



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**EDMAR FERREIRA SANTOS**

**O FAZER-SE DO POVO DE SANTO:  
Política, religiosidade negra e imprensa na Bahia.  
(1970-1980)**

**SALVADOR  
2021**

EDMAR FERREIRA SANTOS

**O FAZER-SE DO POVO DE SANTO:**  
Política, religiosidade negra e imprensa na Bahia.  
(1970-1980)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

SALVADOR - BAHIA  
2021

Biblioteca CEAO - UFBA

S237 Santos, Edmar Ferreira.

O Fazer-se do povo de santo: política, religiosidade negra e imprensa na Bahia (1970-1980) /  
Edmar Ferreira Santos. - 2021.  
229 f.

Orientador: Profº Drº Luis Nicolau Parés.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais 2021.

1.Candomblé. 2. Imprensa. 3. Política. I. Parés, Luis Nicolau. II.Universidade Federal  
da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Afro-Orientais  
III. Título.

CDD - 299.67

EDMAR FERREIRA SANTOS  
**O FAZER-SE DO POVO DE SANTO:** Política, religiosidade negra e imprensa  
na Bahia (1970-1980).

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Estudos  
Étnicos e Africanos. Centro de Estudos Afro-Orientais, Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 25 de fevereiro de 2021.

**Banca examinadora**

---

Luis Nicolau Parés (Orientador)  
PhD School of Oriental and African Studies – University of London  
Universidade Federal da Bahia - UFBA

---

Jocélio Teles dos Santos  
Doutorado em Antropologia Social - USP  
Universidade Federal da Bahia - UFBA

---

Marcelo Moura Mello  
Doutorado em Antropologia Social – Museu Nacional - UFRJ  
Universidade Federal da Bahia - UFBA

---

Mundicarmo Maria Rocha Ferretti  
Doutorado em Antropologia Social - USP  
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

---

Vagner Gonçalves da Silva  
Doutorado em Antropologia Social - USP  
Universidade de São Paulo - USP

**Examinadores suplentes**

---

Jeferson Afonso Bacelar  
Doutorado em Ciências Sociais - UFBA  
Universidade Federal da Bahia – UFBA

---

Lucilene Reginaldo  
Doutorado em História - UNICAMP  
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Centro de Estudos Afro-Orientais  
Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos  
Mestrado e Doutorado

PÓS-  
AFRO

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA  
TESE DE EDMAR  
FERREIRA SANTOS,  
REALIZADA NO DIA 25 DE  
FEVEREIRO 2021.

Aos vinte e cinco dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e um, às 15:00 horas, foi instalada, virtualmente, a sessão pública para julgamento da Tese final elaborada pelo doutorando EDMAR FERREIRA SANTOS, matriculado no curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, sob o nº 216123744, intitulada: “O FAZER-SE DO POVO DE SANTO: Política, cultura e imprensa na Bahia”. Após a abertura da sessão, o Prof. Dr. Luis Nicolau Parés, professor orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos apresentando aos demais integrantes da banca examinadora, os professores doutores Marcelo Moura Mello, Jocélio Teles dos Santos, Mundicarmo Maria Rocha Ferretti e Vagner Gonçalves da Silva. Em seguida foi dada a palavra ao autor para expor seu trabalho, tendo ao final ouvido a leitura dos pareceres dos integrantes da banca. Após a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do doutorando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela APROVAÇÃO. Nada mais havendo a tratar foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito. Salvador, 25 DE FEVEREIRO 2021.//

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés - Orientador (UFBA)

Prof. Dr. Marcelo Moura Mello – (UFBA)

Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (UFBA)

Prof. Dra. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (UFMA)



---

Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva (USP)



---

Edmar Ferreira Santos

À memória de Mãe Filinha de Iemanjá  
e do *Obá Odofin* Vivaldo da Costa Lima.

## AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho contou com o apoio e a colaboração de muitas pessoas e instituições. A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia financiou o projeto através da concessão de uma bolsa de doutoramento. A Universidade do Estado da Bahia garantiu minha liberação das atividades em sala de aula, no que agradeço aos colegas do Departamento de Ciências Humanas do campus VI, especialmente aos companheiros do NHIPE – Núcleo de História Social e Práticas de Ensino. Agradeço também aos funcionários do Centro de Memória da Fundação Pedro Calmon e do setor de periódicos raros da Biblioteca Central do Estado da Bahia. Também a Solange Mattos e aos atenciosos servidores da Biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais.

O professor Luis Nicolau Parés acreditou na proposta desde o primeiro momento e apontou vários caminhos em todas as etapas da investigação. Estou certo de que as virtudes desta tese refletem a generosidade de sua orientação e amizade. Os professores Osmundo Pinho e Antonio Negro analisaram e participaram da qualificação desta pesquisa. O exame atento e a provocação incentivadora me ofereceram mais fôlego na caminhada. Minha gratidão se estende a todos os professores da Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Também endereço meu grato reconhecimento aos colegas e funcionários do programa, com quem compartilhei encontros e andanças dessa jornada. E por falar em caminho, seja nas universidades ou nas ruas da Bahia, encontrar e ouvir o professor Julio Braga é sempre encorajador, minha imensa gratidão.

Sinto-me muito honrado e agradeço imensamente a professora Mundicarmo Maria Rocha Ferretti e ao professor Vagner Gonçalves da Silva por aceitarem participar da banca examinadora desta tese. Essa mesma honra e gratidão se estende ao professor Jocélio Teles dos Santos, com quem tenho a sorte de contar desde a pesquisa de mestrado, bem como, ao professor Marcelo Moura Mello, que ao longo dos últimos anos dispensou a este trabalho meticoloso interesse, considerações justas e *insights* produtivos. De igual modo,

agradeço a professora Lucilene Reginaldo e ao professor Jeferson Bacelar pela constante atenção e gentileza.

No Centro de Estudos Afro-Orientais e no campus de São Lázaro da Universidade Federal da Bahia pude contar com a discussão de textos preliminares. Agradeço aos integrantes do grupo *História e Antropologia das Religiões Africanas e Afro-Americanas*, coordenado pelo professor Luis Nicolau Parés, bem como, aos membros do grupo de pesquisa coordenado pela professora Miriam Rabelo. Conversei sobre o projeto, quando ele sequer tinha forma, com amigos do grupo ARÓYÉ, na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Agradeço o impulso de Martha Rosa, Juvenal Carvalho e Cidinha da Silva. Edmilson Sena me contou histórias notáveis de sua experiência com o grupo folclórico do Instituto Central de Educação Isaias Alves (ICEIA), meu grato reconhecimento. Na Universidade Estadual de Feira de Santana, além das amigas e amigos de muitos anos, sempre conto com o ânimo e as interrogações dos encontros oportunizados pelo Centro de Pesquisas da Religião, agradeço particularmente a professora Elizete da Silva.

A gratidão ao povo lá de casa “já não cabe em Saturno”, para lembrar um som do Racionais MC's. Agradeço a todos evocando a memória de Angelina Santos e Clementino Santos. Na força de Marialva Ferreira. Na presença de Erica Rocha e na sorte de viver a alegria de nossas crianças, Luiza, Maya e Akin – que, aliás, não viam a hora da tese acabar.

Todas as palavras do mundo são insuficientes para agradecer ao *Hùnkpámè Àyíno Hùntolójí*. Ofereço minha infinita gratidão evocando a memória de Gaiaku Luiza de Oyá e reverenciando Gaiaku Regina de *Avimajé*.

O povo de santo foi a inspiração e a motivação cotidiana deste trabalho.

*A mídia é igualzinha  
a língua da vizinha.  
(Novos Baianos)*

SANTOS, Edmar Ferreira. O fazer-se do povo de santo: política, religiosidade negra e imprensa na Bahia (1970-1980). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

## RESUMO

A tese examina a formação do povo de santo na Bahia a partir de evidências que testemunham dimensões sociais, raciais, políticas e culturais dessa experiência projetada na imprensa. Jornais publicados em Salvador nos anos setenta do século XX constituíram acervo de indícios ostensivos da construção dessa identidade político-religiosa. O *fazer-se* do povo de santo é aqui apreendido nas fronteiras e circuitos de uma história social da cultura, ou seja, como um processo tenso, incerto e acidentado de permanências e mudanças de discursos, valores e práticas sociais. Nesse sentido, o diálogo com a antropologia tem sido reconhecidamente produtivo. O texto aborda vivências individuais e coletivas dos religiosos afro-brasileiros, examinando relações de dominação e de poder, na tentativa de demonstrar como o povo de santo fez a si mesmo, além dos limites do terreiro, nos encontros e conflitos da esfera pública.

**Palavras-chave:** Povo de santo. Imprensa. Bahia. Candomblé. Etnicidade.

SANTOS, Edmar Ferreira. The making of the Povo de Santo: politics, black religiosity and the press in Bahia (1970-1980). Doctoral thesis in Ethnic and African Studies. Center for Afro-Oriental Studies - Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Bahia, Salvador, 2021.

## ABSTRACT

The thesis examines the formation of the *Povo de Santo* (Afro-Brazilian religious community) in Bahia inquiring relevant press news which reflect the social, racial, political, and cultural dimensions of such a experience. Newspapers published in Salvador in the seventies of the twentieth century provide an ostensive collection of evidence of the making of this political-religious identity. The making of the Povo de Santo is here apprehended within the boundaries and circuits of a social history of culture, involving a tense, rough and unpredictable process of continuities and changes in discourses, values, and social practices. In that sense, the dialogue with anthropology has been recognized as a productive contribution. The text addresses individual and collective experiences of Afro-Brazilian priests and priestesses, examining relations of domination and power, in an attempt to demonstrate how the Povo de Santo made itself, beyond the walls of the temples, in its encounters and conflicts with and within the public sphere.

**Keywords:** Povo de Santo. Press. Bahia. Candomblé. Ethnicity.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO .....   | 12  |
| CAPÍTULO I: Enredos da liberdade .....                     | 25  |
| 1. Organizações (in)formais e dinâmicas associativas ..... | 26  |
| 1.1. A cena do congresso afro-brasileiro da Bahia .....    | 30  |
| 1.2. Terreiros e sociedades civis .....                    | 36  |
| 2. Antigas lutas, novas performances .....                 | 40  |
| 2.1. Uma modernidade na imprensa .....                     | 43  |
| 2.2. A nova onda de africanização .....                    | 48  |
| 2.3. Sobre geografia e outras batalhas .....               | 53  |
| 2.4. A defesa do bosque sagrado .....                      | 57  |
| CAPÍTULO II: Crime, folclore e imprensa .....              | 66  |
| 1. O caso de José das Três Linhas .....                    | 66  |
| 1.1. As testemunhas e o veredito .....                     | 75  |
| 2. Folclore e religiões negras .....                       | 80  |
| 2.1. Os estudos folclóricos .....                          | 81  |
| 2.2. Candomblé e folclore na imprensa .....                | 88  |
| 2.3. O candomblé nos grupos folclóricos .....              | 95  |
| CAPÍTULO III: Espaços, circuitos e agentes .....           | 104 |
| 1. O terreiro e a rua .....                                | 106 |
| 1.1. A passagem de lansã .....                             | 107 |
| 1.2. O dia do Bonfim .....                                 | 111 |
| 1.3. Omolú em São Lázaro .....                             | 114 |
| 2. Obrigações na imprensa .....                            | 122 |
| 3. A última fronteira .....                                | 134 |
| 3.1. Mãe Senhora .....                                     | 135 |
| 3.2. Joazinho da Goméia .....                              | 139 |
| 3.3. Mãe Ruinhó .....                                      | 147 |
| 3.4. Osvaldo Manuel da Silva, o “Coice de Burro” .....     | 150 |

|   |     |
|---|-----|
| CAPÍTULO IV: Uma “nova abolição” nos anos setenta .....   | 154 |
| 1. Organização e defesa da religião .....                 | 156 |
| 1.1. O debate público .....                               | 160 |
| 1.2. Um projeto de cultura e turismo .....                | 166 |
| 1.3. Demandas e enredos .....                             | 171 |
| 2. E depois da “nova abolição” .....                      | 175 |
| 2.1. A atuação da FEBACAB .....                           | 177 |
| 2.1.1. O <i>iococi</i> de Omolú .....                     | 177 |
| 2.1.2. O <i>odum</i> do ano novo .....                    | 184 |
| 2.1.3. A <i>feitura</i> de menores .....                  | 186 |
| 2.1.4. O poder disciplinar .....                          | 189 |
| 2.1.5. Um encontro de terreiros .....                     | 192 |
| 2.2. Utilidade pública e acenos de preservação .....      | 196 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS: ... e o povo de santo se fez! ..... | 204 |
| REFERÊNCIAS .....   | 215 |
| ANEXOS .....  | 230 |

## INTRODUÇÃO

Os anos setenta no Brasil começaram na sombra do mais violento ato institucional da ditadura militar instaurada após o golpe de 1964 e terminaram riscando fios de esperança de redemocratização. Anos de chumbo: o milagre econômico, “operações” militares, epidemias, torturas e violações dos direitos humanos em prédios oficiais e lugares clandestinos. Tempos de resistências também, inclusive armadas. Anos em que surgiram o Ilê Aiyê e o MUCDR (Movimento Unificado contra a Discriminação Racial) ou, simplesmente, MNU (Movimento Negro Unificado). Censura e vigilâncias à cultura, ao pensamento, a expressão e às universidades. Tempos da comissão de moral e civismo no Ministério da Educação e de difusão da doutrina de segurança nacional nas escolas básicas. Também naqueles anos nasceria a árvore da liberdade para as religiões negras na Bahia.

Os historiadores ainda não haviam se ocupado das religiões de terreiro nos anos setenta. Compreendendo esses anos em suas análises, especialmente antropólogos produziram uma literatura acadêmica significativa sobre a religiosidade afro-baiana. Esses trabalhos apresentam dados históricos e fontes primárias, bem como, oferecem e se constituem importantes referências<sup>1</sup>. Todavia, se há muito os estudiosos das “humanidades” passeiam uns no território dos outros (BRAUDEL, 1986 [1958]), essa pesquisa tenta não se distanciar de certo caminho da história social, tecendo diálogos com a antropologia para analisar a experiência dos religiosos de terreiro no tempo. No campo dessas lidas e combates, investigo o surgimento de uma identidade política e religiosa contemporânea: o povo de santo.

O tempo da análise exposta nos capítulos desse trabalho é recortado por condição metodológica, porém, com o olhar atento para a “solidariedade das épocas” (BLOCH, 2001[1949]). A densidade histórica da formação do povo de santo não é passível de ser apreendida em apenas um decênio. Por essa razão a análise evoca transformações sociais, bem como, observa padrões em suas relações, ideias e instituições desde os anos trinta até meados dos anos oitenta. Entretanto, identifica-se nos anos setenta o momento de

---

<sup>1</sup> Entre outros (SANTOS, 1998 [1975]; COSTA LIMA, 2003 [1977]; BRAGA, 1995; SERRA, 1995; SANTOS, 2005; PARÉS, 2006b).

emergência dessa identidade político-religiosa ou, em outras palavras, o momento em que determinados e decisivos acontecimentos se precipitam (THOMPSON, 1987; 1981). O ponto no qual a liminar organização dos afro-religiosos passa a articular politicamente e publicamente uma identidade nova e abrangente.

Em certo sentido esse trabalho retoma preocupações que há algum tempo me acompanham como pesquisador, ativista, professor e *ogan*. De algum modo, oferece continuidade a minha pesquisa de mestrado sobre as perseguições e resistências nos candomblés do Recôncavo da Bahia (SANTOS, 2009). Ou seja, lá como aqui, o eixo da análise se movimenta em torno das articulações entre a religiosidade negra, a cultura e a política. Lá como aqui, a imprensa ofereceu o acervo documental amplo para a investigação. No entanto, há diferenças importantes no texto que se segue: uma delas é o uso quase exclusivo de fontes escritas; a outra, é o acréscimo de interrogações.

Embora conheça pessoalmente ou saiba da existência de alguns protagonistas e sujeitos mais ou menos destacados das histórias aqui examinadas, a dimensão historiográfica das experiências que analiso perpassam o fato de terem se tornado assunto público nos anos setenta, em grande parte, através da imprensa. Daí a ausência do uso sistemático de entrevistas nessa pesquisa. Com isso, não tenho a intenção de negar as dinâmicas sociais que estiveram fora dos periódicos ou lhes atribuir importância menor. A relativa proximidade temporal e o conhecimento de lugares e pessoas contemporâneas aos eventos me permitiram ver e ouvir muitas coisas sobre a época, que acabaram por se constituir em pistas que espero ter tido condições de entender e explorar criteriosamente. Além do mais, com o tempo limitado e não sendo pequeno o número de indivíduos que presenciaram e participaram dessa experiência, e que felizmente estão vivos nos dias de hoje, seria muito parcial a tentativa de justificar qualquer escolha. Todavia, um dos propósitos desse trabalho foi encontrar nos jornais dicções fora do *mainstream* das religiões afro-baianas ou, simplesmente, outras vozes para uma história a partir de baixo<sup>2</sup>.

Há muito tempo e sob diferentes perspectivas a imprensa tem sido explorada como importante via de acesso a experiência da religiosidade afro-brasileira<sup>3</sup>. Nesta tese a imprensa baiana se constituiu no principal material de investigação. Como fonte de

---

<sup>2</sup> Adiante tento explicar mais satisfatoriamente certa inspiração teórica a partir do historiador inglês E.P. Thompson.

<sup>3</sup> Ver, entre outros (RODRIGUES, 2005 [1896], 1988 [1932]; BASTIDE, 1971; BRAGA, 1995; FERRETTI, 2004; SANTOS, 2005; PARÉS, 2006; SANTOS, 2009)

pesquisa os jornais são objetos sociais fascinantes e complexos. Suas páginas projetam expectativas, perplexidades, representações e posições da sociedade circunstante. Para reconstruir a experiência dos religiosos afro-baianos nos anos setenta foi necessário investigar diferentes seções dos periódicos, dos editoriais aos anúncios, juntando fragmentos a procura de pistas dos seus significados, na tentativa de encontrar as vozes dos sujeitos envolvidos nos enredos de legitimação da religiosidade negra, que compreendeu momentos decisivos para o *fazer-se* do povo de santo.

Foram muitos os indícios encontrados nos jornais. Através da imprensa foi possível observar e examinar posicionamentos políticos dos religiosos, disputas e alianças, relações com o mercado, com os governos e com o mundo que os negros criaram naquela Salvador. Os jornais também ofereceram sinais que endereçavam leituras mais profundas, insinuando práticas interpretativas e evidenciando outros circuitos para os símbolos afro-brasileiros, bem como, certa cultura política ou comportamento tático dos religiosos.

As notícias foram coletadas e organizadas a partir de quatro importantes periódicos baianos que estavam em circulação nos anos setenta: o jornal A Tarde, o Jornal da Bahia, o jornal Diário de Notícias e o jornal Tribuna da Bahia. A pesquisa teve início no acervo de periódicos raros do arquivo da Biblioteca Central do Estado da Bahia. No percurso, o projeto contou com a disponibilização do acervo digital da hemeroteca do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), o que redimensionou e ofereceu novos rumos ao trabalho. Infelizmente, devido a problemas técnicos e de recursos, esse extraordinário acervo não está mais acessível *on-line* para os pesquisadores e interessados de maneira geral.<sup>4</sup> Esse acervo é formado por matérias completas identificadas pelo título e pela referência ao respectivo jornal, mas raramente indicam a página onde o conteúdo foi publicado. Nesta pesquisa essa identificação em arquivo estava programada para o ano de 2020 no acervo de periódicos raros da Biblioteca Central do Estado da Bahia e no Centro de Memória da Fundação Pedro Calmon<sup>5</sup>, porém, devido a pandemia causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2) essa consulta presencial ficou impossibilitada.

O jornal Diário de Notícias foi criado na segunda metade do século XIX, precisamente em 1875. Em 1943, foi adquirido pela rede dos Diários Associados de Assis

---

<sup>4</sup> No trajeto, a investigação também contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), através da concessão de uma bolsa de doutoramento.

<sup>5</sup> Essa consulta foi programada para a etapa final da investigação porque se tratava apenas de um cotejo formal.

Chateaubriand. Até quando deixou de ser publicado em 1980 sua linha editorial foi marcada pelo conservadorismo e proximidade com as elites políticas e econômicas, inclusive no apoio ao golpe militar de 1964. O jornal A Tarde foi inaugurado no início do século XX, em 1912. Logo se firmou como influente periódico conservador na imprensa baiana. Apoiou o golpe militar de 1964 e o regime autoritário que perdurou até os anos oitenta. Ainda hoje é o maior e mais importante jornal do Estado da Bahia<sup>6</sup>.

O Jornal da Bahia circulou entre 1958 e 1994. Seus fundadores e primeiros jornalistas tinham histórias ligadas ao PCB (Partido Comunista do Brasil). O periódico atravessou momentos difíceis após a instalação da ditadura militar em 1964, especialmente o período em que Antônio Carlos Magalhães foi governador da Bahia, entre os anos de 1971 e 1975. As perseguições sofridas pelo Jornal da Bahia durante o regime autoritário marcaram a história da imprensa brasileira (GOMES, 2001). Já o jornal Tribuna da Bahia foi criado em 1969, praticamente no início da vigência do Ato Institucional n.º 5<sup>7</sup>. Na memória da imprensa baiana a criação do periódico naquele momento é retratada por certa ousadia, inovando na linguagem e no conceito gráfico, também visto como portador de uma linha mais independente e moderna (MATTOS, 2008). Não obstante as competições nos negócios da mídia e as possíveis diferenças ideológicas entre os jornais, não pude identificar efetivamente divergências atuando no tratamento editorial da religiosidade afro-brasileira, ao contrário, o projeto de mercado e de nacionalização da cultura negra parecia operar determinado consenso entre os órgãos de imprensa.

O mundo pós segunda guerra foi marcado por profundas transformações políticas, sociais e culturais. Nos anos sessenta, essas mudanças requisitaram novos olhares, outros modos de pensar e, quem sabe, construir outras formas de existência, como atestavam os movimentos da contracultura, o feminismo, o movimento hippie, os movimentos de independência na África e as lutas por direitos civis dos negros estadunidenses. Naqueles anos, a cidade de Salvador passaria a experimentar transformações econômicas e urbanas, bem como, uma nova onda de africanização. Essa dinâmica se encontrou com certa efervescência política e cultural negra. Chegavam pelo atlântico rumores sobre as

---

<sup>6</sup> Para informações históricas mais detalhadas sobre o jornal Diário de Notícias e A Tarde ver o CPDOC da Fundação Getúlio Vargas <http://cpdoc.fgv.br/>.

<sup>7</sup> O ato institucional n.º 5 teve duração de 1968 a 1978. Era composto por doze artigos e foi o decreto mais violento do regime autoritário. Entre outras arbitrariedades consolidou a censura aos meios de comunicação e a tortura como prática dos agentes do governo.

conquistas de direitos civis nos EUA; correntes de informação sobre as independências africanas; fluxos musicais negros como o reggae de Bob Marley, o funk e a “onda soul”; notícias das vitórias dos boxeadores Cassius Clay (Muhammad Ali) e George Foreman. Tudo isso sacudia mais que a autoestima, instigava as subjetividades negras (BACELAR, 2001; PINHO, 2004; PARÉS, 2006b; PINHO, 2010).

