da Cidade Nova ao Bate Folha. Não tinha transporte para chegar lá. Tínhamos de ir andando, passávamos pelo Pau Miúdo, descíamos o IAPI, pegávamos o Retiro e a BR-324 até chegarmos a pé, até a Mata Escura. Chamavam dessa forma porque de fato aquela mata era muito escura mesmo! Fazíamos fachos de fogo para iluminar o trajeto. O trecho era perigoso. Quando chegávamos à Fonte da Telha, já não subia mais por ali.

[...] Seu Bernardino tinha uma forte amizade com minha mãe e as demais filhas de santo. Quando chegávamos ao Bate Folha, ele já estava no “banco da paciência”. E logo as filhas iam colocar o pano da costa para ir tomar a benção dele. Tinham que chegar com suas roupas e anáguas certinhas. Ele brincava muito com todas elas.⁴⁶⁵

Para a tradição oral da casa, tornar visível algum atrito ou conflito de ordem interna parece ser algo que por um lado, pode evidenciar situações corriqueiras e do cotidiano, portanto, cenas comuns do cotidiano de uma congregação religiosa. Entretanto, por outro lado, há também situações em que os membros da casa não estão dispostos a revelar questões que apontem ou acusem situações complexas e/ou delicadas e que fizeram parte da construção na trajetória social, religiosa e histórica do Terreiro do Bate Folha. Em uma rede familiar, geralmente se visibiliza muito mais as benesses do que os conflitos. E numa congregação religiosa, não seria diferente. Quanto aos conflitos existentes entre Bernardino e seus filhos e filhas de santo, seja dentro ou fora do Terreiro do Bate Folha, o entendimento de *Tata Nembakalá* – Marco Antonio Nogueira é o seguinte:

Os relatos que tenho é que ele era um pai de santo sério e imperativo, sendo fiel às suas origens e às suas amizades também. A relação que ele tinha com a comunidade ao redor do Bate Folha eu pouco sei informar. Sabemos que, em seu entorno, o Bate Folha tinha uma participação importante, posto que “Mãe Zezé” ajudou a alfabetizar diversas crianças que ali viviam próximas. Era comum o pedido das pessoas da comunidade para suprir algumas necessidades, não dá para mensurar a quantidade de casos que ocorreram. A figura de Seu Bernardino exercia um magnetismo e uma influência muito grande. O jogo de búzios tanto de Bernardino quanto de *Bandanguame* era tido como excelentes, sendo uma das causas das assertividades e realizações nos aconselhamentos e encaminhamentos dados por eles.⁴⁶⁶

Sejam conflitos de ordem interna ou externa, o que a tradição oral assevera em seus depoimentos narrados e vividos por gerações anteriores, recaem para duas situações: a primeira envolvendo o primeiro filho de santo iniciados por Manoel Bernardino, conhecido por João Correia de Melo – *Lesenge* – e a segunda situação diante do pai de santo da nação Angola, João da Gomeia. No que se refere a *Lesenge*, percebem-se ambiguidades nos relatos que tentam explicar os motivos de um possível desentendimento entre ele e Manoel Bernardino. Há

⁴⁶⁵Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁶⁶Cf. depoimento concedido, 2016.

questões de descontentamentos ligadas à ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro em finais da década de 1930. Na capital carioca, mais precisamente em 1940, ele criaria um espaço de culto afro-brasileiro, sem autorização de Manoel Bernardino; há também descontentamentos internos sobre o processo de sucessão de liderança da casa, sobretudo após o falecimento de Manoel Bernardino em 1946. Já em relação aos possíveis conflitos ou desentendimentos entre Bernardino e João da Gomeia, existem três possibilidades a serem evidenciadas: a propagação da não feitura do santo de João da Gomeia e que incomodava muitos pais de santo baianos, inclusive Bernardino; a aproximação dos laços de amizade entre *Samba Diamungo* (filha de santo iniciada por Manoel Bernardino) e João da Gomeia; o prestígio social e a repercussão da vida privada e pública de João da Gomeia tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro.

Temos aí duas tramas tecidas. A primeira envolve *Lesenge*, filho de santo iniciado por Bernardino no Terreiro do Bate Folha, e a segunda, os possíveis atritos de ordem religiosa com João da Gomeia. A ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro e a sucessão de liderança interna dentro do *Manso Banduquenqué* após o falecimento de Manoel Bernardino chega de forma esclarecedora através das narrativas de Dona Maria Bernadete. É justamente sobre o falecimento de Bernardino, ocorrido em 1946, que a cena apresentada se dá conforme a narrativa a seguir:

A casa ficou fechada. Somente quando *Bandanguame* voltou do Rio de Janeiro é que Zezé deu a chaves do Terreiro para ele. Havia uma vontade dividida entre filhas de santo do barco de *Lesenge*, o primeiro filho de santo iniciado por Bernardino, e as filhas de santo do segundo barco, do qual *Bandanguame* fazia parte. Cada uma delas queria que eles assumissem o cargo de Bernardino. Bebé não determinou substituto. Ele não esperava morrer tão cedo. Parece que *Lesenge* montou um Terreiro de Candomblé no Rio de Janeiro sem autorização de Bebé, e me parece também que teria que ser mesmo *Bandanguame* o real substituto de Bernardino.⁴⁶⁷

Sobre a hipótese levantada de que *Lesenge* teria interesse em suceder Manoel Bernardino após a sua passagem para o mundo dos *nkises*, a memória afetiva e religiosa de Dona Floripes – *Mametu Mabeji*– nos esclarece uma posição contrária:

Quando meu avô de santo Bernardino faleceu, em 1946, eu estava em Salvador. Eu fui para o Rio de Janeiro em outubro daquele ano. Diante das circunstâncias, após a morte de Bernardino, por direito, meu pai *Lesenge* é quem deveria assumir o cargo no Bate Folha. Só que ele já estava estabelecido na capital carioca desde 1938, já tinha recolhido um barco, já tinham suas filhas de santo por lá. Eu lembro dele ter mencionado: *Como eu vou tomar conta de duas casas? Não tem como!* Não dava para ficar lá e cá. Tem pessoas até que tentam fazer isso, mas eu não sei como conseguem. Por

⁴⁶⁷Cf. depoimento concedido, 2016.

isso, ele não pode tomar conta da roça em Salvador. Já por outro lado, meu tio *Bandanguame* não tinha uma casa de santo. Ele morava no Rio de Janeiro mas não tinha uma roça. Ele atendia e jogava búzios em sua residência. *Bandanguame* e *Lesenge* não se davam bem, não sei o porquê. Mas se respeitavam. Há uma situação entre eles, que se deu por ocasião de uma filha de santo do meu pai *Lesenge* que saiu da roça e quis fazer obrigação de sete anos de iniciada com meu tio *Bandanguame*. Ele não aceitou e falou o seguinte: *Eu não me dou bem com Lesenge, não posso fazer isso. Você é filha de santo dele.* [...] Meu pai de santo *Lesenge* também não tinha aproximação com Joãozinho da Gomeia, que foi morar no Rio de Janeiro quase na mesma época. Eles não se davam bem, mas se respeitavam também.⁴⁶⁸

Em relação à segunda trama e que envolve o conflito entre João da Gomeia e Bernardino está entrelaçada com os vínculos de amizades estabelecidas entre João da Pedra Preta (Gomeia) e *Samba Diamungo*. Esse contexto ocorre numa situação que também coincide com o falecimento de Manoel Bernardino. Foi possível rememorar através da narrativa de Dona Maria Bernadete⁴⁶⁹ a seguinte cena envolvendo a amizade de João da Gomeia e *Samba Diamungo*, associando as circunstâncias do falecimento de Bernardino:

Bebé tratava da saúde num consultório na Rua Chile. Numa dessas idas ao consultório, ele esbarrou em Dona Edite Apolinário (*Samba Diamungo*), a responsável por ter pêgo o caderno de fundamentos dele e entregue ao João da Gomeia. Embora Bébé não soubesse ler nem escrever, ele acabou ditando para que ela escrevesse no caderno. Ela era uma pessoa de confiança até então. Só que ela acabou entregando esse caderno para Joãozinho. Isso causou um choque tão grande para Bébé que abalou o coração dele. Depois desse encontro esbarrado dos dois, em frente ao Elevador Lacerda, ele não ficou bem. Foi para cama. E não demorou muito, foi embora, morreu.

[...] Na Cidade Baixa, eu lembro que foi feito uma comida para *Xangô/Nzazi* e o cortejo do corpo de Bernardino saiu nos ombros. O cortejo para o enterro parou a cidade. Da Ladeira da Lenha, passando pela Baixa do Bonfim, e depois pela Ladeira do Canto da Cruz, até chegar ao Cemitério da Quintas dos Lázarus, na Cidade Nova. O trânsito entre o Comércio e Itapagipe fechou completamente.

E Dona Rita Cerqueira – *Kota Nedembu*⁴⁷⁰ amplia a narrativa e o entendimento sobre o contexto acima:

Ele estava muito aborrecido com *Samba Diamungo*, uma filha de santo iniciada por ele, que havia indo embora da roça com um livro onde tinham registros de suas responsabilidades. Era uma pessoa de grande confiança de Seu Bernardino. E ela acabou traindo a confiança dele, indo para dentro de outra casa de Candomblé que Seu Bernardino não suportava – de Joãozinho da Gomeia. Ele tinha problemas de saúde, me parece que era do coração, inclusive acabou até indo para uma cidade de curas, chamada Cipó, no

⁴⁶⁸Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁶⁹Cf. depoimento concedido, 2016.

⁴⁷⁰Cf. depoimento concedido, 2014.

interior da Bahia. Minha mãe e algumas outras filhas de santo o acompanharam para ajudá-lo naquilo que fosse preciso. Quando ele retornou ao Bate Folha, fizemos uma festa. Mas passado algum tempo, ele acabou encontrando *Samba Diamungo* numa rua de Salvador. Depois desse dia, a saúde dele piorou de novo. Uma parte da morte dele foi ocasionada por esse desentendimento entre os dois. Inclusive, o *nkise Tempo*, numa das últimas vezes que baixou em Seu Bernardino, avisou que não viria mais naquela perna (no corpo daquela pessoa). Ela (*Samba Diamungo*) ajudou a matar o homem mais rápido.

[...] O sepultamento foi comovente. O comércio fechou. A urna mortuária foi carregada pelos seus filhos e amigos, mesmo tendo um carro para levar. Mesmo sendo criança e não podendo ir ao enterro, corri pelas ruas para ver do muro o caixão chegar no Cemitério. Ouvi e vi muitas pessoas chorando e cantando. Inclusive, anos mais tarde, eu já crescida, conheci um marinho no Rio de Janeiro. Quando ele soube que era do Bate Folha, mencionou para mim, que em 1946 numa rádio da cidade, foi mencionado que havia falecido um grande “*babalaô*” na Bahia, cujo nome era Manoel Bernardino da Paixão do Bate Folha. Veja a repercussão que isso teve.

A sucessão da liderança religiosa dentro da congregação do Terreiro do Bate Folha, pós-morte de Bernardino, parece ter sido uma questão mais de ordem política do que de sucessão hereditária, que por sua vez, leva em conta o maior tempo de feitura de santo. Para alguns integrantes do Terreiro do Bate Folha, era um desejo do fundador do Bate Folha que *Bandanguame* assumisse os cuidados com a estrutura, o funcionamento e a continuidade do terreiro. Tanto *Lesenge* quanto *Bandanguame* moravam e exerciam suas práticas religiosas na cidade do Rio de Janeiro. Havia filhas de santo e irmãs de barco de *Lesenge* que desejavam a que ele assumisse o cargo de liderança no Bate Folha. Sobre um possível rompimento afetivo e religioso entre *Lesenge* e Manoel Bernardino, tal situação não foi amplamente esclarecida pelos membros da casa. O que a tradição oral assevera é que eles não se falavam desde a ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro. Somente após o falecimento de Bernardino é que *Lesenge* retorna ao Bate Folha em Salvador, para retirar alguns objetos de assentamento do seu *nkise* e levá-los para o Rio de Janeiro, local onde já estava estabelecido com sua roça de santo. Algumas *muzenzas* do primeiro barco de Bernardino apoiavam *Lesenge*, e a exemplo de Dona Cecília (*Neguki*), integrante do terceiro barco de iniciação de Bernardino, acabaram migrando para o Terreiro de Candomblé de *Lesenge*, localizado no Rio de Janeiro.

O que se pode depreender através das narrativas e dos registros orais, dentro desse viés de sucessão na primeira troca de cabeças para liderar o Terreiro do Bate Folha, é que não havia uma regra prescrita a favor de João Correia – *Tata Lesenge* – para que assumisse o comando do terreiro em Salvador, por ser ele o primeiro filho de santo iniciado. Nesse mesmo contexto, havia também aqueles que defendiam a ideia que deveria ser *Bandanguame* o sucessor,

mesmo sendo ele o segundo iniciado. O Candomblé é uma religião em que não se observam unanimidades com frequência, muito menos uma cartilha com procedimentos. Se havia um desejo de Manoel Bernardino ou a preferência dos seus mentores espirituais, não podemos afirmar de modo categórico o que prevaleceu. Tudo indica que Manoel Bernardino acaba pondo por terra a ideia de que seu sucessor seria *Lesenge*, se é que havia uma tese a respeito; se havia Manoel Bernardino modificou esse sentido. A transferência de um cargo num Terreiro de Candomblé é mais determinada pelo jogo de búzios que pelo tempo de feitura ou qualquer outro fator. As sucessões costumam gerar conflitos. De modo geral, em algumas casas de Candomblé, sempre se gera um desconforto no processo sucessório.

E por fim, sobre a nova liderança do Terreiro do Bate Folha que irá suceder Manoel Bernardino, o *Tata Muguanxi* nos apresenta outras duas situações.⁴⁷¹ A primeira diz respeito aos questionamentos levantados por *Lesenge* diante de Bernardino, e que possivelmente gerou a ruptura afetiva e religiosa entre ambos. A segunda situação aborda a proposta de *Bandanguame* para suceder Bernardino, bem como as dissidências internas geradas com essa escolha e/ou decisão:

A tradição oral nos conta que *Lesenge* começou a estudar muito. Era uma pessoa formada, tinha um conhecimento da leitura. Ele começou a questionar as práticas de determinadas coisas com Seu Bernardino, principalmente nas formas de cantar dentro da casa do Bate Folha. Durante a liderança de Seu Bernardino, *Lesenge* começou a questionar o significado das palavras e do sentido das coisas. Ele começou a bater de frente com o pai de santo dele. No momento em que Bernardino morre, eles já estavam brigados. Com pouco tempo de santo feito, *Lesenge* se afastou do Bate Folha, por conta desses conflitos com o Seu Bernardino, e vai embora para o Rio de Janeiro.

[...] Já *Bandanguame* sempre acompanhou seu pai de santo, desde a sua feitura em 1930. Sempre esteve próximo. Foi o único filho de santo que Bernardino entregou o *decá*, indo inclusive ao Rio de Janeiro fazer isso.⁴⁷² Bernardino manifestado de *Bamburecema* já havia dito que *Bandanguame* iria tomar conta da casa quando ele não mais estivesse nessa vida. A roça do Bate Folha, não seguiu essa tradição de assumir cargos de sucessão, tão somente os mais antigos filhos iniciados e confirmados.

[...] Algumas filhas de santo do barco de *Lesenge* resistiram a indicação de *Bandanguame* para assumir a liderança. Algumas pessoas acabaram saindo do Bate Folha com o anúncio. Os primeiros barcos de *Bandanguame* foram compostos por abiãs que já freqüentavam à casa, ainda no período de vida de Bernardino. Por exemplo, a casa de santo chamada de Bate Folhinha, que fica em Campinas de Pirajá, teve a frente Dona Helena (*Oloiá*), a quarta

⁴⁷¹ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁷² Tanto *Lesenge* quanto *Bandanguame* migram para a cidade do Rio de Janeiro, na década de 1930. Esse fenômeno de migração de pais e filhos de santo para a então capital da República foi também pertinente aos pais de santo João da Gomeia e Manoel Ciriaco entre as décadas de 30 e 40 do século XX.

integrante do primeiro barco de Bernardino. Ela não aceitou a liderança de *Bandanguame*, e desejava o retorno de *Lesenge*. É um exemplo de dissidência e ruptura no Bate Folha.

Cabe esclarecer aqui um fato se não for considerado atípico, pelo menos se pode enquadrá-lo como sendo curioso. A narrativa de *Tata Muguanxi* tem como circunstância a ocasião do falecimento do Sr. Manoel Bernardino:

Quando o Sr. Bernardino morreu o santo dele e de outros filhos iniciados, ainda estavam dentro do casarão. A tradição oral conta que *Lesenge* (primeiro filho iniciado), veio buscar o santo dele. Quem estava na casa era Dona Anastácia e Dona Zezé (*Unguzá*). Ele entra no casarão, vai ao quarto de *Lemba*, e sem tirar os sapatos, subiu no *pepelê* (altar-plataforma de barro), pegou o santo dele e foi embora. Por causa dessa história, os indícios de que o quarto de *Lemba* ainda estava no casarão em 1946, são bem evidentes. O motivo de esse altar ficar dentro de casa, era por conta da repressão. O Sr. Bernardino ainda tinha medo de que pudessem quebrar ou roubar as imagens de culto, sobretudo numa batida policial. Esse altar de *Lemba* ficava num quarto cuja porta tinha um guarda-roupa que o escondia. O quarto de *Lemba* só vai para o barracão, a partir da geração de *Bandanguame*.⁴⁷³

Quanto a essa suposta atitude desrespeitosa de *Lesenge*, por ocasião do falecimento de Manoel Bernardino, a *Mametu Mabeji* nos esclarece:

A ida de meu pai de santo para o Rio de Janeiro não foi por briga com meu avô Bernardino. *Lesenge* queria melhorar a vida dele. Foi uma escolha dele. Existem comentários que eu discordo que meu pai de santo tenha cometido. Essa história de que *Lesenge* chegou ao Bate Folha na Mata Escura, entrou de sapato no quarto de *Lemba* e quebrou santo, isso não aconteceu. Ele não faria isso jamais! Ele dizia para a gente que saiu de Salvador porque precisava melhorar a sua vida pessoal e não por ter dito desentendimentos com Sr. Bernardino.⁴⁷⁴

Já quanto às relações de convívio estabelecidas entre Bernardino e *Lesenge*, o seu primeiro filho de santo, que no final da década de 30 do século XX, migra para o Rio de Janeiro, Dona Floripes – *Mameto Mabeji*, nos diz:

Eu não tive muito contato com meu avô Bernardino. Eu enquanto morava na Bahia, nunca tinha ido a um terreiro. Eu acabei conhecendo meu avô Bernardino dentro de um ônibus. Morava distante do Bate Folha. Embora minha mãe foi simpatizante ao Candomblé, eu só fui conhecer o terreiro do Bate Folha depois de crescida. Meu tio *Lesenge* era irmão da minha mãe, talvez daí venha a simpatia dela pelo Candomblé. [...] *Lesenge* sempre falou bem do Bate Folha em Salvador. Ele era filho do Bate Folha. Ele arrumou a sua casa de santo no Rio de Janeiro com muito sacrifício, era difícil na época. Ele foi para o Rio de Janeiro por conta das condições de vida que a cidade oferecia na década de quarenta. O convívio era melhor e ele acabou

⁴⁷³ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁷⁴ Cf. depoimento concedido, 2014.

se dando bem. Quando ele chegou no Rio de Janeiro em 1937, aos trinta e cinco anos de idade, um ano depois ele comprou a sua roça.⁴⁷⁵

Sobre as atividades laboriais de *Lesenge*, além de ter sido pai de santo, Dona Floripes se recorda:

Ele foi prespontador de calçados em Salvador, foi alfaiate e montou uma alfaiataria no Rio de Janeiro. Ele viveu afetivamente por muitos anos com uma senhora que se chamava Cassimira de Almeida. Ela era mãe de uma filha de santo da roça chamada Hilda. Foi a primeira *makota* confirmada na roça. A mãe dela vivia junto com *Lesenge*. Depois dessa relação ele ficou sozinho. Ele criou outras duas crianças, além de mim. *Lesenge*, antes de ir para o Rio de Janeiro, morou em Salvador nos bairros do Barbalho, em São Cristovão, em muitos lugares. Ele foi filho biológico de uma família com oito irmãos. Inclusive teve uma irmã que fez obrigações com Seu Bernardino, mas acabou iniciando no Candomblé em 1944, com João da Gomeia e *Samba Diamungo*. É mole! *Lesenge* não gostou disto.

Em relação ao estabelecimento de *Lesenge* no Rio de Janeiro e os vínculos com os terreiros de Candomblé de outras nações, *Mameto Mabeji* nos trás a seguinte situação:

Lesenge tinha muitos amigos de Ketu. Naquela época todo mundo se dava bem. Dona Davina da Casa de Seu Procópio, sempre estava por lá. Em 1938 ele comprou a roça e só em 1944 ele botou o seu primeiro barco. Embora fosse próximo e amigos de pessoas ligadas ao Ketu, não queria junção nos rituais. Ele queria permanecer no Congo-Angola.⁴⁷⁶

Diante dos vínculos de descontinuidade e aproximação com o Terreiro do Bate Folha em Salvador, e outros integrantes que frequentavam o Terreiro de Candomblé *Kupapa Unsaba*⁴⁷⁷ conhecido também como Bate Folha do Rio de Janeiro, Dona Floripes – *Mametu Mabeji* –⁴⁷⁸ se recorda:

Eu o conheci. Não lembro muita coisa. Recordo-me que ia às vezes às festas da casa de Ciriaco e algumas filhas de santo dele também visitavam a roça de *Lesenge*. Ele não impedia esse intercâmbio entre as nossas casas de Candomblé.

[...] O pessoal do Gantois, do Opô Afonjá, e de Seu Procópio, todos também circulavam pelo terreiro de *Lesenge*. Pessoas tais como Dona Eunice, Damiana, América, Adalgisa, Marina, eu me recordo de terem frequentado lá a nossa casa.

Quando ele vinha para Salvador, mandava fazer um almoço para receber as irmãs de santo dele do Bate Folha, elas sempre iam visitá-los, a exemplo de *Kaloiá* (Mercês), *Anganza* (Cândida), *Oloiá* (Helena). Eu pude conhecer

⁴⁷⁵ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁷⁶ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁷⁷ Trata-se do Terreiro de Candomblé fundado por João Correia de Melo, em 1940. Dona Floripes Correia da Silva Gomes – *Mametu Mabeji*, atual liderança do Terreiro, vai migrar em 1946, com 11 anos de idade para o Rio de Janeiro, em companhia do seu tio consanguíneo.

⁴⁷⁸ Cf. entrevista concedida, op. cit. 2014.

todas elas! Mesmo as demais que não tinha sido do mesmo barco de iniciação, como *Kasendê* (Isabel), *Negukui* (Cecília), *Lesenge* era querido por elas. Ele continuou mantendo vínculos com as filhas de santo da casa do Bate Folha na Mata Escura, apesar de estar morando no Rio de Janeiro.

Na casa de *Lesenge* no Rio de Janeiro, foram poucas filhas de santo do Bate Folha de Salvador que chegaram a frequentar, naquela época era difícil viajar para lá. Lembro-me que apenas minhas tias *Lamboanzambi* (Alice), *Negukui* (Cecília) e *Mazakelê* (Guiomar), todas elas moraram na casa dele no Rio de Janeiro.

Quanto ao perfil de quem buscava ajuda de *Lesenge*, encontravam-se desde médicos, engenheiros e advogados a serviçais. A casa funcionava, desde sempre, na Rua Edgar Barbosa, 26, Via Anchieta, Zona Norte do Rio de Janeiro. Sobre possíveis registros de perseguições policiais ao Terreiro *Kupapa Unsaba* no Rio de Janeiro, estes são desconhecidos pela atual liderança da casa, a *Mameto Mabeji*. A atuação de *Lesenge* no jogo de búzios na cidade do Rio de Janeiro é narrada por Dona Floripes – *Mameto Mabeji*, da seguinte maneira:

Ele jogava muito. Teve época que tínhamos de distribuir fichas para atendimento. No subúrbio tinha um médico, um dentista e um pai de santo. Ele fez uma clientela grande ali na Anchieta. Eram questões ligadas ao amor, saúde, trabalho. [...] Ele teve mais filhos homens iniciados do que mulheres. Cerca de nove homens ao todo. Ele fazia sempre um feitiço para o bem.⁴⁷⁹

Duas outras situações que envolvem a trajetória de *Lesenge* são avaliadas pela *Mameto Mabeji*.⁴⁸⁰ A primeira que trata dos conflitos existentes entre esse pai de santo e seus pares internos ou externos ao Terreiro no Rio de Janeiro; a segunda situação está voltada para as circunstâncias sobre o falecimento de *Lesenge*, em 1970. Foi um momento de grande repercussão na Zona Norte carioca, sobretudo em Anchieta, bairro onde permanece localizado o Terreiro:

Com outros terreiros, não tivemos conflitos ou desentendimentos. Internamente, tivemos três filhas de santo que migraram para a casa de Ciriaco e Joãozinho da Gomeia. Foram filhas iniciadas no primeiro barco de *Lesenge* em 1944. Não tivemos envolvimento com polícia.

Quando ele partiu foi muito difícil. Em 1970 ele faleceu. Era diabético e tinha problemas do coração, aos 68 anos ele partiu. Até hoje sinto muita falta dele. Sempre quando o patrono se vai, é difícil. Era meu tio, meu pai de santo, meu compadre. A morte repercutiu muito em Anchieta no Rio de Janeiro. Eu assumi em 1972 e estou à frente da casa até a presente data. Completei 67 anos de feitura.

Sintetizando, dois fatores foram decisivos para a manutenção do Candomblé Congo-Angola do Bate Folha: o primeiro se constitui pelo viés religioso, atribuindo-se o culto aos

⁴⁷⁹Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁸⁰Cf. depoimento concedido, 2014.

assentamentos (Angola, Congo e Jeje) como forma de proporcionar as gerações sucessórias a possibilidade de manutenção, resistência e continuidades da memória e da história do Terreiro. Por outro lado, o segundo fator está vinculado às redes de sociabilidades constituídas perante os Candomblés Nagôs, Jejes e Angolas. Adiciona-se ainda o prestígio social, político e religioso estabelecidos por Manoel Bernardino da Paixão desde as primeiras décadas do século XX, que vão proporcionar situações capazes de valorizar a capacidade desse Terreiro de Candomblé em se fazer presente e atuante ao longo de 100 anos de história.

Esse mesmo espaço servirá também para registros de festas e de celebrações, quase sempre reverenciando aos *nkises* e aos caboclos da terra. Mesmo diante desse cenário construído sobre a história e a memória desta congregação religiosa, vejamos de que modo os fios e tramas das trajetórias dos *Tatas de Nkise* do Terreiro de Candomblé do Bate Folha podem contribuir para estabelecer paralelos entre indivíduos que representavam interesse de ordem afro-religiosa e a sociedade baiana elitista e republicana da primeira metade do século XX.

7. AS TRAMAS E FIOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA DE MANOEL BERNARDINO DA PAIXÃO – TATA AMPUMANDEZU (1892-1946)

É essa a história que ouvimos falar. Saindo de Santo Amaro, Bernardino ia para uma ilha que ficava nas proximidades de lá. O pai Congo N'kosi morava nessa ilha. Eu não sei se Bernardino nasceu em Santo Amaro. Sabemos que a feitura de Bernardino no Congo foi assim. Ele inicia-se nas práticas congo e o angola vem depois com Maria Nenê. O Bate Folha é um Terreiro Congo-Angola. Tem muitas coisas dos dois, tanto de Congo quanto de Angola. Existem palavras, cantigas e ritos que vêm dos dois. Às vezes nem conseguimos mais diferenciar um do outro. É sutil isso nas rezas, de vez em quando percebemos. (Tata Muguanxi. Cf. depoimento. 2014)



Num estudo em que se coteja a memória e a história de indivíduos, estão entrelaçadas não só a trajetória da congregação religiosa, como também a história em si dos sujeitos que de forma individual ou coletiva, ajudaram a constituir uma comunidade. Tal comunidade se estende para além dos muros e das paredes dos barracões e/ou assentamentos de *nkises* no Terreiro do Bate Folha. A compreensão dessas micro-histórias ajuda não só a descortinar as redes e aos espaços de sociabilidades, além da trajetória de vida de alguns atores sociais; sobretudo nos permite compreender quem eram esses indivíduos, qual o seu perfil social, quais as relações de atritos e trocas, tão comuns à condição humana. Associado a isso, auxilia na compreensão de como esses sujeitos se viam representados ou representavam os interesses da congregação religiosa diante de uma sociedade baiana elitista, excludente e racista, justamente numa configuração social em que lutavam contra a perseguição e a opressão de suas práticas religiosas.

A resistência e a legitimação afro-religiosa, em especial aquelas de ressignificação centro-africano, tem como pano de fundo ou central o resultado e o papel de força de diversos sujeitos sociais. São homens, mulheres, negros, mestiços, alfabetizados ou não, com ou sem

posses, gozando ou não de prestígio social e de redes de sociabilidade em que se inseriam pessoas influentes. Esses sujeitos sociais estão inseridos para além do pertencimento da nação africana ou afro-americana. As tramas que tecem o tecido das histórias de vida dos primeiros sacerdotes do Terreiro do Bate Folha, em especial a do seu fundador Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* (1892-1946) e o seu sucessor Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame* (1901-1965) irão nos conduzir nesse presente capítulo e no que se segue, a ponto de compreender de que modo à sociedade e os indivíduos se entrelaçam e acabam se confundindo com a história institucional das religiões de matrizes africanas na cidade de Salvador. Quase sempre, falar de uma casa de Candomblé remete à incorporação do nome do fundador ao nome da casa de santo. No caso estudado, temos denominações de o “Bate Folha de Bernardino”, ou o “Bate Folha de Paesinho”. Assim, as narrativas a seguir se propõem a dar conta não só dos caminhos construídos por cada um desses sacerdotes e líderes religiosos, como também nos conduzirão através dos fios da memória das gerações descendentes, em questões sobre entendimentos das histórias que cada um desses sujeitos vivenciou à frente da liderança do Terreiro do Bate, temporalmente demarcadas na primeira metade do século XX.

Para analisar a inserção dos indivíduos Manoel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva na sociedade soteropolitana, é necessário avaliar as funções que cada um desses sujeitos desempenhou à frente do Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Ser um pai de santo ou um filho de santo, por exemplo, são funções que uma pessoa exerce para outras, de um indivíduo para outros indivíduos. Entretanto, cada uma das funções exercidas está relacionada a terceiros e, por conseguinte, depende das funções deles tanto quanto estas dependem delas. Pensar numa sociedade complexa, e isso inclui as congregações afro-religiosas baianas, nos remete ao pensamento de Norbert Elias:

[...] cada pessoa singular está realmente presa, está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem. [...] E é essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, que chamamos “sociedade”. Ela representa um tipo especial de esfera.⁴⁸¹

A relação entre indivíduos e sociedade está longe de ser algo plural. Pode ajudar a afrouxar e ampliar os hábitos mentais a que a história fará referências e, no caso em estudo, a trajetória e a memória do Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Os hábitos mentais dos sacerdotes sempre gozarão de opiniões consensuais. Cabem situações de dissensos,

⁴⁸¹ Cf. ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 23.

contradições e sobreposições de ideias, circunstâncias e interesses de ordem pessoal. Assim, comungamos do entendimento de que só podemos chegar a uma opinião clara estabelecida por essa relação entre indivíduo e sociedade, quando se consegue incluir o crescimento do indivíduo dentro da sociedade. No caso do papel exercido por Manoel Bernardino da Paixão, tem alguém que atuará não só como agente de informações sobre o Candomblé Congo-Angola diante de antropólogos estadunidenses, como também gozará de prestígio junto a políticos locais, estabelecendo ainda, relações de aproximação e amizade com terreiros de nações Ketu e Jeje.

A historicidade de Bernardino da Paixão, o seu fenômeno de crescimento dentro das redes sociais que envolviam os Candomblés estabelecidos na cidade de Salvador entre 1916 a 1946, acaba sendo a chave para se compreender também de qual sociedade baiana estamos falando. Manoel Bernardino consegue construir uma marca individual a partir da história dessas relações, desses conflitos, desses afetos e desafetos instituídos ao longo de sua trajetória de vida. Essa história está representada nele e são representadas por ele. Já em relação a Antonio José da Silva, o perfil esteve mais voltado para ser um arregimentador das relações inter e intra-nações. Sua relevância não foi reduzida mesmo levando-se em conta o contato pouco frequente com lideranças políticas, intelectuais e jornalistas, assim como tampouco sua importância no sentido estreito do liderar o espaço religioso do Terreiro do Bate Folha.

Vale aqui entender que, para construirmos uma visão ampla e específica de inter-relações (Bate Folha e demais Terreiros de Candomblés), cabe recorrer ao conceito de rede. Tomemos como metáfora a rede de tecido. Aí existem muitos fios isolados, ligados uns aos outros. Entretanto, nem toda a rede nem a forma isolada de cada fio podem ser compreendidas em termos de um único fio. Só poderemos compreender a rede a partir do modo como se ligam, sobretudo de suas relações recíprocas. É justamente nessa ligação que as tensões ocorrem para cada fio isolado, conforme seu lugar e sua função total na rede.⁴⁸² Quase sempre recorreremos ao entendimento de que o indivíduo e a sociedade são expressões distintas, associando essas palavras a sentimentos e valores emocionais diferentes, e muitas vezes, contrários. A história é sempre história de uma sociedade, mas sem a menor dúvida, de uma sociedade de indivíduos.⁴⁸³

⁴⁸² Cf. ELIAS, N. op. cit., p. 35.

⁴⁸³ Ibid. p. 45.

Lisa Earl Castillo,⁴⁸⁴ que percorreu diversos Terreiros de Candomblés da cidade de Salvador entre 1998 e 2005, num debate que concentram análises que atingem áreas de conhecimento, tais como a Antropologia, a Linguística e a História, acrescenta uma contribuição ao diálogo entre fontes. A oralidade está presente nos Candomblés, mas não de maneira exclusiva, visto que a aquisição do conhecimento perpassa trajetórias e experiências dos sujeitos aí envolvidos. Portanto, a oralidade não é a única via de transmissão do conhecimento adquiridos nos terreiros. O recurso oral deve ser acrescido do textual e do iconográfico. Textos, discursos e fotos são fundamentais para se compreender os possíveis “segredos” existentes intra e inter-nações que fundamentam os Candomblés. A autora traz reflexões sobre as possibilidades de controle da imagem, seja na permissão para fotografar, seja para que, sobre o que e como alguém ou algo pode ser fotografado. A fotografia acaba sendo um instrumento que não só registra o passado como também ajuda a (re)inventá-lo. As fotografias acabam tendo o mesmo efeito que um texto; sendo parte da pessoa, é a própria pessoa. Há, portanto, uma interação entre textos, pessoas, lugares e imagens.

A trajetória do Terreiro do Bate Folha está associada à trajetória dos seus sacerdotes. Adicionaram-se no capítulo anterior análises sobre práticas de iniciação, confirmação, cura e adivinhação dos sacerdotes iniciais, bem como festas, celebrações e conflitos sociais e religiosos, de ordem interna e externa ao Terreiro de Candomblé do Bate Folha. No presente capítulo, cabe compreender um pouco mais das experiências nos processos sucessórios internos à casa do Bate Folha e suas redes sociais para além dos seus muros. Cabe compreender de que modo esses processos foram capazes de proporcionar contribuições sobre a história social do Candomblé Congo-Angola na cidade de Salvador na primeira metade do século XX. Os rastros documentais, inicialmente nos apontam alguns caminhos. Vejamos de que modo o entrelaçamento das fontes documentais, iconográficas e orais ajudam a compreender essa nossa história.

⁴⁸⁴ CASTILLO, L. E. op. cit.

7.1. A TRAJETÓRIA DO *TATA AMPUMANDEZU*: NASCIMENTO, JUVENTUDE E INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ

O trajeto/caminho percorrido por um sujeito social envolve, de modo geral, aspectos ligados ao seu nascimento, vínculos familiares, etapas sociais, intelectuais e profissionais, percorridos ao longo das vidas infantil, juvenil, adulta, envelhecimento, se houver, até a sua morte. No caso do sacerdote fundador do Bate Folha, essa trajetória apresenta algumas lacunas que não foram possíveis preencher. Sua genealogia ancestral carece de maiores investigações que antecedem ao século XIX. A partir de algumas pistas, foi possível, a partir dos registros de nascimento e/ou de batismo de Manoel Bernardino da Paixão, encontrar indícios que apontam sua genealogia para a região do Recôncavo e nos trazem, inicialmente, duas possibilidades de localização. A primeira é que Bernardino tenha nascido em 1892 na Vila de Santo Amaro da Purificação e batizado na Igreja de Nossa Senhora da Purificação no mês de abril de 1893. Os registros no Livro de Batismo⁴⁸⁵ dessa paróquia trazem as seguintes possibilidades para o fato:

[...] Aos quatorze de abril de 1893, nesta matriz batizei no nascimento Manoel, crioulo de quatro meses, filho de Maria Cândida, padrinhos João e Januária.

[...] Aos vinte e três de abril de 1893, nesta matriz, batizei no nascimento a Manoel, crioulo de quatro meses, filho de Anna; padrinhos Silvano Cunha de Andrade e Maria Justo do Sacramento.

[...] Aos vinte e dois dias de maio de 1893, nesta matriz, batizei no nascimento a Bernardino, crioulo de três dias, filho de Maria B(?), padrinho Pacífico Francisco Roque e Maria das Dores, do que faço este assento.”

[...] Aos dezessete de abril de 1893, nesta matriz batizei no nascimento a Manoel, crioulo aos dez meses, filho de Maria das Virgens, padrinho Raimundo Aprígio e Maria do Bonfim Santos Mendes Falcão.

Dentre as quatro possibilidades acima mencionadas, a que mais se aproxima ao batismo de nascimento de Manoel Bernardino diz respeito ao evento efetuado em 17 de abril de 1893. Embora não se tenha encontrado registro de nascimento no Fórum do Município de Santo Amaro da Purificação⁴⁸⁶, a tradição oral do Terreiro do Bate Folha atribui o dia 20 ago. 1892, sendo filho de Lino da Paixão e Anastácia das Virgens. O nome da progenitora de Manoel Bernardino aparece em dois documentos distintos de forma não semelhante. Primeiro, no atestado de óbito do sacerdote, menciona-se o nome de Anastácia das Virgens; já na certidão

⁴⁸⁵ Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Purificação da Vila de Santo Amaro (1888-1901), Microfilme nº 1284794. Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador da Bahia.

⁴⁸⁶ Os Livros de Registro de Nascimento da Vila de Santo Amaro da Purificação, do período de 1892 a 1893, pertencentes ao Fórum Municipal, foram destruídos pelas enchentes do Rio Subaé, ocorridas na região durante a década de 80 do século XX, o que nos impede de confrontar e cruzar os dados referentes à data de nascimento do Sr. Manoel Bernardino da Paixão.

do processo de inventário do espólio do falecido, o nome é de Maria Anastácia da Paixão. Os sobrenomes Virgens e da Paixão e os pré-nomes Maria Anastácia nos levam a inferir que o registro de batismo de 17 abr.1893 se aproxima da suposta data de nascimento de Bernardino atribuída como sendo 20 ago.1892.

A segunda possibilidade de nascimento e/ou batismo de Bernardino seria na Vila de Cachoeira, em especial a Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário da Vila de Cachoeira. Dentre o período pesquisado (1892-1893), localizamos apenas um indício nos livros de batismo: “Aos 05 de fevereiro de 1894 na capella de Nossa Senhora da Conceição das Obras do Rosário, baptizou solene à Manoel, de seis meses, filho natural de Maria das Virgens Conceição, forra.”⁴⁸⁷ Entendemos que essa possibilidade se aproximaria muito mais da real identificação do local de nascimento e batismo de Bernardino, pois, considerando-o como tendo nascido em agosto de 1893, estaria de fato com 06 meses de vida em fevereiro de 1894. Entretanto, o nome incompleto de Manoel Bernardino no livro de registro de batismo acaba nos levando a um terceiro desencontro de nomes, deixando-nos uma lacuna duvidosa para interpretações. Enfim, embora esteja indefinido do ponto de vista documental o local de nascimento de Bernardino, a tradição oral do Terreiro do Bate Folha atribui o local de seu nascimento e a sua iniciação no Candomblé à cidade de Santo Amaro da Purificação.

Segundo a COBANTU⁴⁸⁸, entre o final de 1906 e o ano de 1907, Manoel Bernardino, com aproximadamente 14 ou 15 anos de idade, iniciou-se no Candomblé de nação Congo por intermédio de um africano *muxi-kongo*⁴⁸⁹ Manoel *Nkosi*.⁴⁹⁰ Sobre esse sacerdote congolês, a ausência do registro do seu sobrenome dificultou buscas efetuadas junto ao Arquivo Público no Estado da Bahia – APEB, onde nada foi localizado que se pudesse associar ao seu perfil social e religioso, de modo a auxiliar a compreensão do processo de iniciação no Candomblé

⁴⁸⁷ Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário da Vila de Cachoeira (1889-1897). Microfilme nº. 1284937. Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador da Bahia.

⁴⁸⁸ A narrativa elaborada partiu inicialmente dos registros efetuados pela Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil, disponível em www.cobantu.com.br, acessado em 19 mar. 2011, além do Laudo Antropológico para Tombamento do Terreiro Bate Folha, elaborado em 2002 e atualizações realizadas através de depoimentos das atuais lideranças do terreiro, coletadas em 2013 e 2014.

⁴⁸⁹ A expressão remete aos falares regionais do Congo-Brazzaville e que foram registrados no Brasil como sendo falares proveniente da região sul daquele país africano. Ver CASTRO, Y. P de. op. cit., p. 35. Designação dada àqueles que são naturais do Congo. Outro sentido dado à palavra serve para demarcar que o processo de iniciação e aprendizado do sacerdote fundador do Bate Folha é de origem Congo e está associado à ideia de que vieram primeiro as práticas Congo e depois às Angolas. O *muxi ou moxi* tem o entendimento de ser equivalente à palavra primeiro.

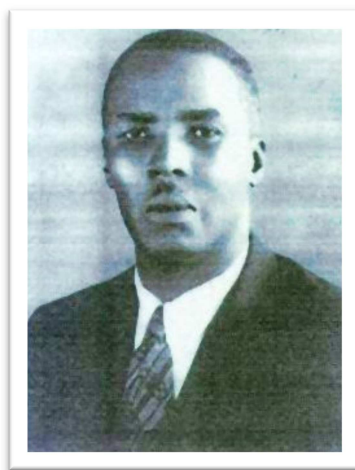
⁴⁹⁰ É o nome do *nkise* equivalente a Ogum do Candomblé Nagô-ketu.

por parte de Bernardino da Paixão. Entretanto, Andrea Mendes nos apresenta outra possibilidade de iniciação de Bernardino:

Mas uma das informações correntes entre o povo de santo é que Manoel *Nkosi* teria sido auxiliado, nos rituais de iniciação de Bernardino, por Maria Rufino Duarte (?-1928), mais conhecida como Mariquinha de *Lembá*. Segundo consta na memória do povo do santo, Mariquinha de *Lembá* era irmã de santo de Maria Nenê no Candomblé do Tumbeici.⁴⁹¹

Essa versão apresentada de que Mariquinha de *Lembá* teria participado do processo de iniciação de Bernardino carece de fontes mais acreditáveis. As atuais lideranças do Bate Folha desconhecem essa versão. Os nomes de Manoel de *Nkosi* e Maria Nenê são legitimados pelos descendentes do terreiro como sendo dos responsáveis por assumirem papéis relevantes na trajetória de iniciação e formação religiosa de Manoel Bernardino. Contudo, cabe aqui o uso da fonte oral para auxiliar a compreensão desse momento importante na trajetória de vida de Bernardino da Paixão.

Figura 38 – Manoel Bernardino da Paixão– *Tata Ampumandezu*



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha (194?)

A trajetória de Manoel Bernardino da Paixão, desde a sua iniciação no Candomblé, supostamente em 1907, até o seu falecimento em 1946, requer futuros investimentos em investigações, sobretudo diante das fases de sua infância e adolescência. Considerando que em 1916, aos vinte e três anos de idade, já estará estabelecendo escritura de registro de compra e venda do terreno localizado na Fazenda Bate Folha, em Salvador na Bahia, deparamo-nos também com situações em que as fontes escritas para o caso do Terreiro do Bate Folha são rarefeitas e às vezes, imprecisas. Daí, estamos fazendo uso de recursos

⁴⁹¹ MENDES, A. L. R. op. cit., p.67.

metodológicos que partem da compreensão que passa pela construção de compatibilidades e complementaridades sobre os usos da oralidade e da escrita. Como já mencionado, os registros documentais relativos à vida infanto-juvenil de Bernardino são modestos em termos de informações, assim como fontes orais a respeito. Contudo, Dona Rita – *Kota Nedembu*⁴⁹² – consegue narrar algumas circunstâncias a esse respeito:

Sobre a infância de Bernardino e sua adolescência, pouco sabemos. Ele passou essas fases da vida em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo. E só chegou em Salvador na fase adulta de sua vida. Sabemos que se envolveu no Candomblé aqui, embora a feitura tenha ocorrido no interior. Ele era filho único.

Dona Anastácia, a mãe de Bernardino, reclamava demais com as crianças, mas era uma ótima pessoa. Eu a conheci e ela viveu mais do que Bernardino. Tinha o nkise *Nzazi/Xangô*, que rodava nela. Sr Bernardino cuidava do *nkise* dela com muito carinho. Sempre que ela rodava na casa, Bernardino pedia com todo cuidado: – *Zezé ou Adriana levem o nkise de minha mãe pra dentro da casa!* Era o filho quem falava ali, não era mais o sacerdote. Ela veio a falecer na década de setenta do século XX. Quanto ao pai dele, Seu Lino da Paixão, acredito que Bernardino nem tenha conhecido direito. Foi filho de uma mãe solteira, é o que acredito que tenha ocorrido com ele. Naquela época, os homens não gostavam de casar. Ele deve ter registrado o filho, mas não assumiu a família. É o que sei dizer.

Quanto à trajetória de vida e a aproximação de Manoel Bernardino da Paixão com o Candomblé, a exemplo da sua infância, juventude e iniciação religiosa, Marco Nogueira – *Tata Nembakalá* – nos relata o seguinte contexto:

O que veio a mim sobre a história de vida do Sr. Manoel Bernardino, não passa pela sua infância e adolescência. O que sei começa a partir da sua chegada em Salvador. Porém, esses relatos me transportam à região do Recôncavo Baiano. Sempre ouvi dizer que foi por lá que ele foi iniciado por um congolês chamado de Manoel de *Nkosi* e que tempos depois ele vem para capital baiana. Imagino que ele tenha sido iniciado muito novo, e que por isso talvez tenha sofrido muitas restrições na infância, sem tanto tempo para brincadeiras e vivências infantis. Sua vida adulta é marcada por um sacerdócio também ainda muito novo. Era um sujeito sério e comprometido com os mistérios de sua religiosidade. Enquanto sacerdote, eu não sei o que pesava mais sobre ele, se era a temeridade, ou o respeito, isso tudo dada à sua sapiência em saber lidar com os elementos do sagrado e do sobrenatural.⁴⁹³

⁴⁹²Cf. depoimento concedido, 2014.

⁴⁹³Cf. depoimento concedido, 2016.

E diante do contexto em que Dona Maria Bernadete conheceu Bernardino, ela nos traz a seguinte narrativa:

Muito simples. Fomos vizinhos em Itapagipe, na Cidade Baixa. Ele morava na Rua do Fogo e eu na Rua da Vitória. Eu estava estudando para ser professora, isso foi em 1939, ano que nos conhecemos. Minha mãe era muito amiga e próxima de Bernardino. Certo dia, ele bateu lá em casa, e disse: – *Vamos ali comigo!* Tomamos um bonde, atravessamos o largo do Bonfim, subimos a ladeira. Ao chegar na porta de uma casa, ele acendeu uma vela, tirou uma chave do bolso e abriu. Ele havia comprado uma casa na Rua do Porto da Lenha, 26, atrás da Igreja do Bonfim. Isso foi em 1942.⁴⁹⁴

Figura 39 – Residência de Manoel Bernardino, na Rua Porto da Lenha – Bonfim



Fonte: Acervo de Erivaldo Nunes, 2016.

Essa foi à segunda residência de Manoel Bernardino na cidade de Salvador (Fig. 39). Antes de morar na Rua da Lenha no Bonfim, Bernardino da Paixão residiu no Bairro Sete Portas, na Rua do Sangradouro – próximo a Ladeira dos Bandeirantes – lado que coincide com o Bairro de Brotas. A aquisição da casa no Bonfim foi uma sugestão do Professor Edgar Miranda – *cafuringoma* do Bate Folha, numa época que Bernardino já tinha adquirido as terras do terreiro.⁴⁹⁵ Os atendimentos aos clientes após sua iniciação, possivelmente ocorreram nessas casas, antes e depois da compra da roça do Bate Folha. De acordo com a escritura de compra e venda do imóvel localizado no distrito do Bonfim, o terreno na Rua Professor Santos Reis, atual Rua do Porto da Lenha, media 6,60m de frente e 44m ao fundo.

⁴⁹⁴Cf. depoimento concedido, 2016.

⁴⁹⁵Cf. depoimento concedido por Dona Olga – *Nengua Guanguasesse*, 2014.

Foi efetuando o pagamento de 8.000\$000 (oito contos de reis), além de uma taxa anual pela ocupação do terreno, na ordem de 34\$800 (trinta e quatro mil e oitocentos reis), já tendo recolhido sobre a importância citada, o laudêmio equivalente a 400\$000 (quatrocentos mil reis). Portanto, a soma total de 434\$808 (quatrocentos e trinta e quatro mil e oitocentos e oito reis) desembolsada pela ocupação de terras para construção da residência de Manoel Bernardino da Paixão, foi equivalente a 180% (cento e oitenta por cento) do salário mínimo vigente em 1940.⁴⁹⁶

Na tentativa de encontrar interação entre texto, pessoas, lugares e a imagens, passamos a interpretar a Figura 40. É composta por Manoel Bernardino ao centro e seus filhos seguidores e/ou visitantes, num total de 11(onze) homens, 12(doze) mulheres e uma (criança) ao colo da mãe, trazendo-nos novas configurações. Esse registro fotográfico está associado aos anos iniciais de construção e edificação do Terreiro do Bate Folha. Membros da congregação religiosa Congo-Angola, visitantes e frequentadores do terreiro compõem a cena. Foi possível identificar alguns sujeitos nesse registro iconográfico. Na disposição em pé, contamos com as presenças de Dona Cecília (*Neguki*) e Isabel (*Kasendi*), filha de santo de Bernardino, além de Dona Dodô, frequentadora e amiga do mesmo, além de outra senhora, que, segundo a tradição oral do Bate Folha, era parente de Dona Dodô e de Dona Pequena (*Maimba*), ambas presentes na fotografia.

⁴⁹⁶ O salário mínimo vigente de acordo com o Decreto Lei no. 2.162/40 de 04.07.1940 era da ordem de 240\$000 (duzentos e quarenta mil reis). Cf. <http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>. Acesso em 8 ago. 2016.

Figura 40 – A primeira estrutura do barracão Bate Folha



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha, entre 1929 a 1940(c.a)

A primeira configuração na cena fotografada é a de que o pano de fundo corresponde a um barracão ainda em construção, e não mais uma simples casa de taipa. A época ou as circunstâncias do registro fotográfico podem estar associadas a alguma festa da casa, algum evento significativo, mas não a um ato de celebração religiosa. A segunda configuração é que a fotografia evidencia o registro e a presença de alguns dos integrantes e/ou visitantes da congregação religiosa do Bate Folha. Outra configuração observada relaciona-se à disposição de gênero. Apenas uma mulher está sentada, Dona Pequena (*Maimba*); embora não tenha sido iniciada no Bate Folha, foi confirmada por Bernardino durante seu sacerdócio. Os homens que estão de pé fecham o ângulo da foto num enquadramento que também culmina com a centralidade. O que esta imagem permite acrescentar aos nossos conhecimentos é a informação de que, no Terreiro do Bate Folha, havia também registros de eventos sociais, para além do religioso, e que esta era uma prática comum.

Comemorações de aniversários e batizados são alguns exemplos de práticas sociais presentes no interior do Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Nas fotografias em família, fossem elas produzidas em estúdios ou fora deles, o que interessava era a representação dos

papéis sociais. É com eles que se cria a identidade do grupo e se institui a memória de seus membros. Para Bourdieu⁴⁹⁷, é num álbum de família que se exprime a verdadeira recordação social, pois acaba funcionando como uma espécie de integração a que a família sujeita seus membros, criando elos, instituindo e preservando a memória familiar coletiva; nesse caso, preservando a memória de uma congregação religiosa de matriz Congo-Angola, localizada na cidade de Salvador, na primeira metade do século XX.

Retomando o contexto de formação dos sacerdotes iniciais do Bate Folha, faz-se necessário compreender a rede de protagonistas importantes que auxiliam o entendimento da formação da família de santo no Candomblé Congo-Angola na Bahia.⁴⁹⁸ Dentre eles, está Roberto Barros Reis, considerado primeiro sacerdote de origem centro-africano, responsável pela iniciação de Maria Genoveva do Bonfim – Maria Nenê.⁴⁹⁹ Ainda segundo a COBANTU, pelas mãos de Maria Nenê (Figura 41), saíram outros iniciados, tais como Manoel Ciriaco de Jesus, *Tata Nludiamugongo* e Manoel Rodrigues do Nascimento, cuja *dijina* era *Kambambe*. Ambos irão assumir o Terreiro conhecido como Tumba Junçara⁵⁰⁰, na Ladeira da Vila América, junto à Mata Escura do Engenho Velho, atual Avenida Vasco da Gama.

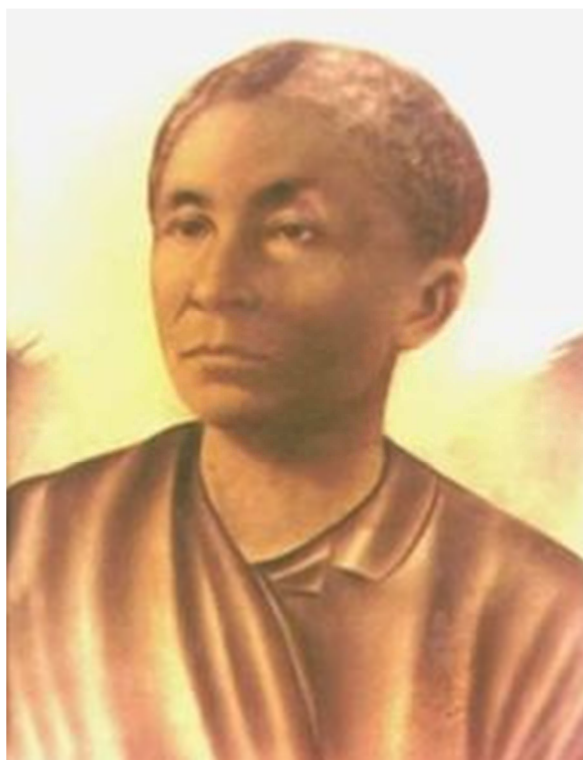
⁴⁹⁷ BOURDIEU, P. Apud. LE GOFF, J. **Memória**. In: Enciclopédia Einaudi. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1884, p.39. v1.

⁴⁹⁸ ADOLFO, S. P. **As famílias de santo no Candomblé de Congo-Angola**, 2011. Disponível em www.inzotumbansi.org, acessado em 26/01/2011.

⁴⁹⁹ Cf. CASTRO, Y, P. de. A expressão Nenê conota grande, grandiosa, a maior. A grande Maria dos Angolas. Palestra realizada em comemoração ao centenário de fundação do Terreiro do Bate Folha. Salvador. 3 dez. 2016.

⁵⁰⁰ COBANTU, op.cit. 2011.

Figura 41 – Dona Maria Genoveva do Bonfim/Maria Nenê (*Mameto Tuhenda Nzambi*)

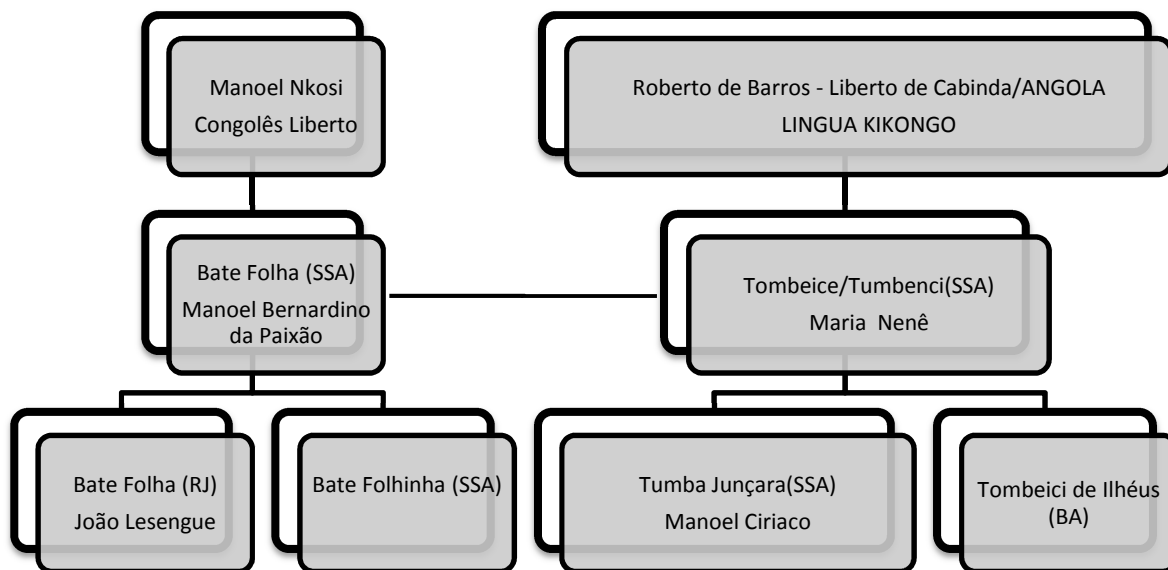


Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha, 19??

A trajetória de Bernardino entre 1916 e 1929, equivalente a 14 (quatorze) anos, corresponde à sua juventude e ao início de sua vida adulta. Apesar de a aquisição do terreno do Bate Folha ter ocorrido em 1916, Manoel Bernardino da Paixão fará seu preceito de primeira iniciação religiosa com filhos e filhas de santo em 1929, ou seja, seu primeiro barco e seu primeiro filho de santo será João *Lesenge*.

Entre a aquisição do terreno e a primeira feitura, esse longo período certamente é uma lacuna temporal em que Manoel Bernardino possivelmente exerceu suas práticas de cura e atendimentos em residência particular, ao tempo em que também possivelmente estabelecia uma rede contatos com outros Terreiros de Candomblés – Nagôs, Jejes ou Angolas. Outra iniciação realizada por Bernardino ocorrerá em 1930. Na ocasião, Antonio José da Silva – *Bandanguame* – passaria a ser o segundo homem a ser iniciado na Casa do Bate Folha. Além desses dois indivíduos, nos registros do Bate Folha aparece ainda Edite Apolinária, *Samba Diamongo*, ocorrida em 1933, e que, durante certo período de sua trajetória dentro do Bate Folha, foi responsável por cuidar dos registros dos fundamentos da casa, através de anotações em cadernos.

Figura 42 – Genealogia das famílias de santos no Candomblé Angola na Bahia e o Bate Folha nas primeiras décadas do século XX



Fonte: Informações sistematizadas a partir da COBANTU/2011.

Diante do fluxo apresentado na Figura 42, que configura a genealogia das famílias de santo no Candomblé Angola, a obrigação em “tirar a mão do morto” da cabeça de Manoel Bernardino da Paixão gerou – perenizando-se até os nossos dias – uma rede de interpretações sobre os vínculos e associações do Terreiro do Bate Folha aos Candomblés do Tumbeici do Tumba Junçara. As narrativas tecidas sobre esse fato nos apontam no mínimo caminhos distintos. Na subseção seguinte, percorremos tais caminhos.

7.2. DA INICIAÇÃO DO *TATA AMPUMANDEZU* NO CANDOMBLÉ CONGO À OBRIGAÇÃO DA “MÃO DE VUMBE” NO CANDOMBLÉ ANGOLA

Quanto ao processo de iniciação de Bernardino no Candomblé, Cícero – *Tata Muguanxi* ratifica os seguintes contextos. O primeiro contexto é de que ele foi iniciado por um Congolês chamado de Manoel *Nkosi/Inkossi*, ainda garoto, provavelmente entre 5 a 7 anos de idade. Esse dado diverge dos registros da COBANTU, que atribui a idade provável de iniciação de Bernardino entre 14 a 15 anos de idade. Já o segundo contexto se dá após a morte do africano Manoel *Nkosi/Inkossi*, provavelmente em 1910, ano em que Bernardino vai à casa de Maria Nenê para tirar a mão de *vumbe*, coincidindo com o barco de iniciação de Manoel Ciriaco. No caso da procura de Bernardino pela casa de santo de Dona Maria Nenê, o *Tata Muguanxi* nos diz o seguinte:

O *Tata Tauá*⁵⁰¹ esteve na casa do Tombeici de Dona Maria Nenê, foi no quarto de santo do assentamento dela. Nos parece que até hoje a casa tem tudo dela lá. Nós do Bate Folha não mantemos aproximação com eles, isso desde a história da obrigação da mão de *vumbe* por parte de Bernardino. Dona Maria Nenê vai falecer um ano antes de Bernardino, ela em 1945 e ele em 1946. O que sabemos é que Bernardino não mantinha relações próximas com Dona Maria Nenê. Bernardino e logo depois *Bandanguame* tiveram aproximações com Manoel Ciriaco do Tumbajuçara. Após a morte de Ciriaco, nós não tivemos mais contatos nem aproximações com o Tumba Juçara do Engenho Velho. Inclusive há divergência entre opiniões sobre o tempo de feitura no santo de Bernardino e de Ciriaco. O entendimento de integrantes do Tumbajuçara é de que Ciriaco é mais antigo de santo do que Bernardino. Nós entendemos ao contrário. Anterior a 1910, ano do barco de iniciação no santo de Ciriaco, Seu Bernardino já havia feito o seu santo com o congolês *Nkosi/Inkossi*. Divergências à parte, Dona Maria Bernadete, amiga de Bernardino é prova viva desse contexto, afirma que Bebé (Bernardino) foi tirar a mão de *vumbe*. Isso é bem diferente de fazer uma iniciação no Candomblé.⁵⁰² Tirar a mão de *vumbe* é uma obrigação que se faz quando um pai de santo morre. Seja com raspagem ou lavando a cabeça, tiramos a mão do pai de santo que morreu da cabeça daquela pessoa que ainda está viva. Foi isso que Bernardino fez diante de Dona Maria Nenê.⁵⁰³

É diante das circunstâncias do processo de obrigação da mão de *vumbe* de Bernardino – *Tata Ampumandezu* na religião do Candomblé, que podemos perceber como se processou o

⁵⁰¹ Sr. Joselito Evaristo da Conceição – Tata Tauá, em 2005, fez um levantamento sistematizando uma relação das gerações de descendentes do Bate Folha, além de uma síntese da história do terreiro. Esse levantamento foi devidamente registrado na Biblioteca Nacional sob o número 363.113, em 12 dez. 2005, no livro 671, folha 273, e que teve como entidade apoiadora a COBANTU – Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil. Tais informações encontram-se disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

⁵⁰² Devemos levar em consideração que as Casas de Candomblédo Tumbeici e Tumbajuçara, talvez clamem pela iniciação de Bernardino no Candomblé Angola, e não se limitaram ao registro do preceito da mão de *vumbe* na nação Congo. Fica claro que para os descendentes do Bate Folha a iniciação de Bernardino no Candomblé foi pelo sacerdote africano congolês. A feitura de Bernardino no santo ocorreu anterior a 1910.

⁵⁰³ Cf. depoimento concedido, 2014.

vínculo entre o sacerdote fundador do Bate Folha e Dona Maria Nenê, líder espiritual do Terreiro Tumbeici. A narrativa de Dona Maria Bernadete nos traz a seguinte situação:

Ele se iniciou no Candomblé no Congo, com aquele africano chamado Manoel *Nkosi/Inkossi*. Depois que esse africano morreu, ele foi tirar a mão de *vumbe* (morto), justamente no Candomblé do Tombeici, de Dona Maria Nenê. Naquela ocasião, coincidiu com o barco de feitura de iniciação de Manoel Ciriaco. Sabe-se que Ciriaco disse que Bernardino foi feito no Angola com ele, mas sabemos que naquele momento, Bernardino só foi dar obrigação para tirar a mão do morto da sua cabeça. Ele já era iniciado no Candomblé antes disso.⁵⁰⁴

As evidências oriundas da tradição oral apontam que embora fosse iniciado por um congolês, ao procurar o terreiro de Maria Nenê que era Angola, Bernardino já tinha se iniciado no Candomblé. A ida ao Terreiro Tumbeice foi para cumprir suas obrigações e tirar a mão de *vumbe*, já que o congolês havia falecido. Na ocasião, Bernardino certamente já contava entre três a cinco anos de iniciação e feitura. Para os integrantes do Bate Folha, a iniciação de Bernardino no Candomblé se deu efetivamente com Manoel *Nkosi/Inkossi* e não com Maria Nenê.

Em depoimento concedido por Dona Olga, a partir de relatos ouvidos de Dona Zezé (primeira *makota* de Bernardino), tudo leva a crer que ele não mantinha relações de proximidade com Maria Nenê. Não se sabe os motivos desse relativo distanciamento. Quando completou 23 anos de idade, acabou ganhando a roça do Bate Folha, como dizem os membros mais antigos da casa. O *nkise* de Bernardino em seus atendimentos era *Bamburecema: Botei sem pedir e vou tirar sem rogar*. Essa foi uma fala de *Bamburecema* incorporada em Bernardino. Havia uma pedra de mármore com essa frase. Essa pedra quebrou-se, não existe mais. O primeiro barco realizado por ele foi para *Lemba*, depois *Bamburecema*, *Tempo*, *Cavungo e Inkossi*.⁵⁰⁵

Embora a escritura de compra do terreno do sítio do Bate Folha seja de 1916, Dona Olga acredita que o funcionamento deve ter começado alguns anos antes, por volta de 1910 ou 1912. E afirma que “*Gongobira* também trabalhou muito para que o negócio da compra das terras desse certo.” O *Tata Minatojy* – Anselmo José, do Terreiro *Mokambo*, descendente direto de Mãe Mirinha de Portão e de Joãozinho da Gomeia, nos assevera a seguinte narrativa:

É importante ressaltar que na vida, cada um “inventa” a sua história. No Candomblé isso também se aplica. Por exemplo, Bernardino não teve feitura por Dona Maria Nenê e que era do Terreiro Tumbeici. Ele foi raspado por

⁵⁰⁴Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵⁰⁵Cf. depoimento concedido, 2014.

Manuel, o Congo. E por conta do falecimento do africano que o iniciou, Bernardino foi tirar a mão de *vumbe*, e coincidiu com o barco de iniciação de Manoel Ciriaco, que posteriormente irá fundar o Terreiro do Tumba Junçara. [...] Essas intrigas não ajudam a elucidar nada.⁵⁰⁶

Sobre a formação do Terreiro de Candomblé Congo-Angola do Bate Folha, a partir de Bernardino, e o seu processo de iniciação, João Antonio – *Tata Kissendu* nos relata:

A questão central é de dizer que Dona Maria Nenê é a mãe de santo de Seu Bernardino. A tradição oral do Bate Folha reconhece e legitima que Bernardino foi feito no Candomblé pelo congolês Manoel de *Nkosi/Inkossi*. Só que, com a morte desse africano que o iniciou, era necessário tirar a mão do morto, ou como se diz em angola, mãe de *vumbe* (egun). A ida à casa de Dona Maria Nenê foi para tirar a mão de *vumbe*. Nessa ocasião, havia um barco recolhido, que era o de Manoel Ciriaco. Tanto é que Bernardino não tem outra *dijina*. O nome dele no Candomblé não foi modificado. Ele não fez santo naquele momento. Sabemos que é necessário, com a morte de um pai de santo que iniciou alguém, que esse iniciado dê uma obrigação para que tenha outra referência espiritual em vida. Em tese, um pai de santo não pode cuidar da sua própria cabeça. Teria que procurar outro. Hoje em dia isso não acontece mais. O pai de santo consagra um ogã e este será o único a mexer com a cabeça dele. Na época de Bernardino, isso não era assim. Essa situação tem sido motivo de desentendimentos entre lideranças do Bate Folha e do Tumba Junçara.⁵⁰⁷

O Candomblé do Bate Folha é Congo Angola, dentro da tradição do *muxicongo*. Há o reconhecimento e a importância de Dona Maria Nenê na trajetória religiosa de Manoel Bernardino, mas ressalta que sua primeira nação é Congo. *Tata Kissendu* acrescenta outro importante ponto:

Não sabemos precisamente quando essa obrigação de Bernardino ocorreu. A informação que temos vem dos diálogos do próprio Seu Bernardino com seus pares e o certo é que sua iniciação ocorreu muito antes da sua obrigação na casa de Maria Nenê e não na mesma época em que Seu Manoel Ciriaco estava sendo iniciado [...] Uma coisa é importante dizer: ninguém está mentindo! Todo mundo está falando a sua verdade.⁵⁰⁸

Quanto à aproximação de Seu Bernardino com Dona Maria Nenê, sobre o episódio da obrigação de tirar a mão de *vumbe* ocorrida no pós morte de Manoel de *Nkossi*, Marco Antonio Nogueira – *Tata Nembakalá* sintetiza da seguinte maneira:

Essa versão de que eles são irmãos não pode ser negada. Por tradição e de maneira usual, é comum se dizer que por terem participado de uma mesma obrigação de barquice, eles passaram a ser irmãos de obrigação, embora não de iniciação, vez que Seu Bernardino já era iniciado e estava apenas realizando a “obrigação” de tirar a mão de *vumbe*. A partir desse momento, dadas as circunstâncias, Seu Bernardino passa a ter essa dualidade com o Angola, é comum se assumir a casa, a irmandade, a filiação de quem realiza

⁵⁰⁶Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵⁰⁷Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁰⁸Cf. depoimento concedido, 2014.

a nossa última obrigação. Daí para frente, Seu Bernardino passa a ser Congo por iniciação e Angola por obrigação.⁵⁰⁹

Essa polêmica estabelecida envolvendo a obrigação da mão de *vumbe* e a iniciação de Manoel Bernardino no Candomblé Angola não se restringe apenas a essa situação. Conflitos de ordem interpessoal também fizeram parte da trajetória do sacerdote do Bate Folha. Aspectos emblemáticos e a frente do seu tempo, envolvendo questões ligadas à sexualidade, transgressão social, feitura de santo duvidosa, marcaram uma espécie de distanciamento entre dois dos principais pais de santo do Candomblé baiano, situados na primeira metade do século XX. Os desafetos entre Manoel Bernardino da Paixão e João da Gomeia são temas da abordagem a seguir.

7.3. BATE DE LÁ, BATE DE CÁ: DESAFETOS ENTRE MANOEL BERNARDINO E JOÃOZINHO DA GOMEIA

Nos registros de memórias coletivas sobre os desentendimentos e desafetos de Manoel Bernardino da Paixão com algumas lideranças religiosas no âmbito do Candomblé, estes estão pautados em questões de empatia e conduta de ordem pessoal. Além disso, dúvidas sobre processos de feitura acabaram, por conseguinte, criando uma relação de pouca simpatia e sociabilidades entre Manoel Bernardino da Paixão e João da Gomeia. Esses desafetos receberam, ao longo das décadas, várias versões e interpretações. Uma primeira explicação advém de Dona Bernadete, que nos traz a seguinte situação ocorrida por conta de uma transmissão ao vivo, pela Rádio Comercial no ano de 1936:

Sabemos que ele não gostava de João da Gomeia, pelo fato desse sacerdote, segundo se comentam, não tinha passado pelo processo de feitura e suas etapas devidas. Bernardino ficou muito chateado ao ver Joãozinho da Gomeia dançando Candomblé no palco do Cine Jandaia. Bernardino ficou tão transtornado que esbravejou e pintou o diabo com aquela cena, ao ponto de quase quebrar o rádio com a fúria. Bernardino não gostava de João da Gomeia. Bernardino acreditava que o Candomblé se tratava de uma religião e não deveria ser exibido num palco de teatro. Eu lembro que Joãozinho tinha uma “senhora” *Yansã*, mas ele não era feito.⁵¹⁰

E Cícero Lima – *Tata Muguanxi*, acrescenta:

[...] Já com João da Gomeia, Seu Bernardino era inimigo. Primeiro porque sempre se pôs em dúvida a veracidade da feitura de Joãozinho. Inclusive a Federação Baiana de Cultos Afros não aceitava feituuras dos filhos de santo de João da Gomeia. Tinha-se certo preconceito quanto a essa situação. O Sr.

⁵⁰⁹ Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵¹⁰ Cf. depoimento concedido, 2016.

Bernardino não admitia, não entendia que se desse o mesmo tratamento a um pai de santo feito, diante de um que não foi feito dentro dos preceitos e rituais Angola. Houve uma festa de santo no Gantois que Bernardino se encontrava, e logo depois chega João da Gomeia. Acabaram colocando um ao lado do outro. Bernardino se sentiu ofendido e retirou-se do salão naquele instante. Ele não aceitava aquela condição. Acabou indo embora imediatamente.⁵¹¹

Figura 43 – Joãosinho da Gomeia – Rei do Candomblé (19??)



Fonte: <<http://expressodofluxo.blogspot.com.br/2010/12/joaozinho-da-gomeia.html>>. Acesso em 17 dez. 2016.

Se as narrativas acima relatam haver uma espécie de descrédito religioso de Manoel Bernardino diante de João da Gomeia, o *Tata Minatojy* - Anselmo José nos apresenta outra possibilidade de entendimento. Ele nos narra as seguintes considerações:

Quer saber mais preconceito como o que houve com o Sr. João da Gomeia. Diziam que ele não era feito. – Quem disse que ele não era feito no santo? Eu consegui resgatar recentemente a cadeira de Jubiabá, o pai de santo que iniciou João da Gomeia no Candomblé. Essa cadeira ficou presa por noventa e cinco anos. A Polícia baiana em 1920, período de intensas perseguições e batidas policiais, proibia os cultos nos terreiros de Candomblé na cidade. Por ocasião das minhas pesquisas para que pudessem criar o Memorial Kisimbê – Águas do Saber, e que integra o acervo de bens materiais e imateriais do Terreiro Mukambo, eu me deparei com o encontro dessa cadeira e o registro do processo completo de feitura de João da Gomeia. Há registros de Jubiabá sobre como aconteceu a feitura, o que ele fez, quem esteve presente, essas coisas. Me diga então: como é que esse homem não foi feito?⁵¹²

Rememorando, o desafeto entre Bernardino e João da Gomeia, há narrativas esclarecedoras e que apontam para questão de gênero e sexualidade. A orientação

⁵¹¹Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵¹²Cf. depoimento concedido, 2016.

homossexual de João da Gomeia, assumida explicitamente, gerava certo desconforto para alguns sacerdotes e sacerdotisas. O silenciamento nas discussões sobre a presença de homossexuais no Candomblé baiano foi objeto de análises desde Ruth Landes em 1938. Parece que até os anos 40 do século XX, não havia uma preocupação voltada para com o modo como os homens eram apreendidos no cotidiano pela economia política do sexo-gênero dentro dos Terreiros. Depara-se com um campo religioso plural, não só do ponto de vista cosmológico, como também em relação à apreensão das homossexualidades.⁵¹³ Provavelmente, havia certa exigência para que os homens declaradamente homossexuais diminuíssem a visibilidade de suas posições sexuais por via de “coisas” do feminino, sobretudo nos dias de festa pública. De acordo com Luís F. Rios é a divisão do trabalho religioso, em sua centralidade para organizar as relações de gênero, que pede estilos apropriados de ser homem, para que estes assumam posições de destaque na hierarquia sacerdotal. Tais estilos acabam sendo objeto de vigilância e controle dentro dos terreiros, uma vez que são avaliados pelas “visitas” e, por sua vez, se transformam em indicadores para que as casas matrizes e o campo mais amplo reconheçam as emergentes portadoras de tradicionalidade.⁵¹⁴

Na narrativa de Dona Rita – *Kota Nedembu*, o desconforto sobre gênero e sexualidade também atingia o universo social e religioso de Manoel Bernardino. Nesse caso, evitava-se tocar ou apontar a orientação sexual dos homens “rodantes” dentro do Bate Folha. As pessoas capazes de “virar” (entrar em transe) com os *nkises* são chamadas rodantes. Os/as não rodantes seguem outro caminho iniciático: são denominados *cafuringomas* e *xicarangomas* (homens) e *makotas* (as mulheres), e cabe-lhes cuidar das divindades quando incorporadas nos rodantes. Os *cafuringomas* e *xicarangomas* são responsáveis pelo sacrifício dos animais e toque dos atabaques, e as *makotas* auxiliam os “santos” em suas atividades no mundo terreno. Provavelmente podia haver certa rivalidade entre os dois *tatas* de *nkises* Bernardino e Joãozinho. Ambos tinham *Bamburecema* em suas cabeças e circulavam pelo Terreiro do Gantois, espaço religioso que ganhou prestígio político, social e cultural ao longo da história do Candomblé baiano. Além disso, eles também contribuíram para a organização e o sucesso do II Congresso Afro-brasileiro em 1937:

⁵¹³ Cf. RIOS, L. F. **O paradoxo dos prazeres**: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no Candomblé queto fluminense. *Etnográfica* [Online] Vol. 16 (1), 2012, posto online no dia 23 mar. 2012, consultado em 17 mai. 2013. URL: <http://etnografica.revues.org/1382>; DOI: 10.400/etnografica. 1382. p. 54.

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 55.

Dizem que Bernardino não gostava de João da Gomeia e nunca frequentou a roça dele. Joãozinho também nunca colocou os pés dele na roça do Bate Folha. [...] Joãozinho da Gomeia era um pai santo e homossexual assumido. Atendia pessoas e colocava ebós na rua em qualquer horário, pois o objetivo era de certa forma ser notado. Ter visibilidade, né...! Já Bernardino era mais reservado. Algumas pessoas me perguntaram: Bernardino era homossexual? Eu não sei lhe afirmar, pois naquela época eu era criança ainda. Pouco se comenta sobre a vida íntima e pessoal de Bernardino. Algumas pessoas o viam como um sujeito anti-social. Ele procurava sempre se desvincular da imagem que se tinha do homem que frequentava o Candomblé: o homossexual. Parece-me que Bernardino precisava ser contra o racismo que imperava aos praticantes, principalmente associados à imagem de ladrão, vagabundo e malandro. No Bate Folha, existiam homens que integravam a casa nas décadas entre 30 e 50, que eram professores, advogados, motorneiros, doqueiros, entre outras profissões. Existiam também mulheres bordadeiras, costureiras, dentre outras profissões.

Mesmo sendo comum a orientação homossexual no Candomblé, na primeira metade do século XX, Seu Bernardino não admitia ter tal perfil na casa dele, por isso mesmo ele fez poucos filhos de santo. Os dois que foram feitos – *Lesenge* e *Bandanguame* – não viveram dentro da roça. Ambos migraram para o Rio de Janeiro. [...] Atualmente eu escuto uma história que não é verdade. Houve uma alvorada de fogos nas casas do Bate Folha e na Gomeia de Joãozinho, como ambos tinham na cabeça uma *Bamburecema*, eles festejavam o dia 4 de dezembro. Algumas pessoas viam nisso como sendo uma competição entre eles. Isso não é verdade e sim, apenas uma coincidência dos horários da alvorada.⁵¹⁵

Nos registros do Jornal *O Estado da Bahia*, em 1936, ano que precede a realização do II Congresso Afro-brasileiro, deparamo-nos com uma descrição sucinta e precisa a respeito do processo de iniciação no Candomblé, por parte de João da Gomeia. Ele próprio nos narra o seguinte contexto em que foi obrigado a fazer a feitura do seu *nkise*:

[...] Sou filho de Inhambupe, lá não tem Candomblé... Veja. Eu estava empregado num armazém da Calçada. Tinha quinze annos. Ahi eu tive uma dor de cabeça tão forte que alguns dias depois me sahiam bichos pelo nariz. Sabe onde eu fui me curar? Numa casa de Candomblé. Já tinha experimentado tudo quanto foi remédio. **No Candomblé foi que eu soube que estava sendo perseguido pelo meu santo. A mãe-de-santo de lá era minha madrinha, feita de Yansan. Ela me obrigou a “fazer” o santo.** Aconteceu que, pouco depois, ella morreu e eu tive que substituí-la na chefia do Candomblé. Sabe por que? Fui forçado pelo meu santo. Ahi quizemos saber mais alguma coisa: – Onde se localizava o Candomblé? – Na Ladeira da Pedra, no fim da Estrada da Liberdade. Há pouco mais de um anno que estou aqui na Goméa. A conversa se desviou um pouco, mas afinal voltamos ao mesmo ponto: - Quantos annos tem de pae-de-santo? – Sete. **Estou agora com 22 annos, logo sou pae-de-santo desde os 15. Forçado.** Si não fizesse isso, talvez eu endoicesse. O meu santo não me permite fazer o que elle não quer. Por exemplo, apesar da vontade que tenho, ainda não pude ir ao

⁵¹⁵Cf. depoimento concedido, 2014.

Rio de Janeiro... [...] **O meu santo é Oxóssi, o deus da caça, o São Jorge do catholicismo. Agora a minha nação é Angola.**⁵¹⁶

Portanto, o Sr. João da Gomeia, morou e exerceu suas práticas religiosas inicialmente na Ladeira da Pedra Preta, Estrada da Liberdade e somente em 1935 se desloca para a localidade da Gomeia, próximo à Fazenda Grande do Retiro. Na entrevista concedida ao Jornal *A Tarde* supra citada, sobre o que havia de diferente entre as religiões dos negros e a dos bancos, há descrições da casa de santo da Gomeia. E sobre o perfil social atribuído ao Sr. João da Gomeia, pelo menos até 1936, está direcionado para uma pessoa com simplicidade na linguagem e no seu vestuário do dia a dia.

Questões da ordem em que envolvessem funções religiosas, sexualidade ou orientação sexual dos homens iniciados e confirmados nos Candomblé, sobretudo na primeira metade do século XX, podem ser levadas em consideração a partir de dois aspectos. O primeiro diz respeito ao papel sócio-religioso masculino. Cabia aos *cafuringomas-xicarangomas-ogãs* serem protetores do Candomblé, com a função especial – e exterior à religião – de lhes emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro em cerimônias sagradas.⁵¹⁷ Para Edison Carneiro, o Candomblé é casa das filhas – são elas que sustentam, economicamente e religiosamente. Cada filha deve, com seu dinheiro, pagar as ricas vestimentas do seu respectivo *nkises* e as comidas sagradas que se lhe devem depositar aos seus pés, nos dias que lhe são consagrados. E sobre os homens que realizaram suas feituas de santo, afirma o autor:

[...] Os Candomblés mais antigos da Bahia não fazem santo de homem e, se porventura algum homem cai no santo, não tem licença para dançar. Esses filhos apresentam, em maioria esmagadora, inequívocas tendências para a feminização. [...] Engomam os cabelos, pintam as unhas, empoam o rosto, estão sempre cercados de mulheres, a conversar com volubilidade tipicamente feminina. Todos estes característicos os tornam alvos da hostilidade dos homens e do desprezo das mulheres da comunidade. E, se tentam exercer a sua pretensa autoridade, começam um bate-boca infundável.⁵¹⁸

O segundo aspecto da questão de ordem envolvendo homens iniciados e confirmados nos Candomblés existentes é de que cabia às mulheres as funções permanentes do Candomblé. Em análises tecidas sobre Candomblés Nagôs, aos homens se reservam apenas as funções temporárias (*axogun* e *alabê*) e as honorárias (*peji-gã* e *ogãs*). Com efeito, a chefia

⁵¹⁶ Cf. Jornal *O Estado da Bahia*. O mundo religioso do negro da Bahia. “Estado da Bahia” nos domínios do pae-de-santo João da Pedra Preta – O Candomblé da Goméa – Pae-de-santo aos 15 annos – 0 2º. Congresso Afro-brasileiro – “Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” – O Candomblé domina... Salvador. 07 ago.1936. p.5. Grifos nosso.

⁵¹⁷Cf. CARNEIRO, E. op. cit.,1967, p. 105.

⁵¹⁸Ibid. p. 107.

espiritual e temporal da casa de culto afro-brasileiro, na primeira metade do século XX, quase sempre estava entregue a uma mulher. Ocasionalmente, eram requisitados os serviços masculinos, ora para sacrifícios de animais (*axogun*), ora para a invocação dos *orixás* nas grandes festas (*alabê*), ora para obter dinheiro e prestígio social (*ogãs*), ora ainda, afinal, para garantir a manutenção do altar (*pejí-gã*). Nas análises tecidas por Edison Carneiro, ficava de fora a discussão sobre o posto de filho-de-santo/*muzenza*, que para o investigador era realmente considerado um excesso, uma imoralidade – dentro do sistema por si mesmo tão coerente do Candomblé. Esta divisão da hierarquia parece confirmar a opinião aos olhos do jornalista Carneiro de que o Candomblé era um ofício genuinamente feminino, essencialmente doméstico, familiar, intramuros, distante das lutas em que se debatem os homens, à caça do pão de cada dia.⁵¹⁹

O olhar de Edison Carneiro traduz até certo ponto, o quanto muitos dos sacerdotes masculinos e de orientação homossexual, tiveram que inibir e disfarçar para que fossem aceitos e reconhecidos como líderes religiosos respeitáveis, diante de uma visibilidade puramente “masculinizada”. Outra leitura a ser realizada é sobre a afirmação de que o Candomblé esteve distante das lutas sociais e intramuros. Isso acabou por reduzir toda uma luta incessante de resistências, estratégias e táticas do povo de santo baiano, sendo que nesse âmbito as religiões de matrizes africanas e em especial ao Candomblé baiano ganharam espaço sócio-religioso e se afirmaram diante das instituições jurídicas e legais em âmbito nacional e regional.

Temáticas sexuais estiveram sempre na iminência do “disse-me-disse” no interior das casas de santo. Conversas tomam proporções e rumos sobre aspectos ligados à sexualidade de uma ou de outra pessoa. Ainda que na primeira metade do século XX numericamente fossem superiores às mães de santo, de acordo com Edison Carneiro, os pais de santo não escapavam ao fascínio que sobre eles exerce o tipo ideal da mãe de santo e procuram assimilar esse tipo, tomando atitudes femininas, caindo no bate-boca tipicamente atribuído às chamadas mulheres de saia. E Carneiro enfatizou:

São esses pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos Candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria – por dinheiro. Os casos de curandeirismo e de feitiçaria nos Candomblés Nagôs e Jejes são raros, mas, quando ocorrem, se limitam a práticas mágicas inócuas;

⁵¹⁹Cf. CARNEIRO, E. op. cit.,1967. 108-109.

no máximo, um chá de plantas medicinais ou um despacho (ebó) para Exû, na encruzilhada mais próxima⁵²⁰.

No caso do Terreiro do Bate Folha, parece que, na primeira metade do século XX, os signos da homossexualidade e da feminilidade assumiam valor negativo, degenerativo, o que o acabava destituindo o sujeito de exercer a função de líder e, ao mesmo tempo, demarcar a sua orientação sexual. Por exemplo, o *cafuringoma* e *xicarangoma* no Terreiro do Bate Folha tinha – e ainda transparece na contemporaneidade – uma indumentária emblemática de padrões heteronormativos, determinada pelo uso da calça de linho, camisa de botão, paletó e sapato.

Uma terceira situação envolvendo conflitos entre Manuel Bernardino e João da Gomeia, toma forma a partir da narrativa de João Antonio – *Tata Kissendu*. Este reforça que a ida de *Samba Diamungo* para o terreiro da Gomeia, foi o grande fator motivador de desagrado por parte de Manoel Bernardino:

Tenho duas situações que posso lembrar a respeito de Bernardino. O primeiro foi com Joãozinho da Gomeia. Ele não gostava de João da Gomeia, pois achava que esse pai de santo misturava muito as bolas. Por conta disso, ainda havia uma filha de santo de Bernardino que se juntou a Joãozinho. Isso reforçou mais ainda o estremecimento entre eles. *Samba Diamungo* era o nome dessa filha de santo. Ela levou muitas informações e fundamentos do Bate Folha e do Candomblé Congo-Angola, para o terreiro de Joãozinho, que acabou se instalando no Rio de Janeiro. Alguns dizem que essa situação foi motivo de grande mal estar para Bernardino e acabou levando-o a morte. Há inclusive, anos depois da morte de Bernardino, fotos publicadas de filhos de santo de João da Gomeia em processo de obrigações, justamente a partir dos ensinamentos do Bate Folha.⁵²¹

Dona Edite Apolinária, *Samba Diamungo*, foi iniciada no cadomblé do Bate Folha, por Manoel Bernardino, em 1933. Dona Floripes Correia – *Mametu Mabeji* nos esclarece mais um pouco sobre o conflito entre Bernardino e *Samba Diamungo*, que veio a auxiliar Joãozinho da Gomeia:

Eu não sei o atrito forte que houve. Sei que *Samba Diamungo* foi para a casa de Joãozinho da Gomeia, fez muitos barcos por lá [...] Me parece que meu avô não concordava com a postura de Joãozinho da Gomeia em lidar com os santos. Todos nós sabemos que Joãozinho gostava de teatro, usava biquine e se exibia muito. Foi um choque para os pais de santo da época aquele tipo de comportamento. Acho que muitos não se davam com ele por isso. Na realidade, Seu João era uma pessoa muita educada, mas ele transgrediu um pouco as regras enquanto homem e pai de santo. Educação ele tinha viu!⁵²²

⁵²⁰Cf. CARNEIRO, E. op. cit.,1967, p.98.

⁵²¹ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵²²Cf. depoimento concedido, 2014.

Figura 44 – Dona Samba Diamungo – Edite Apolinária



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 08 jun. 1969.

Já a narrativa a seguir, demonstra com muita fluidez e clareza o quanto era delicado lidar com aspectos ligados à sexualidade de lideranças, sobretudo dos pais de santo. Ciúmes, falatórios, vaidades, inteligência competitiva, tudo isso configurava um feixe singular de disputas de poder e prestígio. O *Tata Minatojy* – Anselmo nos traz as seguintes situações:

Sobre a relação de João da Gomeia e Bernardino, há um episódio interessante. Havia uma parenta de Bernardino, uma sobrinha ou prima, que foi fazer santo de *Lemba*, na casa de Joãozinho. Bernardino ficou extremamente descontente. Isso foi uma forma de se dar início um “mandamanda” de recados, que tanto podia ser feito para nutrir amizades como também para gerar discórdias. Não satisfeito, seu Joãozinho também acaba recolhendo um barco para a iniciação de Dona Edite de *Nzazi/Xangô*, que era filha da sobrinha ou prima de Seu Bernardino. O que a tradição oral nos traz é que Bernardino mandou o seguinte recado: – *Diga para esse [vdo], que ele botou, mas não tira!* E João replicou: – *Diga para esse [fdp], que se ele quiser vir, está convidado, será no dia tal!* Na saída do barco de Dona Edite, houve uma filha de santo do Bate Folha que estava presente. Nisso, Joãozinho gritou: – *Fulana pode abrir a mão e deixar isso que Bernardino mandou me entregar.* Ele pegou no santo, deu a *dijina* de Dona Edite, e depois disse: – *Fulana avise a Bernardino que já dei o nome. Quero ver agora como é que ele vai fazer!* Daí começou a malquerência entre ambos.⁵²³

E o *Tata Minatojy* afirma que, de fato, a causa geradora dos atritos e aborrecimentos entre os dois sacerdotes não era a orientação sexual de ambos, fossem eles transgressores ou

⁵²³Cf. depoimento concedido, 2016.

reclusos, e sim pautada no sentimento de troca e de preterimento, a que comumente está associado o ciúme. Veja bem:

Os desentendimentos entre João e Bernardino antecedem a ida de Dona *Samba Diamungo* para a Gomeia. Existiam alguns terreiros de Candomblé que pouco tinham em termos de recursos, e Seu João da Gomeia ajudava algumas delas. Ele molhava as mãos dela. Elas não tinham nada na vida! O que aconteceu entre Dona Edite Apolinário – *Samba Diamungo* – e João da Gomeia foi o nascimento de uma rede de confiança e amizade. Eles se apegaram um ao outro. A ida de João para o Rio de Janeiro só foi possível porque Dona Edite Apolinário acabou ficando à frente da casa da Gomeia em Salvador. O que fez ela sair do Bate Folha foi a fofoca! Ela ajudava Joãozinho por conta da amizade. Mas o ciúme foi muito grande. Chegaram a mencionar que Dona *Samba Diamungo* estava passando fundamentos do Bate Folha para o terreiro da Gomeia. Se ela tivesse feito isso, as rezas e cantigas seriam iguais, coisa que não eram. Misturou tudo, isso sim, pois Bernardino deixou as rezas Congo e passou a fazer uso das rezas Angolas a partir do que ele aprendeu com Dona Maria Nenê. Dona Samba rompeu com Bernardino por conta da fofoca. Infelizmente, Dona *Samba Diamungo*, morreu de forma trágica, num acidente de carro. E você sabe, isso também se atribui à revelação dos *nkises*.⁵²⁴

Naquilo que diz respeito a possíveis conflitos internos e externos que podem estar ligados ao Terreiro do Bate Folha e outras casas de santo, levando em consideração a tradição oral que compreende o período dos anos vinte aos sessenta, do século XX, o *Tata Minatojy* – Anselmo nos narra circunstâncias que envolvem situações de preconceito, discriminação, inveja e amor. São temas ligados aos infortúnios da vida, situações essas bastantes recorrentes no cotidiano dos povos de santos, tanto pelos praticantes-sacerdotes/iniciados, quanto pelos frequentadores e simpatizantes:

São histórias que chegaram a mim através de Dona Mirinha de Portão. Houve, por exemplo, o caso de João da Gomeia. Ele foi muito ferido e acusado por conta da sua homossexualidade assumida. A maioria desses pais de santo contemporâneos de Joãozinho era homossexual. Só que Seu João transgrediu as regras sociais daquela época. Ele era muito sério. Ele se vestia de forma elegante, não era um travesti. Só que a cabeça estava à frente daquele tempo. Ele alisava cabelo. Ele sabia distinguir o pai de santo e indivíduo. Ele foi humilhado pela comunidade do Candomblé em Salvador, foi hostilizado pelas lideranças das casas tradicionais, a ponto dele resolver ir embora para o Rio de Janeiro. A homossexualidade era vista como uma anomalia. Duvidavam do santo dele, pois achavam que cabeça com cabelo alisado não pegava santo. Não acreditavam no Caboclo Pedra Preta que ele tinha. E foi exatamente esse caboclo que abriu os caminhos da vida de santo de João da Gomeia.⁵²⁵

⁵²⁴Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵²⁵Cf. depoimento concedido, 2016.

A migração de pais de santo para o Rio de Janeiro teve figuras dos Candomblés baianos e contemporâneos a Manoel Bernardino da Paixão. Para lá foram *Lesenge*, *Bandanguame*, Manoel Ciriaco e João da Gomeia. Os deslocamentos desses sujeitos para a região Sudeste podem estar atrelados ao papel e figura central que a cidade do Rio Janeiro representava diante dos jovens em busca de novas oportunidades. Seja em busca de empregos, seja em tentativas de se fixar não só como cidadão, mas também como liderança religiosa. O papel e a atuação de João da Gomeia no Rio de Janeiro têm destaque com a narrativa do *Tata Minatojy* – Anselmo:

Eu tenho um relato interessante a fazer: numa festa do Caboclo Pedra Preta, em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro. No final daquela festa, um indivíduo encontrou um anel precioso e entregou ao caboclo, alegando que pudesse ser de alguém que estava naquela festa. Joãozinho pegou o anel, fechou na mão do indivíduo e disse: - Esse anel é seu. Fique que é o início da sua vida. Esse indivíduo foi um dos maiores empresários de Duque de Caxias, e acabou ajudando Joãozinho até o final da vida. [...] Joãozinho da Gomeia faleceu em 1971, e até os dias atuais, há remanescentes de institutos de pesquisas na França, e que tratam de temas ligados aos estudos das religiões de matrizes africanas. São pessoas indicadas por ele!

[...] Seu Joãozinho, foi intitulado Rei do Candomblé. Isso não foi uma “invenção” dele. Ele era um excelente bailarino. Na ocasião em que a princesa Elizabeth, da Inglaterra, atual rainha, esteve em visita ao Rio de Janeiro, no Cassino da Urca, Seu João era responsável pelo corpo de dança daquela casa de eventos. Ele foi convidado para preparar uma apresentação de dança dos orixás, exclusivamente para a princesa. Ela ficou encantada. E em meio a essa situação, ela disse: – Olhe, se existe um rei aqui no Brasil, esse rei é você. Quando ela foi coroada Rainha da Inglaterra, mandou fundir uns sinos de ouro para que fossem distribuídos como souvenir. Seria uma lembrança pelo evento de sua coroação ao trono inglês. Na época, no Brasil, o Ministro das Relações Exteriores era Assis Chateaubriand, e foi quem acabou sendo o responsável pela entrega desse presente a Seu João da Gomeia. Por isso que ele é o Rei do Candomblé. Essa e outras situações geraram enorme desconforto, despeito, inveja... Ele deixou mais de seis mil filhos de santo entre feitos e confirmados.⁵²⁶

Sobre João da Gomeia, existem registros de 1942 no periódico do Jornal *A Tarde*. Num primeiro momento, há um discurso de valorização do *tata de nkise* a respeito da curiosidade por parte da sociedade carioca, composta por intelectuais e pessoas do meio artístico, interessados em conhecer o universo das religiões de matrizes africanas. Num intervalo temporal de onze dias depois, registra-se a prisão e recambiamento para a cidade de Salvador, acusado de praticar curandeirismo e explorar a crença popular dos cariocas. De visibilidade intelectual à criminalidade. Esse é mais um modelo dicotômico de representação

⁵²⁶Cf. depoimento concedido, 2016.

social pelo qual os Candomblés e seus sacerdotes/sacerdotisas estavam inseridos na primeira metade do século XX.⁵²⁷

É durante a década de setenta do século XX que outro evento marca a história do Candomblé Angola em Salvador. Trata-se do falecimento de Dona Edite Apolinária de Santana, *Samba Diamungo*. O rompimento com o Terreiro do Bate Folha girou em torno dos anos quarenta, pois em 1946, ano de falecimento de Bernardino, ela já não integrava a casa. Amiga e conselheira de João da Gomeia foi atribuída a Dona Edite a base dos ensinamentos religiosos, os quais ele necessitou adquirir para exercer suas práticas nos cultos afro-brasileiros. A trajetória religiosa de João da Gomeia esteve dividida entre as cidades de Salvador e do Rio de Janeiro. Coube a Dona Edite Apolinária zelar pelas terras arrendadas na Fazenda Grande, localidade da Gomeia, numa grande área de terras pertencentes à família Schindler. Ali, troncos centenários de árvores do *nkise Tempo* conviveriam com os fundamentos da nação Angola, tornando legítimos os cultos afro-brasileiros no território da Gomeia.

Entre o bater de lá e o bater de cá, seja partindo de Manoel Bernardino, seja de João da Gomeia, o elo comum de ligação entre suas trajetórias parece recair para a presença e a ausência de Dona Edite Apolinário – *Samba Diamungo*. De uma relação pessoal e afetiva, a tensão se deslocou para o campo do saber e do conhecimento religioso, em grande parte por conta das evidências e das narrativas que conduzem as memórias das atuais gerações. Mas não só de desafetos a memória histórica de Manoel Bernardino se constituiu. Na subseção seguinte, trataremos de identificar algumas características do perfil social, das relações de amizade e do prestígio social estabelecido pelo Tata Ampumandezu ao longo de sua trajetória religiosa.

⁵²⁷ Cf. Jornal *A Tarde*. Foi “bater” no Rio um Candomblé bahiano. O babalaô está fazendo sucesso. Salvador. 27 jul. 1942; Preso o “rei do Candomblé”. Joãozinho da Goméa vem recambiado pela polícia. Salvador. 08 ago. 1942.

7.4. O PERFIL SÓCIO-POLÍTICO E INTELECTUAL DO *TATA AMPUMANDEZU*

No que concerne à história de vida de Manoel Bernardino, envolvendo infância, adolescência, família ancestral e convivência na região do Recôncavo, Dona Maria Bernadete pouco pode esclarecer ou pormenorizar. As memórias dessa fase da vida do *Tata Ampumandezu* nem mesmo Dona Anastácia – mãe biológica de Manoel Bernardino, deixou. Quanto ao seu local de nascimento, embora tenham sido encontrados registros em livros de batismos que aproximam o local de origem de Bernardino à cidade de Cachoeira, Dona Bernadete é enfática ao atribuir a Santo Amaro da Purificação o local do nascimento e iniciação do fundador do Bate Folha. É possível que ele tenha sido batizado em Cachoeira, mas o nascimento foi em Santo Amaro.

Sobre as relações de proximidade entre Dona Maria Bernadete e Manoel Bernardino, Dona Rita – *Kota Nedembu* nos explica:

A Maria Bernadete, eu lembro mesmo eu sendo criança, e via que ela sempre ia à roça. Ela era professora. Ela gostava muito de Seu Bernardino. Circulava tanto na casa dele na Ladeira da Lenha quanto no Bate Folha. Era muito amor e respeito entre eles. Era um Bebê para lá e para cá, só vendo! Ele já faleceu há muitos anos, mas esse nome para ela é como se ainda fosse um vivo. Ela não foi iniciada no santo, mas era amiga pessoal de Bernardino.

Quanto às relações sociais estabelecidas pelo *Tata Ampumandezu* e os moradores do entorno do Terreiro do Bate Folha durante a liderança de Bernardino, Dona Rita – *Kota Nedembu* lembra que:

Muitas casas eram de palha ainda. Todo mundo gostava dele. Todos o cumprimentavam diariamente. Existia por exemplo, um bar que ficava quase próximo ao local onde hoje é a entrada do bairro Tancredo Neves. Ele mandava avisar quando tinha festas, para que as pessoas fossem ao Bate Folha. Nunca houve reclamações da comunidade local, pelo menos que eu saiba.

A respeito de algumas características de Bernardino, sobretudo aquelas ligadas ao estilo pessoal e de vida, Dona Maria Bernadete assinala que ele era reservado, usava sempre roupas de linho. O terno e a gravata eram imprescindíveis. Fazia uso também de um simples anel no dedo, não era vaidoso. Sobre a vida sentimental e amorosa, pouco sabia. Ele teve uma filha adotiva, chamada Maria de Lourdes da Silva ou da Paixão (*Jigambê*) e que foi iniciada em 1949, por *Bandanguame*. Havia, de vez em quando, certo mau humor de Bernardino em determinadas situações. Ele só se tranquilizava quando Dona Bernadete tocava piano para ele. Aproveitava esse momento íntimo para dançar. Isso na presença de Dona Bernadete e Dona Cecília. Sempre aos domingos, após a missa na Igreja do Bonfim, eles corriam para se

divertirem em casa. Bernardino era um excelente cozinheiro. Pelo cheiro ele sabia se a comida estava no ponto ou não.

Figura 45 – O estilo do figurino de Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu*



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha – (191? – 192?)

O conjunto da apresentação de Bernardino, sobretudo o modo de vestir-se e os acessórios, nos aponta um misto de elegância e sutileza no fazer vestir do *Tata Ampumandezu*. A narrativa do *Tata Muguanxi*– Cícero Lima recorre a uma importante memória individual da casa:

Eu conheci Seu Nadinho, foi um *cafuringoma* de *Bamburecema*. Ele construiu uma boa parte das edificações da roça. Ele foi esposo de Dona Iraci (*Kimatunda*) e era pedreiro. Ele me contou que Bernardino era muito elegante. Entre as décadas de 20 a 40, basta ver um filme da época, o traje dos homens era paletó de linho e gravata, sobretudo branco. Bernardino gostava de usar esse traje. E mantemos isso até hoje. Isso é uma tradição para nós. Procure qualquer jornal antigo e verá que os trajes dos homens do Candomblé estavam voltados para o uso do paletó, calça, chapéu e gravata. Não se usava batas nem tecidos em estilos africanos até então.⁵²⁸

⁵²⁸ Cf. depoimento concedido, 2014.

Se no plano de vínculo pessoal entre Bernardino e Maria Bernadete os laços de amizade, respeito e solidariedade foram sólidos, não seria diferente no plano das relações de convívio entre o sacerdote e suas *muzenzas*. O jornalista Edison Carneiro nos aponta que nos Candomblés de outras nações que não Nagô ou Jeje, a autoridade do chefe quase sempre reveste uma forma mais incisiva, que corresponde à menor flexibilidade da hierarquia e da disciplina: a autoridade deve ser mantida a todo custo. Isto impõe modificações essenciais na psicologia dos líderes sacerdotes. E indica que:

Por exemplo, Bernardino, pai de santo do Candomblé Congo, precisava manter a cara enfarruscada (amuado, zangado) todo o tempo, enquanto Joãozinho da Gomeia, pai de santo de Candomblé Angola, precisava recorrer à ameaças de castigos corporais. Em geral, nestes Candomblés todos mandam – o pai é apenas a última instância. Há menor nitidez nas linhas de hierarquia. E, dessa confusão de autoridade, decorre a confusão dos sexos, nas festas e em outras ocasiões.⁵²⁹

Pensar as relações pessoais dos líderes-sacerdotes do Terreiro do Bate Folha junto aos seus pares intragrupais Congo-Angola e intergrupais Nagôs e Jejes corresponde a constatar a vigência de uma rede intensa de relações tecidas entre esses pares. Desafetos, amizades intensas, solidariedade, cooperação, são alguns exemplos de laços estabelecidos entre indivíduos e sociedade e que corresponde a uma rede social que ora se reforça, ora se estremece. Essa teia de relações sociais também se mostrou capaz de manter vínculos para além de laços consanguíneos e de irmandade religiosa, proporcionando, nos espaços de culto, um lugar comum de sociabilidade, de cultivo da ancestralidade, de pertencimento. Nos estudos sobre a trajetória da vida de Manoel Bernardino da Paixão, ao compreender as tramas sociais inter e intra-nações por ele integradas, acaba sendo uma maneira de primeiro avaliar até que ponto o sacerdote atuou como sujeito que possuía relações de proximidade para além dos vínculos consanguíneos e de irmandade religiosa. Havia também vínculos com líderes políticos locais, que o projetava num universo de prestígio político e social.

Cabe aqui destacar as relações sociais entre Manoel Bernardino e o Interventor Juracy Magalhães na década de 1930. De acordo com a tradição oral, ambos estiveram ligados pelas práticas de cura em atendimentos prestados por Bernardino ao Interventor e acabaram de certa forma, atenuando conflitos e perseguições da polícia junto ao Terreiro do Bate Folha. Entretanto, isso não o “alforriava” com relação aos pedidos de autorização de funcionamento em períodos festivos religiosos, junto à Delegacia de Jogos e Costumes. O episódio narrado a seguir faz parte da trajetória de vida de Bernardino da Paixão, envolvendo Juracy Magalhães,

⁵²⁹Cf. CARNEIRO, E. op. cit., 1967. p. 100-101.

nomeado Interventor da Bahia durante a Era Vargas e depois Governador eleito em 1934, no período que se estende de 19 set.1931 a 10 nov.1937. Dona Maria Bernadete narra:⁵³⁰

Eu não tive a experiência de viver com Bernardino os contratemplos que teve com o Interventor Juracy Magalhães entre 1931 a 1937, pois eu só passei a conhecer Bernardino em 1939. Mas sabemos através de Bernardino, que Juracy Magalhães apareceu com uma tuberculose. Ele foi levado para o Opô Afonjá em São Gonçalo, mas nada foi resolvido. Até que uma pessoa disse para o Interventor para ver o outro lado, sugerindo que alguém tinha feito um feitiço para atingi-lo. Um chefe de polícia se adiantou e resolveu prender Bernardino. Prenderam ele, deram umas pancadas na delegacia. Bernardino nos contou que disse o seguinte na delegacia: *Olhe, vejam como vocês me batem. Sou eu ou vocês!* E Juracy Magalhães, ao saber do episódio, ordenou que o soltassem imediatamente. Na ocasião, Bernardino diante do Interventor, mencionou que de fato, no dia da posse de Juracy como interventor da Bahia, alguém havia colocado algo na taça de champanhe em que ele havia bebido. E salientou: *Não foi eu! Quem fez isso foi o pessoal de Cachoeira! Eu não vou tirar esse feitiço porque me bateram nessa delegacia.* No final das contas, Bernardino acabou desfazendo o trabalho. **Inclusive, tínhamos na casa do Bate Folha uma foto de Bernardino, Juracy Magalhães com sua esposa e os dois filhos, havia uma dedicatória atrás da fotografia.**Sabe-se ainda que um dos policiais que bateu em Bernardino morreu sete dias após a soltura dele da cadeia; o outro faleceu também, quatorze dias depois, e quanto ao chefe de polícia responsável pela prisão, passado algum tempo, era visto nas ruas babando frequentemente. (Grifos nossos.)