Um “vigoroso surto pan-africanista” tomou conta de Salvador nessa época, quando intelectuais militantes dos movimentos negros difundiam ideias da “cultura negra” e viam essas concepções se popularizarem, entre outras façanhas consagrando a expressão “cultura afro” (SERRA, 1995, p.149). O período coincide ainda com a vocalização da propalada democracia racial como um mito ou ideologia na sociedade brasileira e, por outro lado, pela contínua e seletiva incorporação de manifestações da cultura negra pelo Estado como símbolo de nacionalidade (SANTOS, 2005). Nesse contexto, compunha-se uma rede complexa de relações que perpassava a indústria cultural, o mercado turístico, a cultura religiosa e a estética artística negra em um momento de ampla repressão do regime militar.

Os enredos nômades dessa onda urbana, que contou inclusive com o I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador<sup>8</sup>, encontrou o negro baiano e suas interrogações sobre identidade. As identidades negras olhavam no espelho e se interpelavam (SANTOS, 1999), por isso também passavam a adotar o prefixo “afro” com uma aplicação significativamente ampla (SERRA, 1995). De maneira semelhante, as identidades dos religiosos de terreiro percorriam caminhos para outras imaginações possíveis. Assim, o povo de santo se fez em meios a relações de poder que afetaram os espaços, os corpos, a estética e as subjetividades dos religiosos. O ato de liberdade religiosa de 1976<sup>9</sup> foi uma conquista fundamental, um marco das articulações do poder com essa subjetividade política emergente e, ao mesmo tempo, mais um embaraço para as ações destrutivas da mecânica do poder. É necessário mencionar que o povo de santo também estava se fazendo em outras partes do país. No Rio de Janeiro, em São Paulo, Pernambuco, Rio

---

<sup>8</sup> Realizado em 1975, saíram desse seminário propostas para os governos municipal e estadual no sentido de aproximar a Bahia e especialmente Salvador do continente africano. *Jornal da Bahia*, 26 de outubro de 1975. Volto ao assunto no capítulo 4.

<sup>9</sup> Refiro-me ao decreto estadual 25.095 de 15 de janeiro de 1976. Através dessa lei, o governo do Estado da Bahia extinguiu a obrigatoriedade dos terreiros se registrarem e solicitarem licenças para suas liturgias junto à órgãos de segurança pública. Em Salvador, essa competência era da Delegacia de Jogos e Costumes. A dimensão política e social do decreto pode ser medida por sua repercussão na imprensa, onde chegou a ser chamado de “a nova abolição”.

Grande do Sul, Maranhão, Alagoas e outros Estados, dinâmicas peculiares do *fazer-se* estavam em curso. Essa pesquisa toma a Bahia, mais especificamente a cidade de Salvador, como espaço de uma experiência.

O caminho dessa investigação foi em via de mão dupla. Por um lado, enfoca a performance dos religiosos afro-brasileiros nos esforços para a conquista da liberdade religiosa. Em outra mão, observa as ligações, os limites e os constrangimentos que modularam sua atuação. Apesar da violência e do autoritarismo marcantes da sociedade brasileira, acrescidos por décadas de ditadura militar, os religiosos compuseram alianças pragmáticas ou mais estáveis e negociaram saídas para impasses resistentes. Deste modo, ao invés de tomar o povo de santo como uma entidade dada ou uma essência inscrita na natureza das comunidades religiosas afro-brasileiras, esta tese examina a formação do povo de santo, seu *fazer-se* em meio a dinâmicas de poder, especialmente, o processo de nacionalização das religiões negras. Assim, o texto apresenta sujeitos, organizações e discursos que ofereceram visibilidade a aflições e disposições antigas, historicamente ligadas a escravidão e ao racismo, então reveladas pela negação ao direito de liberdade religiosa como apanágio do regime de exclusão racial e social. Nesses enredos certa cultura política dos religiosos atualizava entendimentos e formas e resistência<sup>10</sup>.

Neste trabalho abordei vivências individuais e coletivas dos religiosos afro-baianos, observando experiências de dominação e relações de poder, bem como, interrogando o “silêncio dos arquivos” (CHALHOUB, 2001 [1986], 1990; SCHWARCZ, 2010) ainda persistente sob uma significativa parcela de adeptos das formações religiosas afro-brasileiras. Aos poucos esses sujeitos vêm deixando de ser invisíveis, alguns dos seus gestos foram vistos e um tanto de suas vozes foram ouvidas nesta pesquisa. Sinais de

---

<sup>10</sup> Embora diversos estudos historiográficos sobre a escravidão e o pós-abolição descrevam e interpretem a cultura política dos trabalhadores escravos ou livres no Brasil, a historiadora Sandra Lauderdale Graham formulou uma síntese expressiva: “(...) refere-se a um conjunto de pressupostos socialmente partilhados a respeito dos comportamentos políticos, distintos daqueles que se manifestam por meio das instituições formais de governo ou por meio da distribuição em partidos políticos. (...) Por cultura política entendo as regras e limites que, por um lado, definem as maneiras pelas quais a ação política pode ou não ser expressa e por quem; e de outro, as maneiras pelas quais esses pronunciamentos serão ouvidos e atendidos. Ênfase o cultural, ou seja, aquilo que é compartilhado, embora não necessariamente de maneira explícita ou completamente articulada. Compartilhado enquanto expectativas e entendimentos a respeito não só da condução da política, como também dos significados que a sociedade atribui a ações particulares, a fim de torná-las socialmente inteligíveis. Tais expectativas e entendimentos são aprendidos como parte de uma cultura mais ampla, à qual pertencem, e podem mudar” (GRAHAM, 1991, p.212); ver também, entre outros (SOUZA, 1986; REIS, 1988, 2002; REIS e SILVA, 1989; MOTT, 1988; ABREU, 1999; CUNHA, 2001; ALBUQUERQUE, 1999, 2002; PARÉS, 2006; SANTOS, 2009; REGINALDO, 2006, 2011).

indivíduos que seguramente não figuravam entre as sacerdotisas e devotos mais articulados no contexto específico dessa análise.

O afro-brasilianismo antropológico (que celebrava as origens, bem como, certa pureza da identidade africana dos terreiros) começou a ser questionado na literatura acadêmica a partir dos anos setenta<sup>11</sup>. Além de indicar as relações de poder no interior das religiões negras, as críticas assinalavam a própria identidade afro-brasileira como uma tradição inventada, envolvida em formas sutis de dominação que favoreciam a manutenção das hierarquias sociais. Em suma, uma construção sob a qual se apoiava o mito da democracia racial. Nas balizas dessa análise, a agência dos religiosos seria marcada pelo signo do exótico e estaria docilmente articulada a configurações de poder social (inclusive acadêmicos) que endossavam noções êmicas de pureza e assim tentavam higienizar elementos culturais vistos como perigosos, tais como a feitiçaria e a exploração comercial dos ofícios religiosos.<sup>12</sup>

J. Lorand Matory abordou a agência dos religiosos de terreiro em outros termos. Opondo-se a noção de tradição inventada, enfatizou a circulação, desde o século XIX, de pessoas (sacerdotes e comerciantes africanos e crioulos), objetos e ideias entre a Bahia e a África, especialmente Lagos, na formação dos terreiros baianos (MATORY, 2005). Todavia, ao reposicionar as coisas e os sujeitos, o trabalho de Matory não encerraria a discussão sobre a agência nas religiões afro-brasileiras. Aliás, a historiografia da escravidão no Brasil já havia caminhado no sentido de entender a agência individual e coletiva em face de limitações estruturais<sup>13</sup>. Nesse caminho, Luis Nicolau Parés e Roger Sansi observaram que a perspectiva histórica colaborou com os estudos da religiosidade afro-brasileira, contribuindo para uma compreensão matizada das conexões entre religiosos e sociedade como “esferas interdependentes e mutuamente construídas” (PARÉS e SANSE, 2012, p.79).

Os estudos historiográficos sobre a experiência negra no Brasil passaram por significativas mudanças a partir dos anos setenta. Com reconhecida inspiração nos trabalhos do historiador inglês E.P. Thompson, as pesquisas sobre escravidão conheceram uma virada ao observar as relações entre senhores e escravos sob a perspectiva de compreendê-los como sujeitos históricos, deste modo, portadores de repertórios de

---

<sup>11</sup> Roger Bastide pode ser considerado o mais ilustre expoente dessa perspectiva.

<sup>12</sup> Ver, entre outros (MAGGIE, 1977; DANTAS, 1988; ORTIZ, 1999 [1978]).

<sup>13</sup> Entre outros (CHALHOUB, 1990; REIS, 1986; SCHWARTZ, 1995 [1985]).

agências, construindo experiências diversas, embaraçados e tecendo redes de relações de dominação pessoal e exploração.<sup>14</sup> Essa noção de experiência parece ter sido introduzida na historiografia quando Thompson publicou *A formação da classe operária inglesa* (THOMPSON, 1987 [1963]).<sup>15</sup>

Em certo sentido, a escolha da expressão *fazer-se* neste trabalho atende a essa inspiração<sup>16</sup>. Ou seja, refiro-me a experiência de formação do povo de santo distante de qualquer essencialismo, na tentativa de aproximação com o processo de construção dessa identidade religiosa. Da mesma forma, evidencio que essa feitura não se trata de um movimento retilíneo e contínuo, harmonioso ou uniforme. Por outro lado, não se trata apenas de uma tradição inventada pela dominação das elites. Os religiosos afro-brasileiros não podem ser considerados massa de manobra alheias aos seus interesses<sup>17</sup>. O *fazer-se*, assim, configura-se na presença dos religiosos nos processos de negociação e conflito com diferentes indivíduos e grupos da sociedade. No tempo e espaço dessa pesquisa, o *fazer-se* se exerceu nas vivências desses sujeitos, especialmente nos esforços pela liberdade de culto. Experiência que exigiu dos religiosos acuidade interpretativa das circunstâncias e limites em que estavam operando. Além do sentimento de comunidade construído na convivência das práticas e valores litúrgicos, os tratos e debates na esfera

---

<sup>14</sup> Ver SLENES e MELLO, 1978; DIAS, 1984; REIS, 1986; AZEVEDO, 1987; KARASCH, 1987; LARA, 1988, 1995; OLIVEIRA, 1988; REIS e SILVA, 1989; CHALHOUB, 1990; SLENES, 1991-92; GRAHAM, 1992).

<sup>15</sup> Nas palavras de Thompson é na experiência que “a estrutura é transmutada em processo e o sujeito é reinserido na história”. O historiador ofereceu uma definição aberta e dinâmica para a categoria analítica: “(...) quanto à ‘experiência’ fomos levados a reexaminar todos esses sistemas densos, complexos e elaborados pelos quais a vida familiar e social é estruturada e a consciência social encontra realização e expressão...: parentesco, costumes, as regras visíveis e invisíveis da regulação social, hegemonia e deferência, formas simbólicas de dominação e de resistência, fé religiosa e impulsos milenaristas, maneiras, leis, instituições e ideologias...”. E.P. Thompson figura entre os historiadores que à sua época levaram a sério o diálogo com a antropologia. Com essa disposição o seu trabalho sugere o abandono de qualquer essencialismo “para que compreendamos as sociedades e as histórias” (THOMPSON, 1981 [1978], p.181-89). Em 1966, cunhou a expressão “história a partir de baixo” (*history from below*) através da qual defendia a aproximação com a antropologia (CASTRO, 1997, p.51).

<sup>16</sup> Explicando o título meio desajeitado da edição britânica *The Making of the English Class*, título original da obra, Thompson dizia tentar captar desde o vocábulo *making* o sentido de um andamento histórico ativo, objetivo-subjetivo e processual relativo às maneiras como os trabalhadores, eles mesmos, fizeram-se como classe social ao longo da história. Ou seja, tentava apreender o movimento de “autofazer-se” do operariado. Servindo-se dessa explicação, a tradutora para a edição de língua portuguesa no Brasil encontrou uma palavra que, embora também aparentemente desajeitada, tal qual o termo inglês, parece nos oferecer proximidade com o sentido do título original. O vocábulo desajeitado capaz de oferecer esse “conteúdo subjetivo e processual” seria a palavra “*fazer-se*”. Admitindo esse caráter um tanto oblíquo escolhi utilizar a palavra em itálico no que também pretendo captar e comunicar a ênfase e a pluralidade de ações que o termo perfaz nesse trabalho.

<sup>17</sup> Num texto irônico Marshall Sahlins chamou a atenção para o rótulo acadêmico “invenção”, que pode sugerir artifício, improvisação e mesmo falsificação (SAHLINS, 2004). Seguramente, e Sahlins demonstra saber muito bem disso, a complexidade dos estudos que envolvem esse conceito não pode ser tão simplesmente reduzida (HOBSBAWN; RANGER, 1997).

pública foram críticos na constituição da identidade ampla do grupo, sem ter em conta exclusivamente as ligações de nação, linhagem e terreiro<sup>18</sup>.

Essas vivências, acertos e consertos, quando apareciam nos jornais, ganhavam dimensões que excediam a “família de santo” como comunidade religiosa e a própria “nação de candomblé”. Edison Carneiro se referia nesse caso amplo a “gente de Candomblé”. Os religiosos contemporâneos de Edison Carneiro certamente prefeririam a expressão “nós da seita”, tão comum ainda hoje entre os “mais velhos” da religião. Todavia, nos anos setenta, como resultado de esforços de longo tempo, bem como, da visibilidade sem precedentes da religiosidade afro-baiana na esfera pública, os religiosos conseguiriam aparecer nas ruas, nos prédios oficiais e nas páginas da imprensa, não mais simplesmente na condição de “marginais” ou agentes das festas cívicas e religiosas, ou mesmo de guardiões da tradição africana, mas articulando publicamente uma identidade política e religiosa diversa e abrangente, capaz de interferir no debate público sobre a cidade. Essa emergente identidade política e religiosa é o que passamos a conhecer como o povo de santo.

Nesse sentido, evidencio o povo de santo como uma construção, mas uma feita exercida sobre *si mesmo*, ou seja, pelos próprios adeptos, interessados e presentes nas vivências, lutas, tensões e negociações que os constituíam. O que essa tese discute é a construção e o reconhecimento dessa alteridade na sociedade baiana e como os sujeitos lançaram mão de aspectos contrastivos e situacionais da cultura religiosa nesse processo. Esse *fazer-se* do povo de santo pode assim ser inscrito nos limites de uma história social da cultura, ou seja, como um processo tenso e incerto de permanências e mudanças de discursos, valores e práticas sociais. Aqui, os adeptos da religiosidade afro-brasileira são sujeitos de suas histórias – com suas ações, relações e mesmo ambiguidades construíram suas próprias experiências, bem como, atuaram e configuraram a construção da sociedade baiana e brasileira.

No primeiro capítulo utilizo fontes primárias e clássicos da etnografia produzida na Bahia com o objetivo de apontar vínculos entre a experiência de raça e classe dos religiosos e suas relações com a história do *fazer-se* do povo de santo desde os anos trinta.

---

<sup>18</sup> Vagner Gonçalves da Silva aponta essas ordenações como as principais dimensões classificatórias no candomblé, embora não possam ser tomadas como objetivas: “Porque tais classificações, como resultado de processos dinâmicos de construção da identidade religiosa individual e grupal, devem ser balizadas em função da forma contrastiva e situacional que tal processo assume ao demarcar diferenças sociais e culturais dentro de contextos de atuação específicos” (SILVA, 1995, p.76).

Algumas dessas ligações puderam ser sinalizadas a partir de vivências associativas onde os devotos tinham participação ou mesmo protagonizavam, como a formação de sociedades civis vinculadas aos terreiros e a constituição da primeira federação de terreiros. Os jornais pouco estabelecem uma relação direta entre os membros dos cultos afro-baianos e suas condições de vida. Essa aproximação foi feita a partir dos indícios oferecidos pelas etnografias, matizando com as matérias que traziam fragmentos sobre a vida nos bairros pobres de Salvador, onde estavam localizados a maioria dos terreiros na década de setenta. Por outro lado, a imprensa ofereceu evidências significativas do processo de “modernização” que a cidade atravessou desde os anos sessenta, provocando transformações concretas no mundo que os negros criaram e influenciando no *fazer-se* do povo de santo. Nesse processo, através dos jornais, a agência individual e coletiva dos religiosos tensionou o debate público sobre o passado, o presente e os destinos da cidade.

No segundo capítulo me ocupei da situação ambígua em que se encontravam as formas de religiosidade afro-brasileiras na sociedade baiana, embaraçada entre noções de criminalidade e cultura<sup>19</sup>. A partir de um processo-crime, com início e desfecho nos primeiros anos da década de setenta, explorei problemas, instituições e dinâmicas integrantes do contexto em que operavam os religiosos afro-baianos. Nesse sentido, o que foi chamado de “folclorização” da religiosidade afro-brasileira foi examinado com atenção. No quadro da história desse fenômeno matizo as implicações das mudanças econômicas e sociais dos anos cinquenta e seus desdobramentos em Salvador, o papel da ditadura militar a partir de 1964 e, finalmente, o lugar da imprensa nesse processo, bem como, a agência dos religiosos afro-baianos dentro e fora dessa política cultural. Descriminalizar a religiosidade afro-brasileira estava na agenda de ambas as performances. Em que pese o domínio de ambiguidades em que os terreiros eram mantidos e a consequente limitação à cidadania vivida pelos religiosos, eles revelaram atuações táticas face a aturadas hierarquias sociais e a relações consideradas injustas. Essas performances, incorporadas ou criticadas, influenciaram no *fazer-se* do povo de santo.

No terceiro capítulo analiso outros espaços e agentes do *fazer-se* do povo de santo. A festa no terreiro e na rua, a celebração da vida e a morte, o mercado religioso e o ritual, bem como, os espaços institucionais onde os religiosos atuavam. A imprensa permanece

---

<sup>19</sup> Essa ambiguidade não parece ter sido uma peculiaridade da sociedade baiana (ORTIZ, 1999 [1978]).

no eixo do exame, porém, ocupando destacado lugar de circuito para a construção da identidade ampla desse grupo religioso. A utilização pelos jornais de certa dicção etnográfica, a atuação de religiosos como agentes de fronteira entre os terreiros e os periódicos, bem como, a criação de um espaço de projeção para as histórias e símbolos da religiosidade afro-brasileira, redimensionavam o contexto e o alcance das performances religiosas e políticas dos devotos. Nas matérias, os religiosos exerceram diferentes papéis, de fonte a arquivadores ou divulgadores, eles “faziam” as notícias e, também, eram “feitos” por elas. As trajetórias nômades desses símbolos dispostos nas páginas impressas posicionavam a religiosidade em “novos campos relacionais e semânticos” (PARÉS, 2012, p.211; VAN DE PORT, 2012), tão diversos quanto o comércio, a arte, o espetáculo e o mercado turístico, bem como, podiam atuar em reivindicações de justiça sociorracial.

O quarto capítulo acompanhou o desdobramento das ações de indivíduos e instituições nos anos que emolduraram a liberação dos registros e licenças dos cultos afro-baianos junto aos órgãos de segurança pública do Estado da Bahia. Ou seja, as amplas expectativas e projeções que contornaram o ato de liberdade religiosa. Algumas instituições assumiram papel relevante no debate e nas ações que resultaram no que foi chamado de “a nova abolição”, refiro-me a terreiros localizados em Salvador e no interior do Estado, a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, o Departamento Municipal de Folclore de Salvador, o Departamento de Cultura do Estado da Bahia e a Universidade Federal da Bahia através do Centro de Estudos Afro-Orientais, bem como, a Secretaria de Segurança Pública. Além de indicar e analisar o papel dessas instituições, do mercado turístico e da imprensa, identifiquei e examinei as vozes de sacerdotes, sacerdotisas e adeptos das religiões afro-brasileiras que também se fizeram presentes nas páginas dos jornais. Aqui, evidencia-se mais diretamente como a imprensa teve papel engenhoso na feitura do povo de santo, por outro lado, os religiosos encontraram nos jornais uma plataforma para seu próprio *fazer-se*.

Antes de completar essa introdução são necessárias duas explicações. A primeira é que neste texto utilizo as expressões “religiões negras” e “religiões afro-brasileiras” em relação de sinonímia. Sobre os anos trinta o antropólogo Vivaldo da Costa Lima assinalou que as “religiões africanas” do tempo de Nina Rodrigues passaram à categoria de “religiões negras” para Arthur Ramos e Edison Carneiro (COSTA LIMA, 1987). Roger Bastide parecia apreciar mais a expressão do tempo de Nina Rodrigues, e se a África de

seus estudos no Brasil é sincrética e formada por brancos e negros, ele não deixou de particularizar os “cultos afro-brasileiros” como abrigo extraordinário da resistência africana. Nos anos cinquenta Bastide tomou nota da presença de “brancos e até estrangeiros” no candomblé da Bahia (BASTIDE, 2001 [1958], p.25). Em que pese o hibridismo da perspectiva bastidiana, por um lado, e a inexistência de dados concretos sobre a composição racial das religiões afro-brasileiras nos anos setenta, por outro lado, referências da memória do povo de santo, da bibliografia consultada e das fontes utilizadas nesta pesquisa, não deixam dúvidas que a expressiva maioria dos adeptos do candomblé baiano naqueles anos era negra<sup>20</sup>. Assim, para o contexto dos anos setenta na Bahia, não parece fazer sentido qualquer distinção entre “religiões negras” e “religiões afro-brasileiras”<sup>21</sup>.

A segunda explicação é que o foco da observação nesta investigação é a cidade de Salvador. Nos anos setenta ainda era comum a referência a Salvador como a “Cidade da Bahia” ou, simplesmente, “a Bahia”. Exceto a análise meticulosa de um processo criminal proveniente de Cachoeira, cidade localizada no Recôncavo, apenas ocasionalmente me refiro a cidades do interior do Estado. Nesses casos, invariavelmente, estou tratando de eventos ou circunstâncias relacionadas às dinâmicas do *fazer-se* do povo de santo.

O povo de santo tem uma história. Em parte, como a história de todo sujeito individual ou coletivo, feita por si mesmo. Essa tese desnaturaliza essa identidade social e procura indicar e analisar as evidências de sua construção histórica. Além da vivência no interior das comunidades religiosas e dos vínculos de nação de santo, observa-se outros contextos nos quais os religiosos e seus símbolos atuaram e se expandiram, segmentando-se, produzindo outros sentidos e subjetividades. Se a família de santo se faz nas condições e contingências dos terreiros, de suas alianças e tensões, o povo de santo também se fez além do complexo ritual, em outros cenários, palcos e campos – nos encontros, impasses

---

<sup>20</sup> Reginaldo Prandi aponta os anos sessenta como o momento em que “o candomblé passou a se oferecer como religião também para segmentos da população de origem não-africana” (PRANDI, 1995-96, p.67). Jocélio Teles dos Santos indica que nesses anos o candomblé “passava a se constituir em um símbolo, por excelência, de baianidade”, refletindo uma estratégia das estruturas de poder nacional e baiana de atualizar o mito da democracia racial (SANTOS, 2005, p.65). Nota também a partir daqueles anos a acentuada procura dos terreiros por intelectuais, artistas e pessoas “de maior poder aquisitivo” (SANTOS, 2005, p.137).

<sup>21</sup> O último censo, realizado no Brasil no ano de 2010, apontou que na Bahia 88,94% dos(as) adeptos(as) da religiosidade afro-brasileira são negros(as) – pretos(as) e pardos(as) na classificação do IBGE –, enquanto 9,51% são brancos(as). G1 *Notícias*. Menos da metade dos seguidores do candomblé na Bahia são de raça “preta”. 29 de junho de 2012. Disponível em <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/06/menos-da-metade-dos-seguidores-do-candomble-na-ba-sao-da-raca-preta.html>>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

e conflitos da esfera pública. A imprensa teve papel inequívoco nessa dinâmica. Portanto, essa tese discute a experiência de um processo denso e acidentado<sup>22</sup> onde se encadearam mudanças de práticas, discursos e valores sociais que operaram no *fazer-se* do povo de santo.

---

<sup>22</sup> Sherry Ortner adverte sobre a “multiplicidade de projetos em que os agentes sociais estão sempre envolvidos e a multiplicidade de maneiras pelas quais esses projetos se alimentam, assim como colidem uns com os outros”, ou seja, é preciso atentar sempre para a complexidade das dinâmicas sociais e culturais, onde regularmente atuam diferentes gramáticas. Ortner ainda sinaliza que atos individuais de resistência, bem como movimentos de resistência em larga escala, “são frequentemente eles mesmos conflituosos, internamente contraditórios e efetivamente ambivalentes”, em grande parte devido à complexidade política interna desses fenômenos. Daí o imperativo de que os estudos sobre resistência não negligenciem a densidade intrínseca às relações de poder (ORTNER, 1995). Michel Brown, de maneira semelhante, previne quanto ao foco na resistência em relações de poder e dominação. Para ele, o propósito de encontrar resistências explícitas pode facilmente nos cegar para zonas de relações e entendimentos sutis e, nesse caso, de criatividade *sui generis* (BROWN, 1996).

## CAPÍTULO I

### Enredos da liberdade

Localizada na região nordeste do Brasil, capital do Estado da Bahia, a cidade de Salvador integra uma cartografia atlântica historicamente vinculada ao comércio e tráfico de escravizados africanos entre os séculos XVI e XIX<sup>23</sup>. Uma das características da cidade amplamente documentada é ter sido lugar de consolidação e expansão de várias religiões afro-americanas.<sup>24</sup> As formações religiosas afro-brasileiras abrigam práticas e valores provenientes de sistemas rituais heterogêneos numa complexa ecologia político-religiosa, amparadas na noção fundamental de que são tradições derivadas da África, embora tenham absorvido ao longo do tempo elementos do catolicismo, dos indígenas americanos e do espiritismo. Esses aspectos comunicam, por um lado, a zona de fronteira por onde transitam valores e práticas rituais entendidas como de origem africana na sociedade brasileira<sup>25</sup>, bem como, por outro lado, atuam em performances na esfera pública, inclusive, já faz algum tempo, exigindo respeito às respectivas formações religiosas e reivindicando importância histórica, cultural e política no contexto nacional.

Desde os primeiros tempos coloniais as reações dos negros face ao tratamento dispensado as suas culturas religiosas evidenciam acuidade interpretativa a respeito da situação de inferioridade racial em que foram posicionados na sociedade brasileira. Tanto no enfrentamento a escravidão quanto nas interações com os desdobramentos históricos e cotidianos do cativo – nos constrangimentos de toda ordem, na explícita ou implícita obrigação de exibir hábitos de deferência, na flexibilidade em face ao inexorável, na habilidade para a adaptação e mesmo para a mudança, no uso de mecanismos complexos de manutenção e recriação cultural, na experiência de engenhosos e numerosos exercícios de negociação, mas também de rebeldia – , arranja-se um campo tático<sup>26</sup>. Quem sabe até

---

<sup>23</sup> Sobre o tráfico de escravos africanos para a Bahia, ver (REIS, 1986; ELTIS e RICHARDSON, 2010).

<sup>24</sup> Para abordagens da história atlântica da religiosidade afro-brasileira, entre outros (MATORY, 2005; PARÉS, 2006, 2006b; PARÉS e CASTILLO, 2007, 2015; CASTILLO 2011, 2017).

<sup>25</sup> Sobre relações de fronteira e etnicidade nas religiões afro-brasileiras (SILVA, 1995; PARÉS, 2006; 2006b; PALMIÉ e JOHNSON, 2018).

<sup>26</sup> Michel de Certeau formulou uma distinção entre tática e estratégia. Para ele, estratégias exigem cálculo ou manipulação das relações de força que apenas se torna possível a partir do isolamento de um “sujeito de querer ou poder”, ou seja, a estratégia estaria mais vinculada a “gestos cartesianos” de planejamento associados a modernidade científica, política ou militar. Enquanto a tática “é a arte do fraco”, formas astuciosas de conquistar espaço dentro de uma ordem. Numa formulação rápida em relação ao

este momento ou bem próximo dos nossos dias (SELKA, 2008), mas na segunda metade do século XX essas modulações podiam operar nas performances de religiosos afro-brasileiros frente às elites, autoridades e agentes do Estado ou da opinião pública. Em vista disso, esse capítulo aborda dinâmicas associativas em que religiosos de terreiro atuaram como parte da história das lutas por cidadania, pela liberdade religiosa e em embates com o racismo na Bahia, bem como, trata da “modernidade baiana” e suas conexões na vida cotidiana da cidade de Salvador e dos terreiros.

### **1. Organizações (in)formais e dinâmicas associativas**

Associações formais e grupos mais ou menos informais (por vezes chamados de “culturais”) marcaram a experiência política dos negros baianos ao longo do século XX. Através da observação de vivências individuais e coletivas é possível constatar zonas onde certa cultura política dinâmica e aberta era acionada, configurada em cenários geralmente desfavoráveis. Essas atuações ou agências indicam formas de resistência e existência. Como verificou James Scott, na experiência de sujeitos e grupos subalternos frequentemente se abrigam tramas de resistências clandestinas, bem como, canteiros de existências possíveis, que bem podem ser insubmissas. Às vezes encobertas sob formas de aparente aceitação, omite-se, expõe-se ou combinam-se táticas de sobrevivência e dissimulação frente a relações consideradas injustas.<sup>27</sup> Desde a segunda metade do século XIX o associativismo era o caminho estabelecido oficialmente no Brasil para quaisquer pessoas que pretendessem “organizar, explicitar e defender interesses materiais, ideológicos ou civis” coletivamente, inclusive escravos libertos<sup>28</sup>.

Associações muito diversas foram criadas em todo o Brasil desde então: sociedades religiosas, literárias e de instrução; sociedades científicas; sociedades recreativas e montepios; com destaque para as sociedades beneficentes. Essas últimas eram caracterizadas pelo mutualismo<sup>29</sup> e, talvez por isso, dispusessem da maior demanda por parte da população em geral. A composição dessas associações podia ser bastante

---

comportamento tático, sintetiza: “A arte de dar um golpe é o senso da ocasião” (CERTEAU, 1998 [1980], p.99-102).

<sup>27</sup> Como apontou James Scott, encoberto por palavras e gestos consensuais é recorrente nas relações de dominação a existência de um discurso oculto e oposto ao comportamento e a dicção pública das relações de poder (SCOTT, 2013).

<sup>28</sup> O decreto imperial 2.711 e a lei 1.083 de 1860 regulamentaram o associativismo no Brasil (JESUS, 2007).

<sup>29</sup> De modo genérico é o tipo de associação em que a contribuição de todos resulta em benefícios específicos para os membros, como pensão ao cônjuge em caso de morte ou auxílio na doença.

complexa, com arranjos por etnia, categorias profissionais ou locais de trabalho. Artífices, operários, trabalhadores livres e libertos se organizavam nessas sociedades<sup>30</sup>.

Além das organizações beneficentes e mutualistas, outros arranjos sociais, políticos e culturais, podiam fazer parte do repertório daqueles que se encontravam nas margens da sociedade brasileira. Desde pelo menos os anos finais do século XIX grupos mais ou menos convencionais se formavam articulando interesses diferentes daqueles preconizados pela maioria das associações civis. Embora pudessem criar associações formais, como “sociedades recreativas”, muitos indivíduos compunham bandos lúdicos informais, ou as vezes formavam círculos mais organizados para aproveitar as épocas de festa. Na Bahia, desde essa época, parece ter havido relações próximas entre membros de terreiros e integrantes de grupos carnavalescos negros. Senão, pelo menos, ambos encadeavam disposições que remetiam ao continente negro, bem como, conectavam sentimentos e referências a África<sup>31</sup>. Os clubes carnavalescos Embaixada Africana e Pândegos da África, que faziam folia na virada do século XIX para o XX nas ruas de Salvador, são bons exemplos desses grupos.

O clube carnavalesco Embaixada Africana foi fundado por um *axogún*<sup>32</sup> do terreiro do Engenho Velho, conhecido por Marcos Carpinteiro. E o clube Pândegos da África perfilava entre seus membros personalidades como Manoel Querino<sup>33</sup>, que chegou a ocupar o cargo de presidente da agremiação em 1900 (CARNEIRO, 1974, p.122). Como apontou Wlamyra Albuquerque, a performance desses clubes expressava, ao projetar o passado africano, mensagens cifradas, traduzidas mais adequadamente no interior da própria comunidade negra (ALBUQUERQUE, 2002, p.221). De fato, no carnaval de 1899, Nina Rodrigues descreveu os Pândegos da África transformando as ruas de Salvador em um “candomblé colossal”. Nas palavras do médico legista, os Pândegos da África se constituíam numa “compacta multidão de negros e mestiços cantando cantigas

---

<sup>30</sup> Os estudos sobre associativismo até a primeira república têm destacado conceitos importantes para entender esses grupos organizados. Dentre as concepções orientadoras dessas relações associativas se encontram noções de “solidariedade horizontal” (ligada ao conceito de reciprocidade), de clientelismo e, também, a noção de resistência (JESUS, 2007).

<sup>31</sup> Adiante trato da noção de reafricanização e como os grupos de carnaval historicamente se reinventam na Bahia em torno do “signo-África” (PINHO, 2010); segundo Wlamyra Albuquerque, os Congos da África, Nagôs em Folia, Chegados da África, Filhos D'África, Lembranças da África e Guerreiros da África eram atrações comuns no carnaval de Salvador entre 1895 e 1910 (ALBUQUERQUE, 2002).

<sup>32</sup> É um cargo de *ogan*, encarregado de tarefas relativas ao sacrifício de animais. Em muitos terreiros é chamado de “ogan de faca”.

<sup>33</sup> Entre outros ofícios, Manoel Querino foi pesquisador dos costumes africanos e da religiosidade negra na Bahia (QUERINO, 1917, 1919, 1988).

africanas, sapateando as suas danças e vitoriando os seus ídolos ou santos que lhes eram mostrados do carro do feitiço” (RODRIGUES, 1988, p.180). Edison Carneiro atribuía a Bibiano Cupim a reputação de fundador do clube Pândegos da África, além disso, embora não se saiba se ele ocupava cargo em algum terreiro, foi membro da Sociedade Protetora dos Desvalidos.<sup>34</sup>

Apenas um parêntese para indicar a antiguidade das associações negras na Bahia. As confrarias leigas católicas foram congregações numerosas e influentes na vida social de Salvador desde o século XVII. Essas organizações, genericamente classificadas em irmandades e ordens terceiras, tinham como principais objetivos públicos o auxílio aos “irmãos” nos momentos de dificuldade financeira ou por doença; a garantia de um funeral cristão para os membros e seus familiares; e, de maneira especial, a devoção ao santo padroeiro da confraria<sup>35</sup>. Embora majoritariamente formadas por trabalhadores livres, os escravos e os libertos também constituíam irmandades. Entre elas, como indicou Lucilene Reginaldo, os santos negros Benedito e Antônio de Categeró tinham grande popularidade. A partir dos patronos das irmandades negras, a historiadora observou que, além das afinidades epidérmicas e geográficas, enquanto os devotos endereçavam a narrativa de servos humildes, também constituíam “um campo aberto para reinterpretções da mensagem católica” (REGINALDO, 2011, p.99-163).

Se nos anos pós-abolição a imprensa manteve o olhar vigilante e mesmo persecutório sobre os clubes negros e outros batuques, nos anos trinta Edison Carneiro se referia às celebrações públicas denominadas “janeiras” como espaço privilegiado dessas expressões em Salvador. As janeiras eram festividades que ocupavam diversos lugares da

---

<sup>34</sup> A Sociedade Protetora dos Desvalidos foi criada no século XIX, mais precisamente em 1832, como uma Irmandade com devoção a Nossa Senhora da Soledade. De acordo com o estatuto de 1874 a sociedade admitia “cidadãos brasileiros de cor preta”, que tivessem “um meio lícito” de renda “suficiente para sua subsistência” e que fosse maior de dezoito anos e menor de cinquenta anos. Era uma organização mutualista. A Sociedade Protetora dos Desvalidos atuava, como as irmandades coloniais, num espaço criado entre os interesses dos poderosos (de conter as tensões sociais) e as diversas aspirações dos associados – inclusive pretensões de identidade, dignidade e status –, desde que não colidissem com os interesses maiores da sociedade dominante, embora isso nem sempre fosse possível. As relações entre irmandades negras católicas e concepções religiosas afro-brasileiras já tiveram importantes abordagens. Ver, entre outros (BRAGA, 1987; OLIVEIRA, 1988; REIS, 1991; SILVEIRA, 2006; REGINALDO, 2011).

<sup>35</sup> O âmbito da festa negra parece nos oferecer mostras significativas de como uma cultura política se configurou num repertório tático para significativas parcelas da população do Brasil e, especialmente, para os adeptos das formações religiosas afro-brasileiras. Diversos estudos reconhecem que, em diferentes momentos políticos da história do Brasil, seja em tempos escravistas ou pós-abolição, tolerar ou reprimir as festas negras dependia das circunstâncias (SOUZA, 1986; REIS, 1988, 2002; REIS e SILVA, 1989; MOTT, 1988; SANTOS, 1997; ABREU, 1999; CUNHA, 2001; ALBUQUERQUE, 1999, 2002; PARÉS, 2006; SANTOS, 2009; REGINALDO, 2006).

cidade, como espécies de ensaios para os dias de carnaval. Em conversa com a antropóloga Ruth Landes, Edison Carneiro explicou “as janeiras” como festas que iam “de dezembro a janeiro e até o Carnaval, em que gente de todas as classes das cidades litorâneas, branca e preta, católica e pagã, educada e analfabeta, canta e dança e faz romarias em trajes de fantasia”.

As janeiras tinham início com as festas para Santa Bárbara no começo do mês de dezembro, passando pelos dias dedicados a Nosso Senhor dos Navegantes, aos Santos Reis, a Nosso Senhor do Bonfim, a Mãe D’água (denominação mais frequente pelo menos até a década de trinta para as festas de Iemanjá e Oxum na imprensa baiana) e seguiam até o auge nos dias de carnaval. Embora o calendário católico marcasse essas festividades, os religiosos de terreiro executavam performances específicas ou simplesmente faziam suas próprias leituras e expressões da festa. Assim, Ruth Landes descreveu as janeiras em palavras atribuídas a Edison Carneiro:

Os amigos se organizam em grupos chamados “ranchos” ou “ternos”, que deveriam representar cenas do nascimento de Cristo. Mas em geral se esquecem da Natividade e concentram o seu interesse em lírios, peixes e lobos ornamentais e engraçados, figuras sem sentido, incidentes da história da escravidão, e se vestem com extravagância e executam músicas e danças populares. As organizações sociais e comerciais oferecem muitos prêmios às melhores apresentações e as maiores competições se realizam sempre no adro das grandes igrejas. Alguns grupos visitam as casas dos conhecidos, como os cantores de cânticos de Natal da Inglaterra, e em toda a região reina a alegria. (LANDES, 2002 [1947], p.108-9).

Essa conversa entre Landes e Carneiro ocorreu durante uma visita a casa de um primo de Martiniano Eliseu do Bonfim, o estivador Felipe Néri Conceição, conhecido na cidade à época como Felipe Xangô de Ouro. O sexagenário Felipe então dividia seu tempo entre as docas do cais do porto da Bahia; os candomblés, onde demonstrava sua grande habilidade em tocar os instrumentos sagrados e, por fim, como exímio dançarino de folguedos populares. O *ogan* Xangô de Ouro ainda encontrava tempo para, junto com a sua companheira, a costureira Vitoria, organizarem um rancho para brincar as janeiras. Vitoria, na ocasião da visita de Edison Carneiro e Ruth Landes, estava muito ocupada com os preparativos do rancho, especialmente com uma boneca muito enfeitada que, segundo suas palavras, iria “ser a deusa das águas, a nossa Janaína”. A boneca, além de

ser batizada pelo padre João, passaria por um cuidadoso preceito realizado pelo “professor Martiniano” (LANDES, 2002 [1947], p.108-10).

Edison Carneiro observava nos idos de 1938 que os candomblés não se enclausuravam nos limites das casas dos adeptos ou dos terreiros<sup>36</sup>, ao invés disso saíam “a celebrar os mistérios em diversas ocasiões do ano”. Especificamente em relação ao carnaval dizia ele:

O Carnaval, por exemplo, foi trazido pelos católicos, mas aqui no Brasil os africanos se apoderaram dele e hoje em dia parece uma festa dos reis do Congo, em vez da antiga festa da Europa cristã. Mas gostamos do Carnaval, e os turistas também. O candomblé também se apoderou das janeiras e nos meses anteriores ao Carnaval a Igreja e os adeptos do culto começam a benzer tudo: automóveis, novos edifícios, empresas comerciais (LANDES, 2002 [1947], p.136).

Dessa maneira, em fins dos anos trinta, a festa de rua permanecia como uma dessas formas de, no espaço público, os adeptos da religiosidade afro-baiana construir possibilidades para reforçar laços afetivos, cumplicidades, convicções religiosas, criar associações ou comunidades, bem como, através de criativas memórias, recontar ou encenar mitos e histórias por meio de lúdicas vivências. Todavia, esses anos também ofereceram o cenário social e político para transformações associadas a noção de mestiçagem e relativa às ideias de nação e povo brasileiro.

### **1.1. A cena do congresso afro-brasileiro da Bahia**

Se anteriormente a mestiçagem estava associada com o “mal da nação”, a partir dos anos trinta ela passou a ser representada como a essência da formação do povo e da nacionalidade brasileira. A crescente utilização do conceito de cultura em substituição a ideia de raça foi um mecanismo dessa transformação de práticas e discursos sobre o povo brasileiro. Essas perspectivas se tornavam públicas a partir da dicção de intelectuais, da aceitação de setores da elite, da abertura da burocracia do Estado e, não obstante mantivessem ou até dissimulassem o padrão hierárquico de tempos anteriores (ORTIZ,

---

<sup>36</sup> Nos anos trinta, na cidade de Cachoeira-BA, muitas das temidas caretas a pé do Carnaval e da Festa d’Ajuda tinham feitura nos terreiros de candomblé. Gaiaku Luiza recordava algumas cantigas do repertório do “Candomblé de Careta” de Mãe Paulina, entre elas: *Vamos embora que o Vapor já assoviou / ele está anunciando está tocando o agogô*. Outra letra dizia: *Eh! Eh! Mamãe Paulina / Agô! Agô! Mamãe Paulina* (SANTOS, 2009, p.35).

1994; MUNANGA, 2004; PINHO, 2010), impactaram o mundo dos terreiros. Nesse sentido, estudos apontam que a década de trinta sinaliza o acréscimo de novos elementos a experiência dos adeptos da religiosidade afro-brasileira, especialmente nos esforços pela conquista da liberdade de culto.<sup>37</sup>

Nesse tempo é possível identificar pistas de empenhos mais sistemáticos dos religiosos para alcançarem maior reconhecimento social de suas práticas. Na Bahia, a organização e realização do II Congresso Afro-Brasileiro, na cidade de Salvador, em janeiro de 1937<sup>38</sup>, apresenta indícios relevantes desse ânimo. Eugênia Ana dos Santos (a Mãe Aninha do *Ilê Axé Opô Afonjá*), o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim e o pesquisador Edison Carneiro, certamente figuram entre os nomes mais lembrados daquele evento, que mobilizou a sociedade baiana através de textos e imagens da religiosidade afro-brasileira até então jamais divulgados na imprensa soteropolitana – ou seja, apresentações respeitadas e positivas<sup>39</sup>. Quando o repórter do jornal *O Estado da Bahia* perguntou a Martiniano Eliseu do Bonfim qual seria o tema mais importante a ser tratado no congresso, o babalaô respondeu: “talvez o tema número um seja a liberdade religiosa”. Os congressos afro-brasileiros do Recife (1934) e Salvador abriram novos circuitos e perspectivas para os terreiros e seus adeptos.

Em que pese o incipiente diálogo entre os mundos da política oficial, da intelectualidade e dos terreiros, o discurso da imprensa sobre as práticas religiosas negras não comportou grandes mudanças nos anos trinta, pelo menos até o momento da organização do evento baiano. Em um texto publicado em 1940, Edison Carneiro lembrava o processo de organização do congresso, quando conseguiram a adesão de mais ou menos quarenta terreiros, comprometidos em enviar delegações. Na memória de Edison Carneiro o “colorido único” do encontro desmontaria “o espantalho” que os terreiros representavam para as classes dominantes da Bahia. Na ocasião, Carneiro afirmou que a publicidade do congresso, nos jornais e no rádio, contribuiu para criar um

---

<sup>37</sup> Ver, entre outros (DANTAS, 1988; BRAGA, 1995; LÜHNING, 1995-6; PARÉS, 2006b; SANTOS, 2009).

<sup>38</sup> Ver (OLIVEIRA e COSTA LIMA, 1987; BRAGA, 1995; SANTOS, 2005; PARÉS, 2006); Gilberto Freyre esteve entre os idealizadores e organizadores do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro (Recife, 1934) e Arthur Ramos foi um dos principais interlocutores de Edison Carneiro no processo de organização do Segundo Congresso Afro-Brasileiro (Bahia, 1937).

<sup>39</sup> Sobre a relação entre a imprensa soteropolitana e os terreiros nos anos trinta, ver (BRAGA, 1995; LUHNING, 1995-6); para uma abordagem relativa ao Recôncavo da Bahia, ver (SANTOS, 2009).

ambiente de maior tolerância em torno das “caluniadas religiões do homem de cor” (CARNEIRO, 1964, p.98-100).

Em Salvador, a primeira organização civil dos religiosos afro-baianos externa aos terreiros foi a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, fundada como resultado de uma resolução aprovada no II Congresso Afro-Brasileiro. A estrutura do terreiro, como lugar onde se pratica coletivamente a religião afro-brasileira, é conhecida desde o século XIX. Nesse sentido, é possível dizer que os terreiros constituem em si “associações” ou comunidades religiosas. Embora os significados políticos da formação de um terreiro sejam evidentes, é necessário distingui-los das associações civis que surgem nesses espaços a partir dos anos trinta. O despacho subscrito no II Congresso Afro-Brasileiro tratava da liberdade das religiões negras e acompanhava outra resolução que encarregava “a comissão executiva do evento de criar um organismo para congregar “os chefes de seita da cidade e do Estado” (CARNEIRO, 1964). Em 3 de agosto de 1937, a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia já estava constituída e com a diretoria formada por membros de destacados terreiros daquela Salvador. A organização dessa federação contou com o ímpeto fundamental de Edison Carneiro que, após a realização do congresso, redigiu um memorial onde solicitou ao governador do Estado o reconhecimento oficial do candomblé como religião<sup>40</sup>, com os mesmos direitos e privilégios de todas as demais formas de expressão religiosa, de acordo com a constituição brasileira.