Na Bahia, os dois primeiros Interventores foram civis: Leopoldo Afrânio do Amaral e Artur Neiva. Não permaneceram muito tempo no cargo. O primeiro governou por quase três meses (1º nov.1930 a 18 fev.1931) e o segundo, cerca de cinco (18 fev. a 15 jul. 1931). Após breve intervalo, preenchido pelo general Raimundo Barbosa, o jovem tenente Juracy Magalhães assumiu a interventoria. Governou a Bahia por seis anos. A análise dos três governos revolucionários na Bahia sugere a correspondência de cada um deles com as etapas em que desdobrou a revolução: tumulto, confronto e acomodação. E pode ser entendido da seguinte forma:

[...] Juracy Magalhaes engavetou as reformas preconizadas pela Revolução e, pragmaticamente, buscou consolidar a nova situação política, estabelecendo acordos com chefes políticos do segundo escalão e com os coronéis que, num primeiro momento, a revolução tencionara apagar da cena política brasileira. No seu governo, processou-se a acomodação dos ideais revolucionários com as forças oligárquicas locais, o que garantiu a vitória da revolução.⁵³¹

O fato é que o fracasso dos dois primeiros governos civis fortaleceu a posição dos tenentes. O candidato favorito do capitão Juarez Távora era o tenente Jurandir Mamede,

⁵³⁰ Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵³¹ SAMPAIO, C. N. op. cit., p.63-64.

experiente revolucionário e baiano. Vargas, no entanto, optou pelo tenente Juracy Magalhães, natural do Ceará, o segundo na lista tríplice entregue por Juarez da Távora. Provavelmente, nomeando Juracy, Vargas tencionava arrefecer os poderes majestáticos do “vice-rei do Norte”. Enfim, três meses após a nomeação de Juracy Magalhães, Juarez Távora demitiu-se da Delegacia Militar do Norte que, em seguida, foi suprimida.⁵³²

Os membros das classes dirigentes que aspiravam ocupar altos postos na máquina administrativa receberam a nomeação de Juracy Magalhães como um insulto, pois contava 26 anos de idade: além de não ser baiano, era militar e, mais do que isso, muito jovem, sem qualquer experiência administrativa e sem suficiente conhecimento dos problemas socioeconômicos dos baianos. Para evitar essa “afronta”, membros da elite política local sugeriram o nome de J. J. Seabra para governar a Bahia. Contudo, Vargas insistiu na escolha de um *forasteiro*, sem qualquer prática política. Foi essa “injúria moral” que funcionou como fator aglutinador das enfraquecidas facções políticas baianas, dando origem a uma oposição que desafiou o governo de Juracy Magalhães.⁵³³ Portanto, embora os indícios de fontes documentais pouco tragam rastros de algum tipo de vínculo entre Juracy Magalhães e líderes religiosos afro-brasileiros, a exemplo de Manoel Bernardino da Paixão, constata-se que havia descontentamento político por parte de grupos opositores ao Interventor cearense. Daí, fazer usos de providências espirituais e divinas para neutralizar ou prejudicar Juracy Magalhães pode ter sido uma solução das forças políticas contrárias, no sentido de impedir a posse do Interventor nomeado para a Bahia.⁵³⁴

Para João Antonio – *Tata Kissendu* existem dois episódios significativos envolvendo Manoel Bernardino da Paixão, a política e a polícia, dentre os quais ele destaca em sua narrativa:

Há um conflito ligando Bernardino com a polícia. Isso envolve duas situações distintas. A primeira advém do trabalho de cozinheiro que ele fazia na casa de uma mulher. Ele foi injustamente acusado de furto sendo inclusive preso, mas logo solto depois de esclarecido o engano. A outra situação está vinculada a esposa do interventor baiano na década de 30,

⁵³²SAMPAIO, C. N. op. cit., p. 73-74.

⁵³³Ibid. p. 74.

⁵³⁴Nas referências consultadas sobre a trajetória e a memória de Juracy Magalhães, não se localizou nenhuma pista que associasse o interventor a algum líder espiritual afro-brasileiro, e em especial a Manoel Bernardino da Paixão. Ver: MAGALHÃES, J. *Defendendo o meu governo*. Bahia, Tipografia Naval, 1934; *Exposição feita ao Exmo. Sr. Dr. Getúlio Vargas relativa ao exercício de 1936*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937; *Minha vida pública na Bahia*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1957; *Minhas memórias provisórias*. (depoimento prestado ao CPDOC: Alzira Alves Abreu (coord.), Eduardo Raposo, Paulo César Farah. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

durante o regime do Estado Novo, Dr. Juraci Magalhães. Ele e a sua esposa estiveram numa das festas de santo no Bate Folha, e num determinado momento Bernardino colocou um chapéu na cabeça dessa senhora, que por sua vez foi pega no santo. Tal situação gerou certo desconforto para o Interventor, que se retirou do barracão com sua equipe. Dias depois mandou prender Bernardino. Para garantir a liberdade de Bernardino foi necessária a intervenção de um importante cliente do Bate Folha, que tinha trânsito com o Interventor, e que infelizmente não sei lhe dizer o nome. Ouvi dizer que ele foi preso injustamente duas vezes em sua trajetória. Para mim esses são os principais conflitos vividos por Bernardino.⁵³⁵

Dona Bernadete acredita que Bernardino e Juracy Magalhães acabaram tendo uma relação de proximidade. Não sabe se podemos chamar de amigos, mas é possível que Bernardino tenha usufruído de algum tipo de retribuição pelo feito ligado à saúde do Interventor da Bahia, passando assim a gozar de certo prestígio social e religioso diante do político baiano. E Dona Bernadete narra mais uma situação:

Quando Bernardino morava na Rua da Lenha, eu estava com Cecília na janela da casa dele, e vimos descendo um homem bonito. E Cecília fez o seguinte comentário: *Maria, vamos entrar, porque esse homem vem para cá! Bernardino não está querendo receber ninguém.* Eu disse: *Eu não. E daí?* O homem se dirigiu a mim e mencionou o seguinte: *Minha senhora, eu sou General [...], vim do Rio de Janeiro, a mandado do Dr. Juracy Magalhães. O sr. Bernardino está?* E prontamente respondi: *Não. Ele não se encontra.* E o suposto General, retrucou dizendo: *Minha senhora, o Dr. Juracy Magalhães me avisou que é costume do Sr Bernardino dizer que não está em casa, que não quer receber.* Nesse instante, eu me dirigi aos fundos da casa, e Bebé estava de cócoras cantando. Eu descrevi que havia um homem com determinadas características e Bernardino pediu prontamente que ele entrasse em casa. Ele solicitou a dona Cecília que recebesse o General. Logo em seguida foi para a sala, e ambos conversaram por muito tempo. De repente, ele me chama: *Maria, venha cá minha filha!* Ele me apresentou dizendo: *Essa é minha filha, professora, mas é mentirosa...* Ele era bem humorado. Era essa a relação de proximidade que tinha com Bernardino.

No campo intelectual e acadêmico, existem dois importantes registros sobre a participação do Terreiro do Bate Folha e do *Tata Ampumandezu*. O primeiro deles, já mencionado na seção 3.4, e se refere a sua participação no II Congresso Afro-brasileiro, realizado em 1937. O segundo registro de participação em eventos acadêmicos do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, integra um importante roteiro de atividades culturais na cidade de Salvador, em 1945. Tratava-se do Congresso Brasileiro dos Problemas Médico-Sociais de Após-Guerra. Com a presença dos representantes das associações científicas e instituições de assistência social, foi organizado por Adriano Pondé, Odilon Machado – diretor do Departamento de Saúde –, Fernando São Paulo, Barros Barreto e Menandro Novaes. O Dr.

⁵³⁵ Cf. depoimento concedido, 2014.

Fernando Luz Filho submeteu à apreciação da assembleia o programa definitivo de visitas e diversões a serem proporcionados, aos Congressistas e respectivas famílias. A visita ao Terreiro do Bate Folha foi o único evento ligado aos costumes afro-brasileiros. O calendário do evento ficou assim organizado:

DIA 25 DE JUNHO [...]. DIA 26 DE JUNHO [...]. DIA 27 DE JUNHO [...].
DIA 28 DE JUNHO [...]. DIA 29 DE JUNHO [...]. DIA 30 DE JUNHO – Às
14 horas: - Visita a Fundação Santa Luzia e Hospital Santa Isabel e as igrejas
da Misericórdia, Santana, S. Francisco e Carmo. **Às 23 horas – Candomblé
no Terreiro de Bernardino.** DIA 30 DE JUNHO [...]. DIA 01 DE JULHO
[...]. DIA 02 DE JULHO [...].⁵³⁶ ()

Outra importante influência de Manoel Bernardino pode ser constatada nos registros sobre a vida do ex-jogador de futebol Euclides Barbosa, mais conhecido por Jaú. Embora não conste nos registros internos do Terreiro do Bate Folha, feitura ou alguma obrigação de Euclides Barbosa, o fato é que ele acabou trocando a camisa de número dois pelo “camisolão” do povo de santo, uma transição do campo de futebol para o Terreiro de Candomblé. Jaú foi jogador amador no interior de São Paulo e, após o fim de sua carreira, passou a dedicar-se à vida religiosa. Foi pai de santo com cerca de cento e vinte e cinco filhas, localizado na cidade de Santos, numa chácara instalada em Campo Lindo. Ele traz o seguinte relato, onde há indícios de certa influência de Bernardino para o ingresso na vida religiosa de Jaú:

Em 1933, [...] vim à Bahia integrando o Bandeirantes, de São Paulo e tive oportunidade de assistir ao “Candomblé” do finado Bernardino “Bate Folha”. Bernardino “fez minha cabeça” e nunca mais larguei o terreiro de umbanda. [...] E sou respeitado!⁵³⁷

O antropólogo Vagner Gonçalves dos Santos afirma ter sido Manoel Bernardino um dos informantes sobre práticas religiosas do Candomblé a Donald Pierson, dois anos antes da chegada, em 1937, de Ruth Landes ao Brasil e a Bahia.⁵³⁸ Entretanto, em consulta prévia realizada aos acervos do pesquisador estadunidense, não obtivemos registros que pudessem efetivamente, ampliar o papel de Bernardino enquanto informante para Pierson. O acervo do sociólogo encontra-se arquivado em duas importantes universidades. Os documentos e rascunhos de trabalhos que já foram publicados, além de anotações que Pierson usava para ministrar palestras nos últimos anos de vida, integram atualmente o acervo da coleção América Latina e Caribenha, na Universidade da Flórida, Estados Unidos. Quanto às

⁵³⁶ Cf. *Jornal A Tarde*. A sessão da Comunicação Organizadora com Congressos dos Problemas Médico-Sociais de Após a Guerra – O programa social para os congressistas. Salvador. 20 jun. 1945. Grifos nosso.

⁵³⁷ Cf. *Jornal Diário da Noite*. Jaú trocou a camisa 2 pelo camisolão. Rio de Janeiro, 09 jul. 1960, p. 25.

⁵³⁸ SANTOS, V. G. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006.

correspondências profissionais, encontram-se no acervo de pesquisas que ficou no Brasil, no Arquivo Edgard Leuenroth, da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Outro vínculo estabelecido entre Manoel Bernardino e investigadores estadunidenses, se deu com Melville J. Herskovits. No recente trabalho publicado por Luis N. Parés, ele discute registros efetuados pelo antropólogo e sua esposa em pesquisas realizadas na cidade de Salvador, entre 1941 e 1942. Trata-se dos *Herskovits papers* onde constam rastros de anotações sobre práticas religiosas afro-brasileiras. Há nesses registros que em 1942, Bernardino foi identificado por vários interlocutores do casal Herskovits como sendo um sacerdote iniciado por um pai de santo Angola, mas tinha um vínculo religioso com o Candomblé Jeje.⁵³⁹ É possível que essa afirmação esteja associada ao culto do assentamento Jeje existente do Alto do Tuntum, integrante do território sagrado do Terreiro do Bate Folha. Como já mencionado anteriormente, o espaço de culto Jeje foi e vem sendo cultuado por integrantes de candomblés Jejes e que integram a rede de relações de amizade ao longo da história do Bate Folha. Entretanto, quanto à afirmação de que as práticas ritualísticas de Bernardino também fossem Jejes, carece de maiores investigações. A tradição oral do Terreiro do Bate Folha assevera que Bernardino da Paixão e o Terreiro do Bate Folha representam fronteiras religiosas das nações de Candomblés Congo e Angola.

Cabe ressaltar que Edison Carneiro efetuou trabalhos de campos de pesquisa em torno da contribuição de Bernardino e do seu Candomblé Congo-Angola. Mesmo no âmbito de uma construção social envolvendo a “hegemonia Nagô”, acreditamos ter sido Bernardino – apesar de ser um especialista religioso de matriz Congo-Angola – um agente de informações para os antropólogos norte-americanos e para o jornalista brasileiro, na primeira metade do século. Além disso, enquadra-se na categoria de um agente mediador na circulação de informações entre as nações de Candomblés Nagô-Jeje-Congo-Angola. Sendo um agente, o que o difere na circulação de informações sobre o Candomblé, haja vista que pertencia à nação Congo-Angola, revestida de um estereótipo de “mistura” e “fraqueza” mítico-ritual, é o seu prestígio social consolidado entre lideranças políticas e afro-religiosas. Constata-se que ele era um sacerdote e não uma sacerdotisa e que se insere numa dinâmica de cultos e práticas religiosas na primeira metade do século XX, dinâmica essa que girava em torno das lideranças femininas.

⁵³⁹ PARÉS, L.N. O candomblé da Bahia e o Terreiro do Bogum nos *Herskovits papers*. In: GOMES, F.; COSTA, V. (orgs). **Religiões negras no Brasil – Da escravidão à pós-emancipação**. Rio de Janeiro: Selo Negro Edições, 2016, p.135.

7.5. A PRIMEIRA TROCA DE CABEÇAS NO TERREIRO DO BATE FOLHA

No estudo da vida familiar entre os afro-baianos, Herskovits avaliou costumes africanos, os rituais de nascimento e da puberdade, do casamento e da morte. Nesses estudos, demonstrava a existência de uma adaptação similar a este novo ambiente, o Novo Mundo. No caso dos rituais relacionados à morte, documentava-se a notável flexibilidade de um conjunto de costumes postos em contato com outros modos de vida. No caso mais específico do falecimento, a participação em um culto de Candomblé influenciaria amplamente, pois os ritos funerários de um membro do grupo eram muito semelhantes àqueles praticados pelos africanos, compreendendo, tanto aqui como lá, um tratamento pormenorizado do espírito do defunto, justamente pelo receio de que ele tomasse vingança por uma possível negligência.⁵⁴⁰ No caso do ritual funerário de Manoel Bernardino da Paixão, percebe-se que houve uma mescla entre ritos africanos e um enterro nos moldes costumeiros na cidade de Salvador, considerando tanto os aspectos econômicos como sociais.

O registro de óbito de Manoel Bernardino dá como *causa mortis* a insuficiência cardio-hepato-renal.⁵⁴¹ É provável que ele já vinha demonstrando algum sintoma, e por conta disso, sua presença aos cultos e cerimônias junto ao Terreiro do Bate Folha, tenha sido reduzida gradativamente. De acordo com a certidão de óbito registrada em 1946, a morte de Manoel Bernardino da Paixão se deu por volta das 11h do dia 17 de abril, em sua residência, à Rua da Lenha, casa 26, no bairro do Bonfim. O sepultamento ocorreu no Cemitério das Quintas dos Lázarus na manhã do dia 18 de abril. Sua morte alcançou notável repercussão na imprensa baiana. Nos periódicos consultados, *A Tarde* destaca que o enterro foi bastante concorrido. Embora os periódicos da época não façam alusão à presença de lideranças de terreiros de Candomblé, a exemplo de Mãe Menininha do Gantois e Procópio do Ilê Ogunjá, considerados amigos muito próximos a Bernardino da Paixão, ainda assim a trajetória do sacerdote foi descrita da seguinte maneira:

Figura de grande popularidade no mundo afro-brasileiro, Manoel Bernardino da Paixão, também era bem quisto na sociedade baiana onde disfrutava de largo círculo de amizades. Trabalhando limpo sem fazer mal a qualquer pessoa, segundo afirmavam os seus prosélitos, Bernardino **fez prosperar a religião fetichista**, operando seus “santos” e “caboclos” a ponto de contar, agora, ao ser surpreendido pela morte, com cerca de mil “filhos” e “filhas”,

⁵⁴⁰ Cf. HERSKOVITS, M. J. op., cit. p.14-15.

⁵⁴¹ Conforme Livro de Certidão de Óbito, Livro 26, fl. 255, termo 7851, de 18 abr. 1946. Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais da Penha, Salvador, Bahia.

além de vários outros milhares de frequentadores do seu “terreiro”, todos “crentes” da religião afro-brasileira.⁵⁴²

Ultimamente, sentindo-se adoentado, Bernardino não estava comparecendo ao “Bate-Folha”. Ficava na sua residência particular, a casa nº26 da Ladeira da Lenha, à retaguarda da Basílica do Bonfim, solteiro, com 52 [sic] anos, cor escura, bigode aparado, Bernardino veio a falecer, naquela casa, cercado de parentes e amigos, que o estimavam verdadeiramente.⁵⁴³

Figura 46 – Filhos de santo e admiradores no cortejo do sepultamento de Manoel Bernardino



Fonte: Jornal *A Tarde*. Salvador. 18 abr.1946, p.2

A importância e o respeito dedicados ao sacerdote acabaram provocando nos seguidores e admiradores um sentimento de orfandade. A representação social de Bernardino não só estava revestida com a sua atuação enquanto sacerdote, mas também pelas realizações de festas promovidas por ocasião das celebrações em homenagens ao *nkise Tempo*, geralmente ocorrida no mês de agosto, e do *nkise Bamburecema*, que ocorria no mês de dezembro:

Ali, dominando a região, havia uma fazenda, ultimamente reformada, ao lado desta, foi construído o grande terreiro, capaz de acomodar dois mil

⁵⁴²Cf. Jornal *A Tarde*. Estão de luto os “terreiros” da Bahia. Bernardino do “Bate-Folha”, o chefe de Oxalá, faleceu, sendo o enterro dos mais concorridos. Salvador. 18 abr. 1946, p.02, Grifos nosso.

⁵⁴³Ibid.

convivas. Duas vezes por ano, a partir do dia 4 de dezembro, dia consagrado a santa Bárbara, e 10 de agosto, dedicado ao “Senhor do Tempo”, o movimento no Bate-Folhas [sic] assumia proporções inimagináveis, com a realização de animadíssimas festas que duravam de uma semana a um mês, ininterruptamente. Pela madrugada é que a comparência das pessoas de sociedade, geralmente curiosos, se tornava mais intensa. Certa feita, no amplo terreno, frente à casa de fazenda, foram contados nada menos que 150 carros, inclusive devários “oficiais”...Todo visitante ilustre que chegava à Bahia, homens de letra ou não, a visita ao “chão de Bernardino” se tornava obrigatória. Geralmente os visitantes saíam impressionados, principalmente pelo fausto das cerimônias.⁵⁴⁴

A sucessão para ocupar a liderança no Terreiro do Bate Folha, também foi registrada pela Imprensa baiana, ao mencionar a cerimônia da “troca de cabeças”:⁵⁴⁵

O seu substituto, Paesinho, mais conhecido por “Bandanguami” reside no Rio. Agora, por força do culto, tem que se transferir para a Bahia, onde assumirá as funções de Bernardino. Avisado pelo telegrafo, Paesinho prometeu vir a tempo da cerimonia de “troca de cabeças”. Porisso uma delegação e “filhos” montou guarda em Ipitanga esperando a chegada do seu “novo pai”, para conduzi-lo diretamente para o cemitério das Quintas, onde ainda poderão efetuar a solenidade.⁵⁴⁶

Entre os documentos que compõe o acervo do Terreiro do Bate Folha, foi possível reconstituir aspectos da cena fúnebre em que envolveu o velório do sacerdote. A urna era de luxo, em estilo hexagonal, forrado de seda preta, guarnecido com fitas de seda, ornamentado com franja larga na boca acolchoada, com pés de metal e alças americanas. O suporte que sustentava a urna funerária era constituído de colunas envernizadas, grandes castiçais de metal e cera de primeira.⁵⁴⁷ E ainda:

O esquife, armado na sala da frente, repousava sobre um estrado. O corpo estava todo recoberto de flores emergindo apenas o rosto regular, escuro, amarelecido pela morte. Círios imensos ladeavam o caixão, perto do qual havia agua benta com a qual os visitantes salpicavam o cadáver. Para o interior, várias dezenas se comprimiam. Todos os espelhos estavam recobertos com pano branco.⁵⁴⁸

Foram veiculadas nas estações de rádio soteropolitanas cinco inserções noticiando o falecimento e convocando a sociedade local para o sepultamento de Bernardino. Além disso, contrataram-se cinco ônibus para que se pudesse efetuar o traslado das pessoas que acompanhavam o enterro. O corpo de Bernardino seguiu num carro mortuário de luxo. Os gastos efetuados por ocasião do sepultamento de Bernardino, considerando as taxas de

⁵⁴⁴Cf. *Jornal A Tarde*. Salvador. 18 abr.1946, p.02.

⁵⁴⁵ A cerimônia acontece quando um “pai de santo” se transfere para outro mundo, deixando o seu substituto legal, o discípulo mais capaz e mais querido. No Terreiro do Bate Folha, Antonio José da Silva – *Bandanguame* já havia sido escolhido por Bernardino para sucedê-lo.

⁵⁴⁶Cf. *Jornal A Tarde*. op. cit.

⁵⁴⁷ Conf. recibo de pagamento da funerária Casa Adornativa, datado de 18 abr.1946.

⁵⁴⁸Cf. *Jornal A Tarde*. op. cit.

liberação do corpo, cova e todo o aparato fúnebre, totalizaram \$5.830,00 (cinco mil e oitocentos e trinta cruzeiros).⁵⁴⁹

Quando o esquife saiu de casa, tornou-se verdadeiro cortejo, que entristecia os presentes. A todo instante, no meio da multidão, partia um grito. Era uma filha que, não resistindo à dor do desaparecimento do ente querido, sofria um ataque de nervos. No alto da colina do Bonfim, os acompanhantes resolveram que o enterro prosseguiria a pé, rumo às Quintas, em cuja ladeira novos preceitos seriam observados.⁵⁵⁰

Já o periódico *Diário de Notícias* atribui a causa mortis de Bernardino a uma afecção cardíaca. O sepultamento foi descrito da seguinte maneira:

Ante-ontem, à noite, vítima de uma afecção cardíaca, faleceu o “pai de santo” Bernardino. Logo se espalhou a notícia, formou-se uma romaria à sua casa, levada a efeito pelos “filhos” e “filhas” de seu “terreiro”, além de simpatizantes, incluindo-se pessoas gradas. Desapareceu, assim, uma das figuras mais conhecidas nos meios afro-brasileiros. Seu enterro foi realizado ontem, na Quinta dos Lázaros, saindo o féretro às 10:30h, de sua residência, à Ladeira do Porto da Lenha, 26, tendo grande acompanhamento.⁵⁵¹

Figura 47 – Cortejo fúnebre do sacerdote Manoel Bernardino da Paixão



Fonte: Jornal *Diário de Notícias*. Salvador. 19 abr.1946, p.8

E por fim, ainda destaca alguns aspectos da vida privada do sacerdote:

Apesar de modesta, a residência de Bernardino possui legítimos tesouros. Além de móveis do autêntico jacarandá, há ai, coleções de objetos antigos e modernos, de estimável valor, presenteados pelos seus amigos. O guarda-

⁵⁴⁹ Conf. recibo de pagamento da funerária Casa Adornativa, op.cit.

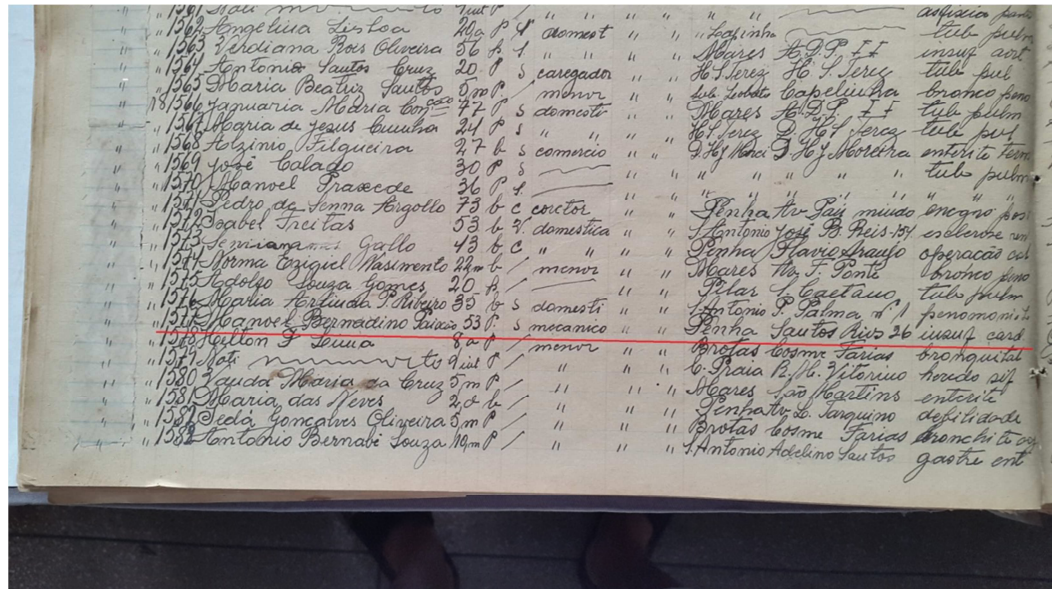
⁵⁵⁰ Jornal *A Tarde*, op. cit.

⁵⁵¹ Jornal *Diário de Notícias*, 19 abr.1946, p.8.

roupa do extinto, era também riquíssimo, notando-se, entre outras cousas, varias dezenas de roupas de cazemira e linho.⁵⁵²

No dia 18 abr. 1946, na cidade Salvador, no Cartório de RCPN da Penha, foi apresentada a declaração de óbito,⁵⁵³ firmado pelo Dr. Odilardo Alves Guimarães e pelo declarante Edgard Miranda. Ambos informaram que às 11h do dia 17 abr. 1946, em sua residência na Rua Santos Reis, na capital da Bahia, em Salvador, faleceu Manoel Bernardino da Paixão, do sexo masculino, cor preta, não eleitor, natural de Salvador-BA, mecânico, solteiro, com 53 anos de idade. Era filho de Lino da Paixão e de Anastacia das Virgens, dando como causa mortis natural: insuficiência cardiohepato renal. O sepultamento foi realizado no Cemitério das Quintas dos Lázaros. Menciona-se no Livro de Sepultamentos do referido cemitério, de acordo com o registro de número 1577, do dia 18 abr. 1946, que Manoel Bernardino da Paixão foi sepultado no túmulo de número 20. O falecido não deixou testamento, bens a inventariar, nem filhos. Essa afirmação de que não havia bens a inventariar, não corresponde aos fatos documentados.

Figura 48– Registro do sepultamento de Manoel Bernardino da Paixão



Fonte: Livro de Registros de Sepultamentos – Cemitério das Quintas dos Lázaros (1945-1946)

De acordo com a documentação analisada, consta na petição inicial elaborada pelo advogado Diogenes de Sales Contreiras, OAB 849-BA, em 19 jun. 1946, apresentando Maria Anastacia da Paixão, brasileira, doméstica, viúva, deixando-a como única herdeira, que vem

⁵⁵²Jornal Diário de Notícias, 19 abr.1946, p.8.

⁵⁵³Segunda via da Certidão Óbito de Inteiro Teor de número 006916.01.55.1946.4.00026.225.0007851.40, conforme livro de registro C, no. 26, fl. 225, termo no. 7851, Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais-RCPN do Subdistrito da Penha, Salvador-Ba, emitida em 03 jun. 2014.

solicitar de acordo com o artigo 465 do Código de Processo Civil, a abertura do inventário.⁵⁵⁴ Em 05 jul. 1946, às 11hs, na cidade de Salvador, compareceu o senhor Doutor Diogenes de Sales Contreiras, advogado de Dona Maria Anastacia da Paixão, inventariante dos bens deixados por seu filho, o senhor Manoel Bernardino da Paixão. Reunidos na sala de audiências do Juiz, no Fórum, onde esteve presente o Senhor Doutor Arthur Simas Saraiva, Juiz de Direito da Quarta Vara Civil, deferindo o compromisso do advogado em declarar quais os bens e os herdeiros deixados pelo falecido.

Nos autos das primeiras declarações datados de 8 jul. 1946, consta que o inventariado faleceu no dia 17 abr. 1946, às 11hs, na Rua Santos Reis, com cinquenta e três anos de idade, era de nacionalidade brasileira, em estado de solteiro, sem deixar testamento. Consta também que o finado não deixou descendente, tendo como única herdeira, por ser sua genitora, Dona Maria Anastacia da Paixão. Os bens deixados por Manoel Bernardino da Paixão foram dois: primeiro a fazenda denominada “Bate Folhas”, situada no subdistrito de Santo Antonio, município da capital, tendo como pontos de limites os proprietários Agostinho Pereira e Manoel B. de Lima na direção S.W; em direção N.W limitam-se as propriedades de Artur B. de Lima e de Teotonio José da Silva. Havia na Fazenda Bate Folhas, uma casa com um janelão e uma janela, seis janelas do lado e porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos; um barracão destinado a festejos da fazenda, com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas, de porta e janela e demais benfeitorias. A Fazenda Bate Folhas foi adquirida em duas partes, conforme transcrições de números 8.074 de 17 abr. 1923, livro 3C; 4.569 de 8 mai. 1937, livro 3H. O segundo bem espoliado é uma casa, de número vinte e seis, à Rua Professor Santos Reis, sub-distrito da Penha, construída em terreno de ocupação de domínio da União, tendo o número sete antigo, com três janelas e portas na frente, sala de jantar, cozinha fora e um quarto no quintal, medindo uma área útil total de aproximadamente 290m² e registrada conforme livro 2170, cartório 472. Esse imóvel havia pertencido anteriormente ao professor André Ayres dos Santos.⁵⁵⁵

Na Figura 49 a seguir, foi possível identificar a assinatura de Manoel Bernardino da Paixão na escritura de compra do imóvel situado na Rua da Lenha. Esse foi um dos únicos registros localizados no corpus documental, em que se pode encontrar a materialidade da sua escrita.

⁵⁵⁴ Certidão passada a pedido, verbal, da Senhora D. Maria Anastacia da Paixão, de peças essenciais do processo de inventário do espólio do falecido Manoel Bernardino da Paixão, lavrado no Juízo da Quarta Vara Civil, da cidade de Salvador, em 29 dez.1947.

⁵⁵⁵ Cf. APEB. Setor Judiciário/Escrituras, Livro 217, Cartório 472, p. 98-99, em 6 mai. 1942.

Figura 49–Assinatura de Manoel Bernardino da Paixão

Handwritten document snippet showing signatures and names. A yellow arrow points to the signature of Manoel Bernardino da Paixão, and a red arrow points to the signature of Augustus Cesar Cardozo.

Fonte: APEB. Setor Judiciário/Escrituras, Livro 217, Cartório 472, p. 99. 6 mai. 1942.

No laudo de avaliação judicial sobre os bens pertencentes a Manoel Bernardino da Paixão, constam bens móveis e imóveis. Os móveis correspondiam a um sofá, duas cadeiras de braço, sendo quatro simples com encosto e assento de madeira, usados, que foram avaliados em \$200,00 (duzentos cruzeiros). Além disso, dois armários com espelhos e pedra mármore, usados, avaliados também em \$200,00 (duzentos cruzeiros). Os bens imóveis foram avaliados da seguinte forma: a casa da Rua Santos Reis em \$60.000,00 (sessenta mil cruzeiros) e a Fazenda Bate Folhas, considerando área de ocupação e benfeitorias, em torno de \$200.000,00 (duzentos mil cruzeiros). Portanto, o espólio total dos bens de Manoel Bernardino da Paixão teve um acúmulo da ordem de \$260.400,00 (duzentos e sessenta mil e quatrocentos cruzeiros), avaliados em 4 nov. 1946. Considerando que o salário mínimo vigente em entre 1943 a 1951, era de acordo com o Decreto Lei 5.977/43, em valor correspondente à Cr\$ 380,00 (trezentos e oitenta cruzeiros), os bens totais de Manoel Bernardino da Paixão eram equivalentes a 685,26 salários mínimos.

Nas declarações finais dos autos, ocorrida em 29 jan. 1947 o Juiz ratifica o laudo de avaliação, além disso, que não houve alteração quanto a única herdeira, e que o único passivo se constitui dos honorários do advogado. Ainda em meio ao processo de espólio, o advogado procedeu a venda do imóvel situado na Rua Santos Reis, através de escritura lavrada em 1 ago. 1947. O imóvel foi vendido a Dona Eliza Goes Santana, brasileira, viúva, ao preço de \$ 45.000,00 (quarenta e cinco mil cruzeiros). Somente em 7 nov. 1947 é que a sentença do Juiz

julga para fins de inventário dos bens do falecido Manoel Bernardino da Paixão, adjudicando à sua única herdeira Maria Anastacia da Paixão a fazenda denominada “Bate Folhas”, como todos os seus pertences e benfeitorias. A certidão do inventário de espólio se concretiza em 29 dez. 1947.

Após a distribuição jurídica dos bens materiais deixados por Manoel Bernardino, a transição *pós-morte* em 1946, traz um dado bastante singular. Era uma intenção do fundador do Bate Folha que *Bandanguame* assumisse a estrutura, o funcionamento e a continuidade do Terreiro do Bate Folha. De acordo com Gil Vicente Tavares, o processo de sucessão de Bernardino se deu de acordo com a realização da cerimônia de *Luvalu*⁵⁵⁶, momento em que Antonio José da Silva – *Bandanguame* foi anunciado para substituir o falecido pai-de-santo, o *Tata Ampumandezu*. Em toda a sua trajetória religiosa, Bernardino só havia iniciado dois filhos de santo, e ambos residiam na cidade do Rio de Janeiro em 1946. De acordo com a tradição oral da casa, *Bandanguame* foi indicado para substituir o posto de Bernardino, assumindo a partir daquele momento as práticas e rituais *muxicongo*. Somente em 1949 é que o primeiro barco de iniciação de *Bandanguame* se concretiza. De acordo com Tavares:

Bandanguame somente rompeu o luto três anos mais tarde, recolhendo seu primeiro barco [...] com treze pessoas. *Bandanguame* também era um vidente respeitadíssimo e dizem que seu jogo de búzios era excepcional. Ao longo do seu percurso no Bate-Folha, foi quem mais iniciou pessoas, num total de setenta e cinco, sendo de seus barcos a proveniência de boa parte das pessoas a frente da casa hoje em dia.⁵⁵⁷

Entretanto, no Jornal *A Tarde*, noticia-se que no dia 24 abr. 1947 haveria realização de cerimônia de posse de *Bandanguame* no exercício e na liderança do sacerdócio no Bate Folha:

Entre as notícias curiosas que são trazidas diariamente ao jornal, para fins de publicação, estava hoje a seguinte: “Com o falecimento de Bernardino do “Bate-Folha”, os terreiro da Bahia estiveram de luto por um ano, sendo suspensas as comemorações festivas. Amanhã a 19 horas, de acordo com o ritual de culto africano, o “babalorixá” Antonio José da Silva ou “bandanguamy”, será investido na chefia do terreiro do Bate-Folha recebendo a “cula” ou “decá”, de preceito equivalente ao diploma de “pai-de-santo” que lhe ser entregue pelos mais afamados praticantes do culto africano, entre nós. Nessa ocasião ser-lhe-á prestada uma manifestação, ainda de acordo com os preceitos da seita, sentando-se o substituto de Bernardino no trono do pai de santo do Bate-Folha.”⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Denominação dada ao ritual de sucessão estabelecido dentro de um terreiro do Candomblé Congo-Angola. TAVARES, G. V. **Bate-Folha**: uma história de folhas e mais folhas a contar. Salvador: 2011, p.3. s/Ed.

⁵⁵⁷ Ibid.

⁵⁵⁸ Cf. Nos domínios do culto africanista. Uma cerimônia no Terreiro do Bate-Folha. Jornal *A Tarde*. Salvador. 23 jun.1947.

Sumarizando o presente capítulo, além de se constituir como narrativas a história social do Terreiro do Bate Folha, coube ainda compreender a trajetória de vida religiosa do *Tata Ampumadezu*. A polêmica obrigação “mão de *vumbe*” realizada por Manoel Bernardino da Paixão, fez com que a casa do Bate Folha se definisse como sendo Congo por iniciação e Angola por obrigação/preceito. Os perfis sociais, políticos e os vínculos intelectuais desses sacerdotes também compuseram as análises, sobretudo a figura de Manoel Bernardino da Paixão. Fora isso, há também as narrativas que versam sobre os desafetos estabelecidos entre Manoel Bernardino e Joãozinho da Gomeia, importantes líderes de terreiros de Candomblé que tinham alguns pontos em comum: o pertencimento à nação Angola; a influência diante de pesquisadores, sobretudo por ocasião do auxílio na organização do II Congresso Afro-brasileiro; e a proximidade da *yalorixá* Menininha do Gantois.

Com o falecimento de Manoel Berdino e que teve ampla cobertura através da Imprensa baina em 1946, de fato, será a partir de 1947, que o segundo sacerdote do Terreiro do Bate Folha, Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame* passará a conduzir, vivenciar e escrever novas histórias dessa congregação afro-religiosa Congo-Angola. A contribuição religiosa e material (espaço-terreiro) deixado pelo *Tata Ampumandezu* ganha um misto de renovação e manutenção. Vejamos como esse processo irá se estabelecer.

entendia bem aqueles fundamentos. Ele teve uma passagem de cargo completa.⁵⁶⁰

Ainda assim, mesmo morando no Rio de Janeiro, *Bandanguame* tinha uma “roça” estabelecida na capital Guanabara, num local chamado Anil. Algum tempo depois, essa roça foi vendida a pedido de Bernardino. A justificativa da venda da roça era de que, quando Bernardino falecesse, *Bandanguame* assumiria o terreiro do Bate Folha. Após a venda da roça, *Bandanguame* adquiriu uma casa no Bairro de Vaz Lobo, no Rio de Janeiro. Sua vida intercalava-se entre Salvador e Rio de Janeiro. Exercia a profissão de alfaiate. Nascido em Salvador, no bairro da Cidade Nova, em 4 jan. 1901, era oriundo de uma família de 4 homens e 2 mulheres. Conforme Figura 50, era filho de Leão Félix da Silva e Antonia Alexandrina da Silva. Uma dessas irmãs biológicas de *Bandanguame*, Dona Isabel – *Kasendê* –, foi iniciada aos vinte e nove anos de idade no Candomblé por Bernardino, e por coincidência ou não, no mesmo barco de *Bandanguame*. Como *Bandanguame* chegou ao Bate Folha, as memórias de Dona Olga – *Nengua Guaguansesse* não alcançam. Ela era miúda e Bernardino não permitia que crianças ficassem próximas as questões que envolviam os ritos e cultos da casa.

Figura 50 – Carteira de Identidade de Antonio José da Silva – *Bandanguame*



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha (1947)

A história da trajetória de vida de *Bandanguame* será entrelaçada com a história de iniciação no Candomblé de Dona Olga Conceição. Os vínculos serão não só religiosos, como também de amizade e cooperação. A trajetória de Dona Olga Conceição da Cruz –*Nengua*

⁵⁶⁰ Cf. depoimento concedido, 2014.

Guaguansesse— começa em 17 mar.1925, ano de seu nascimento na cidade de Salvador, no Bairro da Vasco da Gama. Sua família residia na Avenida Edmundo Macacão, perto do largo da Fonte Nova e da Ladeira dos Galés. Filha de Emerentina Maria da Conceição e Florentino Cruz, migrantes de São Sebastião do Passé e Candeias, no início da década de 20. A sua avó materna se chamava Adriana Maria das Neves (*Lembê*), que foi a segunda *makota* do Terreiro do Bate Folha, integrante do primeiro barco de confirmações no sacerdócio de Bernardino da Paixão. Foi Dona Adriana quem criou Dona Olga e a levou para o Terreiro do Bate Folha quando esta ainda tinha quatro anos de idade. De uma família de cinco filhos, Dona Olga tinha quatro tios, além de sua mãe. Todos frequentavam o Bate Folha, mas não assumiram nenhuma obrigação junto à casa de santo. Foram suspensos no Candomblé. Entretanto, somente Dona Olga, além de sua avó Adriana, resolveu assumir obrigações religiosas. A mãe de Dona Olga – Dona Emerentina, foi iniciada no Candomblé de Ketu, daí o seu não envolvimento com o Candomblé Congo-Angola.

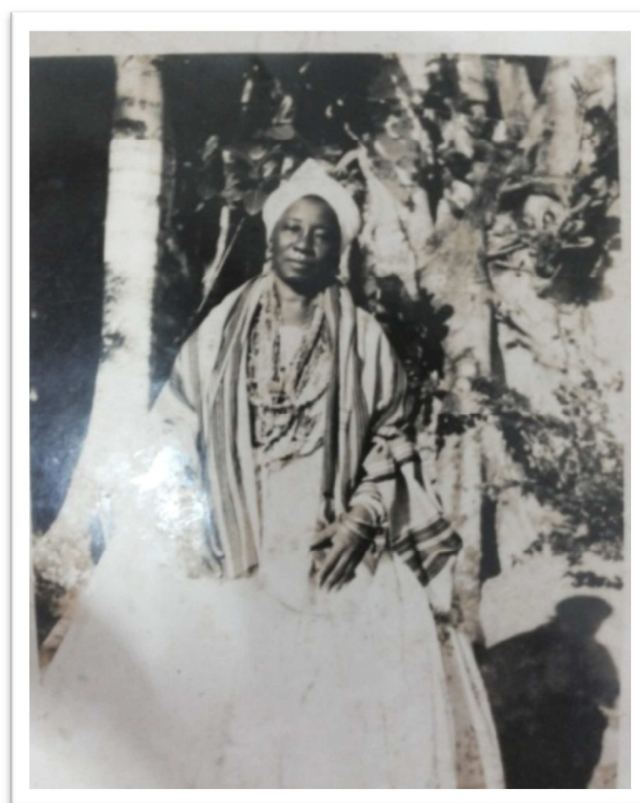
Aos oito anos de idade, por ocasião da Festa de *Tempo*, e da Festa de São Bartolomeu em 1933, os membros do Bate Folha, alugaram uma casa e Dona Helena (*Oloiá*) teve dificuldades para atravessar a maré e chegar a essa casa onde seriam realizadas obrigações dos filhos da casa. Nesse contexto, ela se deparou com um arvoredo seco em sua frente. Foi época em que o cajueiro de *Tempo* estava secando e nascendo *Loko*. Ela começou a ver várias árvores secas. Foi nesse momento em que caiu no chão. O santo/*nkise* havia pego. A partir daí, começou a ser chamada carinhosamente por “Miúda de *Tempo*”. Uma criança de apenas oito anos de idade e já incorporando *nkises*. Embora *Tempo* tenha se manifestado em Dona Olga, o dono de sua cabeça é *Kukueto*. E somente em 1949, após o falecimento de Bernardino e a sucessão da liderança espiritual para *Bandanguame* é que, aos 24 anos de idade, Dona Olga se inicia no Candomblé do Bate Folha.

O contato de Dona Olga com Bernardino é fruto das memórias de sua infância. Já com *Bandanguame*, o convívio diário, o aprendizado e as práticas religiosas e sociais foram muito mais próximos. Suas memórias estão mais interligadas a *Bandanguame*, pois é a partir daí que os laços afetivos no convívio religioso do Candomblé se intensificam, justamente tomando como referência os anos de 1946-1947, período de transição entre a morte de Bernardino e o início da liderança de *Bandanguame* à frente da família do Bate Folha.

Tanto Bernardino da Paixão como *Bandanguame* eram especialistas religiosos em práticas de cura e de adivinhação, como já foi mencionado. Ambos haviam sido filhos de santo, portanto, rodantes na incorporação de suas divindades espirituais. Esses percursos dos

sacerdotes os fazem singulares diante dos seus sucessores, até porque, após o falecimento de *Bandanguame*, os novos sacerdotes sairão de cargos dos protetores da casa – os *cafuringomas* e *xicarangomas* – que irão compartilhar com a *Nengua Guaguansesse* responsabilidades sobre a estrutura e o funcionamento do Terreiro do Bate Folha. Cabe aditar ainda que, durante a liderança de *Bandanguame*, no período compreendido entre 1946 e 1965, o sacerdote esteve dividido com atividades religiosas nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro.

Figura 51 – Dona Olga Conceição Cruz – *Nengua Guaguansesse*



Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha 1949(c.a)

Na Figura 51, que traz a então *muzenza*, atual responsável por auxiliar os zeladores⁵⁶¹ do Terreiro do Bate Folha, o momento de registro apresenta detalhes que envolvem luz e cenário. Seu pano da costa, suas guias e turbante compõem paramentos ritualísticos. O pano de fundo é uma gameleira, árvore de elevado significado religioso e ancestral para os

⁵⁶¹ Em 1965, com a morte de *Bandanguame*, assumiu o cargo de sacerdote do Bate Folha, Pedro Ferreira da Silva – *Dijinenuanga*, nascido em 26/06/1914. Sua gestão foi curta, vindo a falecer em 1971. Nesse mesmo ano, assumiu o cargo de sacerdote do Bate Folha, João José da Silva – *Joca (Tata Nebanji)*, nascido em 1931 e iniciado em 1949 por *Bandanguame*. Em 1991, com o falecimento de *Tata Nebanji*, assume o cargo de sacerdote Eduarlindo Crispiniano de Souza (*Tata Molundurê*), nascido em 16/12/1921 e iniciado em 1953. Ver site da COBANTU. Dona Olga ou *Nengua Guaguansesse*, ocupa o cargo de auxiliar espiritual no Bate Folha, desde o ano de 1965. A tradição oral reforça que o *nkise Bamburecema* não permitiu que se assumisse no Terreiro do Bate Folha, uma liderança espiritual feminina.

seguidores do Candomblé. O retrato foi obtido na própria área externa do Terreiro do Bate Folha. O registro fotográfico é uma evidência de testemunho visual e reforça a preocupação dos sacerdotes e seus filhos de santo no sentido de dar continuidade e perenizar as práticas religiosas mantenedoras do espaço.⁵⁶²

Considerando que o Terreiro de Candomblé Congo-Angola do Bate Folha, estabelecido de 1916, traz em sua composição 6 (seis) sacerdotes e uma zeladora espiritual. A Figura 52, a seguir, nos apresenta uma síntese da rede sucessória de lideranças religiosas no Terreiro do Bate Folha, desde à sua fundação, até a contemporaneidade:

Figura 52 – Genealogia das lideranças religiosas no Terreiro do Bate Folha entre 1916 a 2016



Fonte: Acervo do Terreiro do Bate Folha/2014

⁵⁶² Em 2007, ano de falecimento do *Tata Molundurê*, chega ao fim a quinta geração de sacerdotes do Bate Folha. Neste mesmo ano, assume o cargo de Sacerdote do Bate Folha Cícero Rodrigues Franco Lima - *Tata Munguaxi*, que vem mantendo os valores e a tradição do Terreiro do Bate Folha. Portanto, o *Tata Munguaxi* e a *Nengua Guaguassesse* são os atuais responsáveis por conduzirem o Terreiro de Candomblé, marco na história das religiões de matrizes africanas, em especial a de nação Congo-Angola, na cidade de Salvador. Ver site da COBANTU, op. cit.

Já em relação aos laços familiares e a infância de *Bandanguame*, o depoimento de Dona Rita Cerqueira – *Kota Nedembu* nos diz o seguinte:⁵⁶³

De *Bandanguame* eu não sei mencionar como foi a infância e adolescência, mas da sua família sanguínea eu lembro. Tinha quatro irmãos, sendo dois homens (não lembro os nomes) e duas mulheres (Isabel e Tomázia). Não lembro se Tata era o mais velho da família. Moravam no bairro da Cidade Nova. Todos nasceram em Salvador. Inclusive os descendentes da família ainda residem nesse mesmo bairro.

[...] Sobre a profissão de *Tata Bandanguame*, eu não sei informar. Ele tinha certa habilidade para alfaiataria, mas não posso afirmar que exercia como profissão.

[...] Quanto a vida pessoal e íntima de *Bandanguame*, eu também pouco sei dizer. Ele criou Joca, Aurélio, Noir, Geraldo, irmão de Joca, isso é o que eu sei.

E quanto ao jogo de búzios e as práticas de cura de *Bandanguame*, as memórias de Dona Rita se configuram e nos narram da seguinte maneira:

As pessoas que freqüentavam a casa sempre o elogiavam. Eu e minha mãe também achávamos assertivo o jogo dele. Eu lembro de uma frase de Tata que dizia o seguinte: *Eu sou bom, mas nunca chegarei aos pés do meu pai Bernardino!* E no Rio de Janeiro ele tinha muitas clientes, inclusive algumas vieram de lá para feitura de santos. [...] A diferença de perfis entre Bernardino e *Bandanguame*, no lidar conosco, eu vejo que o primeiro era mais sério e sisudo, talvez por conta do regime de perseguição aos terreiros de Candomblé. Já Tata era mais brincalhão, mais festivo, era mais alegre mesmo. Tudo dentro do respeito e com limites.⁵⁶⁴

Poder-se-ia perguntar até que ponto a função do segundo zelador do Terreiro do Bate Folha contará com as articulações, negociações, resistências e continuidades de práticas religiosas. Se por um lado a figura de Manoel Bernardino experimentou, ao longo das décadas de 20 a 40, intensas perseguições e cerceamentos aos cultos afro-baianos, o contexto de sacerdócio de *Bandanguame* transitará por um espaço social de conquista e legitimação do Candomblé, que passará a ser visto pela sociedade baiana, pela academia e pelos intelectuais como sendo não mais uma seita religiosa, fetichista, bárbara, diabólica, e sim uma religião propriamente dita. As relações de atrito e troca ganham contornos de uma dimensão mais simbólica do que jurídica. Os estereótipos construídos socialmente sobre os frequentadores, admiradores e simpatizantes passam a ter um forte aliado: os intelectuais nacionais e estrangeiros.

⁵⁶³ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁶⁴ Cf. depoimento concedido, 2014.

8.1 *BANDANGUAME*: REINVENÇÃO E CONTINUIDADES

O Candomblé durante as décadas de 1950 a 1960 passa a ser visto como um espaço que despertará interesse da indústria do turismo, visto como “expressões da cultura popular”, folclorizando-o. As danças e as indumentárias do povo de santo serão visualizados em shows e espetáculos para turistas nacionais e estrangeiros, sendo constantemente temas de colunistas sociais. Os congressos de turismo realizados na cidade de Salvador farão uso freqüente de atrativos e eventos no decorrer da programação, tendo as festas do Candomblé como grandes destaques. Os discursos científicos pautados nas teorias da antropologia e sociologia das religiões irão dinamizar e ampliar debates em torno do africanismo, do afro-americanismo, da criouliização, da nacionalização e transnacionalização. Acredita-se que esses lugares de construções científicas centradas ou não em micropolíticas de valorização identitária, sobretudo em nações de pertencimento africano, foram fundamentais para a virada acadêmica e histórico-antropológica nos estudos sobre as religiões afro-atlânticas, demarcada a partir de 1980. A partir destas últimas considerações, indagamos sobre o espaço de sociabilidade do Terreiro do Bate Folha entre 1946 a 1965: reinventar, continuar ou descontinuar? Eis a questão!

No que diz respeito ao sacerdócio de *Tata Bandanguame*, as considerações tecidas por Dona Olga – *Nengua Guaguansesse* – afirmam que ele procurou manter os mesmos vínculos de aproximação com os Terreiros de Candomblés Nagôs, Jejes e Angolas, ampliando proximidades com a casa de Procópio do Ilê Ogunjá e Dona Miúda do Terreiro Angola Viva Deus. Reiteramos que até 1946, ano em que ocorre o falecimento de Bernardino, as relações sociais e religiosas do Bate Folha eram mais próximas dos Terreiros Jeje-Nagôs do que com as casas de Candomblé Angola. Após o falecimento de *Ampumandezu*, a roça atravessou um prolongado luto, conforme determina a tradição Congo-Angola. Além de Dona Olga, outras importantes iniciações foram realizadas por *Bandanguame*: em 1950, a Sra. Rita Cerqueira Lima – *Nedembu*– e em 1958 a Sra. Edelzuita Souza Barreto (Dona Delza) – *Tuandelê* –, ambas ainda encontram-se em plena atividade no terreiro do Bate Folha. Além disso, foi responsável ainda pelas confirmações de dois indivíduos que mais tarde seriam futuros sacerdotes no Terreiro do Bate Folha. Em 1949, *Bandanguame* confirmará João José da Silva (Joca ou *Nebanji*) e, em 1953, o Sr. Eduarlindo Crispiniano de Souza – *Molundurê*.

Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame* –, ao assumir o cargo maior do Bate Folha, tinha 46 anos de idade e fez algumas reformas na casa, pois muitas paredes eram de supapo (taipa) e estavam em péssimas condições de habitação. Mudou telhados e paredes. A partir de

1949, após três anos da morte de Bernardino, o seu sucessor assume todas as responsabilidades, desfazendo-se da casa no Rio de Janeiro e dedicando-se integralmente aos cuidados religiosos dos filhos e filhas de santo do Bate Folha. O *Tata Bandanguame* havia herdado filhos de santo iniciados e confirmados por Bernardino e dava continuidade aos processos iniciáticos de outros membros do terreiro. Cabe aqui destacar que *Bandanguame* acabou adquirindo um terreno na saída do Bairro da Mata Escura para estabelecer sua residência. Apesar de ter assumido o cargo de *Tata de Nkise* do Bate Folha, manteve contatos com pessoas no Rio de Janeiro. Geralmente, permanecia por algum tempo, no máximo dois meses na capital da Guanabara e os demais meses em Salvador. Marco Nogueira – *Tata Nembakalá* – nos oferece uma síntese do perfil dos zeladores de *nkises* do Bate Folha, Bernardino e *Bandanguame* respectivamente, no que tange à formação educacional, profissão, vida afetiva e amorosa, a partir da tradição oral:

Sabe-se pouco de ambos. De Bernardino, o pouco que se sabe já é da fase adulta de sua vida. Provavelmente por tê-lo conhecido e desfrutado de sua amizade pessoal, dona Maria Bernadete possa falar mais a respeito da vida dele ainda no recôncavo. Já *Bandanguame*, o que sei é que era alfaiate, exercendo essa profissão no Rio de Janeiro onde viveu até assumir as responsabilidades dentro do Bate Folha. [...] Ele tinha no Rio de Janeiro uma clientela muito grande. Ele adorava o Rio e era fascinado pelo carnaval carioca. Dona Olga traz uma memória afetiva e uma gratidão, um respeito e admiração muito grande por *Bandanguame*, não só pelo fato de ter sido ele seu iniciador, mas pelos anos de convivência junto a ele.⁵⁶⁵

O que dizer sobre a atuação e liderança do Sr. Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame* – à frente do Terreiro do Bate Folha? O entendimento e a análise de Marco Nogueira nos esclarecem o seguinte:

Ele, *Bandanguame*, tinha uma relação afetiva e pessoal muito próxima com as suas filhas de santo. O que tenho de registro é que sempre dedicava um dia da semana para jogar em nome das suas filhas, orientava, mandava recados, carta para as que estavam mais distantes. Enfim, a proximidade do sacerdote com seus seguidores mesmo com as que estavam distante, gerou uma responsabilidade muito grande para quem viesse a assumir o cargo após *Bandanguame*. Assim como Bernardino, *Bandanguame* era muito próximo de suas filhas e clientes, tornando o Bate Folha um espaço difícil de ser ocupado por quem quer que seja. Não era somente o jogo ou a capacidade para resolver as adversidades que determinava essa condição, era algo mais.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵⁶⁶Cf. depoimento concedido, 2016.

Embora seja enfatizada a boa relação estabelecida entre sacerdotes iniciais do Terreiro do Bate Folha e membros integrantes da congregação, o processo sucessório gerou conflitos e atritos. Dona Rita – *Kota Nedembu*– nos explica:

[...] Apesar de que as pessoas da geração de Bernardino, muitos eram analfabetos, e por conta disso, houvesse certa dificuldade de se comunicar melhor entre si, e que poderia gerar um descontentamento entre alguns membros da casa. Mas conflitos, discussões, abandono, essas coisas assim, isso não chegou a acontecer. Pelo menos que eu saiba ou lembre. Nunca presenciei. Eu tenho conhecimento de que por ocasião do recolhimento do barco de *Nengua Guaguansesse* [Dona Olga], havia muitas filhas de santo que foram iniciadas por Bernardino. E elas estavam integradas ao ritual, as obrigações da casa. Eu me recordo que até o quarto barco de iniciação de *Bandanguame*, nós conhecíamos muitas filhas de santo da geração de Bernardino e que faziam parte das responsabilidades e preceitos da casa.

[...] Sobre a intenção de *Lesenge* para assumir o cargo de liderança no Terreiro do Bate Folha, essa história eu ouvi contar que ele se aborreceu, veio a Salvador, pegou os santos dele que estavam assentados na casa e retornou para o Rio de Janeiro. Sabe-se que conheceu um africano por lá, que certamente deve ter ajudado a melhorar as práticas ligadas ao Candomblé, e ao mesmo tempo, manteve-se ligado ao Bate Folha. É o que eu sei.⁵⁶⁷

Dona Maria Bernadete nos aponta certa inclinação e fascínio de *Bandanguame* pela cidade do Rio de Janeiro, algo que o deixava sempre motivado para estar naquela cidade. Não media esforços para se deslocar até a capital Guanabara:

Como já mencionei, ele nunca saía sozinho. Sempre estava acompanhado por Geraldo, Joca e mais duas outras pessoas. Ele morava no Rio de Janeiro, veio, tomou posse, mas continuou a ir e vir para lá. Sempre que havia algum pedido de algum cliente dele no Rio de Janeiro, ele corria imediatamente e viajava para lá. Ele não olhava para trás. Se virava e ia!

Bandanguame tinha uma coisa diferente. Eu lembro que houve uma comparação realizada por uma filha de santo da casa do Bate Folha, em que ela afirma o seguinte: – *Pois é, com Tata nos compramos o que quisermos. Podemos gastar o que quiser. Com Bernardino, nós só podíamos gastar limitado.* Eu respondi: – *Pois é, Bernardino só gastava realmente aquilo que ele podia.*⁵⁶⁸

Entre 1946 a 1965, *Bandanguame* e o Terreiro do Bate Folha não sofreram mais a forte repressão policial, fato que foi bastante comum durante a trajetória de vida religiosa exercida por Bernardino da Paixão. Já no que se refere às redes de sociabilidades do Bate Folha, tendo *Bandanguame* à frente, e as demais casas de axé em Salvador e no Recôncavo Baiano, além de ser tênue, nos registros da tradição oral ou dos jornais de época, foi incipiente o grau de

⁵⁶⁷Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁶⁸Cf. depoimento concedido, 2016.

relações de proximidades com autoridades do mundo político, com intelectuais e/ou membros da sociedade local. Apesar da análise tecida sobre a atuação interna e externa de *Bandanguame* enquanto líder espiritual do Bate Folha, nos deparamos com a compreensão de *Tata Muguanxi* de outra maneira:

[...] Ele teve um número grande de filhos de santo iniciados e confirmados. Eu acredito que ele tinha até mais ligação com as casas de axé em Salvador do que o próprio Bernardino. Casas de Candomblé Angola se tinham muito poucas na época. Sabe-se que frequentavam o Bate Folha: o Gantois-Ketu; Procópio do Ogunjá-Ketu; Viva Deus-Angola. Avalio que *Bandanguame* acabou recebendo muitos líderes de outros terreiros, inclusive de fora de Salvador. Além de que *Bandanguame* tinha um jogo de búzios certo.

[...] Ele viveu também um contexto de menor repressão. É possível que tenha tido um número muito maior de atendimentos do que aqueles realizados por Bernardino. Não se pode esquecer que havia um número grande de atendimentos de *Bandanguame* no Rio de Janeiro. Isso talvez o tenha ajudado a ampliar seus laços de aproximação com lideranças dos terreiros de Candomblé, além de membros da sociedade civil da época. Ele atendia em sua residência no Rio de Janeiro. Levava constantemente malas com folhas batidas e tudo mais que precisasse. Ele tinha uma clientela muito boa por lá. Ele conseguia fazer ganhos financeiros nesses atendimentos e que foram revertidos para o Bate Folha em Salvador.⁵⁶⁹

Quanto às possíveis relações de proximidade entre *Bandanguame* e políticos e ou lideranças da sociedade baiana, não foi possível identificar registros no acervo da tradição oral. Com Bernardino, sabe-se do seu suposto grau de aproximação com o Interventor Juracy Magalhães e os enfrentamentos com o Delegado de Polícia Pedro Gordilho. Cícero Lima – *Tata Muguanxi*– ressalta que, após o falecimento de *Bandanguame*, Pedro assumirá o cargo de sacerdote, mas permanecerá por pouco tempo, e logo em seguida o cargo passará para as mãos de Joca. O mesmo Cícero avalia que a liderança de Joca talvez tenha sido o período de maior reclusão da casa diante dos Terreiros de *axé* e da sociedade como um todo. O quarto sacerdote do Bate Folha tinha uma natureza introspectiva.

A continuidade de uma rede de sociabilidade estabelecida entre *Bandanguame* e outras lideranças de Candomblé em Salvador, políticos, personalidades da sociedade local, dentre outros, é narrada por Dona Rita – *Kota Nedembu*:

Uma relação com políticos eu desconheço. Já quanto aos terreiros de Candomblé, *Bandanguame* se relacionava bem com a casa de Seu Procópio do Ogunjá, a casa do Bogum, Tia Massi da Casa Branca, Dona Menininha do Gantois, Dona Cecília do Bonocô e Ciriaco do Tumba Junçara. Todas essas casas que mencionei, além de alguns Terreiros Jejes de Cachoeira.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁷⁰Cf. depoimento concedido, 2014.

Durante o período de liderança de *Bandanguame*, as perseguições policiais aos cultos de santo na cidade Salvador haviam diminuído sobremaneira. Entretanto, o estado de vigia permanecia. As relações intergrupais entre *Bandanguame* e demais Candomblés da cidade de Salvador são compreendidas por Marco Nogueira – *Tata Nembakalá* – como uma dinâmica de manutenções e continuidades:

A proximidade com outras casas de Candomblés existia e as relações foram mantidas. Esses vínculos têm continuidades na liderança religiosa de *Bandanguame*. Sabemos por exemplo de Menininha do Gantois, Mãe Tança da Concunda de Iaiá, o Ilê Axé Opô Afonjá, a Casa Branca, dentre outros terreiros. *Bandanguame* mantém esses vínculos de forma semelhante a Bernardino. [...] Procópio do Ogunjá chamava Seu Antonio, *Bandanguame*, de Paizinho. Eu não tenho relatos dos vínculos do Terreiro Tumbenci e sua zeladora Maria Nenê ao longo da liderança de *Bandanguame*.⁵⁷¹

Se, entre 1910 a 1940, havia uma preocupação em demarcar quais Terreiros de Candomblés estavam mais próximos do *continnum* religioso africano, há um caso curioso na década de 60 do século XX. Trata-se de um lugar de reinvenção, continuidades e descontinuidades, no que diz respeito às influências e misturas de cultos de diferentes nações do Candomblé. Não estamos nos referindo ao Terreiro do Bate Folha e sim, ao Terreiro de Candomblé do *babalorixá* Manoel Soares Filho, conhecido como Manoel Natividade ou Neive Branco, localizado em Campinas de Brotas. Essa casa de santo ganha às páginas da imprensa baiana de modo bastante singular. A trajetória religiosa do *babalorixá* pode ser compreendida sinteticamente da seguinte maneira:

[...] Pela primeira vez, se pode saber com certeza a origem, um pouco de história e a vida de Neive Branco e o seu Candomblé lá de Campinas de Brotas. E tirar fotografias, também. É a aldeia de Zuminu. Rei Azan de Gangagutim, que existe desde 1928, quando ainda seu terreiro ficava em Quintas. **No Candomblé de Neive Branco coexistem duas nações distintas – Ijexá e Angola. Como também se homenageia a nação de Ketu. Essa mistura se origina na pessoa de Manoel Soares Filho, que recebeu dois Decás, com a proteção do Caboclo Neive Branco.** Em 6 de janeiro de 1919, o *Babalorixá* Neive Branco já era Yaô, com seis anos de idade. Ele nasceu em 1908. [Não seria 1913?] **Seu Pai-de-Santo e Mãe-de-Santo eram Júlio Branco e Maria dos Reis.** Mas, Manoel S. Filho diz que não é Pai-de-Santo: “Não existe Pai-de-Santo. Pai-de-Santo é Deus.” Diz ele que é somente um *Babalorixá*, o Zelador de Santo.⁵⁷²

A trajetória de Neive Branco se caracteriza pelo hibridismo. Ele acaba recebendo dois *decás*, sendo um da nação Angola e outro da nação Ijexá. Se até os anos 40 do século XX, as discussões sobre pureza, fraqueza e hegemonia Nagô prevaleciam nos estudos e na

⁵⁷¹ Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵⁷² Cf. LIRA, M. Na aldeia de Zuminu Rei Azan de Gangagutim toca-se ijexá e angola e homenageia-se ketu. *Jornal da Bahia*. Salvador. 02 out.1969. Cad.2, p.1. Grifos nosso

visibilidade da história social do Candomblé, as reflexões sobre hibridismo religioso, sincretismo, afro-catolicismo, ganham contornos mais amplos e diretos. Entre 1928 a 1969, Neive Branco vai se estabelecer e se deslocar em diversos espaços na cidade de Salvador. Da Quintas da Palha (Cidade Nova), passa pelo Buraco do Tatu (Cajazeiras), depois em Dendezeiros na Cidade Baixa até chegar a Campinas de Brotas.

O caso acima reportado nos conduz à consideração de que, na década de 60 do século XX, se observa uma maior flexibilidade diante de cultos e práticas de ritos envolvendo nações Ketu, Jeje e Angola, sem sobreposições. Será justamente na década de sessenta que o Terreiro do Bate Folha conviverá com duas perdas de ordem espiritual muito significativa: a primeira será por conta do falecimento de *Tata Bandanguame*; e a segunda se dará por conta do curto período de liderança de Pedro Ferreira da Silva – *Tata Dijineaunga*, falecido de forma trágica em 1970.

8.2. TRANSIÇÕES DE *TATAS DE NKISE*: A CAMINHO DA TERCEIRA GERAÇÃO

O sacerdócio de Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame* – foi marcado muito mais por uma possibilidade de manter e dar continuidade a contribuição *muxicongo* estabelecido por Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* – do que se reinventar enquanto uma congregação religiosa Congo-Angola. Cabe aqui destacar que esses dois sacerdotes foram iniciados no Candomblé e tinham em suas cabeças os *nkises* de *Bamburecema* e *Cavungo*, respectivamente. Eram rodantes e faziam um jogo de búzios assertivo combinado com práticas de curas.

Quanto às circunstâncias do falecimento de *Bandanguame*, Dona Rita – *Kota Nedembu* nos diz:

Tata me parece que sofria dos nervos. Era fumante. Tossia demais. Se assustava com muita facilidade. Doente e enfermo, ele nunca esteve. Sabemos que após um susto com uma trovoada, ele acometeu um quadro de AVC-Derrame Cerebral. A saúde dele começou a ficar debilitada. O falecimento foi em 1965. O povo antigamente não dizia muito sobre seu estado de saúde. Ele faleceu e foi sepultado no Rio Janeiro.

Ele morava no Rio de Janeiro, mas quando tinha que realizar festas e dar comidas ao santo, ele por aqui permanecia por longas temporadas, um ou dois anos. Ele tinha uma residência no Rio Janeiro, não tinha terreiro lá. Ele transitava entre as duas cidades. Tata era muito nervoso. Ele tinha problemas dos nervos. Havia uma grande responsabilidade com ele que era liderar a casa do Bate Folha. Em 1959 eu migrei para o Rio de Janeiro e me afastei do Terreiro em Salvador. Em 1971 eu viajei para a Europa, retornando em

1974, e depois em 1981, 1987, 1997 e por fim, retornei definitivamente para Salvador em 1998. Pouca coisa eu sei lhe dizer sobre a transição, pois já não residia em Salvador em 1965.⁵⁷³

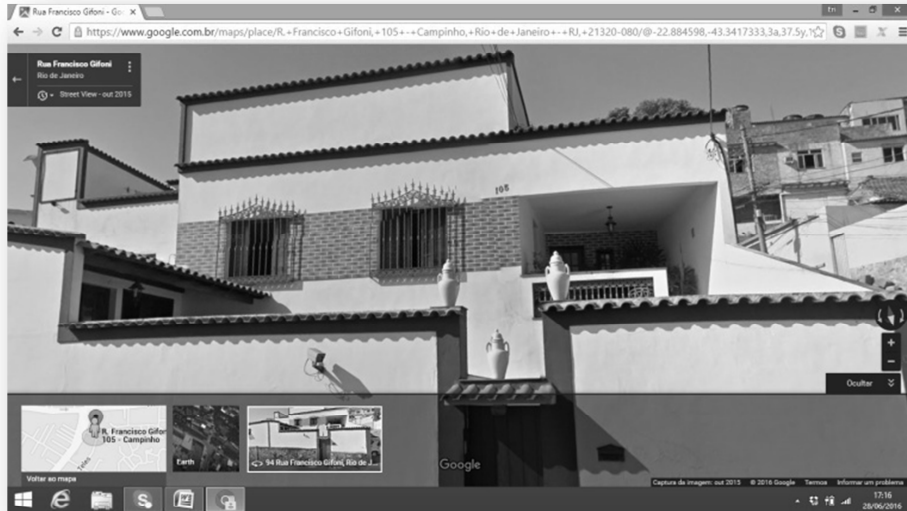
Os motivos da morte de Paesinho são desconhecidos por Dona Olga. Ele sofria de problemas nas pernas, não sabendo se era algo relacionado, por exemplo, circulação, varizes. Faleceu em período de carnaval, na cidade do Rio de Janeiro. *Bandanguame* era filho de santo de *Cavungo* e *Dandalunda*; como naquela época a cabeça tinha de ser masculina, ficou *Cavungo* como primeiro santo e a *Dandalunda* como segundo santo.

De acordo com Cícero, das circunstâncias do falecimento de *Bandanguame* pouco se sabe. De um mal súbito, depois de uma noite chuvosa de muitos trovões em que tropeça num banco e cai, o que o deixou três dias acamado. Se havia algum problema orgânico, não se tem uma informação mais precisa. De fato, o falecimento de *Bandanguame* ocorreu em 15 fev.1965, às 12hs. Ele residia na Rua Francisco Gifoni, 105, Campinho, no Rio de Janeiro. O bairro fica entre Madureira e Jacarepaguá. Solteiro, 64 anos de idade, tinha a profissão de pedreiro, natural de Salvador, na Bahia. A causa *mortis* foi edema agudo pulmonar e insuficiência cardíaca, tal como atestado pelo Dr. José Viana Gonçalves. Consta no documento que ele deixou um filho maior, sem testamento ou bens materiais. O atestado de óbito foi registrado a pedido de Moacyr Cláudio da Silva⁵⁷⁴ que residia no bairro de Campinho, na Rua Pinto Teles, 1083.

⁵⁷³Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁷⁴Não foi possível identificar qual vínculo religioso e/ou parentesco existia entre Moacyr Cláudio da Silva e *Tata Bandanguame*, assim como não conseguimos levantar registros de filho(s) adotivo(s) ou biológico(s).

Figura 53 – Local de residência de *Tata Bandaguame* no Rio de Janeiro.



Fonte: [https://www.google.com.br/maps/place/R.+Francisco+Gifoni,+105+-+Campinho,+Rio+de+Janeiro+-+RJ,+21320-080/@-22.884598,-43.3417333,3a,37.5y,15t](https://www.google.com.br/maps/place/R.+Francisco+Gifoni,+105+-+Campinho,+Rio+de+Janeiro+-+RJ,+21320-080/@-22.884598,-43.3417333,3a,37.5y,15t/data=!3m1!1e3!1m2!1sR.+Francisco+Gifoni,+105+-+Campinho,+Rio+de+Janeiro+-+RJ,+21320-080/@-22.884598,-43.3417333,3a,37.5y,15t). Acesso em 28 jun. 2016. Nota: A atual residência mantém na sua fachada os atributos de uma casa de santo, representado pela presença da quartinha de barro no frontispício da casa.

Dona Olga relata que *Tata Bandaguame* não queria ser enterrado em cova usada. E acabaram achando uma cova nova no Cemitério de Inhaúma, na cidade do Rio de Janeiro. No atestado de óbito, consta que o sepultamento ocorreu no Cemitério de Jacarepaguá, provavelmente no Cemitério Municipal Pechincha. A divulgação sobre o falecimento de *Tata Bandaguame* não ganhou as páginas dos principais jornais da época na cidade de Salvador, haja vista consultas realizadas nos periódicos no *Estado da Bahia*, *Diário de Notícias* e *A Tarde*. Entre os dias 15 a 19 fev.1965, não foram localizadas menções, avisos, nota de falecimento, homenagens ou quaisquer outras informações sobre as circunstâncias envolvendo a passagem da morte de *Bandaguame* em 1965.

Sob o ponto de vista do patrimônio cultural dos povos afro-brasileiros e sua religiosidade, cabe destacar que ainda existem vestuários dos *nkises* de Bernardino e de *Bandaguame* (palhas, ferramentas, roupas) guardadas pelos membros do Bate Folha e que podem servir de referência sobre os símbolos utilizados pelos seus primeiros líderes. São bens culturais materiais de quem vivenciou experiências religiosas na primeira metade do século XX nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro. Dos assentamentos criados no Bate Folha, permanecem aqueles criados por Bernardino, tais como os de *Bamburecema*, *Lemba*, *Inkossi*, *Nzazi* e os demais edificadas por *Bandaguame*.

Cícero Lima – *Tata Muguanxi*– ainda nos traz mais outro exemplo da não obrigatoriedade de um membro mais antigo ter que suceder cargos de liderança no Bate Folha:

Quando *Bandanguame* faleceu, foi Pai Pedro (*Dijeneuanga*) que o sucedeu, mesmo não sendo o *Cafuringoma* mais antigo da casa. Pai Pedro havia sido *faca* de seu Bernardino, era quem dava comida à *Bamburecema* dele. O pai biológico de Pedro havia sido também *ogã* de Bernardino. De fato, Pai Pedro era um dos mais velhos da casa. Sua liderança foi curta no terreiro, de 1970 a 1971. Havia na época outros *ogãs* mais antigos na casa, tais como *Nenkiça*, *Kianzelo*, *Denji*, *Nendukelê*⁵⁷⁵, para suceder Pai Pedro, mais será João José da Silva, o Joca – *Nebanji* – que irá ocupar o cargo de maior responsabilidade no terreiro, entre 1971 e 1991. Ele era a segunda pessoa de confiança de *Bandanguame*, pois a primeira era *Nengua Guanguasesse*. O critério foi muito mais o de confiança do que o do tempo de iniciação e/ou confirmação junto a casa.

[...] na ocasião do falecimento de Pai Dudu, a quem eu acabei sucedendo, existiam outros mais velhos do que eu, tais como Lourival, Agenor, Deraldo Dedé, Valdemar, Domingos, Odilon. Eu fui o último *ogã* confirmado por Joca, em 1983. O *caçula*. Eu já estava acompanhando ele e aprendendo muito.⁵⁷⁶

A *yalorixá* Dona Menininha do Gantois apoiou significativamente o Bate Folha, após a morte de *Bandanguame* em 1965. Coube a Pai Pedro – *Tata Dijineuanga*– ser o sucessor, embora João José da Silva, o Joca – *Tata Nebanji* – fosse o *cafuringoma* que cuidasse do santo de Paesinho. Pedro havia sido confirmado ainda na época da liderança de Bernardino, enquanto Joca fora confirmado no primeiro barco de *Bandanguame*, em 1949. Por sua vez, Pedro evitou seguir a tradição no sentido de vínculos com os terreiros de Candomblé próximos ao Bate Folha, desde o período de sacerdócio de Bernardino da Paixão. Acabou procurando Mãe Tança para fazer suas obrigações, com apoio de uma liderança Jeje. Sua liderança durou pouco – cerca de um ano, vindo a falecer em 1971.

A curta trajetória de Pai Pedro à frente do Terreiro do Bate Folha pôde ser registrada pelo escritor alemão Hubert Fichte. Ao longo de sua produção literária (1935-1986), escreveu textos no gênero literatura de viagem, na política e cultura alemã dos anos 60, além de desenvolver uma escrita etnográfica experimental que o aproximaria do *writingculture*. A publicação do livro *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia. Haiti. Trinidad* teve como fonte de observação pesquisas sobre o Candomblé em Salvador, entre 1970 e 1971. O escritor fez uso de entrevista e visitas ao Terreiro do Bate Folha, período que esteve sob a liderança de Pedro Ferreira da Silva – *Tata Dijineuanga*. Fichte vai receber permissão para

⁵⁷⁵ Todos esses *cafuringomas* foram confirmados por *Bandanguame* no ano de 1949.

⁵⁷⁶Cf. depoimento concedido, 2014.

participar de várias cerimônias, adquirindo importantes informações sobre o uso das plantas no Candomblé. Para o escritor alemão, Pedro era um herdeiro de vasto conhecimento botânico-medicinal, que cultivava e utilizava ervas para fins litúrgicos e de cura.⁵⁷⁷

Na obra, a descrição física e religiosa de Pai Pedro corresponde à de uma figura paternal, sem qualquer projeção de sentimentos ambivalentes, marcado por receptividade acolhedora, dedicação e autoridade discreta. É o sujeito que detém um saber botânico-não ocidental:

Pedro é um homem baixinho, delicado. O (seu) status espiritual na Bahia pode ser comparado ao de um patriarca, um cardeal. Ele nos recebe afetosamente e reservadamente. [...] Pedro me convida a participar do axexê. Os portões do terreiro estão bem abertos. [...] O delicado Pedro possui uma voz poderosa e consegue dar ressonância impressionante.⁵⁷⁸

Entretanto, a pesquisa realizada por Fichte foi bruscamente interrompida com o assassinato de Pai Pedro. A descrição do recebimento dessa notícia foi descrita por Fichte da seguinte maneira:

– Tenho uma notícia para o senhor. Pedro está morto. Em frente à sua casa na cidade, dois homens brigaram. Pedro saiu e tentou acalmá-los. Um pegou o porrete de madeira e esmagou o crânio grácil, precioso de Pedro. Pouco tempo depois, ele sucumbiu. No dia seguinte, foi enterrado. Não existe mais nada dele a não ser algumas vestimentas litúrgicas que serão lançadas ao mar durante o seu axexê. [...]

[...] Não acredito que Pedro e a sua religião libertaram os pobres da sua miséria, mas a sua intensidade e o seu carinho facilitaram aos miseráveis suportar essa miserabilidade. Ele tinha adotado duas crianças e fez com que as crianças da vizinhança freqüentassem a escola.⁵⁷⁹

A repercussão sobre o falecimento de Pai Pedro na imprensa baiana não faz nenhuma associação ao seu papel de líder religioso afro-baiano, sobretudo ligado ao Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Menciona-se que o estivador Pedro Ferreira da Silva foi espancado e morto a pauladas, conforme descrições a seguir:

O estivador Pedro Ferreira da Silva, de 57 anos de idade, espancado a cacetadas na última segunda-feira, no quintal de sua residência, Rua 2 de Fevereiro, nº. 20, Cidade Nova, faleceu na madrugada de ontem no Hospital do Pronto Socorro. Um dos agressores, conforme publicamos em nossa edição de ontem, foi um soldado do Exército, pertencente ao 19º. BC, identificado como Francisco Carlos, enquanto o outro acusado não foi identificado pela polícia. A Segunda Delegacia de Polícia teve conhecimento

⁵⁷⁷Cf. KRONES, J. M. **Hubert Fichte e seu Xango**: confluências etnográficas e literárias. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2005, p. 127.

⁵⁷⁸Ibid. p. 128.

⁵⁷⁹Ibid. p. 130.

do fato no mesmo dia através da Sra. Joselita de Jesus Neves, tendo o delegado Herval Franco Vieira instaurado inquérito a respeito. A causa mortis foi mais em consequência de fratura do crânio. Na próxima sexta-feira o soldado Francisco Carlos deverá ser interrogado pelo Delegado Herval Vieira, já tendo sido expedido ofício para o quartel do 19BC requisitando a apresentação do militar. Enquanto isso, as diligências continuam no sentido de identificar o parceiro do soldado, no espaçamento que resultou na morte da vítima. Também as testemunhas Valdelice dos Passos e Cipriano deverão ser ouvidas pela autoridade que preside o inquérito. (Jornal *A Tarde*. Estivador espancado por soldado morreu ontem. Salvador. 14 out.1971. p.20)

O falecimento de Pedro, mesmo que tenha sido fruto de uma fatalidade, sob a ótica de Fichte é visto como resultado de um cenário em que a cidade de Salvador, na década de 70, em pleno regime exceção, estava envolvida: um cenário de terror desencadeado pelo aparelho repressor do estado militarizado. Havia nesse contexto resquícios de uma sociedade excludente e repressora tanto pelo sistema político quanto o econômico, permitindo formas de libertação e ascensão social apenas de forma restrita a poucos indivíduos.⁵⁸⁰

Kátia Alexandria – *Makota Mubenkιά* – acrescenta o seguinte a respeito do processo de sucessão de *Bandanguame*:

Temos atualmente no Terreiro do Bate Folha, integrantes da Família de Pai Pedro, o sucessor de *Bandanguame*. Ele era ogã do santo de Bernardino. Há lá no terreiro uma senhora chamada *Kianguiá*, que foi criada pela família de Pedro. É uma filha de Oxalá das mais velhas da casa. [...] Eu tive uma oportunidade maravilhosa de conhecer um pouco da história de Pedro, através da sua filha consanguínea que numa determinada época foi fazer um bori no Bate Folha. Atualmente, ela é uma médica chamada Anatália e visita sempre que pode o terreiro. Ela guarda muitos documentos que tratam da vida de Pai Pedro no Bate Folha e pode revelar outros conflitos. Ele tem uma grande importância para o nosso terreiro, embora seja visto por alguns como não tendo sido nada. Ele liderou a casa por seis anos. É importante entender a transição de *Bandanguame* para o pai dela, que era Pedro. Era o homem quem fazia as obrigações de Bernardino.⁵⁸¹

Pai Pedro foi confirmado *cafuringoma* na década de 40 do século XX, por Bernardino da Paixão. Sobre a sua trajetória de liderança no Bate Folha, Dona Rita – *Kota Nedembu* – nos traz a seguinte narrativa:

Ele não teve sequer tempo de recolher barcos. Soube que cometeu um erro, pois acabou procurando uma casa de nação diferente da Congo-Angola, para buscar orientações. Eu não tenho a certeza, mais é provável que a casa tenha ficado sem liderança de um *Tata de Nkise* entre 1965 e 1971. Ele foi assassinado em outubro de 1971. O povo de santo do Bate Folha atribui a sua morte a esse erro cometido. Acho que ele assumiu o cargo em 1970, permanecendo apenas um ano à frente da casa. O assassino de Pedro foi

⁵⁸⁰ Cf. KRONES, J. M. op. cit., p. 147.

⁵⁸¹ Cf. depoimento concedido, 2014.

roubar madeira em terras na casa dele. E Pedro, ao tentar impedir isso, foi alvejado com uma porrada na cabeça, vindo a falecer por conta desse episódio. Eu lembro que foi Pedro que me entregou a carta me convocando para viajar para a Europa. Tudo isso ocorreu em 1971. Ele era meu pai pequeno. Eu não esqueço! Nesse mesmo ano, que vai assumir a liderança do Bate Folha será Tata *Nebanji* – João José da Silva (Joca). Ele efetivará três barcos de iniciação entre 1976 a 1988. Será o quarto líder do Bate Folha, vindo a falecer em 1991. É na liderança de Pai Joca que Cícero Lima (*Muguanxi*), nosso atual *Tata de Nkise*, será confirmado, isso foi em 1983.⁵⁸²

Sobre as transições entre Bernardino – *Bandanguame* – Pedro, fica evidente para João Antonio – *Tata Kissendu*, a partir da tradição oral, que essas sucessões de lideranças espirituais no Bate Folha ocorreram da seguinte forma:

A morte de Bernardino e a transição para *Bandanguame* foi tranqüila, pelo fato de que havia o desejo expresso em vida pelo pai de santo fundador do Bate Folha de quem seria o seu sucessor. E tinha que ser um homem (*Lesenge* ou *Bandanguame*), pois no nosso terreiro, quem reina é *Bamburecema*, e ela sempre pediu que fosse um homem a comandá-lo. *Lesenge* me parece que não tinha interesse em assumir esse cargo, embora tivesse sido integrante do primeiro barco de Bernardino, pois já possuía um terreiro no Rio de Janeiro. Daí *Bandanguame* ter assumido a liderança da casa. Outra coisa é o fato dele ter se aproximado de Dona Menininha do Gantois. Não podemos esquecer que Bernardino já tinha uma relação de amizade intensa com ela, e que acabou de certa forma, tendo continuidade com *Bandanguame*. Acredito que foi muito em função da ajuda de Dona Menininha que se conseguiu manter o Bate Folha na década de sessenta. Os talentos deles com os búzios, as práticas de cura, milagres, são características comuns nas trajetórias desses dois homens: Bernardino e *Bandanguame*.⁵⁸³

Cabe ressaltar aqui que é a partir do falecimento de *Bandanguame* que tem início uma tradição que se sustenta até a contemporaneidade no processo sucessório do Terreiro do Bate Folha. A sucessão de lideranças tendo como *Tata de Nkise*, um *Tata* da casa, ou seja, iniciado e preparado para tal, mas que não incorpora o santo. De acordo com a narrativa de *Tata Kissendu*:

[...] Com a morte de *Bandanguame*, não tínhamos filhos de santo masculinos. É a partir daí que os ogãs começam a assumir os cargos de liderança maior na casa. Dona Maria Bernadete nos contou que existia um homem chamado *Nezangu* (Antonio) iniciado no quinto e último barco de *Bandanguame*, em 1960, e que podia ter assumido a liderança da casa, mas por diversos motivos isso não ocorreu. É daí que dá início no Bate Folha à tradição de sacerdotes iniciados mas que não incorporam o santo!⁵⁸⁴

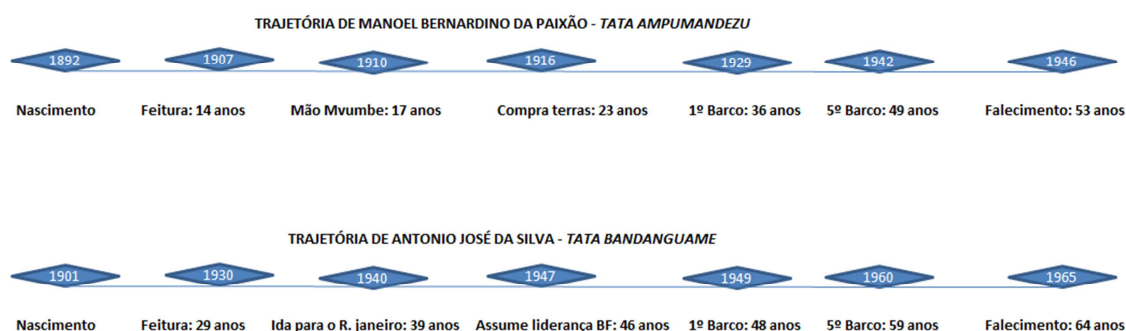
⁵⁸²Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁸³Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁸⁴Ibid.

A figura 54 a seguir nos apresenta uma síntese temporal contemplando sete momentos históricos significativos da trajetória dos *Tatas de Nkises* do Terreiro do Bate Folha. Nota-se que, embora o tempo de vida de Manoel Bernardino tenha sido mais curto, quando comparado ao de Antonio José da Silva, o primeiro sacerdote realizou o processo de feitura aos 14 anos e empreendeu a compra e edificação do espaço sagrado do Terreiro ainda aos 23 anos de idade. A realização do seu primeiro barco de iniciação aconteceu em 1929, quando ele tinha tão somente 36 anos de idade. Por outro lado, o processo de feitura de *Bandanguame* se dará em 1930, com 29 anos. A sucessão de liderança de Bernardino para Antonio José da Silva acontecerá em 1947, quando *Bandanguame* contará 46 anos. Aos 49 anos de idade, Bernardino puxa seu último barco de iniciados, enquanto que *Bandanguame* estará aos 48 anos promovendo seu primeiro barco de feituas e aos 59 anos, o último barco. No falecimento de Bernardino, este estará com 53 anos de idade, enquanto *Bandanguame* terá 64 anos.

Figura 54 – Sete marcos das trajetórias dos *Tatas de Nkises* do Bate Folha (1892-1965)



Fontes: Informações sistematizadas pela pesquisa documental e depoimentos coletados no Terreiro do Bate Folha (2013-2016)

A Figura 54 acima apresenta alguns marcos cronológicos nas trajetórias dos *Tatas Ampumandezu* e *Bandanguame*, podendo contribuir para a compreensão de que ambos iniciaram suas experiências religiosas em momentos distintos de suas vidas. Eram contemporâneos de nascimento e foram determinantes para que a contribuição religiosa, social e cultural do Terreiro do Candomblé do Bate Folha permanecessem vivos e revistados constantemente pelas atuais gerações. A seção a seguir nos traz narrativas sobre o lugar e a importância que Manoel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva exercem em tempos de celebração ao centenário de fundação desta casa de Candomblé Congo-Angola.

8.3 NARRATIVAS E MEMÓRIAS: REVISITANDO LEMBRANÇAS DOS *TATAS DE NKISES*

A noção de representação desenvolve uma polissemia que ora assume uma função taxonômica e fica responsável por guardar o inventário das práticas sociais e que regem os laços de pertencimento a lugares, territórios, fragmentos do espaço social, comunidades de filiação, ora uma função reguladora que seria responsável por apreciação e avaliação de esquemas e valores sociais compartilhados.⁵⁸⁵ O ato de fazer memória reivindica o ato de representar o passado com fidelidade. Alguns historiadores não são tão propensos a aproximar os termos memória pessoal/individual do termo representação quanto no caso da memória coletiva. Entretanto, é a partir da reflexão efetiva do historiador sobre o momento da representação incluído na operação historiográfica que se ganha expressão e compreensão aquilo que seria o mundo como representação.⁵⁸⁶ A noção de representação privilegia a explicação, compreensão e interpretação no plano da formação dos vínculos sociais e das identidades em jogo, deixando aparecer um elo entre história e memória.⁵⁸⁷

Nas narrativas coletadas sobre a história do Terreiro do Bate Folha, a lembrança é uma espécie de imagem. Sabe-se que imaginação e memória têm como traço comum a presença do ausente, e como diferencial a suspensão de toda a posição da realidade e a visão de um irreal, do outro, seria uma espécie de um real anterior.⁵⁸⁸ Vale a pena estabelecer considerações sobre a imaginação, a lembrança e aquilo que é representado. Enquanto a imaginação joga com entidades fictícias, quando não representa o real, mas se exila dele, a lembrança acaba colocando as coisas no passado. A presentificação intuitiva tem a ver com o tempo. Essa presentificação ajuda a descrever retratos, quadros, estátuas, fotografias, dentre outras formas imagéticas. O ato ou a pessoa lembrado apóia-se então no representado.⁵⁸⁹ Imaginar não é lembrar-se. Entende-se que uma lembrança, à medida que se atualiza, tende a viver numa imagem. Para Ricoeur, a lembrança pura conduz à lembrança imagem.⁵⁹⁰

No que diz respeito às lembranças contidas nos depoimentos coletados para a presente tese, sobretudo envolvendo manutenções de costumes e práticas no interior do Terreiro do Bate Folha, contou-se com interpretações heterogêneas. De acordo com Cícero Lima – *Tata*

⁵⁸⁵ Cf. RICOUER, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain Fraçois [et. Al.]. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007, p. 240.

⁵⁸⁶ Ibid. p. 245.

⁵⁸⁷ Ibid. p. 248.

⁵⁸⁸ Ibid. p. 61.

⁵⁸⁹ Ibid. p. 63-64.

⁵⁹⁰ Ibid. p. 68.

Muguanxi–, desde a liderança de Bernardino, nas primeiras décadas do século XX, já havia na casa dois postos de responsabilidade: uma pessoa que cuidava das roupas, das comidas e das mulheres que se iniciavam; e outra pessoa que geria a manutenção do terreiro, a proteção e a organização do espaço físico. Com Bernardino, quem assumiu o papel de cuidadora das obrigações ligadas às mulheres da casa, durante um longo período, foi Dona Cecília – *Negukui* –, que vai atuar até o segundo barco de iniciação de *Bandanguame*, em 1950. A partir do terceiro barco deste, que ocorrerá em 1953, será Dona Olga – *Nengua Guaguansesse* – a assumir tal posto. E as responsabilidades de obrigação dos quartos de santo, arrumação do terreiro e matança dos bichos ficavam sob a responsabilidade do *Tata de Nkise*, que atualmente é desempenhada por *Tata Muguanxi*. Desde sempre havia essa separação de responsabilidades dentro do Terreiro do Bate Folha.

Quanto aos jogos de búzios para consultas, *Tata Muguanxi* nos afirma que até a liderança de *Bandanguame* (1965), a casa fazia jogos abertos para a quem a procurasse. Pai Pedro e Joca, ao longo de suas trajetórias dentro do Bate Folha, não realizaram atendimentos com jogo de búzios. Usaram muito mais os diálogos, trocando-se idéias sobre as necessidades e queixas das pessoas, para daí se procurar realizar algum tipo de tratamento, fazendo uso de uma espécie de consenso, buscando um denominador comum. Quando se avaliava a necessidade de realizar um jogo, se fazia reservadamente, mas não na presença de um público ou de alguma pessoa.

Em tempos de comemorações do centenário do Terreiro, Dona Olga vem insistindo para que a casa volte a proceder às consultas via jogo de búzios. No entendimento de *Tata Muguanxi*, o jogo de búzios deve ser utilizado para se verificar aspectos relacionados às questões de ordem espiritual dos *nkises* e das pessoas. O jogo é um sinalizador para conduzir os caminhos que deverão ser seguidos, identificando os problemas, causas e consequências que afetam determinados sujeitos. A partir daí, o jogo auxilia nas formas de tratar, de minimizar as dores e as dificuldades das pessoas que o consultam, mas sempre indicando qual *nkise* irá cuidar daquele problema. Atualmente, as “pessoas” querem adivinhar o futuro, enganando em muitas circunstâncias, aqueles que buscam o jogo. O Bate Folha se retraiu por conta dessas circunstâncias – saber se vai gerar fortuna ou infortúnio. Isso não é considerado o principal e sim cuidar da espiritualidade dos *nkises*.

Ainda de acordo com as narrativas de *Tata Muguanxi*, avalia-se que é importante na contemporaneidade que o sujeito, além de ser um *Tata de Nkise*, tenha a sua profissão e o seu sustento, de modo que não dependa diretamente das práticas de adivinhação ou de cura

provenientes do Candomblé. Acredita que essa nova postura possa ser fundamental para o exercício dessa função no Terreiro do Bate Folha. Cabe o incentivo aos mais novos em seguir a sua experiência e não ficar procurando desdobrar “trabalhos de santo” para prender o indivíduo que procura uma casa de Candomblé. Essa posição do *Tata Muguanxi* não deve ser encarada como uma crítica àqueles tatas que se movimentam contrariamente à sua opinião. Certamente, outros sacerdotes agem e estão na contramão desses princípios. Afirma:

Eu vivo do meu trabalho (profissão), e não do Candomblé! Realizar “trabalhos espirituais” para pessoas que são de fora da casa, sempre serão bem vindos, mais não fazer disso um caminho de sustento para a casa e para si. Essa nova geração tem que primar para se sustentar pelo seu desempenho e ganhos profissionais lá fora.⁵⁹¹

As obrigações dos próprios filhos já auxiliam na manutenção da casa. O *Tata Muguanxi* entende que o futuro do Candomblé do Bate Folha caminha para esse entendimento. Fazer mais um jogo de búzios em prol de auxiliar e ajudar, e menos de querer viver e depender financeiramente de práticas de adivinhação. Sobre a trajetória cinquentenária de Bernardino e *Bandanguame*, no que se relaciona aos jogos de búzios efetuados por eles, não se ouve mencionar coisa alguma que possa desabonar suas condutas.

Quanto aos segredos de rituais do Candomblé Angola, *Tata Muguanxi* esclarece que realmente há dentro da casa do Bate Folha. São orientações que só são passadas para duas ou três pessoas de confiança. Essas pessoas têm a plena convicção sobre a folha que foi pisada, o pó que foi colocado, que tipo de obrigação será realizada. Isso fica restrito a poucas pessoas. Mantêm-se esses fundamentos apenas na oralidade. Nada de deixar registros escritos. E sobre a orientação para os jovens e novos filhos que estão sendo iniciados no Candomblé Congo-Angola do Bate Folha, ele ressalta o seguinte:

Não podemos modificar nada. Até na forma de segurar um bicho para sacrificar, temos que repassar tal qual aprendemos. Se o assentamento é de uma forma, com tais ferramentas, com tais cores, isso deve ser continuado. Se cada pessoa começa a querer modificar e adaptar os assentamentos, isso não procede aqui dentro.⁵⁹²

Atualmente há muitos assentamentos para cada pessoa. Na época de Bernardino e *Bandanguame*, só se assentavam os santos de frente. Nos nossos dias, isto não se obedece mais. Geralmente, assentam-se todos os *nkises* que protegem aquela pessoa. Por exemplo, os *cafuringomas* não tinham vários assentamentos; só os filhos de santo possuíam. Com o decorrer do tempo, isso não mais vem acontecendo.

⁵⁹¹Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁹²Cf. depoimento concedido, 2014.

Já no que diz respeito às atualizações nos rituais de feitura nos Candomblés, a *Nengua Guaguansesse* alerta que, antes os tempos de feitura Jêje, eram 6 meses recolhidos e 6 meses na casa em resguardo; no Angola eram 3 meses recolhidos e 3 meses em resguardo na casa. Atualmente, se reduziram em 30 dias o período entre a feitura e o recolhimento, mais 30 dias de resguardo. Na obrigação e no seu conteúdo, tudo permanece da mesma forma. E ela enfatiza sobre o centenário do Bate Folha acreditando que “é necessário não falar o que não se deve falar.” Diante da sua função de *Nengua*, afirma:

Minha função é zelar e amar o Bate Folha. Sabe o que é uma pessoa amar? Não precisa fazer *axexê* quando eu for. Nada de ficar me chamando, é necessário dar continuidade ao axé do Bate Folha, com muito respeito, carinho e muito amor. Não deixem o Bate Folha morrer!⁵⁹³

Tata Muguanxi avalia que o centenário de fundação do Terreiro do Bate Folha deve ajudar a refletir o seguinte aspecto:

Eu acredito que o grande trunfo do Bate Folha é ter mantido a tradição Congo-Angola. Eu tenho visto muitas casas se perdendo, mudando liturgias dos santos. Buscando santos em África. Muitos foram ressignificados aqui. De nada tem com África. Tem muito gente investigando na África e querendo trazer *nkises* que não tem fundamentos aqui no Brasil. Procuramos não inventar.

[...] Estão procurando estudar e traduzir cantigas e rezas, não conseguirá traduzi-las ao pé da letra. Elas têm significados e símbolos. Querem trazer o Candomblé para a atualidade para modernizar o Candomblé. Outros querem africanizar, buscando tirar ferramentas de metal do Brasil e procurando manter-se próximo ao que supostamente existia em África. O que precisamos é manter aquilo que é tradição em cada casa de santo, independente de sua nação.⁵⁹⁴

Além das narrativas acima mencionadas pelas atuais lideranças religiosas do Terreiro do Bate Folha, cabe ainda compreender as opiniões oriundas de *kotas*, *makotas*, *cafuringomas* e pessoas envolvidas diretamente com a história e a trajetória da casa. Tomemos, por exemplo, Dona Maria Bernadete, que ressalta o a importância do Bate Folha em tempos de comemoração do centenário de fundação da casa:

O Bate Folha foi oriundo de uma roça que era Jejê. Bernardino ganhou essas terras. Ele arrumou a roça ao jeito de Angola. E foi um pai de santo único e exemplar. Ele nunca deixou de estar nas terras do Bate Folha. Ele era uma pessoa muito reservada. Eu lembro que *Xangô/Nzazi*, num certo dia, pegou Bernardino no Mercado das Sete Portas. Ele ficou sem jóias e outros objetos pessoais, o santo arrancou tudo dele. Ele passou pela mata fechada de

⁵⁹³Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁹⁴Cf. depoimento concedido, 2014.

cansação, até chegar ao Bate Folha. E Nzazi disse que tinha feito aquilo para que ele não morresse. Ele realmente era especial.⁵⁹⁵

Com relação ao sentido de pertença de Dona Bernadete, por ter feito parte da história e da trajetória do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, inclusive, sido contemporânea do Sr. Bernardino da Paixão, ela nos narra o seguinte:

Para mim representa ser uma verdade. Eu realmente conheci e tratei dessas situações. Eu tenho orgulho de ter conhecido esses tatas. Sou uma pessoa excepcional. Os dois maiores sacerdotes de Candomblé da Bahia foram meus amigos. Bernardino e Dona Menininha do Gantois. Eu dei comida na boca de Dona Menininha. Todas as saias utilizadas por ela foram costuradas por mim e por Araci. Uma certa vez, ela [Dona Menininha] mandou buscar tecidos nos Estados Unidos para que costurássemos suas saias. Eu sou católica, mas eu sou do Candomblé também. Eu não nego a ninguém! Bernardino também era católico. Somos afro-católicos. Eu tenho um São Bartolomeu que Bebê mandou fazer exclusivamente para mim. Eu e Araci acompanhamos todos os tatas de nkises do Bate Folha. Nós sempre ajudamos a cuidar daquela casa. Depois da morte de Bernardino, nós chegamos a assumir o pagamento das décimas. A roça correu o risco de ser leiloadada. Nós assumimos o pagamento disso. Ajudamos o Bate Folha no que for preciso, até hoje. A casa do Bate Folha não pode ser governado por uma mulher. Alí é um axé de homem. Muito obrigado, pela atenção a mim concedida. Pronto, meu filho, o que eu sabia eu te contei.⁵⁹⁶

Sobre o significado de ser filha de santo e *kota* do terreiro do Bate Folha, Dona Rita Cerqueira – *Kota Nedembu* – nos afirma:

Eu tenho orgulho em ser filha de santo de lá. Tenho muita fé no axé do Bate Folha. Acreditava e tinha muito fé em Seu Bernardino, e no meu pai de santo também que foi *Bandanguame*, quem me iniciou em 1950, em seu segundo barco. Gosto daquelas árvores onde estão os *nkises*. O *Manso Bandunquenqué* é a minha casa. É um local que eu amo mesmo. Amor e fé é que o Bate Folha significa para mim. A minha função é ter sido iniciada, e sou uma das mais velhas da casa. Nunca exerci nenhum cargo. Não tenho e não desejo.

[...] Apesar de dizerem que o Candomblé veio de uma escravidão, porém nunca me senti uma escrava. Já que entrou no Candomblé, respeitem seu *nkise*, sua casa, seus líderes, para que os *nkises* respondam. Respeitem-se! Existe um poder e uma força dentro da nossa casa.⁵⁹⁷

Para João Antonio – *Tata Kissendu* e atual presidente da Sociedade Beneficente Santa Bárbara, o braço civil que representa o Candomblé do Bate Folha, ressalta o seguinte:

Sou muito orgulhoso por fazer parte da história do Bate Folha. Eu tenho a água que passa por todas as pontas desse terreiro. Por *Kuarianquê* filha do Santo me suspendeu e era herdeira do Candomblé *Bandalecongo* cuja Mãe de Santo era *Tauamin* que por sua vez era filha de Bernardino. Por *Mabeji* e

⁵⁹⁵Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵⁹⁶Cf. depoimento concedido, 2016.

⁵⁹⁷Cf. depoimento concedido, 2014.

José Milagre que eram filhos de *Lesenge* e que também era filho do Sr. Bernardino e Mãe *Negukui*, filha de Santo de Bernardino e que chegou a morar na residência dele. Além disso, de 1986 para cá, as orientações, os cuidados e as obrigações que fiz passaram por *Tata Nebanji*, Mãe *Nengua Guaguansesse*, *Tata Mulundurê*, Mãe *Kixima* e *Tata Muxi*, todos filhos e netos de *Bandanguame*. Eu tenho um imenso orgulho disso. É um privilégio.⁵⁹⁸

O *Tata Kissendu* reforça que um trabalho de pesquisa rastreando histórias orais, vai fazer emergir várias situações e contextos contraditórios. Situações em que cada depoente evidenciará aspectos que para alguns seja o necessário, mais em defesa daquilo que foi bom para si, e não para o terreiro como um todo. Certamente haverá depoimentos uns mais apaixonados do que outro, pois nem todos foram tão afeiçoados por Bernardino. Segundo *Tata Kissendu*, Bernardino não era uma pessoa fácil. Olhava de lado para algumas pessoas, não confiava tanto no outro. E com a sucessão para *Bandanguame*, esse lugar de distância para alguns integrantes se dissipou. São vínculos afetivos que ganham novos contornos e vão certamente, exprimindo memórias individuais. Tais memórias ora se aproxima ora se distanciam de lembranças que são capazes de evidenciar determinados fatos, e apagar tantos outros.

Quanto as responsabilidade, funções e significado em ser uma integrante da família do Bate Folha, Kátia Alexandria – *Makota Mubenkiá* nos indica que é a primeira *makota* confirmada por Sr. Eduarlindo. E ressalta:

Sempre tive vontade de escrever a história do Bate Folha e nunca tive condições. Além de ser *makota*, cargo comum nos terreiros, eu assumo a interlocução entre as instituições públicas e a casa. Sou uma espécie de relações públicas para essa casa de santo. Ressalto que foi Mãe Stela que articulou o contato para que o Bate Folha fosse tombado junto aos órgãos de proteção ao patrimônio cultural.

[...] Ser do Bate Folha é pisar num chão sagrado. Desenvolvo ali a minha espiritualidade. Alí já era uma terra de nação Jeje. Tivemos muitas visitas de Gaiaku Romaninha para realizar obrigações conosco no assentamento do Alto do Tuntum. Me orgulho de pertencer a uma casa de santo tão séria e tão bonita.⁵⁹⁹

Esse entrelaçamento do Candomblé Congo-Angola com o Jêje é uma influência de Bernardino dentro do Bate Folha. Muitas das funções do Bate Folha têm influências jejês. Com *Bandanguame*, as influências se ampliam para o Candomblé Ketu. A separação ou sobreposição que fazem e que foram feitas ao longo da história dos Candomblés baianos, entre as nações do Candomblé é fruto, segundo *Tata Kissendu*:

⁵⁹⁸Cf. depoimento concedido, 2014.

⁵⁹⁹Cf. depoimento concedido, 2014.