Segundo Pierson, para que o pedido ao governador tivesse maior eficiência, foi proposto por Edison Carneiro a criação dessa agremiação, pois havia certa noção de que a bruxaria e o charlatanismo eram os maiores obstáculos à obtenção dos direitos reivindicados (PIERSON, 1945). Logo, ao invés da polícia, que fossem os próprios religiosos a cuidar a seu modo do alegado problema através de uma associação juridicamente constituída<sup>41</sup>. Numa carta endereçada a Artur Ramos em 19 de julho de 1937, Carneiro ofereceu notícias sobre as pretensões de fundar naquele ano (junto com “ogans, pais de santo e gente de candomblé”) o Conselho Africano da Bahia, que deveria “substituir a polícia na direção das seitas africanas” (OLIVEIRA e COSTA LIMA, 1987, p.152). Não é possível afirmar se Edison Carneiro pretendia de fato que as “seitas

---

<sup>40</sup> Beatriz Góes Dantas transcreveu o texto na íntegra (DANTAS, 1988, p.190-91).

<sup>41</sup> Nessa época o fantasma do sincretismo assombrava os intelectuais. Além do problema da repressão policial, os congressos afro-brasileiros encetaram ações que visavam ordenar os terreiros a partir de critérios de “pureza” de suas heranças africanas (DANTAS, 1988; PARÉS, 2006b; STONE, 2011).

africanas” se adequassem a “direção” de uma organização civil que, mesmo composta por religiosos, era externa às comunidades se tomadas em suas especificidades.<sup>42</sup> Ou, talvez, devemos relativizar o termo *direção* na carta endereçada ao amigo ilustre e intermediário nas relações com o governador.<sup>43</sup>

O certo é que em agosto de 1937, em menos de um mês, o Conselho Africano da Bahia se transformou na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia<sup>44</sup>. Na posse da primeira diretoria já se configurava o espectro das alianças construídas até aquele momento e que acompanharia a experiência dos religiosos. A posse da diretoria foi outorgada pelo juiz federal Mathias Olympio, o governador Juracy Magalhães enviou representante, bem como organizações da sociedade civil também se fizeram presentes: a União Democrática Estudantil, a Associação Universitária da Bahia, a Ação Democrática Universitária, a Federação Nacionalista Democrática, a Liga de Combate ao Racismo e ao Antissemitismo, a União dos Intelectuais da Bahia e o Sindicato dos Comerciantes e dos Empregados em Hotéis<sup>45</sup>. Julio Braga observou na presença de um juiz federal e de um representante do governador a demonstração de “canais mais sólidos para negociações” (BRAGA, 1995). Por outro lado, é notável o comparecimento de significativo número de organizações da sociedade civil, o que sugere as expectativas diante do surgimento de mais uma instituição que poderia engrossar as fileiras de uma coletividade mais participativa e atuante nos rumos da cidade. Todavia, essas expectativas se veriam mais uma vez frustradas pelo golpe do Estado Novo que instaurou uma ditadura no Brasil em novembro daquele ano.

Entretanto, isso não impediu a crescente organização dos religiosos. Em junho de 1940 as atividades da “União Africana Brasileira” se faziam sentir no Recôncavo da Bahia na tentativa de organizar um “sindicato de curandeiros” na cidade de Cachoeira.

---

<sup>42</sup> Segundo levantamento feito por Edison Carneiro, sessenta e sete terreiros se inscreveram na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia em 1937. Utilizando as declarações dos sacerdotes e sacerdotisas dos respectivos templos, Carneiro obteve a seguinte classificação por “nações”: Angola (15), Caboclo (15), Kêto (10), Jêje (08), Ijexá (04), Congo (03), Ilú-ijexá (02), Alakêto, Muçurumim, Nagô, Africano, Dahoméa, Yorubá, Mòxe-Congo, Angola-Congo, Congo-Caboclo e Angolinha, estes últimos somando um representante cada (CARNEIRO, 2002 [1948], p.52)

<sup>43</sup> Em outros textos Edison Carneiro deixa evidente seu posicionamento em relação às organizações civis dos terreiros apenas se ocupar de problemas da mesma natureza, sem intervir no domínio religioso das comunidades. Porém, Beatriz Góes Dantas sugere uma mudança de postura teórica deste autor entre os anos trinta e cinquenta, passando do culturalismo (marcado pela busca de sobrevivências africanas) a uma perspectiva mais sociológica em diálogo com Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento (DANTAS, 1988).

<sup>44</sup> No dia 3 de agosto de 1937 havia sido formado o Conselho Africano da Bahia, mas esse nome durou apenas até a reunião seguinte, no final daquele mês, quando o nome foi modificado para União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.

<sup>45</sup> Jornal O Estado da Bahia, 28 de setembro de 1937, p.03.

Segundo matéria do jornal *A Tarde* os objetivos da reunião eram “o livre exercício da profissão, o direito de usar placas nas portas de seus consultórios e a organização em sindicato, de modo que pudessem trabalhar sem sustos e sob as garantias dos poderes competentes”. Se, por um lado, a reportagem é carregada por um tom irônico e hierárquico, tecendo a antiga ligação entre religiosidade afro-brasileira e falsa medicina<sup>46</sup>, por outro lado, o texto oferece pistas sobre as tentativas de organização dos religiosos, mesmo em tempos políticos difíceis.

Indício semelhante pode ser apontado na organização da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro, fundada em 29 de junho de 1943 na cidade de Cachoeira. Entre os objetivos da associação estavam o auxílio aos sócios “em caso de desemprego, ou moléstia de duração superior a trinta dias”, contribuição “a família do sócio que falecer” e “praticar em toda sua plenitude o culto africano”<sup>47</sup>. A análise dos objetivos da Sociedade União São Pedro sugere um interessante caso de junção entre o modelo de associações mutualistas (JESUS, 2007) que, tal como as irmandades católicas leigas, tinham uma longa história na Bahia (REGINALDO, 2011), e “novos” princípios orientadores das organizações que surgiam em defesa das comunidades de terreiro.

Em um ensaio sobre o candomblé da Bahia nos anos trinta, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima não deixou de notar que a crescente organização dos adeptos da religiosidade afro-brasileira naqueles anos corria em paralelo com a organização dos movimentos sindicais baianos (COSTA LIMA, 1987).<sup>48</sup> Todavia, examinando mais especificamente as relações entre os religiosos, Costa Lima aproximou a sua lente de uma dinâmica associativa particular. Refiro-me as relações entre terreiros vistos naquele momento como mais tradicionais e as “novas” casas que emergiam junto com novas

---

<sup>46</sup> Jornal *A Tarde*, 22 de junho de 1940, p.01; sobre o entrelaçamento desses discursos na imprensa no pós-abolição, ver (SANTOS, 2009).

<sup>47</sup> Estatuto da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro (1943) - ARC. A Associação também tinha a intenção de criar uma escola para os filhos dos associados, bem como, contratar um médico; Além de inúmeras irmandades católicas leigas formadas exclusivamente por negros, houve em Cachoeira várias associações que admitiam negros nos seus quadros desde o século XIX, inclusive como dirigentes. O antropólogo Luis Nicolau Parés examinou a atuação social de dois importantes nomes do candomblé local na segunda metade do século XIX e início do XX, refiro-me aos irmãos José Maria Belchior (Zé de Brechó) e Antônio Maria Belchior (Salacó). Eles mantinham relações próximas com a facção política liberal da cidade, tinham vínculos com a Sociedade Orfeica Lira Ceciliana e a Irmandade de São Benedito, e foram diretores da Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos, esta última uma associação mutualista (PARÉS, 2006, p.190-96).

<sup>48</sup> O escritor Jorge Amado, indivíduo atento as coisas do seu tempo, também notou esse fenômeno quando construiu o personagem Antônio Balduino às voltas entre a casa do velho pai de santo Jubiabá e às reuniões dos trabalhadores do cais do porto da capital baiana (AMADO, 1935). As nuances dessa relação entre classe e raça na produção cultural baiana parece ainda não ter sido muito explorada.

lideranças. O antropólogo mencionou certa “severidade etnocêntrica dos velhos pais e mães” que, classificavam os terreiros mais novos como “clandestinos”. Costa Lima, todavia, ponderou que a aparente discriminação era “mais formal do que real”. Esse conflito exterior muitas vezes poderia encobrir táticas de fortalecimento mútuo, enredados em formas de mediar poder, saber e prestígio. Nas palavras de Costa Lima:

Esse fato precisa ser melhor analisado e os autores só têm abordado de passagem. Os mecanismos de legitimação de alguns desses terreiros envolviam, como ainda envolvem, a “adoção” de velhas ebômes de casas prestigiosas, profundas conhecedoras dos fundamentos, que assumiam papéis importantes na hierarquia dos novos candomblés. Mas o fator dominante nesse processo de criação era, sobretudo, a personalidade do pai ou da mãe da nova casa. Inteligentes, chamados, por apelos inescapáveis, à vida religiosa, os novos “zeladores” – como preferem chamar-se muitos desses líderes – progrediam, organizavam suas casas, iniciavam seus próprios filhos de santo, afirmavam-se em poder e prestígio (COSTA LIMA, 1987, p.42).

O quadro desenhado por Costa Lima nos anos trinta pode ser caracterizado por uma combinação dialética: por um lado, a noção de tradição orientando valores e práticas rituais e políticas e, por outro lado, a emergência de “novas casas” e lideranças. Essas relações operavam, a sua maneira, progressiva afirmação social e política das comunidades de terreiro. Embora Costa Lima tenha identificado essa dinâmica na década de trinta, atitudes semelhantes foram encontradas por Luis Nicolau Parés entre africanos e crioulos que disputavam o campo religioso baiano já nas últimas décadas do século XIX. Parés observou que aquele foi um momento importante de expansão da religiosidade afro-baiana, quando principalmente mulheres crioulas enxergaram na atividade religiosa uma forma de ter rendimentos e até mesmo de ascensão social. Por outro lado, antigos religiosos africanos, em vista da concorrência proporcionada pelas casas de “crioulos”, passaram a matizar suas diferenças em relação aqueles “novos” terreiros, notadamente, afirmando serem as práticas dos africanos mais fortes e eficazes (PARÉS, 2006).

Talvez a oposição formal a que se referiu Costa Lima tenha raízes nessas disputas entre africanos e crioulos, bem como, a dinâmica de fortalecimento mútuo das comunidades religiosas advinda dessas alegadas assimetrias. Em sentido mais profundo, essas disputas são capazes de nos endereçar a modulações hermenêuticas, operando com as noções de tradição e ancestralidade, tanto na interpretação da dinâmica cultural

(surgimento de novas casas religiosas) quanto na performance de configuração das hierarquias. Essa perspectiva de ordem geracional integra a cultura religiosa afro-brasileira. De fato, como observou Costa Lima, as religiões africanas do tempo de Nina Rodrigues já eram para Artur Ramos e Edison Carneiro religiões negras. “Religiões do povo negro da Bahia” (COSTA LIMA, 1987, p.40).

Entendidas na chave de uma cultura política (GRAHAM, 1991; SCOTT, 2013), essas orientações cognitivas (MINTZ e PRICE, 2001) ou modulações hermenêuticas (APTER, 2004) podem endereçar um eixo interpretativo das relações de poder. Para Andrew Apter, o poder revisionista das religiões afro-americanas deriva de uma tradição hermenêutica africana, a qual foi disseminada através do tráfico de escravos e tomou forma nas comunidades negras recriadas no “Novo Mundo”, utilizando idiomas precedentes. Assim, a contribuição da África para a diáspora africana não se localizaria meramente em formas e símbolos rituais específicos, mas também em práticas interpretativas.

## 1.2. Terreiros e sociedades civis

Embora os religiosos afro-baianos permanecessem em seus movimentos de organização em favor da liberdade de culto e algumas mudanças já pudessem ser sentidas, no final da década de quarenta, por ocasião do aniversário de quatrocentos anos da cidade de Salvador, Edison Carneiro se sentia com motivos suficientes para fazer um relato das contribuições do negro na história da Bahia e criticar a situação precária em que permaneciam no exercício dos seus direitos civis. Nas palavras de Carneiro:

Os preconceitos de classe, de cor e de religião – que levam à supressão do negro e do homem de cor nas suas tentativas de afirmação individual e coletiva, impedindo a lavagem do Bonfim, mandando varejar pela polícia os candomblés, escorraçando das festas de largo as rodas de capoeira e de samba, barrando aos homens de cor o acesso a clubes, cargos públicos e posições políticas – não poderão prevalecer contra esse passado histórico... (CARNEIRO, 1964 [1949])<sup>49</sup>

Mas os esforços em favor da organização civil dos terreiros permaneciam em curso. Como resultado de iniciativas dos próprios religiosos, embora seguramente reforçadas

---

<sup>49</sup> Jornal A Tarde, 29 de março de 1949.

pelos congressos afro-brasileiros, teve início uma dinâmica de constituição de sociedades vinculadas ou mantenedoras dos terreiros. Já nos anos vinte, a antropóloga Angela Luhnning apontou a prática de terreiros se instituírem como centros espíritas, inclusive com estatutos, pretendendo abrigo constitucional no livre exercício de todas as religiões (LUHNING, 1995/96; BRAGA, 1995). A sociedade civil fundada no Ilê Axé Opô Afonjá em 1936, ou seja, antes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, adotou a terminologia de “centro”.<sup>50</sup> A criação do centro e a posterior mudança de nome, independente da motivação, é um índice dos movimentos dos religiosos em busca do melhor tipo de organização a fim de obter legitimidade e alguma proteção jurídica contra o preconceito, a discriminação e a perseguição.

Nesse período também foi criada a Sociedade Fiéis de São Bartolomeu<sup>51</sup>, mantenedora do terreiro jeje do Bogum. No estatuto da associação consta a data de fundação em 28 de julho de 1937, portanto, em data posterior ao Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, realizado em janeiro de 1937. Com isso, Parés sugeriu não ser improvável a criação da referida sociedade influenciada pelos prolongamentos do congresso baiano. Todavia, o estatuto da associação foi publicado no Diário Oficial do Estado apenas nos anos setenta, mais precisamente em 16 de outubro de 1977 (PARÉS, 2006). Essa preocupação em ter o estatuto publicado no Diário Oficial, além da exigência jurídica, certamente está relacionada a reestruturação daquela Sociedade promovida por Gamo Lokosi<sup>52</sup>, sucessora de Mãe Ruinhó. Como veremos adiante, essa reorganização refletiu os dilemas face às intervenções urbanas implementadas em Salvador, principalmente, a partir dos anos finais da década de sessenta.

A Associação São Jorge do Engenho Velho, ligada a Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), foi criada em 1943 e registrada com o mesmo nome em 1945 (SERRA, 2008). Em vinte de outubro de 1948, a recentemente criada Federação do Culto Afro-Brasileiro (1946) enviou ofício à Delegacia de Jogos e Costumes onde solicitava autorização, em nome da Sociedade Beneficente São Lázaro Protetor da Lepra, para a

---

<sup>50</sup> No dia oito de novembro de 1936 foi criado o Centro Cruz Santa do Aché do Opô Afonjá, como sociedade civil representante do terreiro. Apenas dois anos mais tarde, em quatorze de novembro de 1938, portanto, um ano após o congresso baiano, o “centro” passaria a se chamar como o conhecemos hoje: Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá (COSTA LIMA, 1966, p.08).

<sup>51</sup> Note-se que a totalidade das associações civis vinculadas aos terreiros que conseguimos identificar no período são nomeadas por santos católicos.

<sup>52</sup> Segundo Jehová de Carvalho (jornalista e ogan do Terreiro do Bogun), nessa época Gamo Lokosi levou para diretoria alguns jovens intelectuais e militantes negros, bem como seus filhos carnais, sob a “paciente e sábia assistência do seu mais velho ogan, Lídio Pereira de Santana” (CARVALHO, 1991, p.37).

realização de um candomblé na região do Brongo de Brotas (SOUSA JR, 2016). A região do Brongo foi significativamente atingida pelas intervenções urbanas que tiveram lugar na capital baiana entre os anos sessenta e setenta. Ainda naqueles anos, a região era notoriamente uma área de muitos terreiros. Todavia, além da busca de proteção jurídica e apoio para manutenção das práticas religiosas, a criação de associações civis vinculadas aos candomblés, com a escolha de patronos católicos para nomeá-las, também indica a performance de “encadeamentos” da cosmo-política afro-brasileira (ANJOS, 2006; 2009), bem como, reforçava a intenção de transformar as projeções sobre o espaço do terreiro, tornando-as mais compreensíveis e aceitáveis para a sociedade em geral.

Quando a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro foi criada em 1946 seu principal objetivo ainda era retirar dos terreiros o foco policial.<sup>53</sup> Em 1950, já vivendo no Rio de Janeiro, Edison Carneiro permaneceu denunciando a ausência de liberdade de culto no Brasil para as religiões das camadas inferiores da sociedade. A arbitrariedade da polícia e a irresponsabilidade da imprensa – que “numa inconsciência criminosa dos perigos a que expõem todos os brasileiros, incitam a polícia a invadir esta ou aquela casa de culto” –, permaneciam no alvo da sua indignação. Sobre os terreiros da Bahia escreveu na ocasião que, mesmo eles dispendo de fama internacional, ainda pagavam “um selo policial” para realizar as suas festas. Para ele não havia outra saída para a superação do aturado problema senão a organização dos adeptos das religiões populares.

Contando com o declarado apoio de dezenas de milhares de pessoas, em cada cidade brasileira, as religiões perseguidas necessitam de coesão entre si, precisam organizar-se para a conquista comum – por cima das divergências e das diferenças de concepção do mundo – de um direito que interessa a todas. Não é a polícia que assegura o exercício dos direitos do homem – a prática o tem demonstrado – mas a organização, a vigilância e a combatividade dos cidadãos. Lutando organizadamente pela liberdade de culto, as pequenas religiões conquistarão o seu lugar ao sol (CARNEIRO, 1964 [1950])<sup>54</sup>.

Por ocasião da IV Semana Nacional de Folclore que ocorreu em Maceió em 1952 e respondendo a uma indagação do governo de Alagoas acerca das casas de culto denominadas de xangôs, Edison Carneiro e René Ribeiro foram relatores de uma argumentação que explicita bem a posição desses intelectuais, assim como, de um número

---

<sup>53</sup> Esse também era o foco da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, fundada em 1937 (CARNEIRO, 1964; BRAGA, 1995; TACCA, 2009).

<sup>54</sup> Quilombo, Rio de Janeiro, janeiro de 1950.

cada vez maior de apoiadores da religiosidade afro-brasileira naquele momento. Certamente nem todos os adeptos estavam de acordo com a integralidade dos termos da carta, mas sem dúvida ela continha amplas expectativas dos religiosos<sup>55</sup>. A extensa citação a seguir me parece necessária:

I – Constitui um direito inalienável do cidadão o de cultuar os seus deuses da maneira que lhe parecer mais conveniente e mais eficaz. Esse direito, aliás, é reconhecido expressamente pela Constituição Federal, com a simples cautela de que não ofenda a moral ou os bons costumes. Parece-nos que os xangôs se enquadram bem neste dispositivo constitucional, não havendo, portanto, razões legais que justifiquem qualquer constrangimento à realização das suas cerimônias religiosas.

II – Entretanto, para prevenir surpresas, achamos que a medida mais acertada que o governo alagoano poderia tomar de referência aos xangôs seria a de induzi-los ao registro como sociedades civis, fazendo acompanhar o respectivo pedido do calendário das festas públicas obrigatórias do ano.

III – Os xangôs assim constituídos em sociedades civis poderiam, subsequentemente, organizar-se em União ou Federação, em base democrática, com igualdade de representação, voz e voto, *mas sem direito a interferência em questões de prática e ritual* das suas filiadas, embora com força coercitiva em assuntos e obrigações civis. O governo alagoano poderia destacar alguma das suas repartições, de preferência não policiais ou militares, para manter contato permanente com essa organização.

Consideramos que os xangôs, que já não são formas africanas de religião, mas também ainda não constituem formas brasileiras de culto, representam um passo importante para a nacionalização da vida espiritual do negro; que esse processo tem de ser pacífico para poder dar os resultados que desejamos, mas que não obteríamos, antes retardaríamos, com o uso de proibições e violências; e, finalmente, a experiência nos tem demonstrado, cabalmente, que os xangôs satisfazem necessidades de ordem moral, física e espiritual que a sociedade brasileira, no estado em que se encontra, não tem maneira de satisfazer.

Os excessos, que por acaso se verifiquem no uso da liberdade de culto, já estão previstos nas leis brasileiras e poderão ser corrigidos através da sua aplicação.<sup>56</sup> [*grifo meu*]

Jocélio Teles dos Santos chama a atenção para o clima paradoxal na relação entre terreiro e imprensa nos anos cinquenta e sessenta. Na Bahia, apesar da diminuição do

---

<sup>55</sup> O documento também aponta que as preocupações dos religiosos com formas de organização civil experimentaram crescente difusão pelo Brasil a partir dos anos trinta. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva verificou o crescimento “em progressão geométrica” das associações civis ligadas aos terreiros de São Paulo entre 1929 e 1982 (SILVA, 1995, p.76).

<sup>56</sup> Parecer ao governo de Alagoas, 1952.

número de notícias que solicitavam ação policial, as incidências não eram nada desprezíveis, sendo 76,9% para a década de cinquenta e 42,9% para a década de sessenta (SANTOS, 2005). A crescente proximidade que se verifica entre imprensa e terreiro, sobretudo a partir dos anos cinquenta, não deve nos cegar para as hierarquias e relações de poder no campo dessas interações. A imprensa se constituiu lentamente em um espaço privilegiado de mediação entre os terreiros e a sociedade mais ampla, essa mediação evidentemente perpassava estruturas de poder. Obviamente, o controle do texto era do jornal, que selecionava e editava as vozes impressas. Nesse sentido, se a imprensa atuou na criação de um espaço de diálogo com os terreiros, esse campo não dispensava ordinárias assimetrias. Nesse mesmo período também é considerável a quantidade de registros nos livros de ocorrências e queixas da Delegacia de Jogos e Costumes relacionados aos terreiros (SOUSA JR, 2018).

No início dos anos sessenta, Edison Carneiro ainda se ressentia da ausência de uma associação nacional que congregasse “democraticamente, credos e cultos populares para a defesa de seus interesses”. E alertava que a associação deveria se tratar de entidade civil, embora composta por religiosos; que fazer parte da associação deveria ser uma opção voluntária; e que a luta fundamental, ainda naquele momento, era fazer valer a liberdade de culto. Para ele a nova associação não deveria se intrometer na vida particular dos terreiros, respeitando a diversidade, mas “discutir e resolver quaisquer problemas exclusivamente no âmbito civil” (CARNEIRO, 1964). Nas palavras de Edison Carneiro:

Felizmente já ficaram para trás os ominosos tempos em que qualquer esbirro policial podia, a seu talante, perturbar uma cerimônia religiosa popular, mas não é raro que uma simples denúncia, ainda que partida de algum irresponsável, resulte em invasão e profanação da casa de culto, em prisão do seu chefe e em difamação deste e do culto pela imprensa. Sem a unidade civil, que a Associação Nacional pode promover, periclitará sempre a liberdade de credos e cultos populares.<sup>57</sup>

## **2. Antigas lutas, novas performances**

A Bahia passou por um período de estagnação econômica entre os anos trinta e cinquenta. Osmundo Pinho condensou uma imagem instigante para o contexto socioeconômico de Salvador da primeira metade do século vinte. Esse retrato foi elaborado originalmente por uma equipe de pesquisadores vinculados ao CEBRAP e ao

---

<sup>57</sup> Jornal do Comércio, Rio de Janeiro, 8 de maio de 1960.

CRH da Universidade Federal da Bahia. A pesquisa foi proposta no início da década de setenta e publicada em 1980, sob o título “Bahia de todos os pobres”:

...uma cidade onde as elites viviam faustosamente graças ao controle do comércio de exportação de alguns poucos bens. A divisão do trabalho, relativamente simples, dava estabilidade a um arranjo no qual uma pequena parcela viveria das atividades econômicas nobres, uma outra dos dividendos do Estado e a grande maioria subsistiria nas franjas da ordem econômica realmente existente, vivendo de “expedientes”, favores, ou das sobras do capital acumulado. [...] Sendo assim, na estrutura social baiana floresceu a relação clientelista, o compadrio e o favor hierarquizado entre as classes ou grupos de cor (...). Toda a sociedade aparecia unida e significada pela trama de relações pessoais e hierárquicas, numa rede que se estendia do mais rico, e mais branco, até o mais pobre e preto, atravessando o gradiente de cores que daria sentido e legitimidade a organização social fundamental (PINHO, 2010, p.44-45).

O cenário delineado por Pinho apresenta uma longa continuidade histórica nas relações entre negros e brancos que nos remete aos arranjos coloniais e, portanto, aos tempos de escravidão. Práticas apontadas como clientelistas, solidárias, recíprocas ou uma combinação de tudo isso, entre as quais se incluem o compadrio e o favor, advertem para elementos historicamente importantes nas configurações de poder onde os religiosos afro-baianos atuam (SELKA, 2008). Levando-se em conta a relevância dessas vivências cotidianas no tempo histórico e a precisão na descrição acima, certo discernimento integra tanto essas relações, quanto às orientações e práticas interpretativas que elas ensejam (SCOTT, 1992; MINTZ e PRICE, 2001; APTER, 2004). Esses arranjos não deixaram de compor a perspectiva de vários segmentos da sociedade baiana em suas “modernas” relações com o terreno.

Especialmente a partir dos anos cinquenta, a Bahia (e de maneira peculiar a cidade de Salvador) experimentou transformações no plano econômico, social e cultural. Um marco fundamental dessas mudanças é o início da exploração de petróleo, consumando o aumento de investimentos federais no Estado e gerando um campo industrial a ser aproveitado. O cenário de investimentos compreendia a implantação de um banco de fomento, a aplicação de recursos em telefonia e energia elétrica, bem como, a rearticulação viária do Estado em resposta às novas exigências de transporte e comunicação (RISÉRIO, 1988; BACELAR, 2006).

Contudo, apesar da aplicação de capitais da Petrobrás, dos investimentos da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), dos estímulos provocados pela construção e aproveitamento da BR-324, do entusiasmo com o Polo Petroquímico de Camaçari e com o Centro Industrial de Aratu, bem como, da emergência das empresas de turismo, estudos demonstraram a permanência de largo contingente da população negra em ocupações subalternas – como babás, cozinheiras e empregadas e empregados em serviços gerais –, assim como no amplo espectro do trabalho informal, o que denotaria uma penetração muito superficial das relações capitalistas de trabalho (ADEODATO, SOUZA e FARIA, 1980; BACELAR, 2001; PINHO, 2010). Entretanto, essas transformações na cena do capital sinalizaram vantagens para os grupos hegemônicos baianos face a uma agenda de modernização estimulada pelo avanço industrial.

No que se refere as religiões afro-brasileiras, Braga observou que nesse período elas passariam a ser tomadas politicamente em diferentes planos, ora dispostas junto a “coisas folclorizadas e inofensivas ao sistema social vigente”, ora sinalizando uma nova postura da própria comunidade negra que começava a melhor se organizar na luta pela defesa de seus interesses e bens culturais (BRAGA, 1995, p.25-7). Para Jocélio Teles dos Santos, a partir dos anos cinquenta, as mediações entre política externa e interna brasileira, especialmente as relações com a África, forneceram insumos para o mito da democracia racial e para uma política oficial em relação ao candomblé marcada por ambiguidades entre perseguições e tentativas de transformá-lo em *trademark* da Bahia (SANTOS, 2005). Osmundo Pinho examinou tal contexto na chave da noção de baianidade<sup>58</sup>. Nessa perspectiva, a folclorização da religiosidade negra ocorria como representação de um “encontro feliz” entre a tradição e a modernidade, contribuindo para obscurecer as desigualdades da sociedade baiana (PINHO, 2010, p.209).

Se o medo da cultura religiosa afro-brasileira parecia se atenuar na imprensa, essa ótica se ajustava aos interesses de mercado e de Estado que se desenhavam naqueles anos. Aos poucos, expressões da cultura negra podiam ser festejadas nos periódicos e ensejavam a ideia de que eram marcadores distintivos da baianidade, ou discursos sobre

---

<sup>58</sup> Para o antropólogo Osmundo Pinho o discurso da baianidade reproduz “para a situação baiana os temas da miscigenação e do candomblé jeje-nagô como fonte da cultura negra”. O biotipo e a religiosidade seriam os elementos ideológicos essenciais na formação do “produto Bahia”, ou seja, a mestiçagem e a cultura são compreendidas e veiculadas como o conteúdo primordial da baianidade. Nesses elementos se encontram as marcas da África e da miscigenação originária do Brasil, síntese da democracia racial (PINHO, 2010, p.200-09).

a identidade baiana apareceriam similarmente vinculados a religiosidade afro-brasileira, figurando em colunas de “tipos e coisas da Bahia” – uma terra de gente alegre que festeja de janeiro a dezembro no “ritmo frenético dos atabaques”. Celebrações religiosas populares, como as festas de Nosso Senhor do Bonfim, São Lázaro e Iemanjá, ocupariam os jornais, transformando-os em lugares de informação sobre a cultura religiosa negra.<sup>59</sup> Alguns terreiros, projetados como tradicionais, experimentariam maior abertura e o interesse de influente público externo, como políticos, artistas e celebridades. De modo semelhante, símbolos da cultura religiosa romperam as fronteiras dos terreiros para ocupar o espaço de ruas e praças, lugares dedicados à cultura, edifícios públicos e particulares, lojas comerciais, campanhas publicitárias e até mesmo paredes de estabelecimentos bancários de Salvador (SANTOS, 2005; SANZI, 2010).

## 2.1. Uma modernidade na imprensa

O contexto desenvolvimentista do pós-guerra gerou expectativas diversas nos segmentos da sociedade baiana, todavia, no que se refere aos estratos mais pobres da população também representou esperanças de trabalho, emprego e vida melhor. Tal perspectiva intensificou o movimento migratório do interior para a capital, impactando fortemente a configuração da cidade. Entre os anos quarenta e noventa Salvador passou dos quatrocentos mil habitantes para algo em torno de dois milhões de moradores. Contudo, as transformações econômicas e sociais mais acentuadas apenas ocorreriam na década de setenta quando grandes indústrias com sedes localizadas no sudeste do país se instalaram na Bahia<sup>60</sup>. Nas palavras de Roger Sansi, “na década de setenta Salvador já não era mais uma cidade colonial ancorada no passado, ela se transformava finalmente em uma cidade moderna”<sup>61</sup> (SANZI, 2010, p.27).

---

<sup>59</sup> Em 1963, o articulista de um periódico baiano não tinha dúvida ao afirmar que “em festa terminam as novenas do culto católico; em festa terminam as funções nos terreiros de candomblé”. As descrições já parecem bem familiares: rodas de samba e capoeira, cheiro de dendê, música, bebida e comida apimentada, suor, resenhas e algazarra nas ruas. *Jornal da Bahia*, 20 de outubro de 1963; no capítulo 3, analiso o *fazer-se* do povo de santo através das relações entre o terreiro e as festas de rua na Salvador dos anos setenta.

<sup>60</sup> Jeferson Bacelar se referiu a Salvador entre os anos cinquenta e setenta como uma cidade em que “a transformação da economia se fazia através do capital estatal, na criação da infraestrutura para a futura industrialização, além do esboço de modernização da cidade para os novos tempos (BACELAR, 2006, p.71)

<sup>61</sup> Sansi adverte quanto a modernidade no Brasil ser um assunto clássico de discussão antropológica, mas aludindo Bruno Latour encara o país como moderno “até onde faz sentido falar de modernidade” (SANZI, 2009).

Mas o que significou para o soteropolitano viver em uma cidade moderna? O caderno especial do jornal Tribuna da Bahia publicado em vinte e três de abril de 1970 divulgou para os leitores nítidas expectativas e afetado orgulho frente às realizações de setores empresariais e, sobretudo, da gestão pública da cidade naqueles últimos quatro anos. Porém, o caderno também apresentava preocupações quanto ao destino da capital dos baianos. O texto reconhecia os problemas da cidade e os abordava como resultado de adversidades do mundo após a segunda guerra. Especialmente os contratemplos provocados pela industrialização que “convocava a mão-de-obra ociosa do campo para os centros urbanos”, agravando os problemas socioeconômicos de cidades erguidas sem planejamento urbano. Salvador era uma dessas cidades. Os problemas iniciados na ausência de planejamento urbano, seriam vividos no cotidiano por meio de um sistema viário e de transporte insuficiente, de escassa iluminação pública, de redes limitadas de saneamento básico e água potável e, principalmente, através da multiplicação dos bairros pobres, das favelas e das “invasões”. Para os redatores do caderno, esse conjunto de problemas criava “tensões sociais que precisavam ser relaxadas”<sup>62</sup>.

Entretanto, o caderno era bastante elogioso e se referia, sobretudo, aos anos de mandato do prefeito Antônio Carlos Magalhães. O período em que ocupou a prefeitura por indicação do regime militar se estendeu de treze de fevereiro de 1967 a dois de abril de 1970. Há indicações de que o prefeito contou com circunstâncias especialmente favoráveis a missão que lhe foi confiada pela ditadura militar de executar um plano de obras em curto espaço de tempo na capital baiana. A excepcionalidade residiria nos recursos financeiros derivados do governo do marechal Castelo Branco, embora a versão oficial da prefeitura para o financiamento do programa de obras fosse a alienação de áreas públicas aforadas (DANTAS NETO, 2006).

Todavia, o andamento de um programa de obras a ser realizado em tempo limitado exigia que houvesse uma planta operativa e um planejamento executivo no mínimo conveniente. No que se refere ao primeiro quesito a administração municipal dizia ter recorrido a um plano diretor existente desde 1947, elaborado por uma equipe de técnicos liderados pelo professor Mario Leal Ferreira<sup>63</sup> e que estava “empoeirado nos gavetões burocráticos da Prefeitura Municipal”<sup>64</sup>. Outras versões afirmam que o político indicado

---

<sup>62</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970, p.01; esse “caderno especial” é composto por dois volumes que juntos somam dezesseis páginas.

<sup>63</sup> O nome do professor Mario Leal Ferreira batizou uma das avenidas construídas, a Bonocô.

<sup>64</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970, p.01.

pelo regime autoritário se beneficiou do trabalho que vinha sendo feito na administração de Virgildásio de Senna, último prefeito eleito antes do golpe militar (DANTAS NETO, 2006). Seguro parece ser que o então prefeito jamais reivindicou a autoria do plano, embora capitalizasse as glórias da execução que lhe renderia o início de uma liderança política que se convencionou denominar “carlismo”, bem como, a posterior indicação do seu nome para o governo do Estado.

Mas em que consistiu afinal esse plano de obras que teria sido responsável pela metamorfose da província em metrópole? Precisamente, foram as obras estruturais do sistema viário de Salvador as mais importantes realizações daquele período e, também, a “principal meta” da administração municipal entre fins dos anos sessenta e início dos anos setenta. Quatro avenidas foram inauguradas em curto espaço de tempo – nos vales dos Barris, Nazaré, Bonocô e Camurujipe –, assim como um conjunto de viadutos e o início da construção da avenida Paralela. O plano objetivava o aproveitamento dos vales e dos topos da cidade montanhosa para a construção de um sistema viário mais eficiente, pretendendo a “interiorização urbana” e a criação de linhas de tráfego entre o centro e a orla marítima da capital.<sup>65</sup> As intenções expressas nesse desenho de novas vias parecia se combinar bem com os desejos apresentados pelo prefeito na sua mensagem a câmara municipal em 1967, quando disse reconhecer o dilema “permanente e quase dramático” entre as exigências de conservação e valorização do patrimônio histórico e cultural e “as pressões inarredáveis do desenvolvimento urbano” (DANTAS NETO, 2006, p.291). Aliar tradição e paisagem estava no horizonte da gestão municipal e nesse jogo o centro histórico e a orla marítima se convertiam nos atrativos mais fortes para a propaganda da cidade turística que se esboçava.

Por outro lado, a publicidade da bela capital encontrava obstáculos nos problemas sociais que a cidade historicamente apresentava. No entanto, a intensa migração que Salvador havia recebido nas duas últimas décadas é que era apresentada na imprensa como a principal causa desses problemas. Esse fenômeno levou muitos indivíduos das cidades e áreas rurais do interior do Estado a se deparar com as ribanceiras da capital ou com as áreas pertencentes a Marinha, especialmente na cidade baixa. Para a administração municipal e para os setores que lhes oferecia apoio político e se favoreciam economicamente com as mudanças em curso, esses migrantes formavam “grupos

---

<sup>65</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970, p.01.

habitacionais subnormais”, como as palafitas nos Alagados, as invasões e as favelas. Na perspectiva desses setores eram essas as tensões sociais que deveriam ser “relaxadas”<sup>66</sup>.

O noticiário jornalístico nas primeiras semanas da gestão de ACM parece não deixar dúvidas quanto ao seu ímpeto de “ordenar” a cidade. A propósito, a remoção de invasões figurou entre as ações administrativas prioritárias, bem como, a retirada de vendedores ambulantes do centro da cidade. (DANTAS NETO, 2006, p.290). No final da gestão, em 1970, os textos publicados no caderno especial do jornal Tribuna da Bahia oferecem índices daqueles anos de modernização da cidade: “Em todos os lugares máquinas e homens se movimentaram removendo montanhas e construindo a cidade. Favelas e invasões foram removidas e em seu lugar surgiram os jardins”<sup>67</sup>. A “urbanização” do Dique do Tororó era exibida como “uma obra que engrandece qualquer cidade”. Áreas entendidas como “verdadeiros cancos sociais” iam “desaparecendo” para que em seu lugar surgissem “parques e jardins”. Um jardim em especial era retratado com exaltação, ele aparecia no cenário da cidade após a retirada de uma ocupação na orla marítima: “A prefeitura se orgulha de ter construído, com exclusividade em todo o país, um jardim especialmente criado para o amor, é o Jardim dos Namorados que surgiu no local de uma antiga invasão, no Bico de Ferro”.<sup>68</sup>

As obras de urbanização que desembocaram no início dos anos setenta geraram um conjunto de transformações que impactavam a percepção dos baianos acerca da sua capital. Na imprensa, era possível ler avaliações positivas sobre as intervenções urbanas e o gestor municipal chegou a ser chamado de “prefeito do século”, “o Pelé branco das construções” (DANTAS NETO, 2006, p.308) e “o prefeito camisa 10”<sup>69</sup>. Essa apreciação favorável nos jornais muito se devia a reestruturação do sistema viário da cidade.

Em linhas gerais essa reformulação consistiu na formação de “cintas concêntricas” envolvendo o eixo comercial da Baixa dos Sapateiros com a disposição de “linhas radiais” que saíam dessa mesma região. As cintas foram constituídas partindo da rua J.J. Seabra, deslocando-se pelo vale do Canela, englobando a avenida Centenário, parte da Vasco da Gama, a rua Djalma Dutra, a rua Cônego Pereira e o Vale do Queimado. Para o funcionamento eficiente dessas cintas se fez a composição das radiais Vale dos Barris e

---

<sup>66</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970, p.01.

<sup>67</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970, p.04.

<sup>68</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970, p.02; para uma abordagem da remoção da invasão do Bico de Ferro, ver (DANTAS NETO, 2006), especialmente o capítulo 6.

<sup>69</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970, p.02.

Vasco da Gama, Vale de Nazaré e Vale do Bonocô e o trecho da J.J. Seabra com a avenida Heitor Dias.<sup>70</sup> Esse traçado de antigas e novas vias além de possibilitar a rápida ligação entre o centro e a orla marítima viabilizava a conexão entre vários bairros sem que fosse necessário passar pelo centro da cidade. As obras viárias ainda contaram com a disposição de viadutos que foram batizados com os nomes de Marta Vasconcelos<sup>71</sup>, 31 de março<sup>72</sup> e do marechal Castelo Branco<sup>73</sup>.

Se, por um lado, a reforma do sistema viário parecia imperativa e mesmo considerada positiva por amplos setores da cidade, por outro lado, como observou o historiador Cid Teixeira “a população de baixíssima renda ao redor, na margem da avenida e nas áreas próximas, foi simplesmente banida (...) não houve nenhum planejamento na integração social das avenidas. Essa falta de atenção ao social foi o lado negativo de tudo isso”<sup>74</sup>. Referindo-se ao processo de modernização da cidade, Jeferson Bacelar explicou que a “novidade foi o aguçamento das desigualdades, com a concentração de riqueza em um grupo minoritário, catalisador privilegiado de espaços e serviços públicos e a perspectiva de classes médias fortalecidas, envoltas no pressuposto da mobilidade social”. A miséria e a violência foi a parte que coube aos pobres e negros (BACELAR, 2001, p.194).

Com efeito, um quadro de metamorfose urbana se desenhou e um discurso de progresso aparecia como particularmente importante na imprensa. No que se refere as subjetividades políticas as transformações parecem ser ainda mais significativas, sobretudo, no que tangencia a produção de identidades afinadas com os anseios de redemocratização do país e participação na vida social, política e econômica daquela cidade que se “modernizava”<sup>75</sup>. As tensões entre aqueles setores beneficiados pelas

---

<sup>70</sup> Jornal Tribuna da Bahia. Caderno Especial 1, 23 de abril de 1970.

<sup>71</sup> A baiana Martha Vasconcelos, foi Miss Bahia, Miss Brasil e Miss Universo 1968. À época o concurso já era criticado pelo elitismo e tradicionalismo, associado a valores sociais conservadores; o viaduto foi inaugurado em 1969 no Vale de Nazaré e dá acesso ao túnel Américo Simas em direção à Cidade Baixa.

<sup>72</sup> Dia em que foi instaurada a ditadura em 1964 através de um golpe militar que perdurou 21 anos no Brasil.

<sup>73</sup> Primeiro presidente militar do Brasil após o golpe, ele governou o país entre os anos de 1964 e 1967; o viaduto faz a ligação entre o Vale de Nazaré (também batizada de Avenida Castelo Branco) e a Avenida Bonocô; Paulo Fábio aponta que essa “Salvador moderna” não é “filha de pai único”, mas sim possui “vínculos históricos com a modernização conservadora que nascera, no final dos anos cinquenta, no seio da elite baiana”, apressada pelas circunstâncias geradas pelo golpe militar de 1964 (DANTAS NETO, 2006).

<sup>74</sup> Para o historiador os maiores beneficiados eram os donos de automóveis que puderam se favorecer da “alta comodidade” de sair do centro e chegar na Pituba (DANTAS NETO, 2006, p.309).

<sup>75</sup> Pinho argumenta que a desigualdade foi um aspecto constituinte do processo de modernização local, que por sua vez foi marcado pelo “desenvolvimento de subjetividades afrodescendentes modernizadas” (PINHO, 2010, p.306).

alterações econômicas e urbanas de um lado e, do outro lado, os explorados e excluídos, passaram a se manifestar naquele momento com maior visibilidade. Nas décadas de setenta e oitenta, as organizações afro-brasileiras (grupos, núcleos, associações) experimentaram um crescimento numérico sem precedentes e, de maneira progressiva, cada vez mais institucionalizadas. Michel Agier, em relação ao número de registros de templos afro-brasileiros na Federação, observou um aumento expressivo de cem terreiros inscritos na década de quarenta para cerca de dois mil na década de setenta (AGIER, 1992 apud SERRA, 1995, p.138-9). O quadro descrito por este autor contempla ainda:

...dezenas de escolas de capoeira; vários grupos de dança e teatro afro; vários grupos, formais e informais, de escritores, músicos e artistas plásticos negros. Temos de acrescentar a este inventário alguns políticos negros locais...; e associações profissionais explícita ou implicitamente marcadas pela presença de negros, influenciadas por solidariedades ou estratégias políticas formadas em círculos negros, ou pelo papel pessoal de líderes negros na direção sindical...

A emergente cidade moderna também recebia influências externas de diferentes formas. Isso valia tanto para os de cima quanto para os de baixo. No que se refere ao “mundo negro” que começava a se esboçar com maior visibilidade política, a inspiração em ideias e estéticas relacionadas aos movimentos e líderes negros norte-americanos se fizeram sentir com intensidade pelo menos desde os primeiros anos da década de setenta. Estilos e usos encarnados nas roupas, na gestualidade e nos cabelos dialogavam com as lutas raciais e com as formas de organização política dos negros, notadamente, dos Estados Unidos. Mas não apenas. Embora a força de movimentos e lideranças negras norte-americanas dispusessem de relevo significativo naquele momento, como o movimento *Black Panthers* ou a influência de Martin Luther King, Angela Davis e Malcom X, também chegavam na Bahia notícias das resistências anticoloniais africanas, especialmente vindas de domínios portugueses, como Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, (BACELAR, 2006; ALBERTI e PEREIRA, 2007).

## **2.2. A nova onda de africanização**

Na Salvador dos anos setenta teve lugar a ampliação de uma dicção sociorracial e cultural que tem sido chamada de movimento de reafrikanização<sup>76</sup>. As mudanças provocadas no cotidiano da cidade a partir das dinâmicas desse processo, como o uso crescente da expressão “afro”, a criação de blocos afro, grupos de estudos e cultura negra, a revalorização da capoeira e o interesse crescente pela África, afetou evidentemente os terreiros<sup>77</sup>.

Em parte, a moderna onda de reafrikanização que chegava ao Brasil naqueles anos era movida por ventos de interesses políticos e econômicos direcionados a novos mercados consumidores para os produtos do crescente parque industrial do país. O fenômeno também refletia prolongamentos do “projeto UNESCO” e da execução de uma política externa em relação à África que, embora fosse um tanto ambígua, marcava uma reorientação de perspectivas a respeito das correlações culturais entre o Brasil e o continente africano (MAIO, 1999; SANTOS, 2005; PINHO, 2010). Na Bahia, o Centro de Estudos Afro-Orientais teve um papel importante nessa aproximação<sup>78</sup>, executando programas do Ministério das Relações Exteriores e promovendo atividades de extensão universitária que alcançava de modo especial os religiosos afro-baianos<sup>79</sup>, bem como, estimulando a formação de pesquisadores nos estudos africanos, incluindo viagens para investigações na África, especialmente para as regiões do antigo Daomé e da Nigéria (BRAGA, 1998; CAPONE, 2005).