Creio que a separação ou hegemonia entre terreiros de Candomblé se deu em virtude da participação de alguns pesquisadores que começaram a exacerbar um orgulho por origens africanas, que a ignorância acabou por minar as relações entre os terreiros das diferentes nações. Aqui em casa, o vocabulário envolvendo nomes de santos, festas, obrigações, se misturam com os termos de Ketu e Jejes. A minha faixa, por exemplo, tem escrito *Ogã* de Ogum. Nas festas de *Kukueto* ou *Bamburecema* as pessoas eram convidadas para as festas de *Yemanjá* ou *Yansã*.⁶⁰⁰

Já a *Makota Mubenkiá* discorda da opinião do *Tata Kissendu*, pois para ela:

Não são os pesquisadores. Os africanistas pensam que as tentativas de mudanças e atualizações nos Candomblés não cabem. Entretanto, as mudanças partem das pessoas. Que se arvoram em querer atualizar. São sujeitos que estão ingressando no Candomblé e que desejam alterar cantigas, por exemplo.⁶⁰¹

E *Tata Kissendu* reforça as mudanças existentes na contemporaneidade:

Antigamente, os ogãs cantavam músicas das três nações. E ainda era sincrético. Os mais velhos contam que algumas canções que eram cantadas em português nas festas, foram tiradas por *nkises* incorporados no Pai de Santo. A oralidade estava presente. [...] Atualmente não vemos uma rede entre os líderes do Candomblé. Eles sabiam tudo que aconteciam um com o outro. Na época de Bernardino, ele frequentava o Gantois, o Opô Afonjá. Tinha laços com o Alaketu. Percebo que estamos caminhando para uma espécie de isolamento, não só o Bate Folha, mas também os demais terreiros, independentemente das suas nações identitárias e religiosas. Credito esses isolamentos e distanciamentos a alguns pesquisadores, quando propuseram que cada nação tinha que valorizar o seu tipo de rito, sobrepondo-se. Para mim o Candomblé é baiano. Nasceu da resistência dos negros escravizados que queriam manter sua fé, cultivar seus *Nkises*, *Orixás*, *Voduns* e outros. Eu não volto para a África nem amarrado de corda!

[...] Quem tem ligação com o Bate Folha é porque teve ligação com Bernardino ou *Bandanguame*. Depois desses dois pais de santo as relações do Bate Folha com outros Candomblés começaram a diminuir mais.

[...] A mão do homem sempre estará modificando alguma coisa. Não é porque ele é um pai de santo que é um sujeito iluminado. Que tem aquela luz em cima da cabeça, como pensam dos budistas com o Dalai Lama. Não é assim. Na realidade cada um tem o seu orgulho, a sua vaidade e isso tudo se sobrepõe as coisas. E temos que cuidar e tocar isso politicamente, da melhor forma possível. E temos que passar o bastão para os jovens o mais rápido, para eles assumirem logo as responsabilidades. De modo que ele perceba que as pessoas não são santificadas. [...] Sagrado pode ser o chão, a pedra, o vento, a árvore, a água, a mata, toda energia e elementos da natureza, isso é que pode ser santo. É disso que o jovem terá de cuidar.⁶⁰²

A *Makota Mubenkiá* e o *Tata Kissendu* apontam que os desdobramentos do Bate Folha vão para além do Bate Folhinha de Pirajá e do Bate Folha do Rio de Janeiro. Atualmente, tem-se ampliado a rede de terreiros de descendência em cidades, como Belo Horizonte. A

⁶⁰⁰ Cf. depoimento concedido, 2014.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² Cf. depoimento concedido, 2014.

liderança da casa, sob o sacerdócio do *Tata Muguanxi*, é que tem dado conta desses desdobramentos das águas do Bate Folha. Em São Paulo e em Santos também se encontram descendentes da casa.

Na contemporaneidade, tem se pensado em retomar a sucessão do cargo de *tata de nkise*, a partir de um filho iniciado no santo, e não mais de um *Tata-Cafuringoma* da casa. É necessário, no entendimento de *Tata Kissendu*, que se reestabeleça esse procedimento. Endossa ainda que o Bate Folha necessita ficar atento para as gerações a seguir, sobretudo quanto a sucessão do cargo de *Tata de Nkise*. E faz a seguinte colocação:

É um trabalho que vai depender de nós, de mim muito pouco, pois sou responsável pela parte da sociedade civil. Eu converso muito com *Tata Muguanxi*. Tudo que falo, ele me ouve, me atende. Eu já disse que nós temos que consertar isso. Quem tem que mandar em Candomblé é o *Muzenza*. É a pessoa que tem que ter a cabeça aberta para o vento. Nós não viramos no santo. *Muguanxi* é um *Tata Kimbanda* cujo cargo foi entregue pelos *nkisses* da casa, eu vi e sei quanto foi importante para a casa ter um Pai de Santo como ele. Porém precisamos ter um pai de santo que o Santo chegue na sua cabeça. Espero que ele prepare alguém e os *nkisses* deixem que o seu sucessor seja um *Muzenza*.⁶⁰³

Nos cultos aos assentamentos do Bate Folha, *Tata Kissendu* acredita que eles estão influenciados por diversas nações de origem africanas: Congo-Angola, Jejes e Ketu. E reforça:

A prática de culto aos assentamentos realizados por Seu Bernardino continua preservada. Na medida em que foram passando para *Bandanguame*, para Pedro, para Joca, para Eduarlindo e para Cícero, algumas práticas foram adequadas ao nosso atual ritmo de vida, mantendo-se o que se tinha para preservar a tradição [...]⁶⁰⁴

E a *Makota Mubenkíá* endossa, acrescentando que atualizações são comuns em qualquer casa de santo:

Os tempos modernos vão solicitando ajustes nas práticas religiosas do Bate Folha. Por exemplo, chegávamos ao terreiro na sexta e só saíamos no domingo. Isso não ocorre mais. O perfil do povo de santo era composto por profissional liberal, lavadeiras, ganhadeiras, estivadores. Isso mudou.⁶⁰⁵

Tanto *Kissendu* como *Mubenkíá* reforçam que a busca pela verdade histórica, precisa ser ressaltada por ocasião do centenário do Bate Folha. Para *Mubenkíá*, a pesquisa deve está voltada para entender que:

⁶⁰³Ibid.

⁶⁰⁴Ibid.

⁶⁰⁵Cf. depoimento concedido, 2014.

A verdade histórica é fundamental. Conflitos, mudanças, manutenções. Para mim, se nós somos keturizados, isso não importa. A história, os documentos, isso sim, deve revelar registros de verdades. Mexer com esses documentos orais e documentais vai dar uma coisa muito boa no final. O caminho é esse mesmo. Levantar verdades. Vários depoimentos que puxam para si e por si, cruzando-se com os documentos.⁶⁰⁶

Sobre o centenário do Bate Folha, *Mameto Mabeji* nos diz que:

Eu desejo que se tenha respeito pelos santos, que as novas gerações consigam seguir o que se aprendeu lá atrás. Temos que ser unidos e respeitar os mais velhos dentro do axé. É isso que eu espero. Muito obrigado!⁶⁰⁷

Quanto ao papel determinante da trajetória e da história em casas tradicionais de Candomblé Angola e Congo-Angola, localizadas na cidade de Salvador, *Tata Minatojy* nos esclarece o seguinte:

A tradição dos povos de língua Banto que deu origem ao Candomblé Angola no Brasil, foi a primeira que aqui chegou. Isso foi no século XVI. E quantitativamente foi bem maior do que qualquer outra tradição, diferentemente da tradição ioruba, que chegará em finais do século XVIII e início do XIX. A tradição angola é campesina, rural, já a iurubá é mais urbana e soterópolis. Por exemplo, o sentido de propriedade para o povo de tradição Angola, o chão é para todos. O povo de tradição Congo-Angola chegava até essas terras, dava comida aos seus nkises e depois ia embora. Foi a tradição ioruba quem trouxe a idéia de propriedade para seus cultos: isso aqui é meu! O povo angola não imitou nada... A partir desse sentido de propriedade iorubano, os demais povos foram seguindo... [...] Eu acredito que foi muito forte o sentido de brasilidade pertencente aos povos Angola ou Congo-Angola, pois o povo de língua ioruba se achava “puro”, e sabemos que isso não existia. A memória do povo Congo-Angola, abraçou-se, pois deslocou-se do continente africano e suas memórias foram se misturando. A instituição do Candomblé é brasileira. A diáspora africana permitiu que cada um levasse sua base religiosa e na medida em que se relacionava, iam adaptando-se ao longo do tempo. O povo de origem das línguas Banto é muito resistente. Usou de artimanhas para se manter vivo. E a hegemonia iurubá na Bahia, foi determinante para reduzir a força das outras tradições, sobretudo a Angola, Congo-Angola ou Angola-Congo.[...] A nação Xamba, por exemplo, não existe mais. Tumba Junçara, Tumbenci, Bate Folha, Mariquinha Lembá, Gregório Makende e Gomeia, esses todos resistiram ao processo de iorubanação.⁶⁰⁸

Já com relação à manutenção das práticas tradicionais nos Candomblés baianos, na contemporaneidade, *Tata Minatojy* explica:

[...] Eu às vezes não consigo entender muito bem algumas tradições do povo de língua ioruba. Eles são raspados com cinco anos. Nós Angola, somos raspados duas vezes. Uma quando se inicia e depois de sete anos novamente. [...]

⁶⁰⁶Cf. depoimento concedido, 2014.

⁶⁰⁷Cf. depoimento concedido, 2014.

⁶⁰⁸Cf. depoimento concedido, 2016.

Eu me relaciono com todos da nação Angola e Congo-Angola, desde o Bate Folha, passando pela raiz de Gregório Makwende que já não existe mais o terreiro, pelo Tumba Junçara, Tombeici, os descendentes de Mariquinha Lemba. Existe uma relação boa. Eu percebo que as fofocas, as intrigas, ainda são comuns entre o povo de Candomblé. Nós precisamos coordenar melhor isso. Falo isso por conta daquilo que chamo de desinformação, vulgarização e mercantilização das práticas religiosas dentro do Candomblé.⁶⁰⁹

Sobre as comemorações do centenário do Terreiro do Bate Folha, o *Tata Minatojy* enfatiza:

Falar de uma casa de Candomblé da minha nação e que pouco frequente, mas eu respeito muito, como é o caso do Bate Folha. Isso para mim é uma questão de honra. Eu acho que essas memórias são fundamentais para a continuidade de nossas tradições na Bahia e no Brasil. Hoje falo do Bate Folha, depois terá o Tumba Junçara que fará cem anos também. [...] O terreiro Pilão de Prata fez cinquenta anos e fui convidado para falar sobre a trajetória daquela casa. Isso para mim foi um honra! Sinto-me orgulhoso em poder compartilhar essas experiências mesmo não tendo vividas, mas mantenho-as, via tradição oral. Eu acabo construindo o meu alicerce de informações, histórias e memórias diante dessas casas denominadas tradicionalistas.

Cem anos não são cem dias. Há uma trajetória aí. Eu fico emocionado com o Bate Folha com a forma de darem manutenção às práticas ancestrais. Naquela casa, não há preocupação com o luxo, com a ostentação, pois o Candomblé não é isso. Eu valorizo demais ali, que há um reconhecimento pelas conquistas dos nossos ancestrais, fazendo à sua manutenção. [...] O Bate Folha reflete a continuidade de nossos ancestrais e suas manutenções. Esses terreiros tradicionalistas são espelhos para os novos terreiros. Eu não posso desvalorizar aquilo que já foi construído. E que venham outros cem anos, eu não estarei mais aqui, mas valerá a pena.⁶¹⁰

Finalizando as narrativas em que se tratam dos sentidos, significados e importância para a celebração do centenário de fundação do Terreiro do Bate Fôlha, o *Tata Nembakalá* destaca o seguinte:

Não só o Bate Folha como todas as casas de Candomblés próximas de seus centenários sempre foram e ainda são um local de resistência. Essas casas tiveram sacerdotes do nível e da importância de Manoel Bernardino da Paixão (Seu Bernardino), Dona Aninha, Seu Antonio (*Bandanguame*), Maria Bibiana do Espírito Santo (Senhora), Dona Olga (*Guaguansesse*), Dona Menininha. Eles tiveram e ainda têm importância na formação identitária de uma etnia. O Candomblé ainda é um espaço e um local de resistência, além de ser também local de preservação e manutenção das tradições dos povos *Bakongos*, dos *Nagôs* e de resistência e luta contra a discriminação e a desigualdade. Não há como deixar de observar que, mesmo sendo hierarquizado, na sua estrutura interna o Candomblé ainda é mais igual do que a sociedade comum. O Candomblé é hierarquizado sim, porém, isso não significa desigualdade. O Candomblé é uma instituição importante para o seu entorno e para a sociedade como um todo. Destacar a

⁶⁰⁹Cf. depoimento concedido, 2016.

⁶¹⁰Cf. depoimento concedido, 2016.

importância dos fundadores e mantenedores de uma casa de culto religioso de matriz africana é fundamental, pois os mesmos não podem jamais serem esquecidos.⁶¹¹

Sumarizando o presente capítulo, além de se constituir como narrativas sobre o passado e o presente da história do Terreiro do Bate Folha, coube ainda compreender a trajetória, vida religiosa e sucessão do *Tata Bandanguame*. Acrescentam-se ainda as atualizações e continuidades dos processos sucessórios envolvendo a primeira e segunda geração de *tatas de nkises* do Bate Folha. O papel do sacerdócio masculino e feminino tem sentidos e conotações que fazem com que o terreiro disponha de duas lideranças na atualidade, e que atuam de forma compartilhada. Os anos 60 do século XX irão marcar a trajetória da casa, não só por envolver a perda e a passagem de dois importantes *Tatas – Bandanguame e Dijinenuanga*, mas também por mergulhar os membros da casa num prolongado período de reclusão. Se os anos de chumbo do regime militar puderam de algum modo interferir nesse período de reclusão, caberá novas investigações responder, cotejando as gerações seguintes aos sacerdócios de Manoel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva. Longe de estabelecer critérios hierarquizantes entres esses sacerdotes afro-brasileiros, ambos sob o ponto de vista das representações sociais, estão muito presentes em tudo, ou quase tudo que se realizada dentro do Terreiro do Bate.

⁶¹¹Cf. depoimento concedido, 2016.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os argumentos apresentados na presente tese apontam que as táticas mais frequentes utilizadas pelas lideranças do Candomblé baiano entre 1916 e 1946, diante do aparelho jurídico repressivo do Estado representado pela Polícia, caminharam inicialmente pela localização geográfica dos Terreiros em Salvador (distantes ou próximos ao centro da cidade). Adicionam-se situações de comportamentos infantilizados de membros integrantes quando batidas polícias ocorriam. Além disso, os espaços de culto estavam quase sempre associados a eventos mais comemorativos do que propriamente religiosos. As perseguições aos Terreiros de Candomblés se processaram numa escala desde os mais afamados aos de menor visibilidade. Incluir um membro das sociedades jurídicas ligados à corporação policial e contar com o prestígio de guardiões (*xicarangomas–cafuringomas*) dos terreiros, enquanto tática, lubrificou vínculos sociais e de amizades com lideranças políticas, demonstrando que o povo de santo soube negociar, e muito bem. Foram táticas sutis de preservar os cultos afro-brasileiros na primeira metade do século XX.

Outra tática foi o registro jurídico na forma de associação ou sociedade beneficente. Voltadas para a caridade e apoio comunitário, atestam que os terreiros de Candomblé utilizaram das próprias leis que permitiam a formação de entidades de cunho filantrópico. Entre as estratégias estabelecidas pelo Estado e pela Polícia, contou-se com o auxílio da Imprensa local. Estabelece-se uma relação de poder e enfrentamento diante das táticas utilizadas pelos Terreiros de Candomblés. As reportagens veiculadas em periódicos da capital baiana construíram imagens e representações que (des)qualificavam e marginalizavam diariamente a população afrodescendente e suas práticas religiosas.

Quanto às teorias da antropologia envolvendo estudos sobre as religiões afro-brasileiras, recaem para a construção social de um lugar de práticas religiosas mais próximas das sobrevivências africanas e outro lugar mais distante, marginalizado e misturado. Tais teorias são fruto de discursos repletos de representações tanto de ordem social quanto religiosa. Em finais da década de 1930, a realização do II Congresso Afro-brasileiro funcionará como uma espécie de divisor de águas para os debates envolvendo as populações afro-brasileiras, suas práticas, seus costumes. A imprensa baiana migrará de um discurso excludente e preconceituoso, que ficou concentrado entre 1920 a 1950, para um lugar de relativa aceitação e promoção das festas e celebrações oriundas dos Candomblés. A Imprensa fará circular reportagens associando o Candomblé com fins turísticos, sobretudo a partir do final dos anos

50 e ao longo da década de 60 do século XX. Portanto, se reconhece que as tramas nas relações (inter e intra-grupais) dos terreiros de Candomblé Congo-Angola, localizados na cidade de Salvador na primeira metade do século XX, estiveram parcialmente sustentadas pela suposta tese da hegemonia Nagô e fraqueza Congo-Angola. A supremacia Nagô, preponderante no imaginário afro-religioso ao longo do século XX, no caso do Terreiro do Bate Folha, não foi decisiva e tampouco excludente. Tomemos como exemplos a projeção e a importância dos sacerdotes Joãozinho da Gomeia (Angola) e Manoel Bernardino (Congo-Angola). Ambos estiveram ligados a lideranças de Candomblés Nagôs, tais como o de Dona Menininha do Gantois. Além disso, participaram efetivamente durante a organização do II Congresso Afro-brasileiro. Esses sujeitos se lançam num espaço de poder compartilhado por lideranças femininas e que gozavam de prestígio social, político e intelectual.

Destacamos, nesta contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola, o contexto de aquisição das terras em que se estabelece a passagem de terreno – propriedade, para terreiro – espaço sagrado e onde está situado o Terreiro do Bate Folha. Esse Terreiro está inserido numa rede de cadeias sucessórias do imóvel em lugar denominado Fazenda Bate Folhas, situada na zona territorial do distrito de Santo Antonio Além do Carmo. O extenso território ocupa terras de densa natureza local e contempla uma vasta vegetação, perfazendo cerca de 127.600m². Alguns bens naturais, a exemplo da Lagoa do Prata e da Lagoa do Urubu, tornam este território espaço de reserva da Mata Atlântica. De fato, é um patrimônio cultural material e imaterial adquirido por Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* e conduzido por Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame*. O Terreiro é composto por um edifício principal nuclear, um barracão onde funciona o salão de festas públicas, arbustos, árvores sagradas, fontes e assentamentos internos externos. Ao constatar que naquelas terras havia assentamentos de culto Jeje, Manoel Bernardino consegue perpetuar cuidados e zelo desse espaço. A existência do assentamento no Alto do Tuntum se constitui como um elo de continuidades sagradas. Tudo isso encorpa o espaço sagrado de cultos dos membros do Terreiro.

É justamente nesse espaço sagrado que as práticas de iniciação, confirmação, cura e adivinhação, irão ajudar a estabelecer a trajetória do Terreiro do Bate Folha e dos seus primeiros sacerdotes. Entre 1916 e 1965, Manoel Bernardino e Antonio José da Silva irão representar duas forças e duas medidas diferentes na condução dos desafios pelo caminho do sagrado. Com esses dois sacerdotes afro-baianos, a casa do Bate Folha promoverá 129 (cento e vinte e nove) práticas de iniciação e confirmação dos seus filhos e filhas de santo. Desde o

primeiro barco de Bernardino, no ano de 1929, e o último barco liderado por *Bandanguame*, em 1960, temos um período temporal de 31 (trinta e um) anos de plenas atividades relacionadas a feituas de santo e confirmações. As intervenções de cura e de atendimento com jogo de búzios fizeram de Bernardino da Paixão e de *Bandanguame*, referências entre os Terreiros de Candomblé soteropolitanos. Os trabalhos realizados por Bernardino eram reconhecidos por sua excelência nos aspectos ligados à saúde, ao universo profissional e a vida afetiva dos seus consulentes. Quanto aos atendimentos realizados por *Bandanguame*, estavam em sua grande maioria centrados em trabalhos para atender aos interesses sentimentais. É provável que os trabalhos espirituais de ambos fossem muito bons e assertivos, capazes de arremediar diversos sujeitos que os procuravam.

Essa contribuição dos *tatas* de *nkises* do Bate Folha para a história social dos Candomblés Congo-Angola, também nos apresenta aspectos que são bastante singulares. Após o falecimento do *Tata Bandanguame*, em 1965, o perfil dos novos líderes e sacerdotes dessa casa de Candomblé ganhará outro contorno. Os pais de santo da casa não serão rodantes. Todos exerciam anteriormente cargos de *cafuringomas/xicarangomas*. O Terreiro do Bate Folha sempre foi dirigido espiritualmente por um homem. Entretanto, cabe ressaltar aqui que, a partir da sucessão de lideranças em 1965, as orientações espirituais e administrativas da casa foram compartilhadas com *Nengua Guaguansesse*. Boa parte dos *tatas* de *nkises*, da terceira à sexta geração, jogou búzios, mesmo não sendo rodantes. Reitera-se que os *nkises* que “rodavam” na cabeça e no corpo de Bernardino eram *Bamburecema*, *Lemba*, *Nzazi*, *Tempo* e os caboclos *Laje Grande* e *Umzecai*. Já com *Tata Bandanguame*, o transe se dava para *Cavungoe Tempo*.

Outra contribuição do Terreiro de Candomblé do Bate Folha está ligada ao ciclo de festas que acontecem ao longo do ano: em janeiro ocorrem as celebrações para *Lemba*, *Cavungo*, *Dandalunda* e *Zumba*. Em maio, são oferecidos presentes para *Kukueto* e *Dandalunda*. Junho é tempo para celebrar e festejar os *nkises Inkossi/Nkosi* e *Gongobira*. Em julho, em anos alternados, ocorrem festas para *Nzazi*, *Ungira* e os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecai*. Em agosto, são festejados *Angorô* e *Katendê*, além da festa de *Tempo/Quitembe*. Em novembro, são festejados *Vumbe*, *Ungira* e celebra-se a Missa em homenagem a Santa Bárbara, realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho. Cabe ressaltar que essa celebração acontece desde o sacerdócio de Manoel Bernardino da Paixão e traz, em suas gerações sucessoras, exemplos de continuidade e manutenção desta tradição. Em dezembro as celebrações encerram-se com a festa de *Bamburecema*, dona das terras e da

cabeça do fundador do Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Dentre as festas celebrativas do Terreiro, *Tempo* e *Bamburucema* se destacam entre as demais, contando com um número expressivo de filhos, filhas e simpatizantes dos cultos afro-baianos.

No que concerne ao papel desempenhado por Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* – na história do Candomblé baiano, este concentrou prestígio social, religioso e intelectual, situação de que poucas lideranças masculinas nos Candomblés gozavam. Bernardino da Paixão faz parte de uma lista de nomes de lideranças que figuravam nos Candomblés baianos na primeira metade do século XX, a exemplo de Maria Bada, do Afonjá; Tia Massi, do Engenho Velho; Menininha, do Gantois; a velha Dionísia, do Alakêto; e Emiliana, do Bogum. Entre os homens, podem ser citados, além de Bernardino, do Bate Folha, Gregório Makwende/Maquende, Manoel Falefá, João da Gomeia, Manoel Ciriaco e Seu Procópio do Ogunjá – detentores em prestígio social como chefes de Terreiros de Candomblés. A grande maioria dos pais de santo não pertencia aos Candomblés Nagôs e Jejes, com exceções de Procópio do Ogunjá e Manuel Falefá. Os pais de santo existentes entre as décadas de 1930 e 1940 são em geral de Angola e do Congo e, mais comumente, dos Candomblés de caboclo. Vale ainda destacar que a não continuidade da “fama” de um Terreiro de Candomblé, em alguns momentos pode estar associada à morte de sua liderança. A condição de afamado se desloca para um lugar de perda de importância, justamente por conta disso.

As teias de proximidades entre Manoel Bernardino com outras lideranças afro-religiosas se deram por afinidades pessoais e religiosas, a exemplo de Dona Menininha do Gantois e com Seu Procópio do Ilê Axé Ogunjá. Há possíveis vínculos de proximidades com Elizeu Martiniano Bonfim, Mãe Aninha do Opô Afonjá e Tia Júlia da Casa Branca. São laços que tendem a sinalizar uma ampla rede de sociabilidades existente entre essas lideranças. Com *Bandanguame*, as relações entre lideranças se mantiveram próximas a Seu Procópio do Ogunjá, a Dona Menininha do Gantois, a Dona Stela do Afonjá e a Dona Miúda do terreiro angola Viva Deus, localizado na Estrada das Barreiras. O Candomblé de Procópio sempre foi considerado uma importante casa de santo e acolhia os integrantes do Bate Folha.

Portanto, os laços de amizade e respeito entre as lideranças dos terreiros de Candomblé na cidade de Salvador ganham contornos dinâmicos. A troca de informações e os convites para assumirem cargos importantes entre as lideranças de algumas casas de Candomblé certamente favoreceram o prestígio social entre os Terreiros. Vale ressaltar que a circulação de Ogãs/ Cafuringomas entre as casas de Candomblés acontecia, independente da nação do

povo de santo. Isso facilitou e ampliou em muito as relações de força entre eles, que não deveriam estar pautada na disputa pela hegemonia da suposta pureza estabelecida entre os povos de santo, em especial na primeira metade do século XX.

No âmbito dos conflitos de ordem interna ou externa, a história do Terreiro do Bate Folha se depara com duas situações: uma envolvendo o primeiro filho de santo iniciado por Manoel Bernardino, conhecido por João Correia de Melo – *Lesenge* – e a segunda situação diante do pai de santo da nação Angola, João da Gomeia. No que se refere à *Lesenge*, percebem-se ambiguidades nos relatos que tentam explicar os motivos de um possível desentendimento com Manoel Bernardino. Observam-se descontentamentos ligados à ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro em finais da década de 1930, bem como dissidências internas sobre o processo de sucessão de liderança da casa, sobretudo após o falecimento de Manoel Bernardino, em 1946. Quanto aos desentendimentos entre Bernardino e João da Gomeia, há três possibilidades a serem evidenciadas: a propagação da ausência de feitura do santo de João da Gomeia, que incomodava muitos pais de santo baianos, inclusive Bernardino; o estreitamento dos laços de amizade entre *Samba Diamungo* (filha de santo iniciada por Manoel Bernardino) e João da Gomeia; e por fim, o prestígio social e a repercussão da vida privada e pública de João da Gomeia que ganham contornos envolvendo situações relacionadas às questões de gênero e sexualidade.

Dois fatores foram decisivos para a manutenção do Candomblé Congo-Angola do Bate Folha: o primeiro se constitui pelo viés religioso, atribuindo-se o culto aos assentamentos (Angolas, Congos e Jejes) como forma de proporcionar as gerações sucessórias, a possibilidade de manutenção, resistência e continuidades da memória e da história do Terreiro. Por outro lado, o segundo fator está vinculado às teias de sociabilidades constituídas perante os Candomblés Nagôs, Jejes e Angolas. Adiciona-se ainda o prestígio social, político e religioso estabelecidos por Manoel Bernardino da Paixão desde as primeiras décadas do século XX, que vão proporcionar situações capazes de valorizar a capacidade desse Terreiro de Candomblé em se fazer presente e atuante ao longo de sua história.

Em termos de bens e patrimônio material, Manoel Bernardino, antes de morar na Rua da Lenha, no Bonfim, residiu na Rua do Sangradouro, próximo à Ladeira dos Bandeirantes, entre as Sete Portas e o Bairro de Brotas. A morte e sepultamento de Bernardino alcançaram notável repercussão na imprensa baiana. A importância e o respeito dedicados ao sacerdote acabaram provocando nos seguidores e admiradores um sentimento de orfandade. O espólio total dos bens de Manoel Bernardino da Paixão alcançou um acúmulo da ordem de \$260.400,00 (duzentos e sessenta mil e quatrocentos cruzeiros), avaliados em 4 nov. 1946.

Para um homem afrodescendente, não literatado, que dedicou boa parte da sua trajetória de vida ao universo religioso, o montante patrimonial acumulado o coloca como um sujeito empreendedor. Ele usou da astúcia para conquistar e estabelecer sua residência num espaço social de grande projeção. Essa projeção certamente foi fruto do seu prestígio e da sua dedicação à frente do Candomblé do Bate Folha.

Cabe ainda destacar as relações sociais e políticas entre Manoel Bernardino e o Interventor Juracy Magalhães na década de 1930. Estiveram ligados pelas práticas de cura em atendimentos prestados por Bernardino ao Interventor e acabaram de certa forma, o que atenuou conflitos e perseguições da polícia junto ao Terreiro do Bate Folha. Outra relação de proximidade diz respeito à atuação do Delegado de Polícia Pedro Gordilho – Pedrito, sobretudo na década de 1920. A representação de Pedrito é um exemplo de confronto entre autoridades policiais e a casa do Bate Folha. Essas batidas e varejos nos Candomblés baianos, independentemente de demarcar as nações identitárias as quais faziam parte, procuravam identificar sujeitos que exerciam práticas de cura e de adivinhação. Quanto aos vínculos estabelecidos com intelectuais, Manoel Bernardino foi um dos informantes sobre práticas religiosas do Candomblé a Donald Pierson, Melville Herskovits, Ruth Landes e Edison Carneiro, durante a década de 1930. Eis, portanto, a constatação de que o papel dos agentes de informações sobre práticas e costumes religiosos afro-baianos não foram restritos aos Nagôs. Manoel Bernardino, enquanto sacerdote de um Candomblé Congo-Angola, também ocupa esse *locus* de informante.

Com relação à trajetória de Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame*, sua vida intercalava-se entre Salvador e Rio de Janeiro. A história da trajetória de vida religiosa será entrelaçada com a história de iniciação no Candomblé de Dona Olga Conceição – *Nengua Guanguasesse*. Os vínculos serão não só religiosos, como também de amizade e cooperação. O segundo zelador do Terreiro do Bate Folha contará com as articulações e continuidades de práticas religiosas. Se por um lado, a figura de Manoel Bernardino experimentou, ao longo das décadas de 20 a 40, intensas perseguições e cerceamentos aos cultos afro-baianos, o contexto de sacerdócio de *Bandanguame* transitará por um espaço social de conquista e legitimação do Candomblé, que passará a ser visto pela sociedade baiana, pela academia e pelos intelectuais como sendo não mais uma seita religiosa, fetichista, bárbara, diabólica, e sim uma religião propriamente dita. Os estereótipos construídos socialmente sobre os frequentadores, admiradores e simpatizantes passam a ter um forte aliado: os intelectuais nacionais e estrangeiros.

Quanto ao sacerdócio de *Tata Bandanguame*, procurou manter os mesmos vínculos de aproximação com os Terreiros de Candomblés Nagôs, Jejes e Angolas, ampliando e estabelecendo proximidades com a casa de Procópio do Ilê Ogunjá e Dona Miúda do terreiro Angola Viva Deus. Reiteramos que até 1946, ano em que ocorre o falecimento de Bernardino, as relações sociais e religiosas do Bate Folha eram mais próximas dos Terreiros Jeje-Nagôs do que com as casas de Candomblé Angola. Em relação às redes de sociabilidades do Bate Folha, tendo *Bandanguame* à frente, e as demais casas de axé em Salvador e no Recôncavo Baiano, além de ser plural nos registros da tradição oral ou dos jornais de época, foi reduzido o grau de relações de proximidades com autoridades do mundo político e intelectual.

Cabe ressaltar aqui que, sob o ponto de vista do patrimônio cultural dos povos afro-brasileiros e sua religiosidade, ainda existem vestuários dos *nkises* de Bernardino e de *Bandanguame* (palhas, ferramentas, roupas) guardadas pelos membros do Bate Folha e que podem servir de referência sobre os símbolos utilizados pelos seus primeiros líderes. São bens culturais materiais de quem vivenciou experiências religiosas na primeira metade do século XX nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro.

A memória e a história de indivíduos, no caso do Terreiro do Bate Folha, estão entrelaçadas não só na trajetória da congregação religiosa, como também na história dos primeiros sacerdotes. Esses sujeitos, de algum modo, nos mostram micro-histórias e não só ajudam a descortinar as redes e aos espaços de sociabilidades, como contribuem com a compreensão de quem eram como indivíduos, qual o seu perfil social, quais as relações de atritos e trocas, tão comuns à condição humana. O Terreiro do Bate Folha, representado pelos seus sacerdotes, lutava pela afirmação de suas práticas religiosas, o que tem como contrapartida lutar contra a perseguição e a opressão dos agentes adversários. Esse era um dos contextos que os Candomblés baianos vivenciaram cotidianamente, bem como inúmeras casas em outras cidades o fizeram.

Quase sempre, falar de uma casa de Candomblé remete à incorporação do nome do fundador ao nome da casa de santo. No caso estudado, temos denominações que associam a Bernardino e *Bandanguame*, como por exemplo, o “Bate Folha de Bernardino”, “Bernardino do Bate Folha” ou o “Bate Folha de Paezinho”. A relação entre indivíduos e sociedade pode ajudar a afrouxar e ampliar as posturas a que a história fará referências e, no caso em estudo, a trajetória e a memória do Terreiro de Candomblé do Bate Folha. Os hábitos e os costumes dos sacerdotes são objeto de apreciações diversas. Cabem situações de dissensos, contradições e sobreposições de ideias, circunstâncias e interesses de ordem pessoal. Assim, comungamos do

entendimento de que só podemos chegar a um dimensionamento da relação entre indivíduo e sociedade quando se consegue incluir o desempenho do indivíduo no seu contexto social, com tudo o que esta relação envolve em termos de situações e tramas.

O exercício do historiador entre teoria e empiria é investigativo e imaginativo. As ideias apresentadas nessa tese, ao invés de buscar o seguimento de um modelo teórico padrão, procuram trazer à baila caminhos, trilhas, pistas fios e tramas que podem estar entrelaçadas em algumas situações ou sobrepostas em outras. Entre sociedades africanas e sociedades afro-brasileiras e afro-baianas, ao articular documentos, escrita e oralidade, a experiência metodológica, em si, já produz um conflito: o de buscar uma história social e cultural – enfim, uma história social da cultura – cada vez mais próxima do que provavelmente tenham sido os processos estudados, embora, por outro lado, jamais possa esgotar as possibilidades. Há sempre olhares a serem descortinados. Nesse sentido, o Terreiro de Candomblé Congo-Angola do Bate Folha está sempre à nossa espera.

Que essa congregação religiosa ecoe todos os dias, e que os ventos de *Bamburecema*, as águas de *Lemba* e a proteção e o acolhimento de *Cavungo* se façam presentes no mundo material e espiritual do povo afro-baiano. Que *Mukuiu N'zambi* esteja diante de todos nós, sempre. Salve aos 100 anos de fundação do *Terreiro Manso Banduquenqué! Pambelê! Kíua Bamburucema! Viva Senhor Tempo!*

10 REFERÊNCIAS

- ADOLFO, S. P. **As famílias de santo no Candomblé de Congo-Angola**, 2011. Disponível em: <www.inzotumbansi.org> Acesso em: 26 jan. 2011.
- AGAMBEM, G. *Image Et mémoire*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.
- AGUIAR, M. P. de. **Notas sobre o “enigma baiano”**. CDU 338. Salvador, out/Nov/1977.
- ALBUQUERQUE, W. **A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880-1900)**. 2004. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004.
- ALMEIDA, R. B. de. **Traços da História Econômica da Bahia no último século e meio**. CDU 338. Salvador, out/Nov/1977.
- AMIM, V. **Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no Candomblé do Sul da Bahia**. 2009. 303 fl. Tese (Doutorado). Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.
- ARCHER, M. **Brasil, fronteira da África**. São Paulo: Felman-Rego, 1963.
- AVEZAC, M. *Afrique: esquisses générale de l’África et Afrique Ancienne*. Paris. Firm Didot Frères Editors. 1840.. 1840.
- BARROS, M. (org.) **O Candomblé bem explicado (nações bantu, iorubá e fon)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- BELONE, Roger. **La photographie**. 2.ed. Paris: PUF, 1997.
- BORGES, M. E. L.: **História e Fotografia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- BRAGA, J. S. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BURKE, P. **Testemunha ocular: história e imagem**. São Paulo: EDUSC, 2004.
- CALAINHO, D. B. **Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamound, 2008.
- CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967.
- _____. **Religiões Negras/Negros Bantos**. 2ª ed., Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, 1981.
- CASTILLO, Lisa E. **Entre oralidade e a escrita: a etnografia nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Topbooks: Rio de Janeiro, 2005.
- _____. **Seminário 100 anos do Terreiro do Bate Folha**. Conferência. Salvador. 03 dez. 2016.

- CERTEAU, M.de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1988.
- CHIACCHIO, C. **Homens & obras**. VII. Helius & Brutos. *Jornal A Tarde*. Salvador. 1931.
- CUNHA, M. C. da. **Negros, estrangeiros: os escravos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil**, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DINIZ, J. de O. F. **A missão civilizadora do Estado em Angola**. Lisboa: Centro Tipográfico Colonial. 1926.
- DUARTE FILHO, J. **Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado** – Como vive, no morro da Cruz do Cosme, o famoso “pae de santo” – Capitão de 2ª linha e macumbeiro – A vida é prosaica, a arte é bella. Por João Duarte Filho, para os “Diários Associados”. *Jornal O Estado da Bahia*. 21 mai.1936.
- DURKHEIM, E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: Quadrige-PUF, 1998.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- EVANS-PRITCHARDS, E.E. **Las teorías de La religion primitiva**. Madrid: Siglo XXI Editores. 1990.
- Evolução do Salário Mínimo no Brasil**. Disponível em: <<http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>>. Acesso em: 08 ago. 2016.
- FERRETI, S. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp. 1995.
- FIGUEIREDO FILHO, R. M. **Brasil e Portugal: imagens e representações (1870-1900)**. Porto: [s.n.], 2002. - 122 f.: il.; 30 cm. – Dissertação (Mestrado). Faculdade de Letras. Universidade do Porto. Porto, 2002.
- FRAGA, W.; ALBUQUERQUE, W. R. de. **Uma história da cultura afro-brasileira**. São Paulo: Moderna, 2009.
- FRIGERIO, A. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 14, n. 23, p.15-57, jan./jun.2013. Disponível em:<www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/40972/25997>. Acesso em: 20 mar. 2016.
- GILROY, P. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo-Rio de Janeiro: Ed. 34, UCAM, 2001.
- GINZBURG, C. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- GOMES, A. O. **O Candomblé da Bahia**. *Jornal A Tarde*. Salvador. 1942.
- HALBWACHS, M. La Mémoire Collective chez les Musiciens. **Revue Philosophique**, n. 34. 1939.
- HERSKOVITS, M. J. **Pesquisas etnológicas na Bahia**. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde. Publicações do Museu da Bahia; N.3. Tradução de José Valladares, 1943.
- HORTA, J. da S. **Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações**. Lisboa: s.n., 1994. p. 189-200 ; 23 cm. - Sep. Actas do Colóquio

"Construção e ensino da história de África", Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 de Junho de 1994.

KOSSOY, B. **Fotografia e História**. Série Princípios. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

KRONES, J. M. **Hubert Fichte e seu Xango**: confluências etnográficas e literárias. 2005. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2005.

LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LE GOFF, J. Memória. In: **Enciclopédia Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. v1.

LINO, S. C.; COSTA, V. L. da. *América Hispana (1931)*:Waldo Frank e a epopéia americana. In: RANGEL, M. de M. R.; PEREIRA, M. H. F.; ARAÚJO, V. L. de (orgs).

Caderno de resumos & Anais do 6º. Seminário Brasileiro de História da Historiografia – O giro-linguístico e a historiografia: balanço e perspectivas. Ouro Preto: EdUFOP, 2012. Disponível em:

<<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2012/paper/viewFile/1065/688>>. Acesso em: 19 abr. 2016.

LIRA, M. **Na aldeia de Zuminu Rei Azan de Gangagutim toca-se igexá e angola e homenageia-se ketu**. Jornal da Bahia. Salvador. 1969. Cad.2, p.1.

LOPES, N. **Novo dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LUBISCO, N. M. L.; VIEIRA, S. C. **Manual de estilo acadêmico**: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses. Chagas Vieira. 5a. ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

LÜHNING, A. "Acabe com este santo, Pedrito vem aí...". Mito e realidade da perseguição policial ao Candomblé baiano entre 1920-1942. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, Dossiê 300 anos povo negro, p. 194-220. 1995/96.

MAGALHÃES, J. **Exposição feita ao Exmo. Sr. Dr. Getúlio Vargas relativa ao exercício de 1936**. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

_____. **Minha vida pública na Bahia**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1957.

_____. **Minhas memórias provisórias**. (depoimento prestado ao CPDOC: ABREU, A. A. (coord.); RAPOSO, E.; FARAH, P. C. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **Defendendo o meu governo**. Bahia, Tipografia Naval, 1934.

MARIANE, C. **Análise do problema econômico baiano**. Rev. Planejamento. CDU 338. Salvador, out/Nov/1977.

MARQUES, C. de A. **No mundo cheio de misterios dos espíritos e "paes-de-santo"**. Copyright dos "Diários Associados". Jornal *O Estado da Bahia*. Salvador. 1936.

MARTINI, M. L. Cidade e História Oral. **Revista Humanas**. Porto Alegre, v. 19/20, n. 1/2, p. 97-105. 1996-1997.

MATORY, L. Iorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Revista Horizontes Antropológicos**, vol. 4 n.9 (1998), pp. 263-292. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/81704081/15-Yoruba-as-Rotas-e-as-Raizes-1998>>. Acesso em 20 set.2013.

_____. *Black Atlantic religion. Tradition, Trans-Nationalism and Matriarchy in the Brazilian Candomblé*. Princeton University Press, 2005.

MELO E SOUZA, M. **Reis Negros no Brasil Escravista**. História da Festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MENDES, A. L. R **Vestidos de realeza**: contribuições centro-africanas do Candomblé de Joãozinho da Gomeia (1937-1967). Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012.

MINTZ, S. W; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2003.

NARO, N.P.; SANZI, R.; TREECE, D.H.(orgs) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 17-40;

NUNES, E. S.; MOURA, M. A. **Representações sociais dos caboclos em Terreiros de Candomblé Congo-Angola**. Revista FSA, Teresina, Vol, 12, n.1, art. 3, p.37-44, jan./fev.2015. Disponível em:<<http://www4.fsanet.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/778/398>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

PAIXÃO. M. B. da. Ligeira explicação sobre a nação Congo. IN: **O negro no Brasil. Trabalhos apresentados no 2º. Congresso Afro-brasileiro**. Salvador: Civilização Brasileira, 1940. p. 349-356.

PANOFISKY, E. Iconografia e Iconologia: uma Introdução ao Estudo do Renascimento. In: **Significado nas Artes Visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PARÉS, L.N. O candomblé da Bahia e o Terreiro do Bogum nos *Herskovits papers*. In: GOMES, F.; COSTA, V. (orgs). **Religiões negras no Brasil – Da escravidão à pós-emancipação**. Rio de Janeiro: Selo Negro Edições, 2016, p. 129-149.

_____. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no Candomblé baiano. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. (orgs). **Escravidão e suas sombras**: estudos de um grupo de pesquisa. Salvador: Edufba, 2012. p. 111-142.

_____. **O mundo atlântico e a constituição da hegemonia Nagô no Candomblé baiano**. Revista Esboços. Vol.17, n.23, p. 165-185, 2010.

_____. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação Jeje na Bahia. 2ª. ed Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2007.

PASTOIMA, A. P. da. **O mundo espiritual dos negros-africanos**. Braga: [s.n.], Tip. Editorial Franciscana, 1979;

PESAVENTO, S. J. Imagem, memória sensibilidades: territórios do historiador. In: **Imagens na história**. São Paulo: HUCITEC, 2008.

PIERSON, D. **Branços e pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. introd. Arthur Ramos, Robert E. Park. - 2a ed. - São Paulo : Comp. Editora Nacional, 1971. - 429, [2] p. : il. ; 21 cm. Brasileira, v. 241.

- PRANDI, R. **A dança dos caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. FFLCH. USP. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancaca.htm>>. Acesso em: 28 ago. 2014.
- QUENTAL, A. de. **Causas da decadência dos povos peninsulares**. Lisboa: Ulmeiro, 5ª. Ed., 1987.
- QUINTÃO, J. L. **Gramática de Kimbundo**. Lisboa: Edições Descobrimentos, 1934.
- RAMOS, A. **Introdução a Antropologia Brasileira**: as culturas não europeias. 3. ed. Rio de Janeiro : CEB, 1961. v. 1. Coleção estudos brasileiro da CEB, 1. Série B.
- _____. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro, 1934.
- REGINALDO, L. “Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia. **Revista História UNISINOS**, v14(3), p.257-265, set/dez 2010.
- _____. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas- SP : [s.n.], 2005.
- REIS, J. J. **De escravo a rico liberto**: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Revista História*. São Paulo, n. 174, p-15-68, jan-jun, 20-16. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.108145>>. Acesso em: 12 set. 2016.
- _____. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 2008;
- _____. Tambores e temores: a festa negra na Bahia da primeira metade do século XIX. In: In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e Outras F(r)estas**. Campinas: Ed. Unicamp/CECULT, 2002, p. 101-155.
- REIS, J. J.; SILVA, E. Nas malhas do poder escravista: a invasão no Candomblé do Accú. In: **Negociação e Conflito**. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- Reportagem IPHAN**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/>>. Acesso em: 01 fev.2010.
- RIBEIRO, C. **Religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia**: influências africana e europeia. Salvador, *Revista Afro-Ásia*, CEAQ, no. 14. 1983. p.60-80.
- RICOUER, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain Fraçois [et. Al.]. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007.
- RIOS, L. F. **O paradoxo dos prazeres**: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no Candomblé queto fluminense. *Etnográfica* [Online] Vol. 16 (1), 2012. Disponível em: <<http://etnografica.revues.org/1382>>. Acesso em: 17 mai. 2013.
- RISÉRIO, A. **Uma história da cidade da Bahia**. 2ª. Ed. Rio Janeiro: Versal, 2004.
- RODRIGUES, N. **Os Africanos no Brasil**. 5.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- SAMPAIO, C. N. **Poder & representação**: O Legislativo de Bahia na Segunda República, 1930-1937. Salvador: Assembléia Legislativa da Bahia, 1992.
- SAMUEL, Raphael. *The Ey of History*. In: **Theatres of memory**. London, Verso, 1994. v.1, p.315-336.

- SANTOS, E. F. Os batuques da cidade: celebrações negras e ideias de civilização. In: **O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 39-40.
- SANTOS, E.; PINHO, J. A. G. de; MORAES, L. R. S.; FISCHER, T. (Orgs.) **O caminho das águas em Salvador: Bacias hidrográficas, Bairros e Fontes**. Salvador: CIAGS/UFBA, 2010.
- SANTOS, J. T. dos. **Mapeamento dos Terreiros de Candomblés na cidade de Salvador**. CEAO/UFBA:Salvador, 2008.
- _____. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANSONE, Lívio e SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs.). **Ritmos em trânsito: socio-antropologia da música baiana**. São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997.
- _____. **O dono da terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia**. Salvador, BA: Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, V. G. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2006.
- SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. Lisboa: Temas e Debates – Circulo de Leitores, 2015.
- SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SERRA, O. J. T. **Laudo antropológico: exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro do Bate-Folha como Patrimônio Histórico, Paisagístico e Etnográfico**. IPHAN, 2002.
- SILVA, K. V. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2012.
- SILVA, R. B. **A arte afro-americana no contexto africano**. Separata da Revista Ocidente. Lisboa: [s.n.]. 1971. Vol. 80.
- SOUZA, P. C. A **Sabinada: a revolta separatista da Bahia (1837)**. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- SWEET, J. *Domingos Alvarez, African Healing, and the Intellectual History of Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.
- TAVARES, G. V. **Bate-Folha: uma história de folhas e mais folhas contar**. Salvador: [s.n.]. 2011.
- THORNTON, J. K. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TOMPSON, E.P. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- UZÊDA, J. A. **O aguaceiro da modernidade na cidade do Salvador 1933-1945**. 2006. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2006.
- VAINFAS, R; SOUZA, M. de M. e. **Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano. Séculos XV-XVII**. Tempo, 6, 1998. Disponível em <www.historia.uff.br>. Acesso em 15 fev. 2015.

VANSINA, J. **Deep dow time:** political tradition in Central Africa, *History in Africa*, nº 16, 1989, p. 341-362.

VALENTE, J. F. **Gramática Umbundo.** Angola: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1964.

VIANNA, F. J. O. **Evolução do povo brasileiro.** 2ª. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1933.

11. FONTES

11.1. DOCUMENTAIS

Acervo do Terreiro do Bate Folha

- Autorizações para realizar cerimônias religiosas entre 1938 a 1955, concedidas pela Delegacia de Jogos e Costumes-DJC da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia-SSP-Ba.
- Autorizações para realizar cerimônias religiosas entre 1955 a 1966 concedidas pela Federação Bahiana de Culto Afro-brasileiro-FEBACAB.
- Carteira de Identidade no. 484.864, de Antonio José da Silva – SSP/RJ de 09.04.1947.
- Certidão de Óbito de Inteiro Teor de Antonio José da Silva, 6º. Registro Civil de Pessoas Naturais, Jacarépagua – Rio de Janeiro, matrícula no. 1577500155196540002260000547563, emitida em 11.04.2016. Livro de Registro de Óbito J2, folha 260, número de ordem 5473.
- Certidão do Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo official do Registro Geral e das Hypothecas da comarca de Salvador, folha 125, livro 3C, averbada em 08 de junho de 1937.
- Certidão registrada no Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo official do Registro Geral e das Hypothecas da comarca- número de ordem 7462, página 188, e no livro 376 sob nº 4569, fl. 141, em 08 mai.1937.
- Certidão Óbito (2ª via) de Inteiro Teor de Manoel Bernardino da Paixão, número 006916.01.55.1946.4.00026.225.0007851.40, conforme livro de registro C, no. 26, fl. 225, termo no. 7851, Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais-RCPN do Subdistrito da Penha, Salvador-Ba, emitida em 03 jun. 2014.
- Certidão passada a pedido, verbal, da Senhora D. Maria Anastacia da Paixão, de peças essenciais do processo de inventário do espólio do falecido Manoel Bernardino da Paixão, lavrado no Juízo da Quarta Vara Civil, da cidade de Salvador, em 29 dez. 1947.
- Escritura de Compra e Venda do Terreno da Fazenda do Bate Folha, registrado no 4º. Tabelião de Notas de Salvador, em 11 dez. 1916, livro 79, fl.32.
- Escritura de compra, venda, paga e quitação lavrada no Tabelião José Carlos C. Fernandes. Registrado no Livro 221, fls. 48, 1934.

- Estatuto No. 66098, do Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara de 31 dez. 1930, publicado no DOM-Diário Oficial do Município, em 21.01.1931, pp. 2855-56.
- Livro de Certidão de Óbito, Livro 26, fl. 255, termo 7851, de 18 abr. 1946. Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais da Penha, Salvador, Bahia.
- Recibo de pagamento da funerária Casa Adornativa, datado de 18 abr.1946.

Arquivo Nacional Torre do Tombo – ANTT

- Documento I/7/1-39, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Mocambique, no. 457.O homem bantu – usos e costumes. Governo Geral de Mocambique Set. 1972. Exemplar no. 306, 39 pgs.
- Documento AOS/CO/NE-25, Pt.10 - Correspondência sobre a publicação de artigo no Jornal Pravda, em 20 nov. 1960, intitulado de *Os colonizadores portugueses, os maiores inimigos dos povos de África*. (tradução, sem autor), 6 pgs.Arquivo Salazar, NE-25, cx. 406, pt. 10.
- Documento AOS/CO/UL-37 Pt. 4 - Conferência intitulada “*O mundo sobrenatural dos indígenas da África portuguesa*” proferida na Sociedade Geografia de Lisboa, em 21 mar.1960, por Antonio Jorge Dias, do Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar – Ministério do Ultramar – Lisboa. 15 páginas. Arquivo Salazar, UL-37 cx. 764, pt. 4.
- Documento. Relatório Especial de Informações, no. 22. SCCIA-Serviços de Centralização, Coordenação e Informações de Angola. Elementos sobre o grupo étnico Kikongo. República Portuguesa. Província de Angola. Livro no. 192, 1970.

Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB

- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 515, p.19 em 1877. (Felismina P. de Jesus);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 644, p.43-44 e 657, p.47-48, ambas em 1882. (Herculana Belisária de Jesus);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 701 - p.11-12 em 1872; 829 – p.12-14 em 1886; 934 – p.32-33 em 1854 e 948 – p.8 em 1893. (Manoel Pinto Novaes);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 1252, p.24 (Manoel Camilo da Sé Cruz);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 1544, p.36 em 1913. (Manoel Camillo de Santana);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 1405 – p.69 em 1935; 1176 – p.26-27 em 1908; 2009- p.27-28 em 1931; 2290 – p.31-32 em 1948 e 2299- p. 27-28 em 1949. (Antonio Correia).
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número:. Livro 2170, Cartório 472, p. 98-99, registrada em 06 mai.1942.

Arquivo da Fundação Gregório de Mattos – Prefeitura Municipal de Salvador

Inventário Sumário:

- Seção Nascimento de 1890 a 1922- Caixa E-40;
- Seção Segurança Pública/Assuntos Policiais: (1931-1960) Caixa E-86/P-02; (1890-1929) Caixa E-53/P-04.

Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador

- Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Purificação da Vila de Santo Amaro (1888-1901). Microfilme nº 1284794.
- Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário da Vila de Cachoeira (1889-1897). Microfilme nº 1284937.

Centro de Estatística e Documentação Policial da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia

- Nada consta de registros civis e criminais em nomes de Manoel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva em 05.05.2014.

Cemitério das Quintas dos Lázarus

- Livro de Registros dos Sepultamentos (1945– 1946).

11.2. ELETRÔNICAS

- COBANTU. Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil. Disponível em: <www.cobantu.com.br>. Acesso em: 19 mar. 2011.
- <<http://www.amoahistoriadesalvador.com/332-2/>>. Acesso em: 13 abr. 2016.
- <http://www.culturatododia.salvador.ba.gov.br/vivendo-polo.php?cod_area=8&cod_polo=31>. Acesso em: 13 abr. 2016.
- <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Cidade_Nova_\(Salvador\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cidade_Nova_(Salvador))>. Acesso em: 13 abr. 2016.
- <<http://fenacabbaixosuldabahia.blogspot.com.br/p/historia.html>>. Acesso em 20 mai. 2016.
- <<http://expressodofluxo.blogspot.com.br/2010/12/joaozinho-da-gomeia.html>>. Acesso em 17 dez. 2016.
- <<http://www.casadomessageiro.com/sobre-nos>>. Acesso em 17 dez. 2016.
- <<http://www.ceert.org.br/noticias/liberdade-de-crenca/7899/29-anos-sem-mae-meninha-do-gantois>>. Acesso em 17 dez. 2016
- <http://ilustresdabahia.blogspot.com.br/2014/02/162-carlos-chiacchio_22.html>. Acesso em 15 mar. 2017

11.3. ICONOGRÁFICAS

- Álbum de Retratos e fotografias do acervo do Terreiro do Bate Folha. Salvador. 1900 – 1960.
- Registro fotográfico do acervo pessoal da Kota Nedembu – Dona Rita Cerqueira. 1930.
- Registros fotográficos dos assentamentos e espaços externos do Terreiro do Bate Folha, realizados por Erivaldo Sales Nunes. Salvador. 2011 e 2013.