---

<sup>76</sup> Sobre a reafrikanização no carnaval de Salvador, ver (RISÉRIO, 1981; BACELAR, 2006; PINHO, 2010); no âmbito da religiosidade afro-brasileira, ver (BRAGA, 1998; CAPONE, 2018; PARÉS, 2006b; SILVA, 2006; PRANDI, 2006); para uma descrição do contexto africanizado de Salvador nos anos setenta, ver (SERRA, 1995).

<sup>77</sup> A história dos impulsos de reafrikanização na Bahia nos remete ao século XIX quando africanos acusados de envolvimento na Revolta dos Malês foram submetidos a medidas de deportação ou, por força das circunstâncias, tiveram que organizar de forma voluntária ou involuntariamente o retorno à África (BRAGA, 1998; CAPONE, 2005; PARÉS, 2006b). Segundo Reis, a vida dos africanos, sobretudo os nagôs, foi duramente embaraçada em consequência da repressão ao levante de 1835 (REIS, 2003 [1986]). Nesse tempo, uma viagem seria fundamental para a organização e aprimoramento da religiosidade afro-baiana. Refiro-me ao retorno de *Iyá Nassô* (fundadora do Terreiro da Casa Branca - *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*), que de acordo com a tradição oral teve o “intuito de aperfeiçoar seu conhecimento religioso e trazer de volta outros sacerdotes” (PARÉS & CASTILLO, 2007, p.119); Luis Nicolau Parés identifica nos anos setenta do século XX a terceira onda de nagoização ou africanização do candomblé baiano (PARÉS, 2006b).

<sup>78</sup> Para referências sobre essa onda de africanização em São Paulo, ver (CAPONE, 2018; PRANDI, 1991, 2006; SILVA, 2006).

<sup>79</sup> O Centro de Estudos Afro-Orientais foi criado em 1959 e já no início dos anos sessenta o CEAO promoveu um curso de iorubá sob regência do professor nigeriano Ebbenezzer Latunde Lashebikan. Segundo Pierre Verger, o curso contou com “uma bela afluência” dos religiosos afro-baianos. A partir dos anos setenta um programa permanente de ensino de língua ioruba foi articulado entre a Universidade de Ifé e o CEAO, contando com frequência significativa de adeptos da religiosidade afro-baiana (CAPONE, 2018).

Se esse contexto baiano pode ser caracterizado pela apreensão da potencialidade do candomblé para a “imagem da Bahia” – um espetáculo místico e exótico para o mercado turístico –, por outro lado, nele também se articulava a performance de um argumento contra-hegemônico que incorporava a religiosidade afro-baiana como fonte de referências culturais de etnicidade (PARÉS, 2006b; PINHO, 2010). Estudos apontam uma inflexão da luta organizada antirracista no que se refere aos símbolos associados à cultura religiosa afro-brasileira naqueles anos. Para grupos do movimento social negro que se reorganizavam em tempos de ditadura militar, a religiosidade afro-brasileira podia ser movida de uma situação de ambiguidade valorativa para uma posição mais afirmativa (SERRA, 1995; DOMINGUES, 2007; ALBERTI e PEREIRA, 2007). Duas organizações são consideradas basilares nessa história da luta antirracista na Bahia, refiro-me ao Ilê Aiyê (1974) e ao Movimento Negro Unificado (1978). No primeiro desfile do Ilê Aiyê no carnaval de Salvador, o terreiro de Mãe Hilda<sup>80</sup> foi a base do novo bloco.

A festa e a cultura religiosa negra no Brasil têm participado historicamente de um universo de viagens, senão corporais, de remissões que endereçam interesses e sentimentos à África ao tempo em que recriam, do lado de cá do atlântico, ideias, valores, práticas e instituições<sup>81</sup>. Não por acaso o termo “reafricanização” foi cunhado por Antonio Risério na moldura da festa negra baiana como arremate dos anos setenta<sup>82</sup>. Naqueles anos, a indústria do entretenimento tentava configurar o carnaval baiano de acordo com seus interesses comerciais. Na esteira desse movimento, pobres e negros passaram a ser ainda mais submetidos a restrições de caráter sociorracial que, de forma encoberta ou evidente, inibiam a participação negra nos blocos de trio que se consolidavam (PINHO, 2010; ALBERTI e PEREIRA, 2007). Por outro lado, as formas mais tradicionais de participação carnavalesca dos negros (como as escolas de samba baianas) pareciam fadadas ao desaparecimento, enfraquecidas pela falta de recursos e pela redução do número de componentes (BACELAR, 2006). Nesse contexto, o surgimento dos blocos

---

<sup>80</sup> O terreiro é o Ilê Axé Jitolú, fundado em 1952 e localizado no bairro da Liberdade.

<sup>81</sup> Para acompanhar essa longa história desde tempos coloniais ver, entre outros (REIS, 1988b, 2002; ABREU, 1999; CUNHA, 2001; ALBUQUERQUE, 2002; PARÉS, 2006; SANTOS, 2009; REGINALDO, 2011; CASTILLO, 2017).

<sup>82</sup> Refiro-me ao livro *Carnaval Ijexá* (RISÉRIO, 1981); Osmundo Pinho refez a trajetória da noção de reafricanização desde os clubes carnavalescos negros do final do século XIX até a formação dos blocos afro contemporâneos, fazendo-nos entender como tais organizações foram criadas e ainda se reinventam na Bahia em torno do “signo-África” (PINHO, 2010).

de índios<sup>83</sup>, a partir de fins dos anos sessenta e, em 1974, do bloco afro Ilê Aiyê são, em parte, fruto dessa modernização da cidade e suas várias contradições<sup>84</sup>.

Os blocos de índios e o bloco afro Ilê Aiyê evidenciaram através do carnaval novos contornos das tensões raciais na Bahia. Além de levar para as ruas conteúdos identificados com a cultura religiosa afro-brasileira – como a musicalidade, as letras das canções, a performance, a indumentária e a estética corporal –, expressaram também a influência dos movimentos negros nacional e internacional, bem como, inquietações frente aos limites impostos pela política da ditadura militar e a emergência de outras possibilidades de leituras e ações para a cidade. Todavia, essas recriações negras para experimentar a festa manifestavam, além da disputa pelo espaço do carnaval, uma declarada contestação de valores. No caso mais específico do bloco afro Ilê Aiyê, as pautas de africanidade e de afirmação identitária refletiam a aproximação com o candomblé como símbolo cultural fundamental no bojo das ideias e práticas de reafirmação daqueles anos (BACELAR, 2006; PARÉS, 2006b; PINHO, 2010).

Se inicialmente as viagens que os jovens fundadores do Ilê Aiyê faziam a África não era corporal, isso não os impedia de navegar nas águas do atlântico negro e de lá mover para o carnaval um conjunto de referências que endereçavam interesses e sentimentos ao continente negro, bem como, recriava uma África na Bahia. A história da indefinição a respeito do nome que seria a marca do grupo não deixa dúvida quanto a imersão daqueles jovens no mundo negro atlântico, entre *Black Power* e *Ilê Aiyê* os fundadores escolheram o segundo selo. Da mesma forma, a simples colocação do impasse indica como a experiência sociorracial operava dicções contra-hegemônicas no tabuleiro daquela vivência de reafirmação.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Bacelar argumenta que a denominação “blocos de índios” também aludia o olhar preconceituoso da classe média baiana que se referia as pessoas que moravam em bairros populares, geralmente de expressiva maioria negra, como “índios” (BACELAR, 2006).

<sup>84</sup> No final dos anos setenta, em 1979, foram criados em Salvador outros dois importantes blocos afro: o Malê Debalê e o Olodum.

<sup>85</sup> A fundação do Ilê Aiyê também explicita intersecções históricas entre classe, raça e religiosidade em Salvador. O avô de José Carlos dos Santos (um dos fundadores do bloco, mais conhecido como Vovô do Ilê) foi estivador e participante do bloco negro de carnaval dos anos quarenta “Africano Ideal”. A mãe de Vovô é a Ialorixá Hilda Jitolu (1923-2009), distinguida por ter dado permissão e apoio a iniciativa de criação do bloco desde o início, além de ter cedido o espaço do terreiro para as atividades que antecediam o desfile. Para a história do Ilê Aiyê ver (PINHO, 2010).

Embora a religiosidade negra esteja, por assim dizer, na gênese do fenômeno da reafrikanização no século XIX<sup>86</sup>, ela é uma dimensão constitutiva do processo na Bahia dos anos setenta. De maneira dialética contribuiu no encadeamento dos eventos e se reconfigurou em meio as experiências em curso. Precisamente, representações dos religiosos afro-baianos ocuparam determinada centralidade na modulação da reafrikanização de Salvador naqueles anos. No que se refere especificamente ao candomblé “jeje-nagô”, foi escolhido e retratado como o depositário da ancestralidade, o que remetia diretamente à África. De outro modo, ou talvez por isso mesmo, também foi visto por muitos jovens negros como uma fonte para as modernas identidades afrodescendentes (PARÉS, 2006b; PINHO, 2010). Na Bahia, como constatou Jocélio Teles dos Santos, se o candomblé não era reificado “como a religião inserida numa política de combate à discriminação racial”, isso não impedia que jovens negros enxergassem a África, a história e a cultura negra na religião (SANTOS, 2005, p.165-66).<sup>87</sup>

As recriações da festa negra baiana e a noção de reafrikanização nos anos setenta se encontram ambientadas em significativa efervescência cultural que, mesmo em tempos políticos sombrios, faziam-se sentir como sopro de anos anteriores (PRANDI, 2006) e expectativas de novos tempos. No limiar dos anos setenta era evidente o fortalecimento dos movimentos negros em diversas partes do mundo. O período também corresponde, por um lado, a vocalização mais acentuada da democracia racial brasileira como um mito ou uma ideologia e, por outro lado, pela contínua e seletiva incorporação de manifestações da cultura negra pelo Estado como símbolo de nacionalidade (SANTOS, 2005). Na Bahia, entretanto, uma rede complexa de práticas e referências operava similarmente nesse processo, perpassando a indústria cultural, o incipiente *trade* turístico, a cultura religiosa e a estética artística negra. Se a herança africana podia ser projetada como um produto a ser explorado pelo ambiente de negócios baianos, ela também podia ser acionada como símbolo de identidade e resistência por blocos negros de carnaval ou pelos terreiros.

---

<sup>86</sup> Embora essa afirmação perfile a complexidade do que poderíamos reconhecer como o fio de Ariadne dos processos de reafrikanização, é possível explorá-la sem se deixar seduzir pelo *ídolo das origens* (BLOCH, 2001[1949]).

<sup>87</sup> Outras experiências políticas movimentavam a identidade negra pelo Brasil naqueles anos. Se levarmos em conta apenas o início dos anos setenta a imprensa negra estava ativa no eixo São Paulo-Rio de Janeiro, bem como o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) era muito atuante na capital paulista, articulando cultura e política (DOMINGUES, 2007); Em Porto Alegre-RS foi criado o grupo Palmares (1971) e, em 1974, o Sinba (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África) no Rio de Janeiro (ALBERTI e PEREIRA, 2007).

### 2.3. Sobre geografia e outras batalhas

Similarmente aos históricos processos de africanização, a ocupação do espaço urbano pelos terreiros em Salvador corresponde a dinâmicas associativas complexas (PARÉS, 2006). Desde os tempos coloniais, praticantes dessa cultura religiosa podiam ser encontrados em várias freguesias da cidade<sup>88</sup>. No final do século XIX, Nina Rodrigues apontou os pejis alastrados por Salvador e outras cidades baianas<sup>89</sup>. Muitos terreiros de Salvador foram instalados em áreas que circundavam o núcleo urbano, expandindo-se aos poucos pela cidade.<sup>90</sup> Muniz Sodré afirma que, desde o fim do século XIX e mais especificamente com a abolição, o afastamento dos descendentes de escravos era fundamental para uma sociedade que sonhava romper social, econômica e ideologicamente com as formas de organização herdadas da Colônia. Dessa maneira, teriam sido intensificadas as regras de segregação territorial na organização das cidades brasileiras. Todavia, se levarmos em conta as indicações de Roger Bastide (BASTIDE, 2001 [1958]), havia terreiros em todos os cantos da capital baiana já nos anos cinquenta do século passado.

Bastide assentia os terreiros mais próximos ao centro da cidade no passado, nas imediações da igreja da Barroquinha. Porém, quando escrevia, encontrava-os em bairros proletários como a Liberdade, “em meio às casas de operários, num emaranhado de ruelas, de muros, de pátios malcheirosos” e, sobretudo, “longe do centro, nos valos umbrosos, suspensos nos flancos das colinas ou entre as dunas marinhas, escondidos pelas árvores, pelos renques de bananeiras, abrigando-se sob os coqueiros”. Entretanto, vários terreiros permaneciam margeando o centro da cidade. O sociólogo também não tinha dúvidas quanto aos estratos sociais que compunham os terreiros baianos: “as camadas mais baixas da população – empregadas, lavadeiras, proletários”. Todavia, ele constatava

---

<sup>88</sup> Contudo, há maiores informações sobre as práticas religiosas afro-brasileiras em Salvador a partir do século XIX (REIS e SILVA, 1989; PARÉS, 2006; SANTOS, 2005b; REIS, 2008)

<sup>89</sup> Em fins do século XIX, Nina Rodrigues escreveu que o “culto fetichista” realizado na Bahia tinha “uma forma exterior complexa, brilhante e ruidosa”. Ele se referia aos terreiros como “templos especiais para as grandes festas anuais”. Referia-se ainda aos “pequenos oratórios ou capelas” existentes nas “casas particulares”, onde seriam realizadas as “festas ordinárias e as orações durante o ano”. Em Salvador, Nina Rodrigues afirmou ser “quase impossível calcular o número de oratórios particulares”. Em cidades do interior, como São Francisco do Conde, Cachoeira e Santo Amaro, ele afirmou que o número de terreiros e oratórios era “avultadíssimo” (RODRIGUES, 2005 [1896], p. 43-44); sobre a geografia e ocupação urbana dos pejis e terreiros da cidade de Cachoeira, ver (SANTOS, 2009).

<sup>90</sup> Para uma análise da ocupação do espaço urbano de Salvador pelos candomblés no século XIX, ver (SANTOS, 2005b, p. 205-226)

que o candomblé não era uma religião só de negros, pois, naqueles tempos, penetravam no culto “não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros” (BASTIDE, 2001 [1958], p.24-30).

Em certo sentido Bastide ofereceu um desenho, uma pequena cartografia literal do culto afro-brasileiro naquela Salvador que adentrava os anos sessenta<sup>91</sup>: “ao longo do Rio Vermelho, em Mata Escura, São Caetano, Cidade de Palha, Língua de Vaca, Pedreiras, Fazenda Grande do Retiro, Fazenda Garcia”. Como queria o antropólogo, os candomblés rodeavam a cidade como uma “coroa mística”. Nessa chave, os terreiros de Salvador ocupavam, na ampla maioria dos casos, os lugares considerados suburbanos, onde as casas se espaçavam e as matas se insinuavam (BASTIDE, 2001 [1958], p.24-30). Como podemos observar, o sociólogo também ofereceu pistas sobre a composição social e racial dos terreiros à época.

Se acompanharmos os discursos da imprensa no período dos anos cinquenta aos anos setenta perceberemos, por um lado, que a religiosidade afro-brasileira enfrentou adversidades traduzidas especialmente pelo racismo e controle policial. Por outro lado, as notícias também revelam mudanças na configuração da política cultural baiana, representadas em grande medida pela “redescoberta” da África pelo *establishment* nacional (SANTOS, 2005). Também por essa razão a impressão que se tem ao colocar sob análise notícias dessa época sobre os candomblés da Bahia é que a expressão religiosa era vista de maneira “isolada”, como diria Edison Carneiro, “à feição dos microbiologistas” em suas práticas. Ou seja, a estética, o espetáculo, o exótico, as aparências e os hábitos considerados “estranhos” tinham especial visibilidade (CARNEIRO, 1964). Pouco ou nada sobre as condições de vida dos sujeitos adeptos da religiosidade afro-brasileira é possível alcançar nas matérias ou mesmo nas entrelinhas das reportagens.

Aliás, essa era uma preocupação que acompanhava Edison Carneiro de longa data. Em 1938, ele aproveitou a festa de Oxóssi no Engenho Velho para saber mais acerca das condições de vida das filhas de santo da casa de Tia Massi<sup>92</sup>. Como explicou de saída era

---

<sup>91</sup> Recentemente, o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) realizou, sob coordenação do professor Jocélio Teles dos Santos, um mapeamento detalhado dos terreiros da capital baiana (SANTOS, 2008); nos anos sessenta, o CEAO também realizou um levantamento sobre os terreiros de Salvador, coordenado pelo professor Vivaldo da Costa Lima.

<sup>92</sup> Maximiana Maria da Conceição foi a quinta *Iyá* da Casa Branca (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*), sucessora de Ursulina Maria de Figueiredo, conhecida como Tia Sussu (MOURA, 2004, p.91).

uma investigação precária, tendo em vista que conseguiu sondar apenas quarenta mulheres e, como escreveu, “o número de filhas do Engenho Velho era muitas vezes maior”. Todavia, a amostra obtida por Carneiro matiza as concepções recorrentes sobre a composição social dos adeptos da religiosidade afro-brasileira na primeira metade do século vinte. Essa composição muitas vezes parece se oferecer por óbvia, tendo em vista a noção de que essas formas de religiosidade são realizações de indivíduos egressos da escravidão<sup>93</sup>. Nesse sentido, Edison Carneiro nos faz notar contornos sobre algumas permanências nas circunstâncias sociais de significativo contingente de mulheres de terreiro (CARNEIRO, 2002 [1948], p.100).

As profissões dividiam-se em ocupações “humildes”: modistas (um sinônimo para costureira), domésticas (o grupo era composto tanto por aquelas mulheres que se ocupavam do serviço de suas próprias casas quanto pelas empregadas pagas) e, por fim, as vendedoras ambulantes. Carneiro não deixou de assinalar o quanto esses serviços eram mal remunerados naquela Bahia. As vendedoras ambulantes comercializavam acarajé, mungunzá e frutas com tabuleiros na cabeça ou nas esquinas, também havia as que tinham ponto fixo (barracas) nos mercados onde vendiam as vísceras de animais, comumente chamadas na Bahia de “fato”<sup>94</sup>. As costureiras, embora algumas fossem “muito hábeis”, viviam de pequenas encomendas de gente pobre como elas e dificilmente alcançavam uma remuneração satisfatória para esse trabalho mais especializado. As dificuldades financeiras das filhas do Engenho Velho se refletiam também quando interrogadas acerca de suas possibilidades de contribuição mensal para uma necessária reforma no terreiro: entre as quarenta entrevistadas por Carneiro, trinta e nove podiam doar apenas entre nada e 5 cruzeiros mensais. Mulheres que tinham entre vinte e setenta anos de idade, muitas não sabiam ao certo a idade exata e se valiam apenas da memória para realizar um cálculo aproximado. Para finalizar essa rápida aproximação, Edison Carneiro constatou: “todas as quarenta, sem exceção, habitavam em ruas e bairros pobres” (CARNEIRO, 2002 [1948], p.101-02).

Nos anos setenta a situação de precariedade de grande parte dos bairros de Salvador noticiadas nos jornais não deixa lugar para dúvidas a respeito das condições sociais do

---

<sup>93</sup> Todavia, pesquisas demonstram que libertos envolvidos na formação do candomblé baiano auferiram relativo patrimônio mesmo em tempos escravistas, compondo o que se poderia chamar de uma elite negra (OLIVEIRA, 1988; MATORY, 2005; PARÉS, 2006; 2014; PARÉS e CASTILLO, 2015; REIS, 2016; CASTILLO, 2017).

<sup>94</sup> Para uma história detalhada da experiência das mulheres negras no trabalho doméstico e como “ganhadeiras” no século XIX, ver (SOARES, 2006).

entorno da maioria dos templos da religiosidade afro-brasileira. Em época anterior, Edison Carneiro apontava o equívoco na abordagem sobre a cultura religiosa do negro às etnografias que, segundo esse autor, até os anos cinquenta não haviam dispensado a contento uma perspectiva mais sociológica às suas interpelações sobre o negro brasileiro (CARNEIRO, 1964). Para os anos sessenta, Jeferson Bacelar argumentou que a ditadura militar se apoiou numa vertente culturalista da presença do negro na formação nacional e reagiu violentamente a qualquer tentativa de questionamento da democracia racial (BACELAR, 2001).

Talvez essas observações ajudem a refletir a complexidade em alcançar um número aproximado de terreiros localizados em Salvador na década de setenta. Entre os anos de 1960 e 1969 o Centro de Estudos Afro-Orientais fez um levantamento dos candomblés situados na área urbana da capital baiana, registrando 992 casas (SERRA, 1995, p.136). Em meio ao debate sobre a liberação das licenças policiais para a realização das liturgias públicas afro-brasileiras, o chefe do setor de censura da delegacia de jogos e costumes indicou que havia 1.010 candomblés registrados naquela delegacia em 1974<sup>95</sup>. No mesmo cenário, o delegado titular da delegacia de jogos e costumes informou outros dados, afirmando que em outubro de 1975 havia 1.381 candomblés ali registrados<sup>96</sup>. Embora não seja possível tomar esses dados como um retrato fiel, eles indicam um vertiginoso crescimento, senão do número de terreiros, da demanda para registrá-los junto a delegacia de jogos e costumes para ter o seu direito à liberdade de culto minimamente assegurado. O que parecia não necessariamente acontecer, haja vista matéria publicada seis meses após o decreto que liberava os templos do controle da Secretaria de Segurança Pública, onde indicava nitidamente ainda haver “perseguição generalizada”<sup>97</sup>.

Em que pese a relativa aproximação proporcionada pelas etnografias e pela imprensa, a localização precisa dos terreiros naqueles anos também permanece intrincada. Temos pistas que revelam tensões ainda vigentes na década de setenta. É o que aponta, por exemplo, as palavras do chefe de censura da delegacia de jogos e costumes. Ele sinalizou que um dos requisitos mais relevantes para o terreiro obter o consentimento e registro era não estar “próximo em demasia a áreas residenciais”. De qualquer forma, mesmo quando devidamente registrados, isso não oferecia garantia absoluta de

---

<sup>95</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de outubro de 1975.

<sup>96</sup> Jornal da Bahia, 16 de outubro de 1975.

<sup>97</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 15 de junho de 1976.

funcionamento. Além dos pedidos de licença pelos quais se pagava as taxas correspondentes, era necessário habilidade, ou mesmo certa perspicácia, com a vizinhança e prepostos da polícia. Um levantamento realizado sobre as notificações da Delegacia de Jogos e Costumes, entre os anos de 1938 e 1976, sugere o quanto os cultos afro-baianos estavam disseminados em Salvador (SOUSA JR, 2018). Talvez por isso, locais bastante afetados pelas reformas viárias de fins da década de sessenta e início de setenta apareceram com expressiva frequência nas notificações daquela delegacia, com destaque para a região do Brongo e da avenida Vasco da Gama.

#### **2.4. A defesa do bosque sagrado**

As reformas urbanas da capital baiana geraram impactos na geografia religiosa dos terreiros. O novo traçado viário atingiu o mundo que os religiosos criaram em áreas até então públicas, foreiras ou privadas, mas sem muito interesse econômico para seus proprietários até aquele momento. Muitos terreiros foram deslocados e uma significativa área verde foi devastada para ceder espaço ao concreto e ao asfalto. Uma matéria publicada no jornal Diário de Notícias indicou que, antes das intervenções urbanas, vários terreiros estavam localizados nas encostas que formavam os vales, principalmente, no Vale do Bonocô:

Aí existiam cerca de sessenta casas de candomblé, dez destas concentradas num raio de 300 metros, entre a baixa da rua Daniel Lisboa e o sopé do antigo Brongo, denominado, atualmente, “Subida da Sanave”. Cerca de 100 árvores sagradas foram sacrificadas, restando, apenas, a árvore de Lôco (...).<sup>98</sup>

A “Subida da Sanave” como novo topônimo, em oposição ao tradicional “Brongo”, aparecia ironicamente como um ícone da cidade moderna. A localidade do Brongo, na região do bairro de Brotas, é historicamente vinculada a presença da religiosidade afro-baiana em Salvador. Ao longo do século XX a área recebeu a instalação de muitos terreiros. Está na memória do povo de santo e de muitos soteropolitanos o conhecido babalorixá Paulo do Brongo. Paulo Soares de Oliveira tinha vinte e dois anos quando estabeleceu seu terreiro na região ainda na primeira metade do século XX (SOUSA JR, 2018). A Sanave é uma concessionária de automóveis que se instalou à época na avenida

---

<sup>98</sup> Jornal Diário de Notícias, 2 de abril de 1977.

Bonocô, na antiga subida do Brongo. José Carlos Gomes dos Anjos abordou conflitos semelhantes em Porto Alegre por meio do conceito de desterritorialização. Para o antropólogo, desterritorialização é “o fenômeno no qual dois territórios se sobrepõem no tempo. Um se torna a imagem virtual do outro (...). A imagem-passado e a imagem-futuro coexistem num presente que as torna indiscerníveis: o presente pertence à imagem-passado ou à imagem-futuro?” (ANJOS, 2006, p.33). Nos anos setenta, o caso dramático de uma filha de santo do babalorixá Paulo teve cobertura da imprensa baiana. À época desse infortúnio Mãe Odeci contava vinte e oito anos de iniciação.

Mãe Odeci morava na região do Bonocô, vendia acarajé no Acupe de Brotas e ficou sem moradia, tendo que alugar uma casa naquela mesma localidade. Com dificuldades para cumprir os pagamentos se viu despejada, indo morar na casa de seu pai de santo, acompanhada de quatro filhos e nove netos. A sacerdotisa contou com o afeto e a solidariedade da sua comunidade religiosa para enfrentar a dura experiência de ficar sem teto. O maior desejo de Mãe Odeci naquele momento era ter uma casa: “eu preciso dar segurança a meus filhos e netos”. A Ialorixá não atribuía a sua desventura às transformações pelas quais a cidade havia passado nos últimos anos, porém, afetada pelas circunstâncias explicou de outro modo: “a proprietária da casa me expulsou e pouco tempo depois morreu atropelada, embora eu nada tenha feito para isso, nem mesmo rogado praga”<sup>99</sup>. É que o projeto de reforma urbana promovido a partir de 1968 (Lei 2.181/68) produziu efeitos importantes que, junto às intervenções viárias, ofereceu a Salvador “o acabamento de cidade capitalista que ainda não possuía” (DANTAS NETO, 2006, p.321), incluindo entre esses impactos uma inclemente especulação imobiliária.

Embora lançasse mão da cultura religiosa como forma de interpretar e resistir às adversidades, Mãe Odeci aparece nas franjas desse debate público mais amplo, sofrendo os efeitos da modernização da cidade. Por outro lado, Mãe Gamo<sup>100</sup> também se valeu de aspectos da cultura religiosa para enfrentar esse processo: “*Orungan*, não nos tire as árvores. Nem a água. Como vamos poder cuidar de nossos pejis”<sup>101</sup>. A sacerdotisa denunciou o corte das árvores sagradas da cidade sem nenhum cuidado ritual: “Só quem sabe o que tem de fazer é que pode dar início ao corte, do contrário pode haver

<sup>99</sup> Jornal Diário de Notícias, 11 de outubro de 1974.

<sup>100</sup> Ver sobre a liderança de Gamo Lokosi no Terreiro do Bogum (PARÉS, 2006).

<sup>101</sup> Jornal Diário de Notícias, 2 de abril de 1977; Anteriormente, Mãe Runhó, antecessora de Mãe Gamo à frente da comunidade religiosa do Bogum, já havia levado à imprensa suas preocupações com as intervenções urbanas e a crescente especulação imobiliária: “Ruinhó quer mato e rio para ‘voduns’ do Bogum”, Jornal A Tarde, 5 de dezembro de 1975.

consequências sérias” e expressou contrariedade com a especulação imobiliária que causava aflição aos terreiros de modo geral e a sua casa em particular, segundo a reportagem:

O Bogum, por exemplo, está com sua árvore de Azan-a-odô<sup>102</sup> espremida entre dois paredões, porque o proprietário da área (que é rendeira), passou a especular em torno de sua valorização, com os serviços públicos ali realizados. Agora mesmo, teve de pagar perto de dez mil cruzeiros para efeito de atualização do foro, a fim de que mais problemas não viessem ao terreiro.<sup>103</sup>

Através da imprensa os adeptos da religiosidade afro-baiana tentaram defender o espaço que criaram dentro e fora dos terreiros. Para isso recorreram a valores opostos aos daqueles que se favoreciam da linha do “desenvolvimento urbano”. Esses valores evocavam aspectos da cultura religiosa com cautela e acuidade interpretativa. Se referiam a *certas obrigações* “que não podem ser cumpridas quando distantes das árvores sagradas do culto”, reivindicavam o uso ritual do espaço público “uma árvore de Lôco, no Bonocô, para onde se dirigiam filhas de santo de quase todos os terreiros da Bahia”. Mãe Gamo lamentava que “no lugar dela foi levantado um edifício”.

Os santuários naturais foram acionados pelos religiosos também como forma de inserção no debate público sobre os rumos da cidade. Dessa maneira, as árvores sagradas foram projetadas na imprensa como “um patrimônio de grande significado para os descendentes dos africanos, e mesmo para todas aquelas pessoas ligadas ao candomblé”. Embora Salvador possuísse em seu sítio urbano antes da reforma viária certamente mais de “duas centenas” de gameleiras “dominando a paisagem dos morros”<sup>104</sup>, eram precisamente as que ocupavam o vale do Bonocô e o vale da avenida Vasco da Gama aquelas que mais eram lembradas, defendidas e acionadas nessa disputa material e, também, de diferentes conhecimentos e valores sobre os rumos da nova metrópole.

Na dicção dos religiosos havia práticas, valores e histórias que precisavam ser defendidas e alegavam que muitas dessas árvores foram trazidas da África para a Bahia: “com muita fé e assim cresceram, e debaixo de suas copas foram feitas e depositadas, no

<sup>102</sup> Em 1978, a árvore de *Azonodo* “caiu”, volto ao assunto mais a frente; sobre a importância desse santuário natural para o ritual jeje, ver (PARÉS, 2006).

<sup>103</sup> Jornal Diário de Notícias, 2 de abril de 1977.

<sup>104</sup> Jornal A Tarde, 31 de janeiro de 1980.

decorrer dos anos, preces e outras formas de manifestação do candomblé”. Conforme a matéria do jornal A Tarde:

Somente na Avenida Mario Leal Ferreira, mais conhecida por Bonocô, em homenagem a um candomblé que funcionava nas imediações, foram derrubadas mais de dez árvores. Existiam, ali, dez terreiros de candomblé das nações Ketu e Angola, que tiveram que sair devido a presença dos tratores e caçambas na época da construção da referida avenida.<sup>105</sup>

Sabe-se que, em fins da década de setenta, as “árvores de Lôco” que resistiram na avenida Mario Leal Ferreira eram “a do candomblé da Ialorixá Emília, na Baixa da Torre, à beira do Bonocô, e a que o babalaô Walter cumpria suas obrigações para Oxalufã”. Precisamente, a existência e resistência dessas lideranças e de suas respectivas comunidades religiosas foram decisivas para a manutenção dessas árvores como templo natural, seja no espaço interno do terreiro ou no espaço público da cidade.

Talvez seja necessário um parêntese para indicar alguns sinais importantes da relação entre a cultura religiosa afro-brasileira e a natureza. Para antropóloga Juana Elbein do Santos, o espaço do terreiro nagô compreende uma área de construções de uso público e privado, bem como, outra de “espaço virgem” onde se encontra o mato, as árvores, a fonte – o bosque sagrado ou “a floresta africana”<sup>106</sup>. Nessa chave, Muniz Sodré indicou uma “postura ecológica radical” ambientada nos terreiros: “uma cosmovisão de grupo que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais”, compreendendo o território como “um patrimônio a ser respeitado e preservado” (SODRÉ, 1988, p.151-52)<sup>107</sup>. É certo que a religiosidade afro-brasileira abriga conhecimentos e recursos simbólicos que dialogam com a interpretação ecológica, por exemplo, os altares naturais, a associação de divindades com elementos da natureza – como florestas, pedras, cachoeiras, mares, tempestades, fogo – e o conhecido uso da medicina natural (SANSI, 2011; VAN de PORT, 2012).

<sup>105</sup> Jornal A Tarde, 31 de janeiro de 1980.

<sup>106</sup> Nesse arquétipo definido pela antropóloga o espaço mato é o reservatório natural, onde estão os elementos vegetais indispensáveis a liturgia. Um lugar de pouca circulação de pessoas dos membros do terreiro em geral, pois, é um espaço perigoso e sagrado, onde os sacerdotes de Ossain e dos orixás caçadores realizam ritos específicos (SANTOS, 1998 [1975], p.33-4).

<sup>107</sup> O adágio *Kosi ewe kosi orisà* (Sem folha, sem Orixá) – que figura nas artes cinematográficas e na Música Popular Brasileira – talvez encerre a dimensão que esses estudos reivindicam. Mattijs Van de Port faz uma crítica a essa noção de “visão ecológica radical”, ver (VAN de PORT, 2012).

Na historiografia da religiosidade popular no Brasil as folhas têm lugar de destaque, sobretudo, no campo dos cuidados terapêuticos (curas) e da feitiçaria<sup>108</sup>. Evidências documentais e etnográficas apontam que, de maneira geral, curandeiros e curandeiras, rezadores e rezadoras, bem como, sacerdotisas e sacerdotes afro-brasileiros são bons conhecedores do uso de plantas<sup>109</sup>. Nas religiões afro-brasileiras a manipulação das plantas é tratada com muito cuidado e requer certos conhecimentos apreendidos da experiência na comunidade religiosa: técnicas de colheita, orações, cantigas, bem como, modos de preparo endereçados aos mais diversificados fins rituais. Assim, os religiosos utilizam vários elementos dispostos no “espaço mato”: árvores, fontes, pedras, raízes, frutos, madeiras, ervas, riachos. É no mato que são reconhecidos e assentados os santuários naturais (SANSI, 2011).

Eventos ou casos extraordinários podem fazer os devotos reconhecerem o agente espiritual fora dos limites do terreiro. Nessas circunstâncias, os devotos consagram e sacralizam esse “novo” santuário através de oferendas e rituais periódicos: em cachoeiras, árvores, formações rochosas, lagoas ou mesmo pequenas fontes localizadas em capelas, cruzeiros ou igrejas católicas. Reconhecidos como santuário naturais, eles passam a fazer parte da vida religiosa da comunidade que, nesses assentamentos, depositam, conservam e retiram, dádivas e narrativas que comunicam suas relações com os seres espirituais (SANSI, 2011). A indignação causada nos membros de terreiro no caso das árvores derrubadas na “modernização” de Salvador está diretamente implicada nesse enredo, especialmente se prestarmos atenção ao que disseram os sujeitos.

Os religiosos jejes tiveram uma atuação de destaque nessa polêmica que a imprensa levou até o público baiano. Os jejes se referem aos santuários naturais nas árvores como *atinsá*<sup>110</sup>. Gamo Lokosì, à época sacerdotisa do terreiro do Bogum, e os ogans da casa,

---

<sup>108</sup> Em tempos coloniais já era bem conhecida a habilidade africana de curar utilizando ervas. Poções, chás, baforadas, banhos, lavatórios, benzeduras, limpezas e adivinhações utilizavam plantas em seus preparos, embora houvesse também os casos de envenenamento (SOUZA, 1986). Em outro lugar, analisei as práticas terapêuticas dos chamados curandeiros e de sacerdotisas e sacerdotes afro-baianos enredados no que chamei de paradoxo da feitiçaria, pois, muitos deles, como os “feiticeiros” perseguidos pela inquisição colonial, eram vistos como detentores de poderes, tanto para restaurar a harmonia quanto para disseminar malefícios. Assim, o sacerdote ou sacerdotisa podia obter reconhecimento em caso de êxito ou abjeção por causa do medo do feitiço (SANTOS, 2018). Outro estudo sobre cura e feitiçaria na Bahia, abordou práticas que foram negligenciadas pelas etnografias entre os anos trinta e sessenta. A historiadora Iris Oliveira argumenta que a exclusão das práticas de cura e feitiçaria do repertório das etnografias refletia as intenções de seus autores com um projeto de legitimação do candomblé. A autora, então, toma como sujeitos justamente os sacerdotes e sacerdotisas que experimentaram acusações de curandeirismo, estes, por sua vez, estavam imersos no universo semântico da feitiçaria (OLIVEIRA, 2014).

<sup>109</sup> Ver, entre outros (BASTIDE, 1955, 1959; SERRA, 2002; SANTOS, 2009; CONCEIÇÃO, 2011).

<sup>110</sup> Contemporaneamente essa terminologia é usada por terreiros e religiosos de todas as “nações”.

Seu Amâncio e Jehová de Carvalho (este último também jornalista e poeta), contaram histórias para a imprensa, referiram-se a rituais praticados nos santuários e explicaram diferenças entre a gameleira “verdadeira” e a nativa. Jehová de Carvalho, por exemplo, lamentou o que vinha acontecendo com as árvores sagradas da cidade: “assistimos, impotentes e indefesos, a esta profanação”<sup>111</sup>. Não parece mera coincidência que uma sacerdotisa do vodum Loko surgisse na imprensa reclamando a preservação dos santuários naturais, especialmente as gameleiras, árvore muito associada a esse vodum através de mitos religiosos e narrativas pessoais e comunitárias.

Todavia, a antecessora de Gamo Lokosì no terreiro do Bogum, Mãe Ruinhó, já havia ocupado as páginas dos jornais em defesa do mato e do rio. Na ocasião, a sacerdotisa aproveitou as filmagens de “Tenda dos Milagres”, do cineasta Nelson Pereira dos Santos, para falar ao professor e artista plástico Juarez Paraíso sobre as dificuldades que o terreiro enfrentava: “Cada dia vai ficando mais difícil fazer as obrigações do jeje aos nossos voduns. É que estão faltando mato e rio próximos de nosso terreiro. Antes tínhamos um rio por aqui, mas foi entulhado. E para ‘fazer santo’, só tendo mato e água”<sup>112</sup>. Esse terreiro vinha aturando problemas fundiários desde fins dos anos cinquenta devido, por um lado, às intervenções urbanísticas da prefeitura e, por outro lado, às ocupações clandestinas e transações decorrentes da agressiva especulação imobiliária que só se acentuou com o passar dos anos. Isso também aconteceu com outros terreiros próximos ao Bogum, mas as queixas dessa casa jeje apareceram na imprensa.

Em 1978, a árvore de *Azonodo* não resistiu às chuvas de inverno e tombou, todavia, houve objeção a essa versão, inclusive na imprensa. A reclamação era sobre a aplicação clandestina de agentes químicos para acelerar a morte do santuário natural (PARÉS, 2006). Como indiquei anteriormente, um ogan da casa era jornalista, o que certamente contava na criação de um espaço dialógico com a imprensa. Outros ogans da mesma casa faziam parte do ativismo sindical e negro, que ressurgia com força naqueles anos pós AI 5, o que certamente favorecia a articulação e as tentativas de vocalização para impasses duráveis na experiência do terreiro<sup>113</sup>.

A modernização de Salvador gerou muitos conflitos: intervenções em favelas, ambulantes removidos, terreiros prejudicados ou deslocados, entre outros. Nos anos

---

<sup>111</sup> Jornal A Tarde, 31 de janeiro de 1980.

<sup>112</sup> Jornal A Tarde, 05 de dezembro de 1975.

<sup>113</sup> Para uma análise dos problemas fundiários que o Bogum enfrentou naqueles anos, ver (PARÉS, 2006).

sessenta e setenta essas remoções aconteceram em várias metrópoles, seguindo a lógica desenvolvimentista do regime militar. Essa política gerou deslocamentos populacionais expressivos, particularmente de famílias pobres que habitavam em localidades próximas aos centros urbanos. Todavia, essas medidas de “ordenamento” e “desenvolvimento” necessitavam da ação de sujeitos de carne e osso que direta ou indiretamente executassem as tarefas exigidas. E, também nesse campo, as tensões pareciam inevitáveis, confrontando, além do mais, identidades raciais, de classe e religiosas. Os eventos que envolveram a derrubada de árvores sagradas localizadas nos vales ou em suas encostas moveram símbolos culturais arraigados na sociedade baiana.

Muitos baianos, dentre eles inúmeros trabalhadores da construção civil, tinham em mente que mexer com aquelas árvores sem o devido cuidado podia ocasionar “consequências sérias”<sup>114</sup>. Apesar das ordens e ameaças de “jovens engenheiros” muitos operários da prefeitura de Salvador recusaram executar o corte<sup>115</sup>. Outros, talvez mais desavisados, obedeciam e cumpriam o serviço. Essa atitude, quem sabe inadvertida, fazia circular numerosas histórias de acidentes e outros infortúnios que atingiam não apenas os operários. Era quando “Xangô usava o seu machado”<sup>116</sup>. Eram na sua maioria histórias de ruína pessoal, mutilações e óbitos<sup>117</sup>. Mãe Ienecy contou a reportagem do jornal Diário de Notícias que nas obras da avenida Bonocô morreram mais de seis operários, “dois tiveram mutilações e o que ordenou o corte da árvore de Lôco (que fechava, no meio da encosta, os sítios de Ogum) terminou no manicômio judiciário, onde vive como bicho sem falar nem reconhecer ninguém”<sup>118</sup>.

Na tentativa de confrontar medidas e omissões da administração municipal (e de proprietários) sobre as transformações pelas quais a cidade passava, os religiosos acionaram valores: tradição (fundamentos) e ancestralidade, noções de infortúnio e segredo; práticas: buscaram alianças e, face a eventos particulares, lançaram mão de formas de agir e procedimentos rituais específicos; por fim, acionaram aspectos da cultura material e imaterial dos terreiros, bem ilustrados no caso da defesa dos altares naturais: as divindades e as árvores sagradas. Os religiosos não conseguiram impedir o avanço dos interesses do capital e do Estado autoritário (nem parece ter sido esse o jogo), mas se

---

<sup>114</sup> Jornal Diário de Notícias, 2 de abril de 1977.

<sup>115</sup> Jornal A Tarde, 31 de janeiro de 1980.

<sup>116</sup> Jornal Diário de Notícias, 2 de abril de 1977.

<sup>117</sup> Jornal Diário de Notícias, 11 de outubro de 1974; Jornal Diário de Notícias, 2 de abril de 1977; Jornal A Tarde, 31 de janeiro de 1980.

<sup>118</sup> Jornal Diário de Notícias, 2 de abril de 1977.

posicionaram, ofereceram visibilidade à sua atitude política, expuseram valores diferentes, tiveram suas vozes repercutidas, quem sabe reconhecidas e, embora não obtivessem completo êxito, embaraçaram os poderes públicos e impediram que importantes altares naturais tombassem.

Além da inscrição no debate público sobre o passado, o presente e os destinos da cidade, é possível observar a tentativa de participação efetiva na dinâmica das mudanças em curso. As reportagens com Mãe Odeci, Mãe Ienecy e Mãe Gamo são emblemáticas de um momento político diferente para os religiosos. A possibilidade de ouvir as vozes das sacerdotisas e de outros membros das comunidades religiosas são evidências das novas circunstâncias, incluindo aí o contexto de liberação das licenças policiais. O que se acentuava efetivamente era o tipo de escuta e projeção feita pela imprensa, que passava a reconhecer e publicar numa frequência sem precedentes a voz de mais um sujeito político, mais uma emergente identidade que se apresentava no debate sobre os rumos da cidade. A Salvador dos anos setenta matizou e acentuou essa maneira de inserção dos religiosos de terreiro no espaço público, precisamente decisiva para o *fazer-se* do povo de santo.

O antropólogo José Carlos Gomes dos Anjos observa que haveria um certo nomadismo na maneira de fazer política e mesmo de se organizar politicamente dos religiosos afro-brasileiros. É justamente nesse nomadismo dos afro-religiosos (que seguiria uma “lógica rizomática”) que o autor enxerga “a possibilidade de organização política sem os riscos de asfixia burocratizante por fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo”. E prossegue:

Existe uma forma desterritorializada de fazer política que não deixa de reivindicar direitos e territórios, mas o faz de um modo essencialmente diferente da forma tradicional de se constituir como grupo político (...). A pessoa e o grupo não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade (infrapessoal, sexual, de parentesco, étnico, religioso...) (ANJOS, 2006, p.36-7).

Em que pese o abrigo do ato de liberdade religiosa<sup>119</sup>, os anos setenta tem sido apontado como um momento preliminar de enfrentamentos mais decisivos para o povo de santo – como a defesa da integridade do espaço físico dos terreiros ou as lutas mais amplas contra a intolerância religiosa. Talvez por isso a experiência histórica dos

---

<sup>119</sup> Refiro-me ao decreto estadual 25.095 de 15 de janeiro de 1976 que retira a exigência de registro e licença policiais para a abertura e funcionamento dos terreiros.

religiosos de terreiro nesses anos ainda não tenha sido justamente explorada. Essa tese busca demonstrar que esses anos foram decisivos para a formação do povo de santo. Quando os adeptos da religiosidade afro-baiana fizeram repercutir numa frequência sem precedentes suas visões e ações sobre a liberdade de culto e um mundo criado no espaço público da cidade. Essa atuação projetada nas páginas dos jornais é intrínseca ao *fazer-se* do povo de santo, ou seja, está no eixo da agência multiforme e do reconhecimento dessa alteridade como sujeito político incontestável na sociedade baiana.