11.4. IMPRESSAS

- CAVAZZI DA MONTECÚCCOLO. G. A. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687)**. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar, 1965. Vol.1
- DAPPER, O. **Description de l’Afrique**. Amsterdam: Wolfgang, Waesberg, Bom & Van Someren, 1686;
- Escritura de transferência de domínio, posse, direito, ações e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação entre partes como vendedora e cedente a Companhia de Queimado e como comprador e cessionário o município da capital do Estado da Bahia, de 30/09/1905. TEIXEIRA, C. As grandes doações do 1o. governador. Terras do Rio Vermelho ao Rio Joanes: Conde da Castanheira, Garcia D’Ávila e do Senado da Câmara. In: **A grande Salvador. Posse e Uso da Terra. Projetos Urbanísticos Integrados**. Governo do Estado da Bahia. Secretaria de Saneamento e Desenvolvimento Urbano. Companhia Estadual de Desenvolvimento Urbano, Salvador. 1978, capítulo III, p.23-39.

11.5. LEGISLAÇÕES

- Código Criminal do Império do Brasil, parte IV, capítulo I, artigos 276 a 281, de 16 dez. 1830. Carta de Lei sancionada, registrada e publicada em 7 e 8 jan. 1831. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em: 27 ago.2015.
- Código Penal Brasileiro: artigos 156 a 164; 179; 185 a 188; 399 a 404. Decreto no. 847 de 11 out. 1890. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html>>. Acesso em: 27 ago.2015.
- Código Penal Brasileiro: artigos: 208; 213 a 234; 258; 267 a 285. Decreto no. 2.848 de 7 dez.1940. Entrou em vigor a partir de 1 jan. 1942. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decllei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 27 ago. 2015.

- Decreto Lei no. 1.202 de 8 abr. 1939. Dispõe sobre a administração dos Estados e Municípios. Publicado no D.O.U de 10 abr. 1939. Disponível em:<<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1202-8-abril-1939-349366-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 19 mai.2016.
- Lei Estadual no. 2.724 de 24 set. 1969 que dispõe sobre a organização de administração estadual, revogando a Delegacia de Jogos e Costumes, cf. artigo 4. Disponível em:<<http://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/85497/lei-2724-69>>. Acesso em: 20 mai.2016.
- Decreto Estadual (BA) no. 25.095 publicado no D.O.E em 25 jan. 1976. Define o sentido e o alcance da previsão legal a que alude aos registros e controles de entidades que exercitam o culto Afro-brasileiro. Disponível em:<<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotdca&pagfis=4377&pesq=>>>. Acesso em: 19 mai. 2016.
- Decretos Leis de números 2.162/40, 5.670/43, 5.977/43 que tratam da evolução do salário mínimo no Brasil. Disponível em:<<http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>>. Acesso em: 08 ago.2016.

11.6. ORAIS/DEPOIMENTOS

- Anselmo José da Gama Santos – *Tata Minatojy*. Duração: 1h, 01 min e 12s. Salvador. 08 mar. 2016.
- Cícero Rodrigues Franco Lima – *Tata Muguanxi*. Duração: 1h, 18 min e 04s. Salvador. 13 fev.2014.
- Dona Cléa dos Santos Ribeiro. Sócia-benemérita do Terreiro do Bate Folha. Duração: 50min e 51s. Salvador. 17 jun. 2016.
- Dona Floripes Correia da Silva – *Mameto Mabeji*. Duração de 1h, 14min e 67s. Lauro de Freitas-BA. 09 set. 2014.
- Dona Maria Bernadete Boaventura Costa – Sócia-benemérita do Terreiro do Bate Folha. Duração: 1h, 48 min e 12s. Salvador. 20 mar. 2016.
- Dona Olga Conceição Cruz – *Nengua Guaguansesse*. Duração: 1h, 49min e 8s. Salvador. 03 fev. 2014.
- Dona Rita Cerqueira Lima – *Kota Nedembu*. Durações: 1h, 17min, 38s em 09 abr. 2014; 59min 42s. 23 mar. 2016.
- João Antonio Ferreira dos Santos – *Tata de Kissendu*. Duração de 2h, 23min, 10s. Salvador. 14 fev.2014.
- Kátia Alexandria Barbosa – *Makota Mubenkíá*. Duração de 2h, 23min, 10s. Salvador. 14 fev. 2014.
- Marco Antonio Nogueira – *Tata Nembakalá*. Duração: 1h, 12min e 12s. Salvador. 24 fev. 2016.

11.7. PERIÓDICOS

Jornal *A Tarde* – Salvador/Ba

- *A Tarde*. 20 abr. 1920. O Candomblé do Procopio.
- *A Tarde*. 23 set.1921. Seção Correio do Interior. Cachoeira.
- *A Tarde*. 14 out.1922. Os Candomblés novamente em scena- Uma diligência proveitosa da polícia.
- *A Tarde*. 19 jan. 1922. A surra. Alberto, ferido, conta-nos a scena.
- *A Tarde*. 02 mai.1924. Não deixou ninguém dormir. O 2º. Delegado varejou o “Candomblé”.
- *A Tarde*, 05 jul.1924. Um “Candomblé” incommodo no Mar Grande – Uma queixa na 1ª Delegacia.
- *A Tarde*. 02 mar.1925.
- *A Tarde*. 26 abr.1926 – A polícia chegou na hora... – o cerco do “Candomblé” de Escolastica, no 2º. arco
- *A Tarde*. 04 jun.1926. O “Candomblé” das Quintas da Beatas.
- *A Tarde*. 30 jun.1926. Um “Candomblé” que mette medo, no Retiro.
- *A Tarde*. 12 nov.1926. A dansa dos feiticeiros. O som do batuque guiou os passos da polícia.
- *A Tarde*. 30 dez.1926. Queixas do povo. Um Candomblé junto ao posto policial.
- *A Tarde*. 30 dez. 1926. Queixas do povo. Um Candomblé inconveniente.
- *A Tarde*. 05 jun.1929. Uma “razzia” nos Candomblés. Combatendo o baixo espiritismo e o jogo no interior. Alagoinhas.
- *A Tarde*. 12 dez.1930. Queixas e reclamações. Candomblé incommodo.
- *A Tarde*. 30 abr.1931. A velha Thomé de Souza ostenta Candomblés nos quatro cantos da cidade.
- *A Tarde*. 07 jul.1931. Homens & obras. VII. Helius& Brutos. Texto de Carlos Chiacchio.
- *A Tarde*. 16 out.1931. O subdelegado da Lapinha persegue os “Candomblés”.
- *A Tarde*. 05 dez.1931. O Candomblé não deixou a visinhança dormir.
- *A Tarde*. 12 nov.1934. Um Candomblé que não para.
- *A Tarde*. 04 dez.1934. Um “Candomblé” furioso na zona de Brotas.
- *A Tarde*. 25 jun. 1935. O Candomblé do Rio de São Pedro está batendo... E ninguém pode dormir nas redondezas.
- *A Tarde*. 02 jul.1935. No auge da batucada... A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade – O pavor dos assistentes.
- *A Tarde*. 31 ago.1935. Um Candomblé “ruidoso” no Alto do Abacaxi.
- *A Tarde*. 08 set.1935. Um Candomblé infernal no Alto do Abacaxi.
- *A Tarde*. 22 jan.1936. Macumbas & Macumbeiros. Entre “Exus” e Paes de Santo – O Candomblé do “Alçapão” do sector do “forno” – “Bento Preto” inicia o repórter nos mysterios do rito africanista – um trago de “agua do céu” para “fechar” o corpo.
- *A Tarde*. 23 mar.1936. É um “Candomblé” furioso.
- *A Tarde*. 25 ago.1936. No Candomblé de João do Vigário. Os afilhados do “babalaô” de S. Felix, no auge na exaltação mystica, devoram uma creança! O que o repórter viu e ouviu numa recente excursão pelo recôncavo, p.2.

- *A Tarde*. 13j an.1937. 2º.Congresso Afro-brasileiro. Varias theses apresentadas e aprovadas nas duas sessões de ontem – Recebidos os congressistas pelos grandes Candomblés da Bahia.
- *A Tarde*. 24 ago. 1937. Macumba e Paulada. A casa de Mãe Virginia no Paquetá.
- *A Tarde*. 24 nov.1937. Reclamações dos 5.000.
- *A Tarde*. 14 dez.1937. Duas reclamações.
- *A Tarde*. 29 jun.1938. A União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia. As importantes deliberações da ultima reunião de assembléa geral.
- *A Tarde*. 19 ago.1938. Os moradores do Fuisco não podem dormir socegados.
- *A Tarde*. 19 set. 1938. Um Candomblé infernal.
- *A Tarde*. 07 nov.1938. Um Candomblé em plena via publica.
- *A Tarde*. 21 nov.1938. A feitiçaria amedronta os moradores da rua Lins e Silva(sic). Casas vasiaas e ruas sujas de farofia de azeite.
- *A Tarde*. 06 jun.1939. O Candomblé acabou num combate de gladiadores! Queria atravessar com uma lança o desaffectedo.
- *A Tarde*. 18 fev. 1941. Um curandeiro reinava no Japão! Precisou vir reforço para ser tomado de assalto o reduto de Manoel Rufino! Quando a polícia chegou um homem agonisava na casa do “pae de santo” – A companheira do “babalaô” arrombou a casa e desapareceu, na escuridão, com o moribundo nos braços!
- *A Tarde*. 11 abr.1942. “O Candomblé da Bahia”. Reportagem deAntonio Osmar Gomes.
- *A Tarde*. 21 jul.1942. Um Candomblé incômodo nas vizinhanças do hospital.
- *A Tarde*. 18 set.1942. Waldo Frank quer saber o que é que a Bahia tem. Hoje mesmo vai ouvir a batida de um Candomblé.
- *A Tarde*. 17 out.1942. Amanhã, a “Festa do Dendê”, no Fantoches.
- *A Tarde*. 27 out. 1942. A festa dos Fantoches no domingo.
- *A Tarde*. 29 jan.1943. O Candomblé incomoda meio mundo.
- *A Tarde*. 15 mai.1944. Misturam-se santos com “orixás”! As “filhas de santo” foram impedidas de entrar na igreja.
- *A Tarde*. 17 mai.1944. Queixas & Reclamações.
- *A Tarde*. 11 jul.1944. A polícia e o Candomblé estabelecem um “modus vivendi”. Ogans e babalaôs foram convocados para uma assembléia na delegacia, onde prometeram observar as instruções da autoridade.
- *A Tarde*. 28 ago.1945. Queixas e Reclamações.
- *A Tarde*. 18 abr.1946. Estão de luto os “terreiros” da Bahia. Bernardino do “Bate-Folha”, o chefe de Oxalá, faleceu, sendo o enterro dos mais concorridos.p.02.
- *A Tarde*. 23 jul.1947. Nos domínios do culto africanista. Uma cerimônia no Terreiro do Bate-Folha.
- *A Tarde*. 13 out.1971. Populares ajudam PM a prender desordeiros. Dois espaçam um a pauladas.p.10.
- *A Tarde*. 14 out.1971. Estivador espancado por soldado morreu ontem. p. 20.

Jornal Diário de Notícias – Salvador/Ba

- *Diário de Notícias*. 19 abr. 1946. Nota sobre falecimento de Manoel Bernardino da Paixão. p.8.
- *Diário de Notícias*. 15 out. 1975. Governador deve liberar cultos e seitas do controle policial. p.3.

- *Diário de Notícias*. 16 jan. 1976. Liberdade para Terreiros. p.3.
- *Diário de Notícias*. 16 mai. 1976. Delegado contra dispensa do registro de Candomblé.

Jornal da Bahia – Salvador/Ba

- *Jornal da Bahia*. 02 out. 1969. Na aldeia de Zuminu Rei Azan de Gangagutim toca-se igexá e angola e homenageia-se ketu. Texto: Manoel Lira. Cad.2, p.1.

Jornal O Estado da Bahia – Salvador/Ba

- *O Estado da Bahia*. 13 fev. 1936. O Candomblé ia ser acabado. Mas o suplente de comissário às pressas avisou tudo.
- *O Estado da Bahia*. 14 mai. 1936. No mundo cheio de mysterios dos espiritos e “pae-de-santo”. Martiniano – “babalô” e professor de inglez. Amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos – Nascido no Brasil e educado em Lagos – Respeitando a religião dos Paes e o “regumen” – O Congresso Afro-Brasileiro de Recife e o que se realizará na Bahia – Zangando com Jorge Amado e recordando “Pae Adão” – Por: Corypheu de Azevedo Marques. Copyright dos “Diários Associados”.
- *O Estado da Bahia*. 21 mai. 1936. Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado – Como vive, no morro da Cruz do Cosme, o famoso “pae de santo” – Capitão de 2ª linha e macumbeiro – A vida é prosaica, a arte é bella. Por João Duarte Filho, para os “Diarios Associados”.
- *O Estado da Bahia*. 1 nov. 1936. Em torno do segundo Congresso Afro-Brasileiro. Falando ao “Diario de Pernambuco”, o escriptor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certamen se marque por defeitos de coisas improvisadas.
- *O Estado da Bahia*. 07 ago. 1936. O mundo religioso do negro da Bahia. “Estado da Bahia” nos domínios do pae-de-santo João da Pedra Preta – O Candomblé da Goméa – Pae-de-santo aos 15 annos – 0 2º. Congresso Afro-brasileiro – “Que differença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” – O Candomblé domina...p.5.
- *O Estado da Bahia*. 21 jan. 1937. 2º. Congresso Afro-brasileiro. O encerramento do brilhante certame – As resoluções votadas – A festa de hontem no Candomblé Bate Folha.p.7
- *O Estado da Bahia*. 18 jan. 1937. As ultimas reuniões do Congresso Afro-brasileiro. As sessões de terça-feira, 19. A homenagem dos congressistas a Nina Rodrigues. Uma festa no Candomblé Bate Folha.p.2.
- *O Estado da Bahia*. 24 mai. 1937. anno V, no. 111. Homenagem ao Congresso Afro-Brasileiro – A festa de hontem, ao “terreiro” do Alakêtu, ao Matatú Grande.
- *O Estado da Bahia*. 26 mai. 1937. anno V, no. 113. As festas de amanhã nos “terreiros” do Gantois e do Engenho Velho.
- *O Estado da Bahia*. 31 mai. 1937. anno V, no. 118. O “Candomblé” estava incommodando. E a polícia deu o cerco...
- *O Estado da Bahia*. 28 set. 1937. anno V, no. 218. Empossada a primeira directoria da União das Seitas Afro-Brasileiras.

Outros Jornais

- *Diário da Noite*. Rio de Janeiro. 09 jul. 1960.
- *O Africano*. Lourenço Marques. Moçambique. 23 dez. 1909.

GLOSSÁRIO⁶¹²

ADJÁ: Corresponde a campanha de metal utilizada nos rituais do Candomblé. Ver também grafias Ajá, Adijá.

AGÔ: É um pedido de licença ou permissão.

AMBURUCEMA/BAMBURUCEMA/MBAMBURECEMA: Corresponde ao poderoso trovão. Nome denominado a Matamba.

ANGOLA: País localizado no Sudoeste da África, Costa do Atlântico, capital Luanda. Quando se refere a Candomblé Angola, trata-se de tradição e terminologia de base lingüística do tronco de base banto.

ÂNGORÔ: Inquice/Nkise que preside o arco-iris.

ASSENTAMENTO: Local onde se instala objetos rituais. Está relacionado ao espaço de fundamentos no Candomblé. É o altar das divindades seja em áreas internas ou externas ao barracão.

AWETO: Expressão que significa - assim seja.

AXÉ: Considera todo objeto sagrado da divindade, é o alicerce mágico, o fundamento dos Terreiros de Candomblés. É força e energia-vital.

AXEXÊ: Ritual funerário do candomblé após o sexto dia do falecimento de membros da casa de Candomblé Nagô.

BABÁ: Pai, chefe, antepassado.

BABALAÔ: Considerado aquele que lida com a vidência, vidente, olhador.

BABALORIXÁ: Sacerdote, Pai de santo

BACONGO: Caçador. Nome associado também ao nkiseCongombira

BAMBOJIRA/BOMBOJIRA/UNJIRA: Inquice equivalente a Exu. Representa a encruzilhada do caminho.

BAMBURUCEMA: Nome de Matamba, o rugir do trovão.

BANTO: Denominação aplicada a família lingüística africana de povos localizados em Angola, Congo, Moçambique, Quênia, Zimbábue, Zâmbia e África do Sul. Banto é plural de Muntu: povo, gente.

BAQUICE/BARQUICE: Santuário do Candomblé Congo-Angola.

BARCO: Espaço hierárquico de um grupo de iniciação. Todos são tratados como irmãos de criação, companheiros e obedem a uma ordem hierárquica designando entre o primeiro(a) e o(a) último(a) submetido pela procedência da possessão/transe. Botar um barco significa recolher um barco.

CABOCLO: Associa-se a personificação de espíritos indiginas brasileiros e que são cultuados ao lado das divindades africanas, sobretudo nos Candomblés Congo-Angola.

⁶¹² Cf. PASTOIMA, A.P. da. **O mundo espiritual dos negros-africanos**. Braga: [s.n.], Tip. Editorial Franciscana, 1979; Cf. CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Topbooks: Rio de Janeiro, 2005; LOPES, N. **Novo dicionário Banto no Brasil**. Pallas: Rio de Janeiro, 2012; BARROS, M. (org.) **O Candomblé bem explicado (nações bantu, iorubá e fon)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CAFURINGOMA/CAFURENGANGA: É o indivíduo freqüentador assíduo nos Candomblés. É aquele que procura divertir-se batendo no atabaque.

CALUNGA/KALUNGA: O mar, o fundo da terra, o abismo. Representa a divindade poderosa. Kalunga é o Deus dos Ovambo. Ovakuamungu são os espíritos ancestrais. Não existe o culto divino, mas somente o culto aos antepassados. Kalunga significa inteligência; ele vive na pompada, no alto; criou o mundo, envia a chuva, é doador da vida e das sementes.

CAMBONDO: O tocador de ataques, dos toques sagrados. Corresponde ao Alabê, Runtó.

CATENDÊ: Inquice/Nkise das folhas. Equivalente a Ossaim, Agué.

CANZANZA/CATAMBA: Nomes denominados a Lemba. Equivalente a Oxalá em língua iorubá.

CAVUNGO/CAVUNGO: Inquice/Nkise associado a varíola. Equivalente a Omolu/Obaluaê.

CONGOMBIRA/MUCONGÔ/MUTACALOMBO/MUTACULOMBÔ/MUTALOMBÔ: Inquice/Nkise protetor dos caçadores e do mundo animal. Equivalente a Oxóssi, o grande caçador.

CONTRACOSTA: Denominação da costa africana localizada no lado do Pacífico, em especial ao território de Moçambique.

COTA/KOTA: Considerados os mais velhos e mais importantes na hierarquia religiosa do Candomblé Congo-Angola.

CUQUETO/KUKETO/QUIQUETO/CAIALA/QUISSIMBI: Inquice/Nkise que está associada às águas salgadas, equivalente a Iemanjá. Avó da vida.

DANDALUNDA: Inquice/ Nkise das águas, patrona das mulheres grávidas e dos recém-nascidos. Equivalente a Iemanjá e a Oxum.

DECÁ: Concessão de autoridade religiosa; transmissão de obrigações nos terreiros.

DIJINA: Denominação dada para o nome de santo. Está sempre associada à origem ou a uma qualidade da divindade.

EBÓ: Despacho, oferenda as divindades.

ENTIDADE: Denominação dada àqueles que não se encontram na categoria santo/nkise. É tudo que existe ou pode existir; um ente, um ser.

FUNDAMENTO: Base, alicerce, segredo.

GANGA: Vidente, ocultista, sacerdote.

GARRAFADA: Infusão de folhas misturadas com água e cachaça, associada a propriedade mágicas e medicionais.

GUANGUANA: Acabar, terminar, encerrar.

IALORIXA/YALORIXÁ: Sacerdotisa Nagô-queto. Mão de santo, Mameto, Rumbono.

IMBALANGANZE: Inquice/Nkise das doenças de pele, equivalente a Omolu.

INGOROCI: Oração fúnebre do ritual Congo-Angola, composta por trinta cânticos diferentes e geralmente, cantadas nos finais de tarde.

INCOCE/NKOSI/ROXOMUCUMBE: Inquice/Nkise associado aquele que dá um grito de guerra. Equivalente a Ogum.

INQUICE/NKISE/NKISI: Designação das divindades em Congo-Angola.

INVOCO: Feitiço, sortilégio.

IORUBÁ: Língua Kwa falada pelo povo concentrado na Nigéria Ocidental e Reino de Queto, no Benim. São denominados também de Nagôs.

IROCO: Árvore sagrada cujos panos brancos são atados. No Candomblé Congo-Angola, associa-se ao Nkise Tempo.

ITÁ: Pedra.

JEJE: Designação atribuída aos africanos do grupo de línguas eww-fon, procedência do reino do Daomé, no Benim.

JIRA: Oração, ato de louvar as divindades em Congo-Angola.

JOGO DE IFÁ: Advinhação pelo jogo de búzios.

JUREMA: Árvore cuja casca e a raiz se faz bebida de mesmo nome. Uso comum nas festas de Caboclos.

KÍUA: Expressa a saudação – Viva.

LEMBA/LEMBÁ: Pai de todos os inquices/nkises. Responsável pela procriação e pela paz.

LUMBUGURO/VUNJE: Inquice/ Nkise protetor das crianças. Equivalente a Ibêji. Esperto, sabido.

MACOTA/MAKOTA: Título do Candomblé Congo-Angola para aquelas com mais de sete anos de feitura de nkise. É considerada a irmã mais velha.

MACUMBA: Expressão genérica atribuída as expressões religiosas que incorporam orientações indígenas, católicas e espíritas, sobretudo em cultos de caboclos e preto-velho.

MÃO-DE-SANTO: Sacerdotesa afro-brasileira. Equivalente a Ialorixá, Mameto, Nêngua, Rumbondo.

MALUNGO: Companheiro, irmão de barco.

MAMETO/NÊNGUA: Denominação atribuída às sacerdotizas Congo-Angola. Zeladora. Mãe sem laços consanguíneos.

MANDINGA: Bruxaria, mau olhado.

MANICONGO: O senhor, o Rei do Congo.

MATAMBA: Inquice/Nkise dos raios, tempestades e dos trovões. Equivalente a Iansã.

MOCAMBO/MUCAMBO: Esconderijo de escravos na floresta, equivalente a quilombo.

MUCONDO/MUKONDO: Ritual funerário do candomblé após o sexto dia do falecimento de membros da casa de Candomblé Congo-Angola. Equivalente ao Axexê.

MUXICONGO: Indivíduos dos muxicongo, grupo étnico banto.

MULUNGU/NZAMBI: *Mulungu, Murungu, Mlungu, Mluku, Mungu, Mngu* são vários nomes de Deus, usados em 25 línguas da África Oriental. *Mulugu* (alto deus) é o criador; não tem corpo, nem fala, porém sente e vê; está em todos os lugares; é luminoso; princípio e fonte da verdade. Os Bakongos rezam *NzambiMpungo* (um só Deus), invisível, que criou o mundo, a quem não tributam nenhum culto.

MUKUIU N'ZAMBI: Expressão que significa - Deus lhe abençoe.

NAÇÃO DE CANDOMBLÉ: Denominação dada aos grupos étnicos-religiosos nos Candomblés brasileiros.

NAGÔ: Designação atribuída aos grupos religiosos afro-brasileiros que cultuam os orixás e utiliza a língua de base Nagô, dialeto ioruba do reino de Queto.

NAVALHA: Raspado na iniciação do Candomblé.

OBRIGAÇÃO: São oferendas rituais e obediência para aqueles submetidos a feitura de santos/nkises.

OGÃ: Título Nagô-queto atribuído aos membros dos terreiros para exercer uma função civil, desempenhando também papéis religiosos. Esses indivíduos podem ser suspensos (não realizou obrigações de confirmação) ou confirmados (já cumpriram obrigações religiosas para exercer o cargo). Diversas atribuições são acrescentadas ao ogã: tocador agogô ou atabaques, coro, matança, de rua, de sala, de quarto, do quintal, da cozinha.

OGUNJÁ: Espécie de Ogum que recebe um cão como oferenda. Nome de antigo sacerdote Nagô-queto em Salvador, conhecido por Procópio do Ogunjá.

OIÁ: Nome de Iansa menina, uma das três mulheres de Xangô. Deusa do Rio Niger, Nigéria.

OVIMBUNDO: Povo umbundo.

PAI-DE-SANTO: Sacerdote nas religiões afro-brasileiras. Zelador. Babalorixá. Tateto. Pai por laços religiosos.

PEJI: Altar do terreiro localizado num quarto privado.

PEMBELÊ: Expressão que significa - Eu te saúdo com respeito.

PRECEITO: Norma, ensinamento. Tabu. Interdição de qualquer ordem, para ser cumprida pelos fiéis.

QUARTINHA: Pequeno vaso de barro, espécie de moringa.

QUETO/KETO: Designação dada aos africanos que foram trazidos do reino ioruba de Queto, no Benim, sobretudo a partir do século XVIII.

QUICONGO/KICONGO: Língua falada pelo povo Bacongo do reino do Congo, concentrada atualmente em Cabinda, norte de Angola.

QUIMBUNDO/KIMBUNDO: Língua falada em Angola pelo povo Ambundo, localizada entre Luanda, Malanje e Ambriz.

QUITEMBE/KITEMBE: Denominação do inquice/nkise Tempo. Equivalente a Iroco.

QUITEMBO: Nome de iniciação ao devoto de Matamba/Bamburucema, deusa da tempestade.

RASPADO: Alguém que passou por todo o processo de iniciação no Candomblé.

RECOLHER: Abrigar um grupo de noviços para a iniciação. Corresponde a botar um barco.

ROÇA: Local onde se localiza o Terreiro de Candomblé.

TATA: Pai. Tratamento respeitoso. Título equivalente a ogã.

TATA DE INQUICE: Sacerdote Congo-Angola.

TATA QUINÇABA: Encarregado das folhas, da plantação.

TATA QUIVONDA: Encarregado em abater os animais.

TATETO: Nosso pai, não consaguíneo. Tratamento dado ao Tata.

TEMPO: Inquice/Nkise que reside numa árvore sagrada, equivalente a Iroco.

TEMPO DIABANGANGA: Divinidade da grande árvore.

TERREIRO: Local onde se celebram os cultos afro-brasileiros. Espaço aberto, podendo ser de chão batido ou não.

UNJIRA: Estada, caminho. Ver Bambojira.

UNZÕ: Casa.

VUMBE/VUMBI/MVUMBE: O espírito dos mortos, ancestrais. Cadáver de uma pessoa morta recentemente.

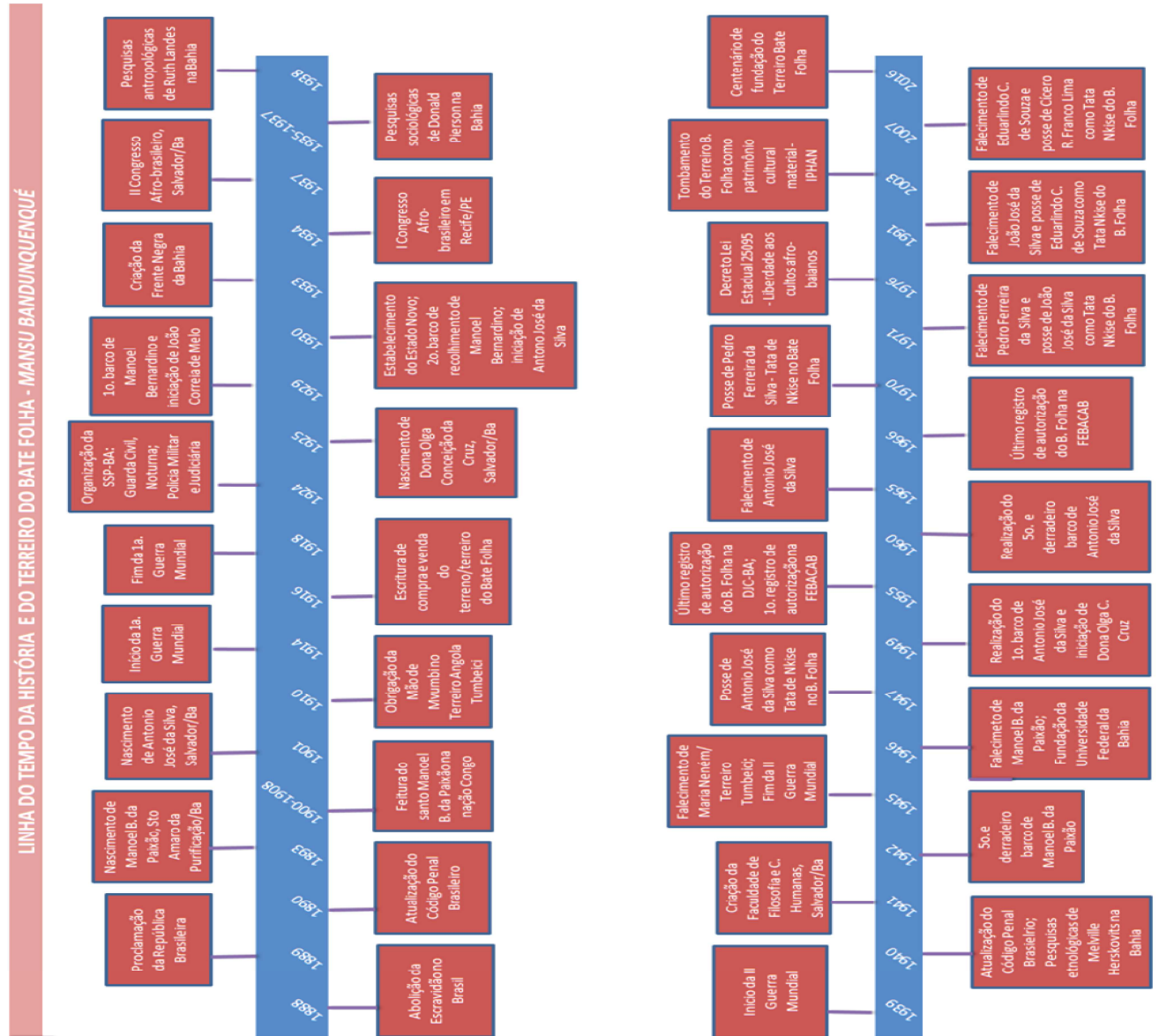
VUNJE: Inquice/Nkise protetor das crianças, equivalente a Ibêji.

XICARANGOMA: Equivalente a ogã de coro. Cantador.

ZARATEMPO: Saudação para Tempo.

ZAZI/NZAZI: Inquice/Nkise dos raios, equivalente a Xangô.

APÊNDICE 1: Linha do Tempo da História e do Terreiro do Bate Folha



APÊNDICE 2: Roteiro de entrevistas em profundidade

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL – PPGHS
LINHA DE PESQUISA: CULTURA E SOCIEDADE

PROJETO DE PESQUISA: HISTÓRIA E MEMÓRIA DO CANDOMBLÉ CONGO-ANGOLA NA BAHIA: REPRESENTAÇÕES DO TERREIRO BATE FOLHA (1916-1966)

ROTEIRO DE ENTREVISTAS EXPLORATÓRIAS

BLOCO 1: IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO(A)

NOME:
DATA DE NASCIMENTO:
SEXO: () M () F
ESCOLARIDADE:
ENDEREÇO:

BLOCO 2: SOBRE A TRAJETÓRIA DE VIDA DO ENTREVISTADO(A) E SUA RELAÇÃO COM O CANDOMBLÉ

2.1 Onde nasceu?
2.2 Comente sobre os laços ancestrais de família: pai, mãe, avós, bisavós
2.3 Como se deu aproximação com o Candomblé e com o Terreiro do Bate Folha?
2.4 Qual a sua ligação com Terreiro do Bate Folha: Iniciação, função, responsabilidades? Qual o significado de ser um filho(a) de santo do Bate Folha?

BLOCO 3: SOBRE OS PRIMEIROS SACERDOTES DO BATE FOLHA

3.1 Conheceu e conviveu com **Pai Bernardino**?
3.2 Como era a relação de Bernardino com os seus iniciados? Lembra-se de alguns conflitos internos entre Pai Bernardino e seus filhos de santo?
3.3 Como eram as relações entre o Bate Folha e a comunidade do entorno entre 1916 a 1946, período do sacerdócio de Bernardino?
3.4 Na sua opinião, o que levava as pessoas a procurarem Sr. Bernardino para consultas ligadas a problemas de saúde, trabalho, amor, dentre outras?
3.5 Como era a relação entre o Bate Folha, Sr. Bernardino e a polícia local?
3.6 Como se davam as relações entre Bernardino e os políticos e autoridades locais?
3.7 Você se lembra de algum conflito existente entre Pai Bernardino e outros líderes religiosos de sua época?
3.8 E como era a relação de Bernardino com os demais terreiros de Candomblé, a exemplo do Gantois, da Casa Branca e do Ilê Axé Opô Afonjá?
3.9 O falecimento de Bernardino se deu em quais circunstâncias e motivos?
3.10 O que se lembra sobre a morte de Pai Bernardino: o que representou o desvinculo para o povo de santo angola; para os filhos de santo do Bate Folha?
3.11 E como se deu o processo de sucessão do Sr. Bernardino para Paizinho(Sr. Antonio), conhecido como Bandanguame?
3.12 Em que **contexto Bandanguame** assume o sacerdócio do Bate Folha?
3.13 Como era a relação de Bandanguame e os seus iniciados? Lembra-se de alguns conflitos internos entre ele e os seus filhos de santo?
3.14 Como eram as relações entre o Bate Folha e a comunidade do entorno entre 1946 a 1965, Período do sacerdócio de Bandanguame?
3.15 Na sua opinião, o que levava as pessoas a procurarem Bandanguame para consultas ligadas a problemas de saúde, trabalho, amor, dentre outras?
3.16 Como era a relação entre o Bate Folha, Bandanguame e a polícia local?

- 3.17 Como se davam as relações entre Bandanguame e os políticos e autoridades locais?
- 3.18 Você lembra de algum conflito existente entre Paizinho e outros líderes religiosos de sua época?
- 3.19 E como era a relação de Paezinho com os demais terreiros de Candomblé, a exemplo do Gantois, da Casa Branca e do Ilê Axé Opô Afonjá?
- 3.20 O falecimento de Bandanguame se deu em quais circunstâncias e motivos?
- 3.21 O que se lembra sobre a morte de Paizinho: o que representou o desvinculo para o povo de santo angola; para os filhos de santo do Bate Folha?

BLOCO 4: SOBRE A FUNDAÇÃO DO TERREIRO BATE FOLHA

- 4.1 O que você sabe e lembra sobre a fundação do Terreiro do Bate Folha?
- 4.2 As terras antes de serem adquiridas por Pai Bernardino abrigou outros assentamentos de Candomblé? Quais eram ? O que você sabe sobre isso?
- 4.3 Quando o terreiro de fato começou a funcionar com suas obrigações, iniciação de integrantes, e festas para os nkises? Você poderia narrar algum momento importante sobre as celebrações iniciais no Bate Folha?

BLOCO 5: SOBRE AS CONCESSÕES E PERSEGUIÇÕES AOS CULTOS RELIGIOSOS NO BATE FOLHA

- 5.1 O que você lembra sobre as proibições aos cultos dos nkises na cidade de Salvador?
- 5.2. O que você lembra sobre papel da polícia enquanto repressora aos cultos de Candomblé em Salvador? Houve períodos mais e menos intensos de perseguição e repressão?
- 5.3 E sobre o delegado Pedro Gordilho (Pedrito) do que você se lembra sobre sua atuação?
- 5.4 Como se dava a relação entre Bernardino e a polícia baiana de sua época?
- 5.5 Como se dava a relação entre Bandanguame e a polícia baiana de sua época?
- 5.6 Você lembra de alguma situação em que envolveu o Terreiro do Bate Folha e a polícia?
- 5.7 Você lembra de algum episódio entre a polícia e algum membro do Terreiro do Bate Folha?
- 5.8 Você lembra de algum conflito importante sobre polícia e algum Terreiro de Candomblé em Salvador, entre 1916 a 1966?

BLOCO 6: SOBRE OS ASSENTAMENTOS DO TERREIRO DO BATE FOLHA

- 6.1 Qual a função e a importância dos assentamentos interno e externo?
- 6.2 Quantos assentamentos internos e externos existem e quais são eles?
- 6.3 Como se fundaram os assentamentos externos no Bate Folha?
- 6.4 De que modo os assentamentos externos são reverenciados pelos seus adeptos?
- 6.5 Quais as práticas de culto existentes nos assentamentos externos?
- 6.6 Em que os cultos nos assentamentos externos mantêm de tradição congo-angola?
- 6.6 Em que os cultos nos assentamentos externos têm se atualizado em suas práticas?
- 6.7 O que representa o assentamento externo para você?

APÊNDICE 3: Sobre o perfil e trajetória dos entrevistados

Anselmo José da Gama Santos - Tata Minatojy, nascido em Realengo, no Rio de Janeiro, migrou para a Bahia em companhia de sua irmã consanguínea que havia se casado com um baiano, isso por volta da década de 60, do século XX. Teve uma rápida aproximação em Salvador, por volta de 1969, com o Terreiro de Candomblé de Caboclos, localizado na Ladeira do Paiva, Caixa D'água. Em 1974, retornou à cidade do Rio de Janeiro, pois não desejava inserir-se no Candomblé, achando que com a distância física e local, poderia resolver essa situação. Em 1975, ele de fato, se inicia no Candomblé, na cidade do Rio de Janeiro. Retornou à Salvador em 1977, e foi quando rapou-se novamente, dessa vez com Dona Mirinha do Candomblé de Portão, descendente e iniciada no Candomblé de João da Gomeia. As ligações de Dona Mirinha de Portão com terreiros de Candomblé em Salvador passam pelo Bate Folha, pela Casa Branca, pela Casa de São Jorge, e que ajudaram a manter um trânsito pelas casas de santo mais antigas. Atualmente, Anselmo Santos é o Tata de Nkise do Terreiro de Candomblé Angola Mokambo, fundado na década de noventa do século XX. É mestre em Educação pela UFBA e pleiteia doutorado em Educação pela mesma Universidade.

Cícero Rodrigues Franco Lima, Tata Muguanxi, nasceu em 10.06.1963, é funcionário público estadual, atua na Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia. Chegou ao Bate Folha aos treze anos de idade. Em 24.08.77 foi suspenso por Bamburecema na cabeça de Quimatunda, e em 1983 foi confirmado. A sua aproximação no Terreiro, se deu por conta de que um dos seus tios, entre as décadas de 50 ou 60 do século XX, era proprietário de uma oficina e junto com seu avô, foi solicitado por um ogã de Bandanguame, para fazer um conserto no motor do gerador de luz no Bate Folha. Após esse trabalho, ele continuou a freqüentar a casa, chegando também a ser suspenso pela Dofona do barco de *Ritari* (Valdelice) – *Mugiatsu* (Florzinha), ambas do terceiro barco de iniciação de Bandanguame realizado no ano de 1953. Seu tio o levou ao Bate Folha na década de 70, e passado algum tempo, acabou não freqüentando mais a casa. A ida ao Terreiro do Bate Folha em 1976, nunca mais o fez sair daquele espaço religioso. Desde quando foi suspenso no Terreiro, sempre participou das festas e encontros da casa, aumentando seu vínculo com a sua confirmação em 1983, através do Tata Nebanji – João José da Silva (Joca). Conheceu Pai Pedro, mas suas memórias não são efetivas. Teve maior contato com Pai Joca. Cuidava das questões pessoais de Joca, pois havia sido o último ogã confirmado por ele; logo depois passou a ser a segunda pessoa de confiança do seu padrinho de confirmação, Pai Dudu (Eduarlindo) que integra a quinta geração de tatas do Bate Folha. Antes mesmo do falecimento do Tata Molundurê – Sr. Eduarlindo (fato que acaba acontecendo em 20.12.2007), Cícero já assumia as responsabilidades do tata de nkise do Bate Folha.

Cléa dos Santos Ribeiro - Nascida em Salvador, é filha de Dona Júlia Isabel de Santana Santos, sócia e provedora do Terreiro do Bate Folha, desde 1940. A família de Dona Cléo, têm memórias de Dona Júlia como sendo o elo de ligação entre a família Santos e o Terreiro do Bate Folha. Dona Júlia nasceu em Pirajá e se deslocou para Praia Grande e logo depois foi morar em Periperi. Casada, era proprietária de um curtume. Dona Júlia teve três filhas: Cremilda, Creuza e Cléa e quatro filhos: Edson, Everaldo, Edivaldo e Antonio Bernardo que faleceu ainda criança.

Floripes Correia da Silva – Mameto Mabeji nasceu em Salvador, no bairro da Liberdade, em 10.02.1936. Seus pais não eram de Candomblé. A sua mãe era mais próxima a religião afro-brasileira. O seu tio, João Correia de Melo (Lesenge) foi o primeiro filho de santo iniciado por Manoel Bernardino da Paixão em 1929, com apenas vinte e sete anos de idade. Dona Floripes foi iniciada no santo em 20.04.1947, por Lesenge, no Rio de Janeiro, quando ainda tinha onze

anos de idade, mas ela chegou na capital Guanabara em outubro de 1946. Foi casada, mãe de quatro filhos e onze netos. Em 1970, com o falecimento do Tata Lesenge, ela assumiu o cargo de liderança no Terreiro *Kupapa Unsaba*, também conhecido como Bate Folha do Rio de Janeiro.

João Antonio Ferreira dos Santos – Tata Kissendu nasceu em 1951 em Salvador, filho de João Ferreira, um padeiro que depois se tornou juiz classista e de Dona Aldalice Olga dos Santos, doméstica, enfermeira, contadora, ambos falecidos. Foi criado por sua tia a Sra Beatriz Castro, casada com um logotipistado Jornal A Tarde, Sr. Álvaro Castro. Viveu numa casa de dois quartos onde moravam quinze pessoas, no bairro do Garcia. Estudou na escola Jesus, Maria, José localizada no forte de São Pedro. Depois foi para o Colégio Antonio Vieira, período em que cursou boa parte da fase ginásial. Em seguida migrou para a escola pública Severino Vieira, até chegar ao segundo ano científico. Migrou para o Rio de Janeiro em 1972, transferido pelo Banco Francês e Italiano, onde iniciou a carreira de bancário. Nessa ocasião já era casado com Maria Sebastiana Ribeiro dos Santos. Desta relação nasceram duas filhas, uma na Bahia e outra no Rio de Janeiro. A baiana Ana Cláudia foi iniciada na casa de Pai Edinho, em Maragogipe, com a participação de Mametu Kuarianquê, Kissasi e Samba Diamungo, isto porque sua mãe que tinha Santo da tradição Angola, havia tido complicações na gravidez e, teve que fazer o Santo na casa de Edinho. Esse por sua vez era um terreiro de tradição Keto, e por não ter domínio total sobre os fundamentos da tradição Angola, deixou a cargo destas senhoras a responsabilidade pela “Feitura” do Santo dentro daquele terreiro. Portanto, esse episódio foi o seu primeiro contato com pessoas ligadas ao Sr. Bernardino do Bate Folha. O contato com o Candomblé se intensifica, e no Terreiro de Edinho, o Oxóssi lhe apontou para ser Ogan, mas por diversos motivos não houve a confirmação. Após o nascimento sua filha em 1972 resolve ir para o Rio de Janeiro onde será suspenso por Nkosi, um dos Inquises que tomava a cabeça de Kuarianquê (Lilita de Oxóssi), e um ano e meio após foi iniciado pelo povo do Bate Folha do Rio de Janeiro, no Terreiro fundado por Lesenge, filho de Santo do primeiro barco do Sr. Bernardino. Sua iniciação ocorre pelas mãos de *Tata Ngunzo* (José Milagre), *Mametu Mabeji* e Mãe *Negukui*. Foi nesse momento que às águas do Bate Folha no Rio de Janeiro, caíram em sua cabeça.

Katia Maria Alexandria Barbosa, Makota Mubenkiá nascida em Feira de Santana, em 1950, é filha de Noel Marinho Barbosa e Maria de Lourdes Alexandria Barbosa. Ele era de Salvador e ela de Morro de São Paulo, Município de Cairu. Após a separação dos seus pais, na ocasião com nove anos de idade, terá seu primeiro contato com as experiências do povo de santo ainda no Morro de São Paulo. Ao migrar para Salvador ela se aproxima do Candomblé em Brotas, sobretudo do Caboclo Neve Branca. Estagiou na escola localizada em Brotas no Abrigo dos Velhos em Brotas, e aos dezessete anos a convite de uma aluna visitou uma festa do Candomblé de Neve Branca, localizado em Campinas de Brotas. Frequentou também já na condição de professora, o Ilê Axé Opô Afonjá de Mãe Senhora com Ildásio Tavares, seu esposo na época. Foi justamente no axexê de Mãe Senhora que teve seu contato com essa casa de santo de grande visibilidade, em Salvador. Quanto ao seu vínculo e aproximação no Terreiro do Bate Folha, aconteceu na década de setenta, ocasião que foi convidada pelo Cafuringoma do Bate Folha, Sr. Domingos, para assumir o posto de relações públicas da casa. Foi suspensa somente em noventa e quatro por Tata Molundurê – Eduarlindo. Vale ressaltar que Kátia era uma Ejuê no Ilê Axé Opô Afonjá, pois não havia posto de equede até a década de setenta pelo menos. Não havia confirmações para os santos das supostas equedes, ou melhor, as ejuês. Por ocasião da confirmação de Kátia no Bate Folha, em 1994, o Ilê Axé Opô Afonjá também dará início as confirmações de equedes no Candomblé de ketu.

Marco Antonio Nogueira - Tata Nembakalá nasceu em Jacareí, interior do Estado de São Paulo em 07/01/1951, radicado em Salvador há dezenove anos. De formação militar, sua trajetória de vida trás um pertencimento religioso ligado à sua mãe, freqüentadora da umbanda. Embora tenha ficado órfão aos sete anos de idade, sua formação religiosa inicial foi o catolicismo, isso até os quinze anos de idade. A partir daí, se aproxima do espiritismo kardecista. Somente aos vinte anos de idade que de fato conhece e se aproxima da umbanda. A freqüência na umbanda o leva a conhecer uma das filhas de santo iniciada em 1960 por Antonio José da Silva - Bandanguame. Ela se chamava Maria Otalina Chaves, sua dijina de nkisse era *Meãnensi*. Somente em 1982 é que Marco Antonio Nogueira se aproxima do Terreiro de Candomblé do Bate Folha, sendo, portanto o seu primeiro contato com o Candomblé. Foi confirmado em 1995 como *Tata Nembakalá*, e atua no Bate Folha com a função de ajudante geral, uma espécie de faz tudo.

Maria Bernadete Boaventura Costa, nascida Salvador, em 28/05/1919. Filha de José Rodrigo Moreira Costa, despachante da alfândega e Izaura Boaventura Costa. Ficou órfã do pai aos 07 anos de idade. Sua família nasceu em Feira de Santana-BA, e seus avós se chamavam José Francisco de São Boaventura e Maria Luiza Lima Boaventura. Sua profissão é de Professora, formada pelo Ginásio da Bahia equivalente ao Colégio Dom Pedro II. cursou dois anos pedagógicos, indo lecionar logo em seguida. Fez o curso superior de Pedagogia na Universidade Católica de Salvador, no largo da Palma. Logo depois, acabou sendo Inspetora de Ensino e depois foi Técnica em Educação. Foi Diretora da Escola Alípio Franca no largo do Dendezeiros, na Cidade Baixa. Ganhou uma bolsa de estudos em 1965, e acabou ingressado num curso de pós-graduação em Estatística, permanecendo por dois anos na Universidade *Michigan State University*, nos Estados Unidos. Fez cursos no INEP e Fundação Getúlio Vargas. É membro da Sociedade Beneficente Santa Bárbara desde 1939 chegando a ocupar o cargo de Secretária e Tesoureira.

Olga Conceição da Cruz, Nengua Guaguansesse nasceu em 17/03/1925 na cidade de Salvador, no Bairro da Vasco da Gama, na Avenida Edmundo Macacão, perto do largo da Fonte Nova e da Ladeira dos Galés. Filha de Emerentina Maria da Conceição e Florenlino Cruz. Sua família migrou de São Sebastião do Passé e Candeias, no início da década de 20, e a sua avó se chamava Adriana Maria das Neves (Lembê), que foi a segunda makota do Terreiro do Bate Folha, integrante do primeiro barco de confirmações no sacerdócio de Bernardino da Paixão. Foi Dona Adriana quem criou Dona Olga e a levou para o Terreiro do Bate Folha quando esta ainda tinha quatro anos de idade. De uma família de cinco filhos, Dona Olga tinha quatro tios, além de sua mãe. Todos freqüentavam o Bate Folha, mais não assumiram nenhuma obrigação junto à casa de santo. Foram suspensos no Candomblé, entretanto, somente Dona Olga, além de sua avó Adriana, resolveu assumir obrigações religiosas. A mãe de Dona Olga – Dona Emerentina, foi iniciada pela avó paterna no Candomblé de Keto, daí, o seu não envolvimento com o Candomblé Congo-Angola. E somente em 1949, após o falecimento de Bernardino e a sucessão da liderança espiritual para Bandanguame é que aos 24 anos de idade, Dona Olga se inicia no Candomblé do Bate Folha.

Rita Cerqueira Lima, Kota Nedembu, nasceu em 04.01.1934, no bairro da Saúde, na Rua do Gudinho, e foi criada no bairro da Cidade Nova. Vem de uma família de quatro irmãos, e apenas dois estão vivos, incluindo-se ela. Filha de Dona Cândida Cerqueira Silva (Anganza), a terceira filha de santo iniciado por Bernardino da Paixão e do Sr. Manoel Lima, que era músico da Polícia Militar. Dona Rita perdeu seu pai quando tinha um ano e seis meses de idade, e o muito que ela sabe vem das lembranças de Dona Cândida. Seu pai não era iniciado no Candomblé, mas freqüentava e sendo muito conhecido dentro do Bate Folha. A sua mãe residia na Areia da Cruz do Cosme, atual bairro do IAPI. Dona Cândida já freqüentava a roça

do Bate Folha, antes mesmos dos filhos nascerem. De acordo com as memórias (Cândida e Rita), o Sr. Bernardino passava sempre na Areia da Cruz do Cosme. A sua mãe relatava que ele era conhecido por “canela de sabiá”, pelo fato de ser muito alto e magro. Ela conhecia pessoas ligadas ao Candomblé do Bate Folha, em especial a avó do Sr. Chininha, um chicarangoma (ogã tocador). A avó de Chininha era uma grande mãe de santo, conhecida por Chica Xangô de Ouro e foi ela quem aproximou Dona Cândida do Sr. Manoel Bernardino da Paixão. Dessa aproximação resultou na iniciação de Dona Cândida no Candomblé, por Bernardino em 1929, recebendo a dijina de Anganza. Além da mãe de Dona Rita, houve ainda um tio seu chamado Virgílio Lima (Kafilenkó) - casado com Dona Honória- que também fez parte da família do Bate Folha, e foi o último xicarangoma confirmado pelo Sr. Bernardino. Daí o contato de Dona Rita Cerqueira com a casa de santo vir desde à sua infância e de gerações anteriores. Festas, obrigações, ela brincava, comia frutas, se divertia muito.

ANEXO 1: Imagem Satélite de Localização do Terreiro do Bate Folha



Fonte: CEAO-UFBA-2008 Mapeamento dos Terreiros de Salvador

ANEXO 2: Trechos selecionados dos Códigos Penais Brasileiros e Outras Legislações*Código Criminal do Império de 1830*

PARTE QUARTA

Dos crimes políciais

CAPITULO I

OFFENSAS DA RELIGIÃO, DA MORAL, E BONS COSTUMES

Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.

Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fôrma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um.

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio, por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na occasião, e lugar, em que o culto se prestar.

Penas - de prisão por um a seis mezes, e de multa correspondente á metade do tempo.

Art. 278. Propagar por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuirem por mais de quinze pessoas; ou por discursos proferidos em publicas reuniões, doutrinas que directamente destruam as verdades fundamentaes da existencia de Deus, e da immortalidade da alma.

Penas - de prisão por quatro mezes a um anno, e de multa correspondente á metade do tempo.

Art. 279. Offender evidentemente a moral publica, em papeis impressos, lithographados, ou gravados, ou em estampas, e pinturas, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, e bem assim a respeito destas, que estejam expostas publicamente á venda.

Penas - de prisão por dous a seis mezes, de multa correspondente á metade do tempo, e de perda das estampas, e pinturas, ou na falta dellas, do seu valor.

Art. 280. Praticar qualquer acção, que na opinião publica seja considerada como evidentemente offensiva da moral, e bons costumes; sendo em lugar publico.

Penas - de prisão por dez a quarenta dias; e de multa correspondente á metade do tempo.

Art. 281. Ter casa publica de tabolagem para jogos, que forem prohibidos pelas posturas das Camaras Municipaes.

Penas - de prisão por quinze a sessenta dias, e de multa correspondente á metade do tempo.

Código Penal de 1890

TITULO III - DOS CRIMES CONTRA A TRANQUILIDADE PUBLICA

CAPITULO III

DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas ? de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragraphounico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestiascuraveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas ? de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas ? de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórmula preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas ? de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragraphounico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcçõesphysiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelhoorganico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas ? de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

Si resultar a morte:

Pena ? de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos.

Art. 159. Expôr á venda, ou ministrarr, substancias venenosas, sem legitima autorização e sem as formalidades prescriptas nos regulamentos sanitarios:

Penas ? de multa de 200\$ a 500\$000.

Art. 160. Substituir, o pharmaceutico ou boticario, um medicamento por outro, alterar o receituario do facultativo, ou empregar medicamentos alterados:

Penas ? de multa de 100\$ a 200\$ e de privação do exercicio da profissão por seis mezes a um anno.

§ 1º Si por qualquer destes actos for compromettida a saude da pessoa:

Penas ? de prisão cellular por quinze dias a seis mezes, multa de 200\$ a 500\$ e privação do exercicio da profissão por um a dousannos.

§ 2º Si de qualquer delles resultar morte:

Penas ? de prisão cellular por dousmezes a dousannos, multa de 500\$ a 1:000\$ e privação do exercicio da profissão.

§ 3º Si qualquer destes factos for praticado, não por imprudencia, negligencia ou impericia na propria arte, e sim com vontade criminosa;

Penas ? as mesmas impostas ao crime que resultar do facto praticado.

Art. 161. Envenenar fontes publicas ou particulares, tanques ou viveiros de peixe, e viveres destinados a consumo publico:

Pena ? de prisão celllular por dous a seis annos.

Si do envenenamento resultar a morte de alguma pessoa:

Pena ? de prisão celllular por seis a quinze annos.

Art. 162. Corromper, ou conspurcar, a agua potavel de uso commum ou particular, tornando-a impossivel de beber ou nociva á saude:

Pena ? de prisão celllular por um a tresannos.

Art. 163. Alterar, ou falsificar, substancias destinadas á publica alimentação, alimentos e bebidas:

Penas ? de prisão celllular por tresmezes a um anno e multa de 100\$ a 200\$000.

Art. 164. Expor á venda substancias alimenticias, alteradas ou falsificadas:

Penas ? as mesmas do artigo antecedente.

Paragraphounico. Si de qualquer destes factos resultar perigo para a vida, ou a morte da pessoa:

Pena ? a imposta ao crime que do facto resultar.

TITULO IV - Dos crimes contra o livro gozo e exercicio dos direitos individuaes

CAPITULO II

DOS CRIMES CONTRA A LIBERDADE PESSOAL

Art. 179. Perseguir alguém por motivo religioso ou politico:

Pena - de prisão celllular por um a seis mezes, além das mais em que possa incorrer.

CAPITULO III

DOS CRIMES CONTRA O LIVRE EXERCICIO DOS CULTOS

Art. 185. Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando acto ou objecto de seu culto, desacatando ou profanando os seus symbolos publicamente:

Pena - de prisão celllular por um a seis mezes.

Art. 186. Impedir, por qualquer modo, a celebração de ceremonias religiosas, solemnidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturba-a no exercicio de seu culto:

Pena - de prisão celllular por dousmezes a um anno.

Art. 187. Usar de ameaças, ou injurias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercicio de suas funcções:

Pena - de prisão celllular por seis mezes a um anno.

Art. 188. Sempre que o facto for acompanhado de violencias contra a pessoa, a pena será augmentada de um terço, sem prejuizo da correspondente ao acto de violência praticado, na qual tambem o criminoso incorrerá.

TITULO XIII

Dos crimes contra a pessoa e a propriedade

CAPITULO XIII

DOS VADIOS E CAPOEIRAS

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupaçãoprohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena - de prisão celllular por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tresannos, a coloniaspenaes que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras

do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.

Paragraphounico. Si o infractor for estrangeiro será deportado.

Art. 401. A pena imposta aos infractores, a que se referem os artigos precedentes, ficará extincta, si o condemnado provar superveniente aquisição de renda bastante para sua subsistencia; e suspensa, si apresentar fiador idoneo que por elle se obrigue.

Paragraphounico. A sentença que, a requerimento do fiador, julgar quebrada a fiança, tornará effectiva a condemnação suspensa por virtude della.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena - de prisão cellular por dous a seis mezes.

Paragraphounico. E' considerado circumstanciaaggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráomaximo, a pena do art. 400.

Paragraphounico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquillidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes.

Código Penal Brasileiro de 1940

TÍTULO V

Dos crimes contra o sentimento religioso e contra o respeito aos mortos

CAPÍTULO I

DOS CRIMES CONTRA O SENTIMENTO RELIGIOSO

Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo

Art. 208. Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa, de quinhentos mil réis a três contos de réis.

Parágrafo único. Se ha emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuizo da correspondente à violência.

TÍTULO VI

Dos crimes contra os costumes

CAPÍTULO I

DOS CRIMES CONTRA A LIBERDADE SEXUAL

Estupro

Art. 213. Constranger mulher a conjunção carnal, mediante violência ou grave ameaça:

Pena - reclusão, de três a oito anos.

Atentado violento ao pudor

Art. 214. Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a praticar ou permitir que com ele se pratique ato libidinoso diverso da conjunção carnal:

Pena - reclusão de dois a sete anos.

Posse sexual mediante fraude

Art. 215. Ter conjunção carnal com mulher honesta, mediante fraude:

Pena - reclusão, de um a três anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado contra mulher virgem, menor de dezoito anos e maior de quatorze anos:

Pena - reclusão, de dois a seis anos.

Atentado ao pudor mediante fraude

Art. 216. Induzir mulher honesta, mediante fraude, a praticar ou permitir que com ela se pratique ato libidinoso diverso da conjunção carnal:

Pena - reclusão, de um a dois anos.

Parágrafo único. Se a ofendida é menor de dezoito e maior de quatorze anos:

Pena - reclusão, de dois a quatro anos.

CAPÍTULO II

DA SEDUÇÃO E DA CORRUPÇÃO DE MENORES

Sedução

Art. 217. Seduzir mulher virgem, menor de dezoito anos e maior de quatorze, e ter com ela conjunção carnal, aproveitando-se de sua inexperiência ou justificavel confiança:

Pena - reclusão, de dois a quatro anos.

Corrupção de menores

Art. 218. Corromper ou facilitar a corrupção de pessoa maior de quatorze e menor de dezoito anos, com ela praticando ato de libidinagem, ou induzindo-a a praticá-lo ou presenciá-lo:

Pena - reclusão, de um a quatro anos.

CAPÍTULO III

DO RAPTO

Rapto violento ou mediante fraude

Art. 219. Raptar mulher honesta, mediante violência, grave ameaça ou fraude, para fim libidinoso:

Pena - reclusão, de dois a quatro anos.

Rapto consensual

Art. 220. Se a raptada é maior de quatorze anos e menor de vinte e um, e o rapto se dá com seu consentimento:

Pena - detenção, de um a três anos.

Diminuição de pena

Art. 221. É diminuída de um terço a pena, se o rapto é para fim de casamento, e de metade, se o agente, sem ter praticado com a vítima qualquer ato libidinoso, a restitue à liberdade ou a coloca em lugar seguro, à disposição da família.

Concurso de rapto e outro crime

Art. 222. Se o agente, ao efetuar o rapto, ou em seguida a este, pratica outro crime contra a raptada, aplicam-se cumulativamente a pena correspondente ao rapto e a cominada ao outro crime.

CAPÍTULO IV DISPOSIÇÕES GERAIS

Formas qualificadas

Art. 223. Se da violência resulta lesão corporal de natureza grave:

Pena - reclusão, de quatro a doze anos.

Parágrafo único. Se do fato resulta a morte:

Pena - reclusão, de oito a vinte anos.

Presunção de violência

Art. 224. Presume-se a violência, se a vítima:

- a) não é maior de quatorze anos;
- b) é alienada ou débil mental, e o agente conhecia esta circunstância;
- c) não pode, por qualquer outra causa, oferecer resistência.

Ação penal

Art. 225. Nos crimes definidos nos capítulos anteriores, somente se procede mediante queixa.

§ 1º Procede-se, entretanto, mediante ação pública:

I - se a vítima ou seus pais não podem prover às despesas do processo, sem privar-se de recursos indispensáveis à manutenção própria ou da família;

II - se o crime é cometido com abuso do pátrio poder, ou da qualidade de padrasto, tutor ou curador.

§ 2º No caso do n. I do parágrafo anterior, a ação do Ministério Público depende de representação.

Aumento de pena

Art. 226. A pena é aumentada de quarta parte:

I - se o crime é cometido com o concurso de duas ou mais pessoas;

II - se o agente é ascendente, pai adotivo, padrasto, irmão, tutor ou curador, preceptor ou empregador da vítima ou por qualquer outro título tem autoridade sobre ela;

III - se o agente é casado.

CAPÍTULO V DO LENOCÍNIO E DO TRÁFICO DE MULHERES

Mediação para servir a lascívia de outrem

Art. 227. Induzir alguém a satisfazer a lascívia de outrem:

Pena - reclusão, de um a três anos.

§ 1º Se a vítima é maior de quatorze e menor de dezoito anos, ou se o agente é seu ascendente, descendente, marido, irmão, tutor ou curador ou pessoa a que esteja confiada para fins de educação, de tratamento ou de guarda:

Pena - reclusão, de dois a cinco anos.

§ 2º Se o crime é cometido com emprego de violência, grave ameaça ou fraude:

Pena - reclusão, de dois a oito anos, além da pena correspondente à violência.

§ 3º Se o crime é cometido com o fim de lucro, aplica-se também multa, de um conto a dez contos de réis.

Favorecimento da prostituição

Art. 228. Induzir ou atrair alguém à prostituição, facilitá-la ou impedir que alguém a abandone:

Pena - reclusão, de dois a cinco anos.

§ 1º Se ocorre qualquer das hipóteses do § 1º do artigo anterior:

Pena - reclusão, de três a oito anos.

§ 2º Se o crime é cometido com emprego de violência, grave ameaça ou fraude:

Pena - reclusão, de quatro a dez anos, além da pena correspondente à violência.

§ 3º Se o crime é cometido com o fim de lucro, aplica-se também multa de dois contos a quinze contos de réis.

Casa de prostituição

Art. 229. Manter, por conta própria ou de terceiro, casa de prostituição ou lugar destinado a encontros para fim libidinoso, haja, ou não, intuito de lucro ou mediação direta do proprietário ou gerente:

Pena - reclusão, de dois a cinco anos, e multa de dois contos a quinze contos de réis.

Rufianismo

Art. 230. Tirar proveito da prostituição alheia, participando diretamente de seus lucros ou fazendo-se sustentar, no todo ou em parte, por quem a exerça:

Pena - reclusão, de um a quatro anos, e multa, de dois contos a quinze contos de réis.

§ 1º Se ocorre qualquer das hipóteses do § 1º do art. 227:

Pena - reclusão, de três a seis anos, além da multa.

§ 2º Se ha emprego de violência ou grave ameaça:

Pena - reclusão, de dois a oito anos, além da multa e sem prejuízo da pena correspondente à violência.

Tráfico de mulheres

Art. 231. Promover ou facilitar a entrada, no território nacional, de mulher que nele venha exercer a prostituição, ou a saída de mulher que vá exercê-la no estrangeiro:

Pena - reclusão, de três a oito anos.

§ 1º Se ocorre qualquer das hipóteses do parágrafo 1º do art. 227:

Pena - reclusão, de quatro a dez anos.

§ 2º Se ha emprego de violência, grave ameaça ou fraude, a pena é de reclusão, de cinco a doze anos, além da pena correspondente à violência.

§ 3º Se o crime é cometido com o fim de lucro, aplica-se também multa de cinco contos a dez contos de réis.

Art. 232. Nos crimes de que trata este capítulo, é aplicável o disposto nos arts. 223 e 224.

CAPÍTULO VI DO ULTRAJE PÚBLICO AO PUDOR

Ato obsceno

Art. 233. Praticar ato obsceno em lugar público, ou aberto ou exposto ao público:

Pena - detenção, de três meses a um ano, ou multa, de um conto a três contos de réis.

Escrito ou objeto obsceno

Art. 234. Fazer, importar, exportar, adquirir ou ter sob sua guarda, para fim de comércio de distribuição ou de exposição pública, escrito, desenho, pintura, estampa ou qualquer objeto obsceno:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos, ou multa, de dois contos a cinco contos de réis.

§ 1º Incorre na mesma pena quem:

I - vende, distribue ou expõe à venda ou ao público qualquer dos objetos referidos neste artigo;

II - realiza, em lugar público ou acessível ao público, representação teatral, ou exibição cinematográfica de caráter obsceno, ou qualquer outro espetáculo, que tenha o mesmo caráter;

III - realiza, em lugar público ou acessível ao público, ou pelo rádio, audição ou recitação de caráter obsceno.

CAPÍTULO III DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA

Epidemia

Art. 267. Causar epidemia, mediante a propagação de germens patogênicos:

Pena - reclusão, de cinco a quinze anos.

§ 1º Se do fato resulta morte, a pena é aplicada em dobro.

§ 2º No caso de culpa, a pena é de detenção, de um a dois anos, ou, se resulta morte, de dois a quatro anos.

Infração de medida sanitária preventiva

Art. 268. Infringir determinação do poder público, destinada a impedir introdução ou propagação de doença contagiosa:

Pena - detenção, de um mês a um ano, e multa, de duzentos mil réis a três contos de réis.

Parágrafo único. A pena é aumentada de um terço, se o agente é funcionário da saúde pública ou exerce a profissão de médico, farmacêutico, dentista ou enfermeiro.

Omissão de notificação de doença

Art. 269. Deixar o médico de denunciar à autoridade pública doença cuja notificação é compulsória:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos, e multa, de quinhentos mil réis a três contos de réis.

Envenenamento de água potável ou de substância alimentícia ou medicinal

Art. 270. Envenenar água potável, de uso comum ou particular, ou substância alimentícia ou medicinal destinada a consumo:

Pena - reclusão, de cinco a quinze anos.

§ 1º Está sujeito à mesma pena quem entrega a consumo ou tem em depósito, para o fim de ser distribuída, a água ou a substância envenenada.

Modalidade culposa

§ 2º Se o crime é culposo:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Corrupção ou poluição de água potável

Art. 271. Corromper ou poluir água potável, de uso comum ou particular, tornando-a imprópria para consumo ou nociva à saúde:

Pena - reclusão, de dois a cinco anos.

Modalidade culposa

Parágrafo único. Se o crime é culposo:

Pena - detenção, de dois meses a um ano.

Corrupção, adulteração, ou falsificação de substância alimentícia ou medicinal

Art. 272. Corromper, adulterar ou falsificar substância alimentícia ou medicinal destinada a consumo, tornando-a nociva à saúde:

Pena - reclusão, de dois a seis anos, e multa, de cinco a quinze contos de réis.

§ 1º Está sujeito à mesma pena quem vende, expõe à venda, tem em depósito para vender ou, de qualquer forma, entrega a consumo a substância corrompida, adulterada ou falsificada.

Modalidade culposa

§ 2º Se o crime é culposos:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa, de quinhentos mil réis a dois contos de réis.

Alteração de substância alimentícia ou medicinal

Art. 273. Alterar substância alimentícia ou medicinal:

I - modificando-lhe a qualidade ou reduzindo-lhe o valor nutritivo ou terapêutico;

II - suprimindo, total ou parcialmente, qualquer elemento de sua composição normal, ou substituindo-o por outro de qualidade inferior:

Pena - reclusão, de um a três anos, e multa, de um a cinco contos de réis.

§ 1º Na mesma pena incorre quem vende, expõe à venda, tem em depósito para vender ou, de qualquer forma, entrega a consumo a substância alterada nos termos deste artigo.

Modalidade culposa

§ 2º Se o crime é culposos:

Pena - detenção, de dois a seis meses, e multa, de duzentos mil réis a um conto de réis.

Emprego de processo proibido ou de substância não permitida

Art. 274. Empregar, no fabrico de produto destinado ao consumo, revestimento, gaseificação artificial, matéria corante, substância aromática, antiséptica, conservadora ou qualquer outra não expressamente permitida pela legislação sanitária:

Pena - detenção, de um a três meses, e multa, de duzentos mil réis a um conto de réis.

Invólucro ou recipiente com falsa indicação

Art. 275. Inculcar, em invólucro ou recipiente de produto alimentício ou medicinal, a existência de substância que não se encontra em seu conteúdo ou que nele existe em quantidade menor que a mencionada:

Pena - detenção, de um a três meses, ou multa, de quinhentos mil réis a cinco contos de réis.

Produto ou substância nas condições dos dois artigos anteriores

Art. 276. Vender, expor à venda, ter em depósito para vender ou, de qualquer forma, entregar a consumo produto nas condições dos arts. 274 e 275:

Pena - detenção, de um a três meses, ou multa, de quinhentos mil réis a cinco contos de réis.

Substância destinada à falsificação

Art. 277. Vender, expor à venda, ter em depósito ou ceder substância destinada à falsificação de produto alimentício ou medicinal:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa, de quinhentos mil réis a cinco contos de réis.

Outras substâncias nocivas à saúde pública

Art. 278. Fabricar, vender, expor à venda, ter em depósito para vender ou, de qualquer forma, entregar a consumo coisa ou substância nociva à saúde, ainda que não destinada à alimentação ou a fim medicinal:

Pena - detenção, de um a três anos, e multa de dois a cinco contos de réis.

Modalidade culposa

Parágrafo único. Se o crime é culposos:

Pena - detenção, de dois meses a um ano.

Substância avariada

Art. 279. Vender, ter em depósito para vender ou expor à venda ou, de qualquer forma, entregar a consumo substância alimentícia ou medicinal avariada:

Pena - detenção, de um a três anos, ou multa, de um a dez contos de réis.

Medicamento em desacordo com receita médica

Art. 280. Fornecer substância medicinal em desacordo com receita médica:

Pena - detenção, de um a três anos, ou multa de um a cinco contos de réis.

Modalidade culposa

Parágrafo único. Se o crime é culposo:

Pena - detenção, de dois meses a um ano.

Comércio clandestino ou facilitação de uso de entorpecentes

Art. 281. Importar ou exportar, vender ou expor à venda, fornecer, ainda que a título gratuito, transportar, trazer consigo, ter em depósito, guardar, ministrar ou, de qualquer maneira, entregar a consumo substância entorpecente, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar:

Pena - reclusão, de um a cinco anos, e multa, de dois a dez contos de réis.

§ 1º Se o agente é farmacêutico, médico ou dentista:

Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa, de três a doze contos de réis.

§ 2º Incorre em detenção, de seis meses a dois anos, e multa, de quinhentos mil réis a cinco contos de réis, o médico ou dentista que prescreve substância entorpecente fora dos casos indicados pela terapêutica, ou em dose evidentemente maior do que a necessária, ou com infração de preceito legal ou regulamentar.

§ 3º As penas do parágrafo anterior são aplicadas àquele que:

I - Instiga ou induz alguém a usar entorpecente;

II - utilizar local, de que tem a propriedade, posse, administração ou vigilância, ou consente que outrem dele se utilize, ainda que a título gratuito, para uso ou guarda ilegal de entorpecente;

III - contribue de qualquer forma para incentivar ou difundir o uso de substância entorpecente.

§ 4º As penas aumentam-se de um terço, se a substância entorpecente é vendida, aplicada, fornecida ou prescrita a menor de dezoito anos.

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

Art 282. Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa, de um a cinco contos de réis.

Charlatanismo

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.

Curandeirismo

Art. 284. Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de réis.

Forma qualificada

Art 285. Aplica-se o disposto no art. 258 aos crimes previstos neste Capítulo, salvo quanto ao definido no art. 267.

Decreto-Lei nº 1.202, de 8 de Abril de 1939

Dispõe sobre a administração dos Estados e dos Municípios.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, usando da atribuição que lhe confere o art. 180 da Constituição,

DECRETA:

Art. 1º Os Estados, até a outorga das respectivas Constituições, serão administrados de acôrdo com o disposto nesta lei.

Parágrafo único. As Constituições estaduais só serão outorgadas após a realização do plebiscito a que se refere o art. 187 da Constituição.

Art. 2º São órgãos da administração do Estado:

- a) o Interventor, ou Governador;
- b) o Departamento Administrativo.

Art. 3º O Interventor, brasileiro nato, maior de 25 de anos, será nomeado pelo Presidente da República, em decreto referendado pelo Ministro da Justiça e Negócios Interiores.

Parágrafo único. Os Intervenores nomeados para os Estados na forma do parágrafo único do art. 176 da Constituição exercerão suas funções enquanto durar a intervenção, ou até que o Presidente da República lhes dê substituto.

Art. 4º O Prefeito do Município, brasileiro nato, maior de 21 anos o menor de 68, será de livre nomeação e demissão.

Parágrafo único. O Prefeito está sujeito às incompatibilidades referidas nos arts. 14, letras a, c e d, e 15, e enquanto durar o seu exercício deverá residir dentro dos limites do Município.

Art. 5º Ao Interventor, ou Governador, e ao Prefeito, cabe exercer as funções executivas e, em colaboração com o Departamento Administrativo, legislar nas matérias da competência do Estado e dos Municípios, enquanto não se constituírem os respectivos órgãos legislativos.

Art. 6º Compete ao Interventor, ou Governador, especialmente:

I - Organizar a administração do Estado e dos Municípios de acôrdo com o disposto para os serviços da União, no que for aplicável;

II - organizar o projeto do orçamento do Estado, e sancioná-lo;

III - fixar, em decreto-lei, o efetivo da força policial, mediante aprovação prévia do Presidente da República.

IV - elaborar os decretos-leis e sancioná-los depois de aprovados pelo Departamento Administrativo;

V - expedir decretos-leis, independentemente de aprovação prévia do Departamento Administrativo, em caso de calamidade ou necessidade de ordem pública, sujeitando a posteriori o seu ato aprovação do Presidente da República.

Art. 7º São ainda atribuições do Interventor, ou Governador:

I - expedir decretos, regulamentos, instruções e demais atos necessários ao cumprimento das leis e à administração do Estado;

II - nomear o Secretário Geral ou as secretários do seu governo, e os Prefeitos dos

Municípios;

III - nomear, aposentar, pôr em disponibilidade, demitir e licenciar os funcionários do Estado, e impor-lhes penas disciplinares, respeitado o disposto na Constituição e nas leis;

IV - praticar todos os atos necessários à administração e representação do Estado e à guarda da Constituição e das leis.

Art. 8º São crimes de responsabilidade do Interventor, ou Governador:

I - os atos que atentarem contra:

- a) a existência da União;
- b) a Constituição;
- c) as proibições constantes desta lei;
- d) a execução das leis e dos tratados federais;
- e) a execução das decisões judiciárias;
- f) a boa arrecadação das impostos e taxas da União, do Estado e dos Municípios;
- g) a probidade administrativa, a guarda e o emprêgo dos dinheiros públicos.

II - a omissão das providências determinadas pelas leis ou tratados federais, ou necessárias à sua execução, dentro dos prazos fixados.

Art. 9º O Interventor, ou Governador, será processado e julgado, nos crimes de responsabilidade, pelo Tribunal de Apelação do Estado, importando sempre a sentença condenatória a perda do cargo e na inhabilitação para exercer função pública pelo prazo de 2 a 10 anos.

Parágrafo único. O processo e o julgamento desses crimes serão regulados em lei especial.

Art. 10. Os atos do Interventor, ou Governador, serão referendados pelos secretários de Estado, e registados na secretaria respectiva.

Art. 11. O substituto do Interventor, ou Governador, nos seus impedimentos, será designado, em decreto, pelo Presidente da República.

[...]

Art. 33. É vedado ao Estado e ao Município:

1 - Criar ou reconhecer distinções, discriminações ou desigualdades entre os seus naturais e os de outros Estados ou Municípios;

2 - Estabelecer, para o gozo de quaisquer direitos, regalias e vantagens, condições de domicílio e residência não estabelecidas na Constituição e nas leis federais;

3 - Estabelecer, subvencionar(dar ajuda, patrocinar) ou embargar o exercício de cultos religiosos;

4 - Subvencionar, favorecer, reconhecer de utilidade pública sociedades que estabeleçam as discriminações, distinções e desigualdades, regalias e vantagens compreendidas na proibição dos ns. 1 e 2, ou cujo funcionamento contrarie o disposto nas leis federais;

5 - Tributar bens, rendas e serviços dos outros Estados e dos Municípios; compreendidos nessa proibição os serviços concedidos, desde que a isenção conste de lei especial;

6 - Denegar a extradição de criminosos reclamada pelas autoridades judiciárias, administrativas ou policiais de outro Estado ou da União;

7 - Estabelecer, manter, ou reconhecer discriminações de tributos, ou de qualquer outro tratamento, entre bens ou mercadorias, por motivo de procederem de outro Estado ou quaisquer circunscrições territoriais do país;

8 - Impor ao exercício das artes e das ciências, e ao seu ensino, restrições que não estejam expressas na lei federal;

9 - Incorporar à receita as contribuições prestadas pelos alunos das escolas de ensino primário, na forma do art. 130 da Constituição;

10 - Erguer monumento ou realizar qualquer obra que importe modificação de paisagens ou locais particularmente dotados pela natureza, e assim declarados, em qualquer tempo, pelo Governo Federal, sem autorização expressa do Presidente da República;

11 - Executar ou autorizar obras de restauração ou conservação de qualquer bem de valor histórico ou artístico sem que o projeto respectivo seja aprovado pelo Presidente da República;

12 - Contrair empréstimo, externo ou interno, sem licença do Presidente da República;

13 - Regular, no todo ou em parte, qualquer das matérias compreendidas na declaração de direitos contida nos arts. 122 e 123 da Constituição;

14 - Exercer, sem prévia e expressa autorização do Presidente da República, em cada caso, os poderes conferidos ao Governo pelo art. 177 da Constituição e pela Lei Constitucional nº 2.

Parágrafo único. A licença a que se refere o item 12 constará de despacho publicado no Diário Oficial da União e no jornal encarregado da publicação dos atos oficiais do Estado, e será sempre referida nos manifestos e demais documentos de lançamento do empréstimo. Quando se tratar de empréstimo municipal, o pedido de autorização será encaminhado pelo Interventor, ou Governador com o seu parecer sobre a oportunidade ou conveniência do mesmo.

Decreto Estadual (BA), no. 25.095 de 25 de janeiro de 1976.

Art.1º. Não se incluem, na previsão do item 27 da tabela no. I, anexa à Lei 3.097, de 29 de dezembro de 1972, as sociedades que pratiquem o culto Afro-brasileiro, como forma exterior de religião que professam, que assim podem exercer o seu culto, independentemente de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença junto as autoridades policiais.

Art. 2º. Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas às disposições em contrário.

Palácio do Governo do Estado da Bahia, 15 de janeiro de 1976.

Roberto Figueira Santos

Lei 2724/69 | Lei nº 2.724 de 24 de setembro de 1969 (extinção da DJCB)

Publicado por Governo do Estado da Bahia (extraído pelo Jusbrasil) - 46 anos atrás
Transforma em Divisão de Polícia Interestadual a atual Delegacia da Polinter e Capturas e dá outras providências

O GOVERNADOR DO ESTADO DA BAHIA, no uso de suas atribuições, faço saber que a Assembléia Legislativa decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - A Delegacia de Polinter e Capturas, da Secretaria de Segurança Pública a que se refere o artigo 240, nº II da Lei nº 2.321, de 11 de abril de 1966, fica transformada em Divisão de Polícia Interestadual (Polinter), integrante do Departamento de Polícia Judiciária e Administrativa da mesma Secretaria e com jurisdição em todo o território do Estado com as seguintes competências:

I - Dirigir e executar todas as atividades de Polícia que tenham caráter interestadual inclusive:

- a) Localizar e capturar delinquentes;
- b) Apreender bens ou valores que sejam produto de infrações;

c) Realizar todos os atos previstos na legislação para investigação e obtenção de provas das infrações penais e de suas circunstâncias, visando à identificação dos seus autores;

II - Colaborar com os demais órgãos policiais regionais e com a justiça, coligindo provas ou realizando diligências julgadas necessárias à investigação de delitos e captura de seus responsáveis.

III - Promover, em regime de intercooperação com os órgãos de Polícia Federal, das demais unidades da Federação, bem como internacionais (Interpol), a execução de suas atividades específicas.

Parágrafo único - A Divisão terá como titular um Diretor em Comissão, símbolo 5-C, cargo ora criado e incorporado ao anexo III, da Lei n.º 2.321, de 11 de abril de 1966, cujo provimento obedecerá ao disposto no art. 264, inciso IV, da referida Lei.

Art. 2º - O Poder Executivo baixará ato, dentro de 30 dias, introduzindo no Regimento da Secretaria da Segurança Pública aprovado pelo Decreto nº 20.160, de 16 de fevereiro de 1967, as modificações consequentes ao estabelecido nesta lei.

Art. 3º - As despesas resultantes da presente lei correrão à conta das dotações específicas do Orçamento Geral do Estado para o exercício de 1969, ficando o Poder Executivo autorizado, dentro dos limites estabelecidos na Lei n.º 4.320, de 1964, a adotar as medidas de caráter financeiro que se façam necessárias à movimentação dos créditos, sua suplementação e execução das despesas programadas.

Art. 4º - Esta Lei entrará em vigor na data da sua publicação, revogadas as disposições em contrário e especialmente o inciso II do art. 240, da Lei nº 2.321 de 1966. PALÁCIO DO GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA, em 24 de setembro de 1969.

LUIZ VIANA FILHO

Governador

Gilberto Gordilho Pedreira

Disponível em: <http://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/85497/lei-2724-69>

ANEXO 3: Transcrições Jornais/Periódicos

Jornal A Tarde

A ordem chama atenção da polícia para as praças do Candomblé que **estão trabalhando nas vizinhanças da cidade**. (Jornal *A Tarde*. Salvador. 23 set.1921. Seção Correio do Interior. Cachoeira. Grifos nossos.)

No lugar denominado “Encarnação”, **desenrolou uma scena de sangue** pelas festas do Bonfim. O lavrador Alberto Alves dos Santos, quando era submetido, hontem, ao exame de corpo de delicto, no Instituto Nina Rodrigues, contou-nos a sua triste história: **“Silvino de tal” é temido no arraial, por contar com o prestígio da autoridade policial**. É arruaceiro conhecido. Na segunda-feira última, **estava Silvino assistindo a um Candomblé, em Encarnação**, quando Alberto, em companhia de alguns companheiros, se aproximou da porta. As scenas de feitiçaria que se passavam no interior da sala provocaram os risos dos rapazes. Foi o bastante. Silvino sahiu ao terreiro e preveniu a Alberto que se preparasse, porque elle se vingaria. E foi embora...**No dia immediato, quando menos esperava, o pobre lavrador foi atacado por cinco indivíduos, armados de facão, - chefiados por Silvino -, que lhe deram uma surra valente**. Recebeu oito cutiladas fortes e cahiu sem sentidos. **A polícia local, sabedora do facto, só providenciou tardiamente, assim mesmo com pouca vontade...** (A surra. Alberto, ferido, conta-nos a scena. Jornal *A Tarde*. Salvador. 19 jan.1922. Grifos nossos.)

Então, na 2ª. Delegacia, presos os indivíduos, José Moreira de Souza e Custódio Moreira de Souza, **curandeiros, que com infusões de folhas, concentração de espíritos, meisinhas e outras cousas que taes, facilmente recommendam uma alma para o inferno**. No xilindró fazem companhia aos dois “médicos” Francisca dos Santos, que cede a sua casa para “sessões” infernaes dos Candomblés, e Izaura Cardoso, que declara ter sido livrada de um espírito maligno pelos dois homens. A supposta cura de Izaura foi motivo para uma festa íntima dos quatro malucos. Estiveram na igreja do Bonfim rendendo graças, e, na volta, foram bater o Candomblé no districto da Lapinha, na casa de Francisca. **O sub-delegado, porém, informado da história, compareceu com uma patrulha de polícia ao local da festança, efectuando as ditas prisões e apreendendo os apetrechos da feitiçaria grosseiramente misturado a emblemas e imagens do culto católico desvirtuado**. (Os Candomblés novamente em scena- Uma diligência proveitosa da polícia. Jornal *A Tarde*. Salvador. 14 out. 1922. Grifos nossos.)

Attendendo às repetidas reclamações recebidas de moradores do districto de S.Caetano, **o dr. Chagas Filho mandou apreender os instrumentos de um Candomblé, que por funcionar à noite inteira não deixava ninguém dormir**. Todo ao material da “Macumba” está na 2ª. Delegacia à ordem do respectivo delegado. (Não deixou ninguém dormir. O 2º. Delegado varejou o Candomblé. Jornal *A Tarde*. Salvador. 02 mai. 1924. Grifos nossos.)

Maria Florencia da Conceição é uma cabocla decidida. Mora no lugar denominado Porto dos Santos, em Mar Grande, e veio a esta cidade para falar ao delegado Gordilho. Queixa-se a rapariga de um Candomblé do indivíduo Genésio de tal, que bate dia e noite, numa casa pegada à sua. **O seu marido está enfermo e aquelle barulho, por isso mesmo, não deve continuar ali, prestigiado, como está sendo pela própria polícia**. A autoridade, depois de ouvir a queixosa, prometeu providenciar. (Um “Candomblé” incommodo no Mar Grande – Uma queixa na 1ª Delegacia. Jornal *A Tarde*. Salvador. 05 jul.1924. Grifos nossos.)

No lugar denominado Fazenda Grande, ao Retiro, existe, há muito tempo, um Candomblé de Albertino, que é um Deus nos acuda... Assim que cahe a noite, **os batuques começam a funcionar, não deixando mais ninguém dormir**. Os encommodados pedem providencias á polícia. (Um “Candomblé” que mette medo, no Retiro. Jornal *A Tarde*. Salvador. 30 jun.1926. Grifos nossos.)

Aquelle barulho infernal que tanto incomoda a vizinhança, no sabbado, teve inicio mais cedo, promettendo ser animadíssimo. Ao longe, ouvia-se as cantigas e o ruflar do batuque, toccados por habeis e disciplinados músculos. – **Lá está o diabo funcionando** –, disse indignado, esfregando os

olhos, o vizinho que despertara assustado. Como esse, outros tantos que, **como medida de salvação, pediram providências à polícia.** Recebidas as queixas, incontinentemente o Dr. Madureira de Pinho, designou o tenente Macedo, para fazer a diligência, que se efectuou, cerca das 23 horas, quando a “sessão” ia animada. **À chegada da polícia, houve um reboiço formidável,** o que não impediu, porém, fossem fígados o “pae de terreiro” que se encontrava paramentado: “filhos” e “filhas” de “santos”, a dona do terreiro, Escolastica de tal e assistentes em número de 20 pessoas ao todo. **Foram apreendidas todas as bugingangas,** constantes de arcos, pulseiras, alfanges, batuques, conchas, capacetes e os festejados “Oxalá”, “Oxum”, “Alodê” e outros, além dos despachos de gallinhas e bodes pretos luzidios... Pondo de parte os vizinhos que doravante podem dormir socegados, **quem lucrou com o negócio foi o Instituto Histórico, que enriqueceu suas colleções no particular.** Hoje, o dr. Bernardino de Souza foi receber seu presente. (A polícia chegou na hora... – o cerco do “Candomblé” de Escolastica, no 2o. arco. *Jornal A Tarde.* Salvador. 26 abr. 1926. Grifos nossos.)

Escrevem-nos: O “Sô Eugenio” continua a deliciar os frequentadores de infernal, que dirige na Quinta das Beatas. A polícia muitas vezes cerca o “Samba”, mas o “zinho” continua. **Os moradores não podem conciliar o som, exceto o Inspector de quarteirão, vizinhos do zabumba infernal, que gosta mesmo da coisa...** Com certeza é que a digna autoridade policial, está saudosa dos tempos carnavalescos e protege as festanças do “Pisa-Brasas”, para recordar-se ao menos... É ao dr. Augusto Carigé, que dirigimos esta notícia. Aguardemos o seu veredictum, certo de que s. exa. agirá energicamente. (O “Candomblé” das Quintas da Beatas. *Jornal A Tarde.* Salvador. 04 jun. 1926. Grifos nossos.)

O “Candomblé” é ainda uma instituição na Bahia. Dir-se-ia que elle tem parentesco com esses bonecos teimosos, que não ficam nunca deitados, a não ser se a gente os obrigue, á força. Porque o Candomblé, tanto que a polícia desvia d'elle a sua mão repressora, surge, de novo a accordar os echos com a banilheira informal dos seus ritos Nagôs. De há muito que a imprensa não falava a seu respeito. Estava morto ao que parecia. Todos julgavam-no assim. **Mas, lá, num recanto escuro e distante da cidade, o batuque atordoava confundindo-se com a gritaria nervosa e possessa do récua de crentes no terreiro de “Pae Crescencio”: o Candomblé vivia [...]** A polícia reduziu-o, mas esta vez ao silencio. Para sempre?... EM BUSCA DA CASA DO “PAE CRESCENÇO”. Contra os abusos praticados por “candomblesistas” que se instalaram no alto da Capellinha, como inveterados, remanescentes dos bons tempos da Silvana e da Pulcheria de saudosa memória, o titular da 3ª. Circunscricção, dr. Frederico Senna determinou uma diligência que deveria pôr termino á reunião dos mesmos. **Para dar cumprimento á ordem moralisadora, partiram as 10 horas, com destino ao local indicado pelos queixosos** o tenente Santa Barbara, guarda 35 e um funcionario civil da 3ª. delegacia. **O que foi a viagem até encontrar a “egrejinha”, cerca de 23 horas, dizem-ná as aflições que sofreram os diligenciadores, perdidos por duas vezes nos matos.** Não obstante, porém, áquella hora, foram pelo som do batuque repercuttindo longe, os políciadores guiados ao ponto certo. O CERCO. **O terreiro demora no alto de uma collina, cuja ascensão a desconhecido se apresenta difficilima, por depender de uma escalada. Não perderam tempo os políciiais, galgaram a ribanceira íngreme a dentro em pouco estavam em frente da casa hermeticamente fechada.** Tomadas as posições, evitando desse jeito as fugas, o tenente bateu a porta do fundo. O batuque continuava. Alguém attendeu: Quem é ?[...] (A dansa dos feiticeiros. O som do batuque guiou os passos da polícia. *Jornal A Tarde.* Salvador. 12 nov. 1926. Grifos nossos.)

O Subdelegado de São Caetano, Sr. Manoel Abilio de Jesus, mandou dar um cerco hoje a um Candomblé, no Tanque da Conceição,[dique entre a Liberdade e São Caetano] junto ao posto policial, apreendendo todos [...] que foram mandados ao Instituto Histórico. A Mãe de Santo é a Tertuliana Maria Isabel, que fez um berreiro dos pecados. (Queixas do povo. Um Candomblé junto ao posto policial. *Jornal A Tarde.* Salvador. 30 dez. 1926. Grifos nossos.)

Vários moradores do Matatu Grande, por intermédio da “A Tarde”, reclamam providencias da polícia contra um Candomblé que nesse logar funciona. **Desde as primeiras horas da noite, começam as cantorias e toques de bombo, em alto diapásão, indo até de madrugada, não deixando ninguém**

dormir. O respectivo subdelegado, naturalmente, não tem conhecimento de semelhante e abuso e agora, estamos certos de que attenderá à reclamação e o fará cessar. Os moradores da Rua João Simões, por intermédio da “A Tarde”, pedem às autoridades competentes que façam uma visita a esse local, não se esquecendo de ir convenientemente armadas, pois a dita rua está transformada em verdadeira matta, onde se ocultam ladrões e vagabundos. (Queixas do povo – Um Candomblé inconveniente. *Jornal A Tarde*. Salvador. 30 dez.1926. Grifos nossos.)

O novo delegadode carreira, dr. Dias Lins, vem se mostrando uma autoridade á altura do cargo. Desde que tomou posse, empreendeu **campanha tenaz contra a jogatina e os “Candomblés”, duas pragas de há muito** (.....) aqui. Os resultados de sua louvável actividade, **Algoinhas** toda vem apreciando com muita sympathia. **Assim é que foram fechadas todas as casas de (...) e todas as do jogo do bicho. Também os terreiros dos paês e mães de santo – (...) onde a credice e a ignorância pagam** (...) tributo, tiveram a visita do esforçado delegado, que apprehendeu, nessas dilligencias, grande quantidade de objetos característicos e varias armas. A fotografia junta mostra **o que eram aqui os “Candomblés” e o hábito abusivo de armas prohibidas.** (Uma “razzia” nos Candomblés. Combatendo o baixo espiritismo e o jogo no interior. *Jornal A Tarde*. Salvador. 05 jun.1929. Alagoinhas - pelo correio. Grifos nossos.)

Moradores da Estrada da Rainha, Beco do Cirilo a 40, pedem-nos levarmos ao conhecimento das autoridades competentes, **afim de ser dada uma providencia repressora ao fato da existência de um “Candomblé” que funciona todas as noittes, numa algazarra infernal,** impedindo assim que os reclamantes possam repousar tranquillamente. (Queixas e reclamações. Candomblé incommodo. *Jornal A Tarde*. Salvador. 12 dez.1930. Grifos nossos.)

Em pleno século do rádio e do cinema falado, a velha Thomé de Souza a nossa cara terra ainda conserva o traço das coisas antigas, a ignorância dos nossos antepassados. Em differentes pontos dessa cidade e quase no seu coração, a prática da feitiçaria é coisa sabida. **A polícia de longe bem longe, [...] extingui os Candomblés que reapareceram logo com mais ardor do que antes.** E a fama dos festejos corre a cidade de Itapagipe á Pituba: –[...] A campanha terminou. **Há dias, o subdelegado da Lapinha foi informado de que no seu districto, existia um Candomblé** de [...]. Era o pae de santo o indivíduo de nome Antonio Baptista da Silva. E hontem á noite, aquella autoridade resolveu [...]. **E isto fez. Organizada a caravana policial, foi a casa deo “pae de santo” varejada sendo ele preso justamente com as raparigas Antonia e Amalia dos Santos e apprehendido todos os utensílios encontrados.** Dentro deles foram encontrados varias figuras exhoticas, representando os deuses da Mythologia. Vimos mesmo uma figura Buddha e outra de Venus. O clichê acima representa uma dessas figuras. (A velha Thomé de Souza ostenta Candomblés nos quatro cantos da cidade. *Jornal A Tarde*. Salvador. 30 abr.1931. Grifos nossos.)

Pela madrugada de hoje, o subdelegado da Lapinha deu uma batida por todo o districto de Santo Antonio. Foi [...] **a casa de Candomblé do pae de santo Américo dos Santos, sendo appreendidos varias bugingangas.** (O subdelegado da Lapinha persegue os “Candomblés”. *Jornal A Tarde*. Salvador. 16 out.1931. Grifos nossos.)

No distrito dos Mares, em uma avenida na rua do meio, há um “Candomblé”, que, quando funciona, **é um inferno, com seus batuques e cânticos africanos.** Hontem, dia de Santa Bárbara, esse “Candomblé” festejou-o com uma “função” de gala, **até alta madrugada, e de vez em quando, um foguete, para variar...** Mas a visinhança, que não tem nada com isso, pede uma providencia enérgica de parte de quem de direito. (O Candomblé não deixou a visinhança dormir. *Jornal A Tarde*. Salvador. 05 dez.1931. Grifos nossos.)

Numa travessa da **zona do Uruguay existe um Candomblé, que raro é o dia que não funciona, e até alta da noite, num barulho infernal. Os moradores locaes,** incommodados com o tamanho abuso, **appellam,** por nosso intermédio, **para a polícia,** no sentido de commedir ou supprimir o insupportavel batuque. (Um Candomblé que não para. *Jornal A Tarde*. Salvador. 12 nov. 1934. Grifos nossos.)

Moradores na zona do Matatú e adjacências queixam-se, e com razão, do **abuso de um Candomblé** que há naquella zona e que, noite e dia, atrôa os ares com seus tambores e atabaques, tirando socego e esgotando a paciencia de todos. É um “tan-tan-tan” e uma gritaria de todos os demônios, capaz de revoltar até as creaturas mais pacientes deste mundo. **É justo que haja uma providencia para o caso.** (Um “Candomblé” furioso na zona de Brotas. *Jornal A Tarde*. Salvador. 04 dez.1934. Grifos nossos.)

Todas as noites estende o batuque **no Rio de São Pedro**. O ruído das cuícas e ganzás propaga-se, no silêncio da madrugada, interrompendo o sono da visinhança que, **nada tendo a ver com as divindades africanas nem com o seu ruidoso culto considera essa prática intolerável abuso**. De facto, não se compreende como a polícia consente no centro mesmo da cidade **o funcionamento de Candomblés cuja maneira bárbara não deixa ninguém dormir**. O do Rio de São Pedro, alias, deve ter um instrumental mais ruidoso que os demais: ouve-se ao longe e é toda a noite, até que o sol desponta. Os moradores da zona esperam uma providencia cabal da polícia. (O Candomblé do Rio de São Pedro está batendo... E ninguém pode dormir nas redondezas. *Jornal A Tarde*. Salvador. 25 jun. 1935. Grifos nossos.)

Na Estrada da Liberdade funcionam inumeros Candomblés. O ruído infernal produzido pelos “batuques” e dansas roubam a tranquilidade do local, inquietando os seus moradores, que, por esse motivo, já pediram providencias á polícia. Esta ainda não pode ou não quiz exterminar cemelhante cousa, cujos adeptos, completamente fanatizados enfrentam todas as dificuldades, no sentido de satisfazer os seus desejos, cumprindo rithmos da sua diabólica crença. **Entre as casas de “Ogum” mais conhecidas daquelle sector está a de José Torres e Oscar Baeta**. São dois creoulos robustos, altos e bem dispostos. De maneira [...] aparentam uma bondade a toda prova. Em companhia dos mesmos moram seis indivíduos. [...] Hontem, á Delegacia Auxiliar foi [...] a respeito desse Candomblé. O titular daquelle departamento, acompanhado do comissário Arnaldo Ives e do escrivão Fructuoso de Britto, partiu para alludida zona. Em [...] **chegando encontrou os indivíduos feiticeiros no auge da batucada**. Enfeitados de pena, trajando roupas de cores berrantes, dansavam no cento do terreiro. Soltavam exclamações estridentes invocando os “santos”. **No meio dessa pagodeira a polícia [...], trazendo os donos da casa para a delegacia**. De interessante [...] foram apreendidos dois “atabaques”. A disposição dos moveis e a maneira como se achava ornamentada a casa, davam um aspecto bizarro. Á entrada da porta um chifre de boi servia de symbolo. Pelo teto, bandeirinhas de papel cruzavam-se em todos os sentidos. E no chão, aqui e acolá, porrões velhos, cuícas etc. Enquanto todos com a presença das autoridades se mostraram apavorados, em sillencio pelos seus cantos e deixando de dansar, um delles sentou-se calmo, a um banco e [...] a folhear um livro. Interrogado a respeito, declarou o leitor: “Leio contos para passar o tempo. É a distração das creanças” baixando a cabeça, prosseguiu a leitura infantil. **Os conduzidos foram recolhidos ao xadrez, de onde horas depois retiram-se para a casinha turbulenta da Estada da Liberdade**. (No auge da batucada... A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade – O pavor dos assistentes. *Jornal A Tarde*. Salvador. 02 jul.1935. Grifos nossos)

Estas últimas noites, sob não apenas qual signo fetchista, os moradores da Estrada do Cabulla não tem podido conciliar somno com um Candomblé infernal no Alto do Abacaxi que desde noitinha vae numa deceperante toada de atabaques até madrugada alta. **O Pae de Santo desse rito musicado diz que tem licença da polícia e quer bater o “couro” em homenagem aos seus orixás até quando bem entender**. Avisam-nos os moradores daquellas redondezas que se a polícia não estiver disposta a requisitar os batuques desse Candomblé, entrarão na “dansa” dispostos a tudo. (Um Candomblé “ruidoso” no Alto do Abacaxi. *Jornal A Tarde*. Salvador. 31 ago.1935. Grifos nossos.)

No lugar denominado Alto do Abacaxi, onde residem muitas famílias, na maioria de proletários, existe um “Candomblé” infernal. Todas as noites reúnem-se na casa de “Ogum”, meia dúzia de crentes que carnavalescamente trajados entregam-se a diabólicas dansas, ao som de estridentes pandeiros. **Em meio do festejo, simplesmente intolerável e perturbador**, surge um “irmão apoderado” a dar saltos no corpo, cantar modinhas, receitar versus, quando não se “arma” de valentes, tentando surrar os companheiros com o que encontrar a sua vista. **Remetidas queixas têm sido apresentadas á polícia contra o tal Candomblé no Alto do Abacaxi e até o momento nenhuma providencia foi tomada, continuando o mesmo a funcionando e cada vez peor**. Attendendo ao

justo appello dos reclamantes, chamamos á atenção da polícia para a referida casa de “Ogum”, centro de distúrbios e irregularidades. (Um Candomblé infernal no Alto do Abacaxi. *Jornal A Tarde*. Salvador. 08 set. 1935. Grifos nossos.)

[...] Um porém muito afamado e pouco conhecido, é o de Bento Preto, situado no Alçapão, perto do Forno, na Cidade de Palha, e que o nosso repórter visitou um destes dias. **Neste, existe uma tradição que bem poucos comemoram. A festa é grande em louvor do anno e é dada ao raiar o dia da primeira sexta-feira do anno e da ultima.** [...] velha, coberta numa colcha muito alva e toda bordada, um jarro com uma bacia de louça, e no ângulo direito vários quadros de santos. Numa mesa viam-se as imagens de S. Cosme, S. Damião, e um quadro de S. Sebastião. Na parede viam-se dois chifres tendo ao meio uma ferradura, presa a varias penas de gallinha e de pavão. Na sala do fundo, sentado ao canto da mesa, uma velha acariava um gato preto. Ahi encontramos Bento Preto. Homem de altura regular, magro. Trajava calça preta e camisa branca calcando apenas um chinello. Dirigimos-nos para o dono da casa que attendia as pessoas que chegavam sendo que algumas raparigas beijavam-lhe a mão. O nosso guia, aproximou-se do preto e disse-lhe, apontando para o repórter: “Esse moço está lhe procurando.” Cumprimentamos o pae Bento e explicamos o motivo da nossa visita que era apenas para conhecer aquela afamada festa. O preto, sorriu. (Macumbas & Macumbeiros. Entre “Exus” e Paes de Santo – O Candomblé do “Alçapão” do sector do “forno” – “Bento Preto” inicia o repórter nos mysterios do rito africanista – um trago de “agua do céu” para “fechar” o corpo... *Jornal A Tarde*. Salvador. 22 jan. 1936. Grifos nossos.)

Os negros que desembarcaram na Bahia nos dois seculos em que sugamos da Africa a força humana, se derramaram em gorda porção pelos engenhos do recôncavo [...] Todos elles, **apesar da imposição de novas crenças**, cultos prestigiados pela sumptuosidade da lithurgia e pela assistência do “senhor”, conservavam bem alentadas as devoções do meio de origem, **embora o centripetismo que governa a evolução do sentimento religioso lhes accrescentasse ás primitivas ideações formas civilizadas**, deturpações no sentido de decadência da finalidade original, até. Existem por isso, á margem de todos os núcleos afrobaianos do recôncavo, vários “terreiros”, onde **se cultua a religião negra sob a cadencia igual e allucinante dos atabaques e canzás**, idênticos, salvo algumas variantes necessárias, ao dessa cidade [...] Em frente á ladeira do Caetitú, conhecida pela fama do Candomblé, desce a do Canta Gallo, cortada na caatinga naquela trecho sem roças de fumo. **A casa do terreiro de João do Vigário só é habitada por ocasião das festas.** Então aquele logar ermo se anima como por encanto, enchendo-se de quase toda a população negra da redondeza. São dias e dias, de sól a sol. Todo o apparatto que Nina Rodrigues assistiu exhibir-se nos Candomblés do seu tempo, são, ao que nos disseram, nas grandes festas presididas pelo famoso macumbeiro de São Felix. Paramentos de cores berrantes, armas exóticas, orixás esculpidos com carinho – se animam para o crente, adquirem feição divinizante, hypnotisam em crescendo. [...] **Possessões de dezenas dão prestigio**, em cada Candomblé ao “babalaô.” **A vida deste é invejável. Alimenta-se bem**, pois também é “babalaxê” – curandeiro e recebe muitos presentes dos que precisam de um despacho para isso e para aquillo, de uma garrafada contra essa e aquella doença, de um fetiche da mesma sugestão, vale dizer. **Mas João do Vigário, como todos os “paes de santo” do recôncavo, não se contenta em alimentar-se bem** com os perús e as galjinhas dos crédulos das suas farças; **a medicina illegal que exercita o fez rico, fazendeiro** até, de certo que não pelo trabalho – pelos passes da magia negra, talvez. Como são explorados os pobres negros do recôncavo! [...] João do Vigário descobrira que a subterrânea divindade andava influindo no seu e no destino dos seus afilhados. [...] **No paroxismo da fanatisação pregaram uma creança – os que depuzeram sobre o caso – não disseram ao repórter porque – e a sacrificaram assada, ao orixá das proezas demoníacas, devorando-lhe os restos, tostados, numa fúria de cannibaes!** Soube a polícia do macabro desfecho e varejou o Candomblé! Que João do Vigário não figurou como o responsável pelo crime – e elle era – vê-se por ter continuado a dirigir o “terreiro”, **gosando de sympatia da polícia**, que, naquela ocasião fora inteirada do macabro caso da creança. Não existe – é visível – **equidade na acção repressiva da polícia**. João do Vigário, continua a medicina illegalmente, a influir sobre o espírito combalido de negros analphabetos, a enriquecer por artes da magia negra – livremente! Não há dúvida de que **é preciso que a polícia do recôncavo organise também algumas caravanas aos pontos onde os João do Vigário envenenam o corpo e a alma da pobre gente ignorante.** Será possível que se espere por uma nova exaltação de tão estranho

mysticismo, para então tomar uma providencia. (No Candomblé de João do Vigário. Os afilhados do “babalaô” de S. Felix, no auge na exaltação mystica, devoram uma creança! O que o repórter viu e ouviu numa recente excursão pelo recôncavo. *Jornal A Tarde*. Salvador. 25 ago.1936, p.2. Grifos nossos)

UMA FESTA NO CANDOMBLÉ DO BATE FOLHA. O “pae de santo” Bernardino, chefe do Candomblé de influência conguinta do Bate Folha, ofereceu-se espontaneamente para festejar a finalização do 2º. Congresso Afro-brasileiro, oferecendo o seu “terreiro” á visita dos congressistas. Aceitando o convite, os congressistas irão em marineti oficial até o Candomblé do Bate Folha, quarta-feira, 20 de corrente. (*Jornal O Estado da Bahia*. As ultimas reuniões do Congresso Afro-brasileiro. As sessões de terça-feira, 19. A homenagem dos congressistas a Nina Rodrigues. Uma festa no Candomblé do Bate Folha. Salvador. 18 jan. 1937.p. 2)

Encerrou-se hontem perante selecto assistência e com grande brilho, o 2º. Congresso Afro-brasileiro. A sessão de encerramento realizou-se no Instituto Histórico, às 19 horas, sendo dedicada a Nina Rodrigues o grande iniciador dos estudos brasileiros sobre o “negro”. O Sr. Reginaldo Guimarães leu um trabalho de Arthur Ramos sobre o grande africanista, falando a seguir o jornalista Edison Carneiro que estudou também a personalidade do sábio maranhense. Ainda sobre Nina Rodrigues falou o prof. Estácio de Lima, da Faculdade de Medicina. Em nome da família de Nina, o prof. Alfredo Britto agradeceu as homenagens prestadas ao grande senador da escola brasileira de medicina legal. O DIA DE HOJE. Apesar de encerrado o Congresso, os congressistas hoje ainda farão duas visitas. Às 15 horas irão ao Instituto Nina Rodrigues, cujas dependências percorrerão, sendo recebidos pelo seu director, o prof. Estácio de Lima. **Á noite, ás 19 e ½ horas irão ao Bate Folha, onde assistirão um Candomblé.** A Marinetti partirá com os congressistas da Praça Rio Branco, ás 19 horas. (*Jornal O Estado da Bahia*. Encerrou-se o 2º. Congresso Afro-brasileiro. A homenagem de hontem a Nina Rodrigues – Uma visita hoje ao Candomblé do Bate Folha.. Salvador. 20 jan.1937. p.6. Grifos nossos.)

Echo ainda do Congresso Afro-Brasileiro, que aqui se reuniu em Janeiro deste anno, foi a festa de hontem no Candomblé do Alakêtu, no Matatú Grande. Este Candomblé, dos mais velhos e dos mais sérios da Bahia, chefiado por d. Dyonisia Francisca Regis, na verdade se reanimou com a realização do Congresso, pois os “ogams” e pessoas gradas do “terreiro” resolveram continuar a prestigiá-lo, levantando-lhe novamente o barracão e trazendo novas “yawôs” para o culto dos deuses africanos. Não tendo podido homenagear, no tempo, o 2º. Congresso Afro-Brasileiro, d. Dyonisia Regis deu hontem, á Comissão Executiva, uma festa simples, mas cordial, no velho “terreiro” do Alakêtu. **A essa festa compareceu um grupo de interessados nos estudos afro-brasileiros, entre os quais o prof. Dr. Nestor Duarte, acompanhados pelo nosso companheiro de redacção, o escriptor Edison Carneiro, da Comissão Executiva do Congresso.** Foi optima a impressão trazida pelos congressistas, principalmente devido a bondade de tia Maria e de Romualdo Britto dos Santos, “ogán” do Alakêtu, e Nestor Guimarães, “ogán” do “terreiro” do Ogunjá. **Esteve presente a festa o pae-de-santo Procópio Xavier de Souza, chefe de um “terreiro” Nagô muito importante do Matatú Grande.** (Homenagem ao Congresso Afro-Brasileiro – A festa de hontem, ao “terreiro” do Alakêtu, ao Matatú Grande. *Jornal O Estado da Bahia*. Salvador. 24 mai. 1937. anno V, no. 111. Grifos nossos.)

A casa de Mãe Virginia do Paquetá (Alto do Formoso) onde se realizou o “Candomblé” de sexta para sabbado, p. passado, **terminando em grossa pancadaria** conforme noticiamos sabbado. Ninguém sabe em que ficou a questão de Manoel Rozendo com o “Caboclo Erú”, mas a casinha de barro batido com a creança á frente, é um documento vivo da singular história da macumba e pauladas. (Macumba e Paulada. A casa de Mãe Virginia no Paquetá. *Jornal A Tarde*. Salvador. 24 ago. 1937. Grifos nossos)

Empossada, ante-hontem, solenamente, a primeira directoria, eleita para o período de 1937-1938 da União das Seitas Afro-Brasileiras, da Bahia. Presidiu a sessão, dando posse aos eleitos, o dr. Mathias Olympio, juiz federal. **O acto teve a presença do representante do governador e das altas autoridades do Estado e organizações culturaes e políticas, como a União Democrática**

Estudantil, Associação Universitária da Bahia, Acção Democrática Universitária, Federação Nacionalista Democrática, Liga de Combate ao Racismo e ao Anti-Semitismo, União dos Intelectuaes da Bahia, Congresso Afro-Brasileiro, Sindicato dos Comerciaros e dos Empregados em Hotéis, etc. Foram lembradas com carinho as figuras de Castro Alves, Nina Rodrigues, Manoel Querino e do famoso Pae Adão, do Recife. Por proposta dos srs. Edison Carneiro, Reginaldo Guimarães e Aydano Couto Ferraz, o prof. Arthur Ramos foi considerado sócio benemérito da União. Encerrou a solenidade um discurso do sr. Alvaro Mac-Dowell de Oliveira, orador oficial. Todos os presentes assignaram a acta da solenidade. (Empossada a primeira directoria da União das Seitas Afro-Brasileiras. *Jornal Estado da Bahia*. Salvador. 28 set .1937. anno V, no. 218. Grifos nossos.)

Foram feitas, hoje, pelos 5.000, as seguintes **reclamações: contra as muriçocas** existentes na **Rua Federico Costa (Brotas)** as quaes não deixam ninguem dormir e constituem **serio perigo á saúde dos moradores; contra uma pia da Igreja do Bonfim, pela qual exhala um cano; e contra um Candomblé á Cidade de Palha.** (Reclamações dos 5.000. *Jornal A Tarde*. Salvador. 24 nov. 1937. Grifos nossos)

DUAS RECLAMAÇÕES. Um morador das **Quintas da Barraveiu** á nossa redacção pedir, pelo intermédio desta folha, **providencias contra um Candomblé alli existente**, o qual faz a vizinhança perder horas de somno com uma **barulhada infernal**. O SERVIÇO DA EMPRESA PUBLICA NÃO ATINGI AO MATATÚ. **Veiu hoje ao nosso conhecimento que o Matatú Grande só é visitado pelo caminhão da L.P.** até um certo trecho. Dahi para adiante os moradores ficam sem ter onde botar o lixo embora também paguem imposto para tal. O sr. Chefe da Limpeza Publica fará certamente o restabelecimento desse indispensável serviço naquella via publica. (Duas reclamações. *Jornal A Tarde*. Salvador. 14 dez. 1937. Grifos nossos.)

Convocada em caracterextraordinario, reuniu-se em assembléa geral a União das Seitas Afro-brasileiras, adaptando varias deliberações. Tratou-se, principalmente, da prestação de contas do ex-thesoureiro, Sr. Marcellino Oliveira Filho, referente aos mezes de Setembro a Dezembro de 1937. A C.E. explicou minuciosamente todas as circunstâncias ligadas ao facto, dando sciencia á assembléa de que **o sr. Marcellino Oliveira Filho estava suspenso das suas funções, tendo sido nomeado para substituí-lo o sr. Archanjo Manoel Bittencourt**. A assembléa depois de tomar conhecimento dos pareceres da C. F. e do sr. Consultor Jurídico, dr. Álvaro Mac Dowell de Oliveira, resolveu de accordo com os Estatutos eliminar do quadro social da União o sr. Marcellino Oliveira Filho, ao tempo em que communicasse essa decisão a todos os Candomblés filiados, independentemente da acção recuperadora, que o caso requer, do alcance verificado nas contas da Thesouraria. A assembléa ratificou as emendas introduzidas nos Estatutos pela C.E., que reduzem o número de membros da directoria da União, de 25 para 11. E, por indicação da C.E, **aclamou Presidente de Honra, o prof. Martiniano do Bonfim, grande figura das religiões africanas da Bahia. Foram apresentados votos de pesar pelo falecimento de Eugenia Anna Santos (Aninha), chefe do Axé de Opô Afonjá e de Bibiano Cupim, axôgun do cadomblé do Gantois.** Foi convocada a assembléa geral ordinária da União para, de accordo com os Estatutos, reunir-se no dia 20 de Julho, afim de eleger a directoria da União para o período de 1938-1939. (A União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia. As importantes deliberações da ultima reunião de assembléa geral. *Jornal A Tarde*. Salvador. 29 jun. 1938. Grifos nossos.)

Moradores à rua do Fuisco do Jacaré pedem, por nosso intermédio, providências á Delegacia de Costumes contra um infernal “Candomblé”, que, naquelle local, tem sido um **verdadeiro attentado contra o socego publico**. (Os moradores do Fuisco não podem dormir socegados. *Jornal A Tarde*. Salvador. 19 ago. 1938. Grifos nossos)

Da rua do Trillo “communicam” por nosso intermédio, á Delegacia de Costumes, a existência, ali, de um Candomblé que funciona todas as noites e constitue motivo de incommodo para as pessoas que não tomam parte na festa negra. **O barulho é ensurdecador e se prolonga pela madrugada á dentro. Urge uma providencia para que se acabe com tal abuso.** (Um Candomblé infernal. *Jornal A Tarde*. Salvador. 19 set. 1938. Grifos nossos)

Pessôas residentes ao Alto do Perú (rua do Oriente) pedem, por nosso intermedio, **providencias á Delegacia de Costumes contra um Candomblé que naquella via publica tem sido um verdadeiro attentado ao socêgo dos moradores locaes.** (Um Candomblé em plena via pública. Jornal *A Tarde*. Salvador. 07 nov. 1938. Grifos nossos)

Nas cercanias da Rua Lima e Silva, á Estrada da Liberdade, installou-se um “Candomblé”, que muito tem progredido com a ajuda e o entusiasmo da humilde gente que lá reside. **O Pae de Santo, não contente com o êxito obtido, pois, controla perfeitamente toda a zona, deu para fazer “despachos”.**O feitiço, empacotado em paginas de jornaes, contentdo galinhas mortas, farinha, pipoca, acarajé, abará, efó, pentes de cabelo, meias ás avessas, carriteis de linha, ovas de peixe, moedas de 100 e 200 réis, cravos de defunto, essências resinosas e muitos outros objetos, com o dispensável azeite de dendê entornado por cima, **é collocado em frente ás portas das casinhas da Rua Lima e Silva.[...] [...] Os moradores, de rústica educação, creem piamente, nos effeitos do dito e tratam de mudar de residencia.** Varios teem sido os casos dessa ordem. Os proprietários das casas que com ellas teem gastos forçados, as décimas por exemplo, estão enfrentando um serio problema: um inquilino que queira morar nas casas, em cuja porta foi encontrado o malefício. **O Pae de Santo pouco ou nada se preocupa com a sorte dos outros. Elle quer apenas o dinheiro daquela gente, de si já tão explorada por outros tantos “paes de santo” que usam outros despachos.** Além disto faes “despachos” que, **além da falta de hygiene que os caracteriza,** são esfacelados pela garotada que vae catar os nickeis contidos no mesmo, para com elles irem a “matinée”, na Liberdade. **Os restos espalhados na rua deixam um aspecto deprimente.** É triste, muito triste que numa cidade ainda haja factos dessa natureza. Enfim, **a Polícia e a Limpeza Pública, se quizessem, poderiam acabar com o abuso...** (A feitiçaria amedronta os moradores da rua Lins e Silva(sic). Casas vasia e ruas sujas de farofia de azeite. Jornal *A Tarde*. 21 nov. 1938. Grifos nossos)

Na madrugada de hoje, quando á casa de Maria José, sita ao Alto da Favella, transbordava de alegria com um animado Candomblé, appareceu ali um indesejável de nome Clarismundo Luciano dos Santos, que, allegando ordem de Francisca de tal, proprietária da casa, tentou acabar os festejos, pois nessa época, **disse o improvisado moralista, não mais se concebe a pratica de feiticismo.** A coisa estava, porém, para lá de boa, e ninguém se conformou com a ordem, principalmente a Maria José, a “mãe de santo”, que levou logo a serio a discussão, gerando o conflito que se veiu a verificar. **O soldado da P.M. João Paulo, ao par do que se passava, tomou logo as devidas providencias, dando ordem de prisão ao “penetra”.** Não se conformando este, foram as vias de facto, **tendo Luciano conseguido fugir e trazendo logo em seguida uma lança de ferro,** de um pouco mais de um metro, de **que se serviu para espancar o referido militar, que tentando livrar-se dos golpes, ficou bastante ferido.** Levado o facto ao conhecimento da 1ª. Delegacia, o commissariosr. Edgard Santos, tendo como escrivão o sr. Pinto Braga, instaurou o competente inquérito, já tendo ouvido o feroz gladiador.(O Candomblé acabou num combate de gladiadores! Queria atravessar com uma lança o desaffectedo.Jornal *A Tarde*. Salvador. 06 jun. 1939.Grifos nossos)

[...] Em vista disso, ontem, à tarde, efetuou-se uma diligencia para a detenção do sabidorio. **A caravana policial, depois de percorrer varias vielas e ecos tortuosos, chegou ao local, procedendo-se preliminarmente ao cerco do “terreiro”.** Feito isto, as autoridades penetraram no recinto. Foi um corre-corre dos pecados. Finalmente, vendo que a casa estava cercada, mulheres e homens que ali se encontravam, em trajas menores, se aquietaram e pediram ao “paisinho” que os valhesse... Mas o “paisinho” não pôde valhê-los. **PRESO NUM QUARTO 5 MULHERES.** Continuando as buscas, encontrou-se trancadas em um quarto, com as cabeças raspadas e completamente desnudadas, cinco mulheres, **que há meses estavam sob chaves, em “tratamento” para poder receberem espíritos...** Os visinhos, em número superior a mil pessoas, rodeavam a casa, sendo que alguns tentaram arrombá-la pelos fundos para dar evasão às cabrochas angustiadas. Pediu-se, então, reforço ao posto policial da Liberdade e com êsse auxilio fez-se uma prisão em massa. O “babalaô” cujo nome é Manoel Rufino dos Santos, individuo de 25 anos, mais ou menos, sem profissão e que vive sempre endinheirado, **num gesto teatral, num movimento conjugado com as suas “filhas”, ajoelhou-se aos pés do delegado exclamando: - Dr., pelo amor de Deus, prenda a gente, mais não bula nas que estão nesse quarto! O rogo não surtiu efeito algum.** Arranjaram-se

roupas e as futuras filhas de santo vestiram-se e seguiram pelo caminho da prisão. [...] [...] **MORRIA DA CURA O POBRE HOMEM. O doente, com voz arrastada, disse que viera há 15 dias de Pirajá para ser tratado pelo cacumbeiro.** Dia a dia piorava. E a bebeeragem que tomára no meio dia acabava por abate-lo por completo. **Em visto do doente não poder andar, foi o mesmo deixado na casa, sob a guarda de um policial, seguindo para o posto as 21 pessoas do Candomblé.** INCIDENTE NA CONDUÇÃO DOS PRESOS. Durante o trajeto registram-se algumas cenas desagradáveis por parte dos “fans” das filhas de santo. Graças, porem, a enérgica atuação do cap. Manoel Rufino dos Santos[sic – puseram o nome do balalaô. Alguma confusão houve na datilografia do jornalista], comandante da Guarda Noturna da Liberdade e dos demais policiais, não se registrou uma só evasão. Do posto policial para a 2ª, os 21 detidos foram transportados na “banheira”. Findo este serviço as autoridades rumaram novamente para o “terreiro” onde fizeram a apreensão de material. **Notando-se, porém, que o cliente do curandeiro peorára providenciou-se a sua remoção para a Assistência.** A MULHER RAPTOU O DOENTE. Nesse ínterim, **a mulher do macumbeiro arrombou a parede do fundo e, com o doente nos braços, desapareceu nas trevas, pelas ruas tortuosas do Japão.** Enquanto a Guarda Noturna da Lapinha realizava batidas para encontrar a raptora e o raptado, os apetrechos da magia negra foram apreendidos e conduzidos para a delegacia. [...] (Um curandeiro reinava no Japão! Precisou vir reforço para ser tomado de assalto o reduto de Manoel Rufino! Quando a polícia chegou um homem agonizava na casa do “pae de santo” – A companheira do “babalaô” arrombou a casa e desapareceu, na escuridão, com o moribundo nos braços! Jornal *A Tarde*. Salvador. 18 fev. 1941. Grifos nossos.)

[...] **seus nomes, sexo, personificação, fetiche, insígnia, alimentos sagrados, cor de vestidos, cor de contas, pulseiras, dias sagrados e grito. Assistiu a todo um ritual de iniciação de uma “filha-de-santo”,** através das provas mais bárbaras pelas quais tem que passar a mesma, afim de se ter a certeza de sua aceitação pelo “orixá” desde que demonstre firme resistência. Tais provas por ele consignadas foram: engulir pavios acessos de velas, embebidos em azeite de dendê, mergulhar as mãos em óleo fervente de palma, mastigar folhas de urtiga, ou submeter-se, ajoelhada, a ser batida no pescoço e nos braços com ramos de cansação espinhosa [...] O que está fora de dúvida é que **ele não encontrou mais, entre nós, sinão alguns remanescentes, mais ou menos deturpados já, dos cerimoniais que os negros da África para cá trouxeram** e que aqui conseguiram estabelecer em suas senzalas e terreiros, embora quase sempre sob a inclemente perseguição dos senhores de engenho e das autoridades policiais. Sim, **porque essas práticas fetichistas, que ainda hoje se nos deparam, aqui e ali, se acham misturadas com tantas outras práticas de origens diversas, em que o sobrenatural é explorado e, sobretudo, em que se explora a boa fé e a bolsa dos incautos.** [...] **Em resumo, “O Candomblé da Bahia”, do prof. Donald Pierson, não apresentando nada de novo, no gênero, é todavia uma contribuição, com alguns detalhes bem interessantes sobre o assunto em apreço.** Vale ser lido e guardado, pelo valor documentário que se lhe não pode, em boa razão negar. (GOMES, Antonio Osmar. “O Candomblé da Bahia”. Jornal *A Tarde*. Salvador. 11 abr. 1942. Grifos nossos)

Nas proximidades do Hospital Santa Terezinha, ao Pau Miúdo, existe um Candomblé verdadeiramente... infernal. Ontem o batuque foi executado com tanta técnica e sonoridade que os doentes daquela casa de saúde não podiam conciliar o sono. Chamada a polícia para resolver o caso, o “pai de santo” alegou que tinha ordem superior para realizar a festança. E o batuque continuou... (Um Candomblé incômodo nas vizinhanças do hospital. Jornal *A Tarde*. Salvador. 21 jul. 1942. Grifos nossos)

Rio, 25 (Para a A TARDE por aérea). **A presença de Joãozinho da Goméa nesta capital vem provocando intensa curiosidade nos meios artísticos e intelectuais,** dando origem a um movimento que culminará com a apresentação do famoso babalaô bahiano no próximo dia 1º. de agosto em uma recepção que lhe sera oferecida pelo Centro Espírita S. Jerônimo, no terreiro do Caboclo Cobra Coral, com todos os preceitos do ritual da religião de Olorum. Os convites para essa festa veem sendo disputados por figuras de renome, esperando-se que a noite de 1º. de Agosto marque **um acontecimento dos mais raros e sensacionais para os nosso intelectuais, artistas e estudiosos de**

assuntos afro-brasileiros. (Foi “bater” no Rio um Candomblé bahiano. O babalaô está fazendo sucesso. *Jornal A Tarde*. Salvador. 27 jul. 1942. Grifos nossos.)

RIO, 7, A TARDE. **A polícia carioca prendeu, resolvendo recambiar para a Bahia, o celebre Pai-de-Santo João Torres Filho, cognominado “João da Goméa”, por considera-lo explorador da credence popular.** João da Goméa intitula-se de “Rei do Candomblé da Cidade do Salvador” e aqui foi festivamente recepcionado pelos colegas cariocas. (Preso o “rei do Candomblé”. Joãosinho da Goméa vem recambiado pela polícia. *Jornal A Tarde*. Salvador. 08 ago. 1942. Grifos nossos.)

Ao espírito observador de Waldo Frank, que visita a Bahia, tendo logo ao conhecer a nossa terra, uma impressão duradoura, em face dos aspectos típicos da antiga capital, que fora a metrópole do Brasil, não havia de passar despercebido o que tem provocado a curiosidade de todos aqueles que desejam **conhecer bem de perto, a nossa gente, nossos costumes, e, sobretudo, o ambiente popular, em que encontra motivos para estudos e impressões.** Assim é o que o publicista norte-americano tem visitado e apreciado os bairros proletários, o movimento de feiras e mercados, os hábitos da gente humilde, os aspectos pitorescos da cidade e dos seus recantos mais distantes. **Procura também conhecer a cozinha bahiana, provar os nossos petiscos e ver de perto a macumba, o Candomblé, tudo que recorda costumes africanos transplantados** as nossas[...] As atividades culturais da Bahia atraem igualmente, as atenções de Waldo Frank.[...] **O escritor, em companhia do escritor Vinicius de Moraes,** que o acompanha nesta viagem, estendeu o seu passeio pela rampa do Mercado, vendo barcos e o movimento dos mercadores no local. Subiu a ladeira da Conceição da Praia, percorreu os largos da Sé e Terreiro, o Pelourinho e a Baixa dos Sapateiros, tendo, antes, despertando a sua atenção no Cruzeiro de São Francisco e o antigo templo. Em toda a sua excursão pela cidade e bairros, Waldo Frank costuma a manter a sua simplicidade habitual, andando entre populares, sem casaco e geralmente, sem chapéu. Pretende, hoje, assistir a uma batucada e comer umas iguarias bahianas mais afamadas. (Waldo Frank quer saber o que é que a Bahia tem. Hoje mesmo vai ouvir a batida de um Candomblé. *Jornal A Tarde*. Salvador. 18 set. 1942. Grifos nossos)

Realiza-se, amanhã, prometendo a maior animação, a anunciada **“Festa do Dendê” com original demonstração de um Candomblé, em pleno salão dos Fantoques,** onde a mesma terá lugar. A festa está marcada para ter início as 16 horas, prolongando-se até a meia-noite. (*Jornal A Tarde*. Salvador. 17 out. 1942. Amanhã, a “Festa do Dendê”, no Fantoques. Grifos nossos.)

Teve o esperado êxito a festa original dos Fantoques da Euterpe no domingo. Iniciada às 16 horas, prolongou-se até mais tarde sem que a multidão de sócios e convidados visse. Cerca das 21 horas, ante a natural expectativa de todos, conforme constava no programa, realizou-se a demonstração de “Candomblé” no rink do clube, e que esteve confiada a autênticos “orixás” e “pais-de-santo” de um dos nossos “terreiros”. **Antes falou o sr. Magalhães Neto sobre o culto dos “pais-de-santo”, procurando demonstrar, num tom chistoso, que “Candomblé” é mixto de religião cristão e bárbara. O “Candomblé” agradou como um número pitoresco.** “Oxosse” e “Janaina” dansaram admiravelmente, pouco faltando para caírem em transe. A “festa do dendê” como originalidade, marcou um tento na vida social da cidade. (A festa dos Fantoques no domingo. *Jornal A Tarde*. Salvador. 27 out. 1942. Grifos nossos.)

Um Candomblé situado á ladeira do Jacaré, portão da quadra 27, ao Barbalho, **não deixa ninguém dormir durante a noite, com o seu batuque exótico e incomodativo.** O Candomblé é dirigido por um eletricista e a polícia deve tomar conhecimento da sua existência. (O Candomblé incomoda meio mundo. *Jornal A Tarde*. Salvador. 29 jan.1943. Grifos nossos)

[...] Tratava-se, como depois apuramos, de um grupo de “filhas de santo” que saía a rua, pela primeira vez, desde a reclusão voluntária, num terreiro de um “pai de santo”, onde foram iniciadas nos “mistérios” do Candomblé. A visita ao Bonfim faz parte do ritual da macumba, sendo que, geralmente, as “mães de santo”, em pleno templo, “recebem” os espíritos, fato que, na verdade, não é muito de acordo com os ritos da igreja católica. (Misturam-se santos com “orixás”! As “filhas de santo” foram impedidas de entrar na igreja. *Jornal A Tarde*. Salvador. 15 mai.1944.)

COM A POLÍCIA. Na zona de Itapagipe, rua Visconde de Pedra Branca uma turma de desocupados age até altas horas da noite. Um “Candomblé da Sereia”, instalado na Mata Escura está precisando de alguma atenção por parte da polícia. (Queixas & Reclamações. *Jornal A Tarde*. Salvador. 17 mai. 1944. Grifos nossos)

[...] **Para evitar tais abusos** e definir, dentro dos seus traços naturais e legítimos, o que a tradição e o respeito á [...] crenças mandam conservar, a **Delegacia de Jogos e Costumes fez reunir**, ontem **cerca de uma centena e meia de “zeladores de santo”**, para receberem instruções. Tal representação de prosélitos mostra que o culto, já hoje, não é apenas dos pretos, pois não foram estes somente que se apresentaram. **Vimos na assembléia de ovinos, que recebeu as instruções do delegado Orlando Imbassai, auxiliado pelo comissário Gama**, “bahianas” de saia rendada e roupas de cores fulgurantes e vistosas, ao lado de mulheres de roupa costumeira e homens de traje comum, em que só de longe, se notavam os resquícios dos “tios” pretos da Costa e dos “paes” e “mães de santo” com os seus orixás trazidos da África distante [...] ao seu culto e vibrantes no sangue livre que corre nas veias libertadas da servidão. (A polícia e o Candomblé estabelecem um “modus vivendi”. Ogans e babalaôs foram convocados para uma assembléia na delegacia, onde prometeram observar as instruções da autoridade. *Jornal A Tarde*. Salvador. 11 jul. 1944. Grifos nossos.)

O Candomblé é um caso sério. Pelo 5.000 **recebemos uma queixa contra um Candomblé** que funciona á rua Luiz Anselmo, Matatu Grande, em Brotas, **durante toda a noite, obrigando os moradores da vizinhança a ficarem acordados, de vigilha**. (Queixas e Reclamações. *Jornal A Tarde*. Salvador. 28 ago. 1945. Grifos nossos)

Espancado a pauladas por 2 desconhecidos nos fundos do quintal da casa onde mora, o Sr. Pedro Ferreira da Silva, residente na Rua 2 de Fevereiro, no. 20, Cidade Nova, sofreu várias fraturas na cabeça e foi conduzido para o Hospital do Pronto Socorro, onde foi medicado, submetendo-se a exames de lesões corporais. Sua filha, a sra. Joselita de Jesus Neves compareceu à Segunda Delegacia de Polícia onde registrou a queixa, comparecendo uma caravana policial ao local, constatando serem agressores um soldado do exército, que se achava acompanhada de outra pessoa, ainda não identificada. O fato registrou-se na noite e ante-ontem cerca das 18h e 30m tendo o delegado plantonista adotado as necessárias providências no caso, a fim de identificar a que corporação pertence o militar agressor. (*Jornal A Tarde*. Populares ajudam PM a prender desordeiros. Dois espaçam um a pauladas. Salvador. 13 out. 1971. p.10)

Jornal Diário de Notícias

A suspensão do registro de controle policial a que as seitas afro-brasileiras estão obrigadas a se submeter, na Delegacia de Jogos e Costumes, está em vias de ser efetivada, dependendo somente agora do parecer favorável do governador Roberto Santos. Ele já tem em mãos o pedido de suspensão do registro, enviado pelo prefeito Jorge Hage, que fez a solicitação **apoiado no parecer do grupo de trabalho sobre “Sistemas Residuais da Cultura Africana”, dos Seminários de Cultura da Cidade do Salvador. O governador declarou-se “inclinado a aprovar a suspensão do registro”**, apesar de ainda não ter analisado de modo mais detido o documento. Mas deixou clara a sua receptividade para com o assunto. A medida, segundo os entendidos, é de fundamental importância para a preservação dos cultos afro-brasileiros devendo ter ampla repercussão nos terreiros e em toda a comunidade afro-baiana. (Governador deve liberar cultos e seitas do controle policial. *Jornal Diário de Notícias*. Salvador. 15 out. 1975. p.3. Grifos nossos.)

Na presença de nove filhas de santo da Casa Branca e da Mãe Oladê dona Raimunda de Chagas, o governador Roberto Santos assinou ontem a tarde no Palácio da Aclamação o decreto que libera as entidades de culto afro-brasileiro do registro obrigatório na Secretaria de Segurança Pública. Agradecendo, as filhas de santo cantaram o Angarassi (hino de saudação e louvação) e o presidente da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro, Antonio Monteiro, falou em nome de todas as casas. [...] (Liberdade para Terreiros. *Jornal Diário de Notícias*. Salvador. 16 jan. 1976. p.3. Grifos nossos.)

“Todo mundo vai virar candomblezeiro, vai ser um descabro, uma desordem geral”, profetizou o delegado Hélio Guimarães, do Setor de Censura da Delegacia de Jogos e Costumes, ao ser interrogado sobre a possível decisão do governador do Estado de suspender o registro de cultos afro-brasileiros naquele órgão policial. **Na sua opinião, a última palavra será dada pelo secretário de Segurança, coronel Luis Arthur de Carvalho, que provavelmente se pronunciará contra a medida por oferecer muitos riscos à segurança pública.** Ao se referir a possível liberação, **o delegado deixou transparecer seu visível desagrado:** “agora, sim, é que vamos ter problemas. Vai ter muita gente vindo aqui reclamar o barulho dos atabaques até altas horas da noite”. **Esclareceu que a polícia não tem nada a ver, nem opina, no que se refere ao aspecto religioso do fato, mas sim aos excessos e abusos cometidos durante tais celebrações.** QUALQUER VAGABUNDO. Além do registro obrigatório, os cultuadores de qualquer seita afro-brasileira são obrigados a requerer uma permissão para “bater” pela qual pagam 4,50 cruzeiros. Nesta especifica-se a hora máxima permitida à “festa de caráter afro-brasileiro” – até 2 horas da madrugada do dia seguinte, não sendo permitido o uso de bebidas alcoólicas, a presença de menores, e, depois das 22 horas, o uso de atabaques, segundo versa o Código da Lei do Silêncio. (Delegado contra dispensa do registro de Candomblé. *Jornal Diário de Notícias*. Salvador. 16 mai.1976. Grifos nossos.)

Jornal da Bahia

Em 1928, já como Neive Branco, Manoel Soares Filho inaugura sua casa na Rua 2 de Fevereiro, em Quintas, hoje Cidade Nova. Quem dirigia tudo eram o Babalorixá Júlio Branco e Yalorixá “Sia” Efigênia. Em 1929 recebeu seu primeiro barco de Yaô – primeiros ensinamentos – ainda com a assistência dos dois. Depois, transferiu sua casa para o Buraco do Tatu – Cajazeiras, passando algum tempo nos Dendezeiros, para afinal, ir para Campinas de Brotas, onde encontra até hoje. **Neive Branco, em seu terreiro, diz que vive em itens de intimidade com Igexá, Angola e os Caboclos – a sua Santíssima Trindade.** [...]. O “Primeiro Ministro” da aldeia de Zuminu Rei Azan de Gangagutim **diz que não há mistura entre os preceitos e ritos das duas Nações que são festejados em seu Candomblé.** Primeiro, após as homenagens a Ketu, é a vez de Igexá, suas filhas e seus filhos de santo. Depois, comemora-se Angola, num ritmo mais quente, mais puxado. Igexá é lento, calmo e compassado. **E lá é um dos poucos terreiros de Candomblé na Bahia onde os iniciados em Angola ou Igexá podem escolher e conviver sem uma mistura maior, visto que há diferenciação nos ritos, nas danças e nas cantigas.** Dona Rumaninha, a mais velha Filha-de-Santo, é quem diz: “mais de mil filhas-de-Santo já passaram pelas mãos de Pai Neive Branco e nunca houve confusão ou mistura entre as pertencentes às duas Nações”. **Neive Branco vai mais longe – “Não há diferença grande entre o Ketu e o Igexá, por isso não há mistura. O Ketu não vive sem o Igexá nem este sem aquele. Eles dois se completam”.** Mas entre Igexá, o Ketu e o Angola há diferença sim senhor. O Igexá e o Ketu tendem mais para Nigéria, e o Angola tende para o Senegal. São nações distintas, continuou. **Mas sua Yalorixá Maria dos Reis tinha morrido, deixando Neive Branco sozinho nas mãos de Júlio Branco que lhe deu o Decá –** como pessoa capaz de ser um Zelador de Deus. **Uma outra Yalorixá, conhecida como “Sia” Efigênia, de Igexá, começou a acompanhá-lo em suas andanças, digerindo-o e levando-o “sempre para o caminho do bem”.** Fazia o mesmo papel de Dona Maria dos Reis. Aqui a história se complica um pouco: **“Sia” Efigênia, sendo Mãe de Felipe Molexê, amigo e companheiro de Júlio Branco, entregou Neive Branco a José Domingo dos Santos – o Zé do Vapor – lá de Cachoeira, no interior baiano. E Zé do Vapor continuou a administrá-lo e dirigi-lo, agora em Igexá.** [...] **Depois de alguns meses, Zé do Vapor também lhe deu o Decá em Igexá.** E Manoel Soares Filho, conhecido como Manoel da Natividade, porque nasceu no dia de Nossa Senhora da Natividade, **ficou como Babalorixá em Angola e Igexá, com os dois Decáe** fazendo filhas e filhos de santo nessas duas nações. (LIRA, Manoel. Na aldeia de Zuminu Rei Azan de Gangagutim toca-se igexá e angola e homenageia-se ketu. *Jornal da Bahia*. Salvador. 02 out.1969. Cad.2, p.1. Grifos nossos)

Jornal O Estado da Bahia

[...] **Religião de negro é igual a de branco.** Eu não pratico, porque respeito as leis, o “rejuven”. Branco não faz santo, não pinta, não faz promessa para ser feliz e também para fazer mal aos outros, não leva braço de cera, para ficar bom de reumatismo? O negro também faz isso: constroeu seus santos e tem seu culto. Uns vão para as igrejas, outros para os “terreiros”. Uns teem seus órgãos, outros batem os “atabaques”. **Religião do negro é boa como a dos brancos.** Branco tem as festas da Penha, de Joazeiro e do Bonfim. Negro tem, também, seus dias: S. Cosme e S. Damião, Dia da Hora, etc. Festa de branco tem suas comidas. Nas de negro se come “acarajé”, “abará”, “vatapá”, “caruru”, comidas da África, de nossos paes. E Martiniano acrescenta, em seguida, intencionalmente: - **Eu, porém, respeito as “constituições” e sendo proibido pelas autoridades não faço.** [...] **Já é tempo de olhar a raça negra com sympatia e de nos fazer justiça.**[...] O Congresso, pois, pode estudar muita cousa. Os negros da Bahia sentem, de ha muito, a necessidade de se reunirem assim “em família” como nos bons tempos da África. Qual o thema mais interessante? – indagamos. – **Talvez o thema no. 1 seja a liberdade religiosa, pois é no culto que se revela toda a expressão social de um povo.** Principalmente nos africanos. Prometti a Edison ajudar o Congresso. **Digo e repito: sou filho de dois africanos graças a Deus e respeito o culto dos meus paes e os seus symbolos até a morte. Não pratico porque o “rejuven” não deixa e eu obedeço as leis dos brancos. Não sou candomblezeiro.** (MARQUES, Corypheu de Azevedo. No mundo cheio de mysterios dos espiritos e “paes-de-santo”. Martiniano – “babalô” e professor de inglez. Amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos – Nascido no Brasil e educado em Lagos – Respeitando a religião dos Paes e o “regumen” – O Congresso Afro-Brasileiro de Recife e o que se realizará na Bahia – Zangando com Jorge Amado e recordando “Pae Adão” Copyright dos “Diários Associados”. Jornal *O Estado da Bahia*. Salvador. 14 mai.1936. Grifos nossos.)

[...] **O MORRO DA CRUZ DO COSME. O morro da Cruz do Cosme está tomando ares de cidade civilizada.** Junto ao casebre de barro já se ergue, pretendendo-se dominar tudo, a villazinha, o bungalow arrebitado e descaracterizado que não tem originalidade nem arte. **A força dos mil e quinhentos eleitores de Jubiabá, já lhe deu energia elétrica e chafariz. E o morro da Cruz do Cosme vae perdendo a sua provável feição antiga,** com negros pachorrentos coçando, acorados no portal de barro batido, a perna cinzenta e esfumada de quem não toma banho desde quinze dias ou um mês. [...] Eu ia procurando adivinhar onde ficava o casebre do thaumaturgo, com um portãozinho modesto encimado por um chifre de boi, ou imagem tosca de barro. [...] O novo desencanto que o bruxo me reservava era a sua morada. Grande casa de pedra, bem pintada, com um largo terraço preguiçoso ao lado, um enorme quintal atrás, substituíra aquella toca de feiticeiro que Jorge Amado, puzera no seu livro. Apenas, como indicação medíocre de toda a força de Jubiabá, como espírito e como feiticeiro, uma placa de bronze, na fachada, anunciava um vulgarismo – “Centro Espírita Luz e Caridade”. Jubiabá não estava. Fazendeiro, proprietário – aproveitara aquela calma manhã de domingo preguiçosamente bahiano, para correr os seus domínios, de algumas, de terras e de casas.[...] **Casa burguesa, realmente, com dois altares enfeitados cheios de figuras decorativas de santos e caboclos, presididos, todos pela imagem barbada de São Thomé** cujo espírito, segundo a voz do “pae de santo”, se transformou no próprio Jubiabá. **A mobília é desses móveis de carregação typo único,** que as movelarias oferecem, nas vitrines, demonstrando, com o arabescozinho dos espaldares, que se trata de coisa chic, de sociedade e de bom gosto. **Tem retrato nas paredes e nos centros. Retratos de gente boa, doutores, médicos, advogados, que Jubiabá tem na conta dos seus amigos de toda hora e admiradores de todo minuto.** [...] As primeiras informações foram tomadas ahi, **deante do grande altar de São Thomé que tinha,** como figura de frente a imagem deitada de um caboclo também invocado naquela casa de espírito e prophecias. **Era o “Averequeto Marco de Marco”, um dos mais pretigosos caboclos de toda aquella corte de espíritos que Jubiabá domina.** [...] Era a caverna onde o respeitado e querido “pae de santo” fazia as suas invocações, as suas preces, o seu receituário de água fluídica e passes mágicos para toda essa população bahiana que ia se receitar e pedir conselhos, desde os **governadores antigos, como Seabra, parando muitas vezes o automóvel de palácio na porta de Jubiabá, até qualquer crédula negra velha dos Candomblés da Bahia.**[...] Ali estava Martinelli, o maior homem da Bahia, porque dá ordens a Jubiabá, o melhor macumbeiro do Brasil. Ali estava elle, com seus amigos graúdos, numa

visita amavel ao morro da Cruz do Cosme e ao seu senhor. [...] **Educado, acostumado a tratar com gente boa, Jubiabá retribuiu a apresentação delicada com o offerecimento amável do seu cartão de visita que, antes dobrou cuidadosamente na ponta direita. E eu vi, então, que estava falando com o capitão da 2ª. linha Severiano Manoel de Abreu, agricultor, morador da Cruz do Cosme, 205.** Depois conversamos e **Jubiabá contou a sua vida, desde a iniciação em um centro espírita qualquer até a sua posição actual, de chefe temido e incontestado, que recebe e compreende o espírito de S. Thomé, transformado em Jubiabá. Suas lutas contra a polícia, as perseguições que soffreu tudo elle nos contou, então, com uma fala mansa e um gesto polido. Só não disse, talvez porque eu não tenha perguntado também, como conseguiu comprar fazenda, construir casas, dispor de terrenos que fazem delle, naquelles magníficos arrebaldes de São Salvador,** um homem abastado, rico mesmo, dispondo de muitas dezenas de contos de réis, que administra com a meticulosidade de um proprietário consciente. (DUARTE FILHO, João. Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado – Como vive, no morro da Cruz do Cosme, o famoso “pae de santo” – Capitão de 2ª linha e macumbeiro – A vida é prosaica, a arte é bella. Por João Duarte Filho, para os “Diarios Associados”. Jornal *O Estado da Bahia*. Salvador. 21 mai.1936. Grifos nossos.)

[...] **Acho que o Congresso deverá solucionar, de uma vez, a questão da liberdade de religião.** Para dar a festa de domingo, tive de pagar 100\$000. Para outras pago, 60\$000. A minha opinião pessoal é a de que não deve haver pagamento nenhum. O Candomblé deve ter a liberdade de funcionar quando quiser. Reconheço que alguns paes-de-santo abusam da licença. Mas que se há de fazer? Agora, assim como está é que não está certo. Penso que o Congresso deve estudar direito um meio de resolver essa questão. **Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?** [...] Veja como o Candomblé está sempre vivo. Só aqui em torno do meu terreiro, há perto de setenta Candomblés.... Acho que o Congresso dará bom resultado, e ainda mais se contar com o apoio dos outros Paes-de-santo da Bahia. Por mim, farei o que puder pelo Congresso. **Já prometti a Edison Carneiro, encarregado do Congresso, dar uma festa aqui aos intellectuais, mandar alguns orixás e alguns instrumentos para a exposição, aparecer nas sessões e levar gente para assistir aos trabalhos.** Já é coisa, hein? Tenho por exemplo, uma imagem de Anamburucú, muito velha. Essa vae para o Congresso. (O mundo religioso do negro da Bahia. “Estado da Bahia” nos domínios do pae-de-santo João da Pedra Preta – O Candomblé da Goméa – Pae-de-santo aos 15 annos – 0 2º. Congresso Afro-brasileiro – “Que differença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” – O Candomblé domina... Jornal *O Estado da Bahia*. Salvador. 07 ago. 1936. p.5. Grifos nossos.)

RECIFE, 12 (Meridional – Via aérea) – Está anunciado para Novembro ou Dezembro proximo o 2º. Congresso Afro-Brasileiro, que será na Bahia. Tendo a idea do primeiro que se realizou no Recife, partindo do sr. Gilberto Freyre, que foi o organizador, procuramos ouvi-lo a respeito. Disse-nos esse escriptor: **RECEIO DE COISAS IMPROVISADAS.** – Pouco lhe posso adiantar sobre o assumpto. Só há dois ou três dias soube, por uma carta do escriptor Edison Carneiro, que ia realizar-se um segundo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia. Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. **Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos.** Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do actual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pittoresco e mais artístico do assumpto: as “rodas” de capoeira e de samba, os toques de “Candomblé”, etc. Este lado é interessantíssimo e na Bahia terá de certo um colorido único. [...] **Discordo, ainda,** da orientação do 2º. Congresso Afro-Brasileiro, que vae se realizar na Bahia, **no tocante às relações com o Governo do Estado.** Estou informado pelo escriptor Edison Carneiro – que é, seja dito de passagem, um dos nossos africanologistas mais intelligentes – **que se pleiteará uma subvenção do Governo do Estado da Bahia para o 2º. Congresso Afro-Brasileiro. Discordo radicalmente. Creio que esses congressos de estudiososdeviam ser como foi o 1º. Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife, inteiramente independentes dos governos ou de qualquer organização política, com interesses partidários ou fins immediatos.** [...] Eu e alguns outros tivemos de propôr resistência enérgica aos que pretenderam deformar aquella reunião de pesquisadores e de estudiosos, prestigiada pela collaboração de africanologistas como o professor Herkovits, num ajuntamento demagógico e de cor partidária. [...] **Creio que o fato do Congresso Afro-Brasileiro do Recife, ter encarado o negro e**

mestiço de negro, não como um problema de pathologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues – que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato – **mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa um conquista notável para os estudos sociaes brasileiros e de profunda repercussão política.** [...] Estou certo, entretanto, que os organizadores do 2º. Congresso – na Bahia – saberão lhe assegurar um ambiente de independência e de probidade científica. (Em torno do segundo Congresso Afro-Brasileiro. Falando ao “Diario de Pernambuco”, o escriptor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certame se marque por defeitos de coisas improvisadas. *Jornal O Estado da Bahia*. Salvador. 13 nov.1936. Grifos nossos.)

Será lançada amanhã, ás cinco horas da tarde, a pedra fundamental do novo “terreiro” do Gantois, ampliando a construção antiga. Para essa festa, **os “Ogans” e as pessoas gradas do Candomblé estão convidando todos os seus amigos.** Depois dessa cerimônia, começara a festa no velho “terreiro” da Pulcheria, pela a noite a dentro. **AS FESTAS DO CANDOMBLÉ DO ENGENHO VELHO. O Candomblé do Engenho Velho na linha do Rio Vermelho (de baixo), commemorará o dia de Corpus-Christi com uma grande festa em louvor de Oxóssi.** Para começar, haverá uma missa, ás 8 horas da manhã, na igreja do Passo. Á noite, a festa em louvor de Oxóssi trará alegria ao coração dos negros simples e bons das redondezas. Os “ogans” do Candomblé estão convidando todos os amigos para a grande festa de amanhã. (As festas de amanhã nos “terreiros” do Gantois e do Engenho Velho. *Jornal O Estado da Bahia*. Salvador. 26 mai.1937. anno V, no. 113. Grifos nossos.)

[...]Ali reside e ali tem o seu “terreiro” o pae-de-santo João Torres Filho, mais conhecido por João da Pedra Preta. [...] Melhor dito, **o novo barracão, maior do que o antigo**, com divisões para homens e para mulheres, bicos de carbureto e, na parede em frente a rua, **a inscrição “K. Te Espero”.** [...] O “assento” do Caboclo Pedra Preta, uma das modalidades sob que aparece nos Candomblés o orixá Ôgún, deus da guerra, merece especial menção. Sobre uma toalha, o busto em barro do caboclo. [...] Nada, na casa toda, revela a funcção que o seu dono ali exerce, menos o quarto dos santos, isto é, o “pejĩ”, o “jará-Ôluwá”, onde moram os orixás. Até mesmo o próprio pae-de-santo decepciona como tal. **Ele não tem nada de difficil**, de complicado, de feito para impressionar. É um rapaz commum, **que se veste como todo mundo e que, como todo mundo, fala a linguagem do povo da Bahia.**(O mundo religioso do negro da Bahia. “Estado da Bahia” nos domínios do pae-de-santo João da Pedra Preta – O Candomblé da Goméa – Pae-de-santo aos 15 annos – 0 2º. Congresso Afro-brasileiro – “Que differença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” – O Candomblé domina... *Jornal O Estado da Bahia*. Salvador. 07 ago.1936. p.5.Grifos nossos.)

ANEXO 4: Estatuto do Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara

Bahia, 30 de Dezembro de 1930.

(Assignados):

Demetrio Cyríaco Ferreira Tourinho, 1.º Secretário.
 José Antonio da Silva Costa, Presidente.
 Dr. Joaquim da Silva Peixoto, 2.º Secretário.
 Augusto Santos Souza
 Dica Moreira

Hercul Pinto da Silva Moreira
 Maria Moreira
 Newton Pinto da Silva Moreira
 Luiz Moreira, por mim e 4 filhos menores.
 Dr. Augusto Marques Valente, por si e sua mulher
 D. Aídel Peixoto Marques Valente
 José Antonio da Silva Costa, por sua mulher.
 Anna Peixoto da Silva Costa

Bahia, 30 de Dezembro de 1930.

(Assignado) — Eduardo Cesar Rios

N. 66.097 208

ES T A T U T O S
 — DO —
Centro Beneficente e Recreativo S. Barbara
 Fundado no anno de 1920, nesta Cidade, na Fazenda "Bate Folhas", Districto de S. Caetano

CAPITULO I

Art. 1.º Fica instituída para todos os effeitos a sociedade denominada "Centro Beneficente e Recreativo S. Barbara", que tem por fim, amparar, proteger e distrahir seus associados.

CAPITULO II

Sua organização, fins, obrigações e patrimonio

Art. 2.º O "Centro Beneficente e Recreativo S. Barbara, fundado no anno de 1920, nesta Cidade, na Fazenda "Bate Folhas", no Districto de S. Caetano, Estado da Bahia, continúa a ser uma associação com os mesmos fins, composta de um numero illimitado de socios, sem distincção de sexo e nacionalidade e de duração indefinida, tendo a sua sede no logar acima referido, e por fim, exercer a caridade, segundo os preceitos da religião Christã e costumes dos seus descendentes.

Art. 3.º A sociedade terá por emblema a imagem de S. Barbara, em um escudo, com um circulo branco, em campo encarnado sobre 2 espadas entrelaçadas, tendo mais em torno delle a seguinte inscripção: — "Dae o que Deber a quem tem sede" — e sua parte inferior, a data 1930, em memoria ao anno da fundação.

Art. 4.º Para preencher os seus fins, acha-se ella, apta para o tratamento

de todos os seus associados, menos favorecidos pela sorte, quando enfermos.

Art. 5.º Os associados são obrigados:

a) a comparecer ao enterro dos socios fallecidos, logo que disto tenham conhecimento, devendo sahir incorporados, quando a Directoria julgar conveniente, para o que (a Directoria) fará convite especial;

b) a prestar auxilio material aos seus associados, quando precisos, e, medico, quando enfermos.

Art. 6.º O Patrimonio da sociedade será constituído pelas joias e mensalidades dos socios e bem assim das ofertas e festivas que se realizarem, em seu beneficio, os quaes serão applicados, havendo sobras, na aquisição de aplices ou outros quaesquer titulos, em garantia dos fundos sociaes.

CAPITULO III

Dos socios

Art. 7.º Para ser sócio:

a) E' preciso ser maior de 21 annos;

b) ter boa conducta moral e ter profissão honesta;

c) pagar 10\$000 de joia e 1\$000 de mensalidades.

Art. 8.º Só póde ser considerado sócio aquelle que dentro de 90 dias recolher a joia e prestar compromisso.

Art. 9.º Categorias de socios:

Os socios classificam-se em: fundadores, benemeritos e effectivos.

a) fundadores — os que fizerem parte da organização;

b) benemeritos — os que prestarem bons serviços;

c) effectivos — os que forem sendo admitidos pela Directoria.

Art. 10.º Não somente os socios fundadores como os effectivos estão sujeitos a contribuição mensal de 1\$000.

Art. 11.º Os socios são obrigados:

a) a comparecer a todos os actos para que forem convidados;

b) a aceitar e desempenhar os cargos não remunerados que lhes forem confiados;

c) a prestar os seus serviços, em caso de necessidade.

Art. 12.º Serão eliminados os socios que:

a) não pagarem as joias;

b) não aceitarem os encargos sem motivos justificados;

c) desactarem a Directoria.

CAPITULO IV

Das diversões

Art. 13.º A sociedade tem a obrigação de proporcionar aos seus socios, dias de diversões e festas que serão escolhidos a juizo da administração, ficando, porém, como commemorações obrigatorias os dias 4 e 31 de Dezembro, o primeiro em homenagem a sua Padroeira e o segundo em homenagem a entrada do anno novo.

§ 1.º As diversões constarão de:

a) baillados acompanhados de rythmos, conforme o uso adoptado pela sociedade.

b) sessões commemorativas acompanhadas de quaesquer manifestações de alegria improvisada ou adoptada.

CAPITULO V

Da administração

Art. 14.º A direcção e administração da sociedade são delegadas pelos socios.

§ 1.º A mesa compõe-se de:

1 Presidente;

1 Secretario;

1 Thesoureiro;

1 Procurador;

3 Syndicos.

§ 2.º A duração das funcções sera 3 annos.

Art. 15.º Compete á mesa:

a) Representar a sociedade em tudo que disser respeito a sua vida exterior;

b) zelar pela moralidade em todas as manifestações da sociedade;

c) dar as providências que forem necessárias para o amparo dos socios, não só espirituaes como medicos;

d) prestar contas annualmente da situação da sociedade.

e) propôr a eliminação de todos os socios que estiverem fóra das prescrições da sociedade.

Art. 16. Ao Presidente compete:

a) presidir ás sessões;

b) autorizar despesas e beneficios reclamados;

c) apresentar annualmente, em dia previamente designado, o relatório circumstanciado de todo o movimento da sociedade.

Art. 17. Ao Secretario cumpre fazer toda a escripturação da Sociedade inclusive a correspondencia.

Art. 18. Ao Thesoureiro cumpre:

a) ter sob a sua guarda e responsabilidade todo o patrimonio e livros da Sociedade.

Art. 19. Ao Procurador cumpre:

a) receber as joias, mensalidades e donativos e escolher, para esta fim, seus auxiliares;

b) distribuir aos socios os recibos de suas joias, mensalidades e donativos, por elle assignados e visados pelo Presidente.

Art. 20. Todos os serviços prestados pela Directoria e seus auxiliares serão gratuitos.

CAPITULO VI

Da escripturação

Art. 21. A escripturação da Sociedade será feita pelo Thesoureiro, com toda a clareza e escriptulo, de modo que possa ser verificada a qualquer momento.

Art. 22. A Sociedade terá os seguintes livros:

a) de actas das sessões;

b) dos nomes de todos os socios e suas categorias;

c) livro caixa.

Parapho unico. A Sociedade poderá ter, além destes livros, os que a Directoria julgar convenientes.

CAPITULO VII

Disposições finais

Art. 23. A eleição será feita no penultimo domingo da terminação do triennio.

Art. 24. A posse será realizada no primeiro domingo após a terminação do triennio.

Bahia, 31 de Dezembro de 1930.

Socios fundadores:

Octaviano Cesar de Jesus

Virgilio Lima

Waldemar Jesus

Francellino Costa

Carlos Motta

Oswaldo Bandeira

Eugenio Ferreira

José Alexandrino Moncorvo

Adherbal R. Almeida

Leodegario Souza

Edgard Santos

Octaviano Costa

Raul Souza

Felippe Nery dos Santos

José Cupertino

José Coelho

Antonio Grigerio da Silva

João Mello.

A Directoria:

Leodegario Souza, President

Edgard Santos, Secretario

J. M. Coelho, Thesoureiro

Raul Souza, Procurador

Virgilio Lima, Syndico

Francellino Costa, Syndico

Waldemar Jesus, Syndico

N. 66.098

Annuncios

BANCO DE CREDITO HYPOTHECARIO & AGRICOLA DO ESTADO DA BAHIA

BALANÇO GERAL, EM 31 DE DEZEMBRO DE 1930

ACTIVO

Accionistas—Capital—Acções a realizar	3.366.286\$248
Letras descontadas	615.901\$396
Empréstimos em conta corrente	452.677\$101
Valores caucionados	102.674\$411
Valores hypothecados	17.016.506\$920
Valores depositados	5.963.354\$847
Correspondentes do exterior	33.806\$866
Titulos e fundos pertencentes ao Banco	1.500\$000
Hypotheças	6.905.737\$406
Caixa: Em cofre e nos Bancos	610.646\$506
Fundo em deposito	1.363.475\$416
Diversas contas	4.064.847\$706
Rs.	40.497.411\$938

PASSIVO

Capital—Acções & Obrigações	10.637.623\$840
Fundos de Reserva	825.516\$145
Depositos em conta corrente e Juros	4.025.077\$700
Depositos em conta corrente e Juros	117.430\$600
Depositos a prazo fixo	43.682\$300
Depositos e previo aviso	260.595\$500
Titulos em caução e em deposito	6.066.026\$225
Valores hypothecarios	17.016.506\$920
Diversas contas	4.504.952\$709
Rs.	40.497.411\$938

Bahia, 15 de Janeiro de 1931.

O Presidente,

Pamphilo d'Altra Freire de Carvalho,

O Verificador da Contabilidade

Magiano Candido Rodrigues

7023 A 173

Comitê dos Proprietários Fundadores

3 de agosto de 1931

3 de agosto 55.

Em test 7116 de rend. 64

7117

Em test 7116 de rend. 64

7117