A investigação das associações civis vinculadas aos terreiros, da modernização de Salvador e das condições gerais de vida dos membros dos cultos afro-baianos permitiu aproximar nossas lentes das dinâmicas associativas que prevaleceram nos terreiros desde os anos trinta, bem como, possibilitou compreender de que modo esse processo influenciou na atuação pública, individual e coletiva, dos afro-religiosos. Essa performance esteve disposta entre os influxos do *fazer-se* do povo de santo. O próximo capítulo examina a situação ambígua em que se encontravam as formações religiosas afro-brasileiras na sociedade baiana daqueles anos, embaraçadas entre noções de criminalidade e cultura.

## CAPÍTULO II

### Crime, folclore e imprensa

Neste capítulo aprofundo o exame de problemas, instituições e dinâmicas relacionadas as formas de religiosidade afro-brasileira no contexto dos anos setenta na Bahia. Um conjunto de questões foram inicialmente tratadas e encarnadas na experiência de um sacerdote a partir de um processo-crime instaurado na região do Recôncavo da Bahia, mais especificamente na cidade de Cachoeira. Nessa documentação foi possível encontrar representações e projeções sobre as religiões negras vigentes não apenas no meio jurídico. A criminalização e o folclore marcaram essas projeções e representações. Assim, retomo a investigação na imprensa e utilizo fontes especializadas vinculadas às ações de folclore para examinar como adeptos da religiosidade afro-brasileira operaram dentro e fora dessa política cultural. A intenção é seguir demonstrando os religiosos posicionados e se movimentando no campo de relações que se estabeleceu mais particularmente nos anos que antecederam a liberação dos registros e licenças policiais para a realização de cerimônias religiosas afro-baianas. Uma longa história que não tem início ou desfecho com a publicação do decreto em 1976, mas encontra nessa época momentos críticos e decisivos tanto nas esferas políticas quanto econômicas e culturais para o *fazer-se* do povo de santo na Bahia.

#### 1. O caso de José das Três Linhas

No início do ano de 1970 o sertanejo José das Três Linhas se mudou para a cidade de Cachoeira. Não se sabe ao certo de onde vinha, mas ele pretendia se instalar no Recôncavo da Bahia e ali continuar a exercer suas atividades religiosas, bem como oferecer seus serviços de “cartomancia e quiromancia”. Na casa que ele alugou, situada na rua Conselheiro Virgílio Damásio n.º 14, pretendia também homenagear e cuidar do seu caboclo. Nesta casa, o caboclo Campo Verde fazia atendimentos ao público – aqueles que lhe procurassem em busca de auxílio nos infortúnios da vida ou para tratar de si e dos seus, ou mesmo para cuidar da sorte. Consultas às cartas e a leitura de mão poderiam ser feitas em qualquer dia da semana, das nove às vinte horas, mas o caboclo Campo Verde não estava disponível todo esse tempo. Foi assim que José das Três Linhas marcou a sua

chegada no município de Cachoeira: abrindo casa no centro da cidade e colocando placa de consultas na porta para quem quisesse ver.<sup>120</sup>

Este episódio era sinal dos novos tempos que pairavam sobre a vida dos adeptos da religiosidade afro-brasileira na Bahia (SILVEIRA, 1988). Um estudo realizado entre os anos de 1972 e 1973 pela Fundação do Patrimônio Histórico e Cultural da Bahia contabilizou dezenove terreiros de candomblé e onze sessões de giro em plena atividade na cidade de Cachoeira (ESPINHEIRA, 1974). Não podemos afirmar se todas as casas e terreiros colocavam placas semelhantes nas portas, todavia, essa foi uma solicitação presente na reunião que aconteceu com lideranças e adeptos do culto afro-brasileiro sob os auspícios da União Africana Brasileira em junho de 1940<sup>121</sup>. Como reportei no capítulo anterior, desde a década de trinta a sociedade brasileira vinha passando por mudanças importantes sobretudo no plano da cultura, onde práticas negras antes perseguidas ou coagidas, passavam a ser *seletivamente* valorizadas acompanhando as tramas políticas e sociais do mito da democracia racial (DANTAS, 1988; SANTOS, 2005; PINHO, 2010; SANZI, 2010).

Mas os tempos não eram tão diferentes assim. Há alguns anos o país experimentava um tempo marcado por intensa repressão da ditadura militar e por um crescimento econômico que era difundido nos meios de comunicação como o “milagre brasileiro”. A institucionalização do regime autoritário iniciado em 1964 impactou de maneira singular a população mais pobre do país. A fórmula para a superação da crise econômica que marcou os anos iniciais da década de sessenta foi o arrocho salarial levado a efeito por uma nova legislação trabalhista que passou a regular o mundo do trabalho. Entre outros resultados particularmente difíceis para os trabalhadores o direito de greve foi praticamente abolido, além da supressão do regime de estabilidade no emprego e da interferência na atividade sindical, o que tendia a levar para uma maior subordinação à disciplina imposta pelos empresários. Essas medidas de alargamento da exploração dos trabalhadores estão na base das elevadas taxas de crescimento econômico que o país

---

<sup>120</sup> Processo-crime. Curandeirismo. Arquivo Municipal de Cachoeira-Ba. CAIXA – SEÇÃO JUDICIÁRIO.

<sup>121</sup> Jornal *A Tarde*, 22.06.1940, p.01; embora nessa matéria seja mencionada uma “União Africana Brasileira” não encontrei outras evidências sobre esta associação. É possível que a reportagem se referisse a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, criada como resultado do II Congresso Afro-Brasileiro realizado na Bahia em 1937 como vimos no capítulo anterior.

experimentou a partir de 1968. Até o ano de 1974 os índices foram recordes em torno de 9 a 10% ao ano, o que passou a ser chamado de “milagre brasileiro”<sup>122</sup>.

Nesse ambiente político e econômico foi criada em 1972 a BAHIATURSA, empresa pública de turismo do Estado da Bahia. A atuação dessa instituição é um marco fundamental nas relações do Estado com a religiosidade afro-baiana e a então embrionária indústria turística local. Todavia, a atenção que os órgãos públicos ligados à cultura e ao turismo passaram a dispensar ao candomblé naqueles anos, não acontecia sem guardar inquietudes de ambos os lados e, às vezes, provocar reações mais visíveis de alguma liderança ou adepto das religiões negras, jornalistas e intelectuais, que saíam em defesa de uma posição mais sacralizada dos terreiros e viam na aproximação com a política cultural do Estado e a indústria turística a possibilidade de “desvirtuamento” e “folclorização”. Estudos demonstraram que na cabeça desses artistas, intelectuais e religiosos, era justamente uma suposta herança africana “pura” que deveria ser protegida e preservada, embora passassem a dialogar cada vez mais com ideias de modernidade difundidas pelo Estado e pretendidas por grupos economicamente dominantes (DANTAS, 1988; SILVEIRA, 1988; SANTOS, 2005; PARÉS, 2006b).

Em meio a esse clima de tensões e mudanças José das Três Linhas planejou realizar uma festa em homenagem ao caboclo Campo Verde. Para isso contou com a ajuda de velhos e novos conhecidos, acionou o delegado da cidade e conseguiu uma licença para realizar a festa no dia vinte e sete de junho de 1970. Parece que tudo ocorreu bem, mas a música de atabaques e cantigas podiam se ouvir muito além da vizinhança. A casa estava cheia, com destaque para a grande presença de mulheres. As funções que tiveram início às vinte e uma horas daquele sábado apenas se encerraram às seis da manhã do dia seguinte. Não sabemos muito sobre o desenrolar da cerimônia religiosa, mas provavelmente o caboclo Campo Verde dançou, comemorou, partilhou conhecimentos e pode ter ficado muito satisfeito. Não é possível afirmar se foi antes, durante ou no final da cerimônia religiosa que o caboclo solicitou outra celebração, dessa vez mais grandiosa, para comemorar as velhas amizades e selar as novas. Mas algumas observações e escolhas seriam feitas até a nova festa.

---

<sup>122</sup> Todavia, a crise do petróleo entre os anos de 1973 e 1974 revelou os problemas do modelo de desenvolvimento econômico vigente (OLIVEIRA, 1977; MENDONÇA, 1986).

Foi decidido que a nova cerimônia seria no dia vinte e dois de agosto. Fazia apenas cinco anos que a presidência da república sob controle dos militares havia oficializado essa data como dedicada ao folclore nacional através do decreto 56.747 de 17 de agosto de 1965. A escolha do dia para a festa do caboclo Campo Verde, de qualquer sorte, pode ter sido uma simples coincidência. Novamente, além dos preparativos materiais e rituais, José das Três Linhas mobilizou amigos, informou conhecidos e acionou o delegado. Desta feita a licença seria para realizar a festa em dois dias. Mais uma vez parece que tudo ocorreu bem, aliás, como devia ser a expectativa para a nova celebração com a presença do caboclo Campo Verde. Os conhecidos, amigos e curiosos lotaram a casa e outra vez o número de mulheres se destacava entre os participantes. A festa começou uma hora mais cedo, às vinte horas daquele sábado, mas se estendeu “sem intervalo” até às dezesseis horas do domingo. Talvez por solicitação de José das Três Linhas ou por cautela do delegado de polícia com as “classes perigosas” que certamente iriam para a festa, dois soldados “armados de revólver” se colocaram à frente da casa e lá permaneceram durante toda a noite. Quem sabe, a exceção da presença da polícia, tudo aconteceu como se havia previsto: o caboclo Campo Verde fez sua festa e se retirou contente com os seus velhos e novos camaradas. Tudo indica que José das Três Linhas também ficou muito recompensado com os resultados da cerimônia pois resolveu anunciar que no dia vinte e sete de setembro homenagearia os santos gêmeos Cosme e Damião.

Tudo ocorreria como o planejado não fosse um dos seus vizinhos ter se incomodado com o que ouviu, viu ou até sentiu nos dias de festa para o caboclo Campo Verde. Um mês depois dos festejos de agosto e enquanto José das Três Linhas se preparava para a celebração dos santos gêmeos, o vizinho e advogado o denunciou ao juízo da comarca da cidade de Cachoeira nos artigos 27, 42, 59 e 65 da lei das contravenções penais, além dos artigos 283 e 284 do código penal vigente desde 1940. Assim, o advogado lançava mão de um antigo expediente contra os adeptos da religiosidade afro-brasileira, tentando enquadrar o sacerdote nos crimes de curandeirismo e charlatanismo, além das contravenções relacionadas na lei 3.688 de três de outubro de 1941<sup>123</sup>. É possível considerar desmedido pensar que as religiões negras ainda estavam de tal maneira

---

<sup>123</sup> BRASIL. Código penal, 1940; DECRETO n.º 3.688 de 3 de outubro de 1941 - Lei das Contravenções Penais. Para uma discussão mais extensa sobre os artigos do código penal de 1940 e da lei das contravenções penais de 1941 que incidiam sobre as práticas religiosas afro-brasileiras, ver (SANTOS, 2004).

expostas aos dispositivos jurídicos acima descritos. A denúncia contra José das Três Linhas e a instauração do processo em setembro de 1970 é sintomático e revelador.

O código penal instituído pelo decreto 2.848 de sete de dezembro de 1940 continha dispositivos jurídicos que, se convenientemente manipulados, podiam enquadrar os adeptos das religiões afro-brasileiras pelo simples fato de existirem e praticarem suas liturgias. Parece ter sido esse nexos que levou o vizinho-advogado de José das Três Linhas a constrangê-lo com um processo criminal. Porém, o que diz os artigos do código reclamados pelo denunciante para intimidar e tentar punir o sacerdote? O capítulo terceiro do código penal postula alguns desses artigos. O título do capítulo é “Dos crimes contra a saúde pública” e no seu artigo 283 penaliza com detenção de três meses a um ano e multa aquele que “inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível”, o que é considerado charlatanismo. Já o artigo 284 penaliza com detenção de seis meses a dois anos aquele que “exercer o curandeirismo – prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente, qualquer substância; usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; fazendo diagnósticos”. O mesmo artigo traz ainda em seu parágrafo único que “se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa”. O inciso terceiro do artigo 284 que enquadra aquele que “faz diagnósticos” também indica que o mesmo agente do “curandeirismo” pode ser enquadrado no artigo 282, que pune com detenção de seis meses a dois anos aquele que exerce ilegalmente a medicina, “ainda que a título gratuito”, mas “se é praticado com o fim de lucro, aplica-se também a multa”. Dessa maneira, o exercício ilegal da medicina, o curandeirismo e o charlatanismo, portanto, pareciam se manter como expedientes jurídicos à disposição daqueles que convenientemente desejassem utilizá-los contra os praticantes das religiões afro-brasileiras.

Mas o vizinho-advogado também reclamou a Lei das Contravenções Penais de três de outubro de 1941. No capítulo segundo da referida lei, as “contravenções referentes ao patrimônio”, lê-se em seu artigo 27 a punição com prisão simples de um a seis meses e multa, daquele que “explorar a credulidade pública mediante sortilégio, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres”. No capítulo quarto, encontra-se “as contravenções referentes à paz pública”, que no seu artigo 42 enquadra aquele que “perturbar alguém, o trabalho ou o sossego alheio: com gritaria ou algazarra; exercendo profissão incômoda ou ruidosa, em desacordo com as prescrições legais; abusando de instrumentos sonoros ou sinais acústicos”. A pena para esse delito é a de “prisão simples,

de quinze dias a três meses, ou multa”. Por fim, no capítulo sétimo temos as “contravenções relativas à polícia de costumes”, onde se lê o artigo 65, apenando com prisão simples de quinze dias a dois meses ou multa aquele que “molestar alguém ou perturbar a tranquilidade, por acinte ou por motivo reprovável”. Outro artigo reivindicado pelo denunciante é o 59. Trata-se do crime de “vadiagem”, que pune com prisão simples de quinze dias a três meses aquele que “entregar-se habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover a própria subsistência mediante ocupação ilícita”. Este foi o inventário jurídico reivindicado pelo vizinho do sacerdote na denúncia apresentada ao foro da justiça da cidade de Cachoeira.

Desde as primeiras décadas do século XX várias denúncias de crimes vinculados aos cultos afro-brasileiros podem ser encontradas na imprensa. Por outro lado, a quantidade de processos criminais encontrados nos arquivos baianos não revela qualquer equivalência com o número de queixas presentes nos jornais (REIS, 1988; BRAGA, 1999). É possível que processos tenham se extraviado antes de chegar aos arquivos: perdas, queimas ou, quem sabe, subtrações fraudulentas. Todavia, sabe-se que não é recente as dificuldades de investigação das autoridades policiais no Brasil (BRETAS, 1997). Além disso, remonta aos tempos escravistas as redes de solidariedade e proteção construída por setores da população negra que, no momento de aflição, poderiam ser acionadas a fim de obstar a abertura de um processo criminal<sup>124</sup>. Em outras palavras, instaurar e instruir um processo poderia depender de intrincadas relações de poder. Assim, na medida em que avançamos sobre as décadas do século XX e matizamos as questões que lentamente provocam mudanças no tratamento da sociedade baiana em relação às religiões negras, menos processos são encontrados. Um processo criminal aberto e finalizado na década de setenta contra um sacerdote da religiosidade afro-brasileira – apenas pela realização da cerimônia religiosa – é uma raridade.

Essa preciosidade documental nos oferece a possibilidade de enxergar discontinuidades e permanências na experiência dos adeptos da religiosidade afro-baiana, mas não apenas isso. Essa fonte nos coloca reflexões e problemas que ela sozinha não pode oferecer as respostas. Quais representações ainda circulavam sobre as religiões negras nos anos setenta? Em que medida essas representações guardavam antigas

---

<sup>124</sup> Ver (MAGGIE, 1992; BRAGA, 1995; REIS, 2008; SANTOS, 2009, OLIVEIRA, 2014).

imagens e apresentavam novas visões e possibilidades para os religiosos? Pelo menos desde a década de trinta lideranças religiosas, artistas e intelectuais investiam na divulgação de certa imagem positiva do candomblé, mas até que ponto essas projeções alcançavam diferentes setores da sociedade? É preciso assinalar que no início da década de setenta ainda é possível encontrar com relativa frequência notas e reportagens sobre os candomblés e outras religiões negras em páginas policiais, especialmente trazendo reclamações acerca do “barulho” e da periodicidade com que alguns terreiros realizavam suas funções.<sup>125</sup>

Na portaria de instauração da ação penal contra José das Três Linhas no dia vinte e dois de setembro de 1970 ele foi caracterizado como um indivíduo “não identificado perfeitamente”, “cartomante, quiromante ou curandeiro”. O sacerdote foi “acusado” e sua qualificação como réu foi marcada para o dia sete de outubro às dez horas da manhã. Também foram arroladas no processo três testemunhas de acusação que seriam inquiridas no mesmo dia, como previa a portaria, logo após a qualificação do réu. A denúncia oferecida ao juízo da comarca da cidade de Cachoeira contra José das Três Linhas pelo seu vizinho-advogado além de proceder a indicação dos possíveis enquadramentos penais aos quais o sacerdote estaria vinculado por realizar aquelas liturgias, expõe representações, valores e práticas que ainda faziam parte de sujeições vivenciadas por um sem número de adeptos das religiões afro-brasileiras. Eram discursos e práticas que, a despeito de importantes transformações ocorridas desde a década de trinta, denotavam limites à cidadania, bem como, o campo de ambiguidades que persistia como marcador na experiência histórica dos religiosos.

Como mencionei anteriormente, as mulheres constituíram o grande número de protagonistas e assistentes nas duas festas oferecidas por José das Três Linhas na cidade de Cachoeira. Elas foram lembradas pelo vizinho denunciante como “uma leva de zabaneiras”, que emitiam “gritos selvagens”, “rebolando as ancas na mais desenvolvida sensualidade característica das funções dos candomblés”. Em outro momento da denúncia o advogado descreveu as mulheres presentes na cerimônia como um “rebotinho feminino”. Nos anos trinta, Ruth Landes notou a persistência do olhar preconceituoso e hierárquico da sociedade baiana em relação mais específica às mulheres de candomblé.

---

<sup>125</sup> Jornal A Tarde, 6 de junho de 1970, p.14; Jornal A Tarde, 27 de junho de 1970, p.14; Jornal A Tarde, 11 de julho de 1970, p.16; para uma estatística das notícias de cunho policial sobre os candomblés nos anos cinquenta e sessenta ver (SANTOS, 2005).

A antropóloga, acompanhada em inúmeros momentos por Edison Carneiro, registrou a suspeição que pairava sobre a conduta das mulheres negras adeptas dos candomblés da Bahia (LANDES, 2002 [1947]). No candomblé de Três Linhas os homens foram apresentados ao processo como “rufiões de sarjeta”, o que corrobora as aturadas classificações. O texto da denúncia escrito por um advogado no início dos anos setenta indica que algumas antigas representações permaneciam vivas no imaginário e nas práticas da sociedade baiana. Entre elas a associação das religiões afro-brasileiras à prostituição, ao submundo e a marginalidade.

A festa oferecida por José das Três Linhas aos amigos, clientes, conhecidos e curiosos foi descrita com espanto e surpresa pelo denunciante, que parecia omitir ou não ter conhecimento da ocorrência de outras cerimônias religiosas afro-brasileiras no perímetro urbano do município de Cachoeira, muito embora o sacerdote recentemente chegado do sertão não tenha sido nem de longe o primeiro a festejar agentes espirituais ou outras forças sobre-humanas do panteão afro-brasileiro dentro da cidade, como pude demonstrar em outro estudo (SANTOS, 2009). Todavia, o denunciante representou a cerimônia religiosa liderada por José das Três Linhas como qualquer coisa excepcional que “atroou a cidade com o ribombo ensurdecido dos atabaques e os gritos selvagens do mulhério”.

A denúncia se apoiou inicialmente no incômodo causado pela música, pelos *ilás*<sup>126</sup> das divindades e outras manifestações de emoção dos presentes, especialmente as mulheres. Esses sons, nas palavras do denunciante, “não permitiram a ninguém por toda extensão dessa rua e circunjacentes nem trabalhar nem conciliar o sono”. O quadro que o vizinho-advogado pintou foi nomeado por ele mesmo de diferentes maneiras ao longo da denúncia, entre as qualificações se pode ler “folgança infernal”, “folgança maléfica” e “um insulto às famílias cachoeiranas”. Também o juiz do processo manifestou nos autos suas ideias acerca das religiões negras e das liturgias praticadas na casa de José das Três Linhas. O magistrado não conteve as palavras para qualificar o que leu e ouviu sobre a festa na rua Virgílio Damásio e a caracterizou como “intranquilizadoras folganças de macumba”, onde José das Três Linha realizava “fanfarras noturnas, nas quais aliciava

---

<sup>126</sup> O povo de santo se refere ao *ilá* como uma forma de expressão vocal da divindade. Assim, é um tipo de som característico feito pelos agentes espirituais como sinal distintivo da presença de uma entidade em particular. Os *ilás* variam muito, podendo remeter a sons de animais ou brados de força sobre-humana.

mulheres (ou até virgens)”. Um regime de ordem moral foi acionado para desqualificar o sacerdote, seus acólitos e seguidores.

Ainda não me referi a maneira como o sacerdote foi descrito no processo. Também neste caso a caracterização encerrada na peça judicial extrapola a designação específica de José das Três Linhas, uma vez que em inúmeras momentos aponta para a religiosidade afro-brasileira em geral. Note-se que logo no início da denúncia o sacerdote é apresentado aos autos como um “indivíduo sem identificação”, “cartomante”, “quiromante” e “macumbeiro”. O denunciante mostrou ter pouco conhecimento acerca do pai de santo, mas isso não o impediu de representar o sacerdote como um sujeito que recorria a artifícios para enganar outras pessoas ou, para usar precisamente as suas palavras, um “burlão ousado”. O vizinho-advogado considerava um atrevimento “bater candomblé dentro do perímetro urbano da cidade”. Para ele, o sacerdote não passava de um indivíduo que menosprezava as pessoas decentes “que ganham a vida trabalhando honestamente”, nem respeitava “os velhos, os enfermos e as crianças que precisam de sossego durante o dia e necessitam repousar a noite”. O advogado dedicou sua atenção mais especificamente para traçar o perfil que enxergava em José das Três Linhas:

É que “José das Três Linhas” é um desocupado, é um ocioso, ‘um explorador errante da credence do populacho que o tem como um curandeiro que lhe sara os males físicos, como um mensageiro do deus das trevas com quem mantem colóquios que o fazem adivinhar e predizer eventos, afastando, por seu poder oculto, males a uns e fazendo que a outros sobrevenham estes males, conforme o desejo do consulente que o procura e lhe paga a consulta.

Dessa maneira, o vizinho-advogado do sacerdote atualizava uma retórica cujas raízes Willian Pietz identificou no catolicismo português medieval, que descrevia práticas camponesas com feitiço, magia e bruxaria. Acompanhei em outro estudo, seguindo Pietz e Roger Sansi, como os discursos católico e protestante se encontraram na costa oeste do continente africano desde as primeiras incursões modernas europeias naquelas terras, produzindo uma “retórica do fetiche” que acompanhou a história das práticas religiosas africanas na diáspora. Essa retórica, que identifiquei em plena força na imprensa baiana no período pós-abolição, associava a religiosidade afro-brasileira à noção de perversidade moral e à exploração de pessoas simples e ignorantes<sup>127</sup>. Essas representações vez por

---

<sup>127</sup> Embora houvesse na costa ocidental do continente africano uma nítida distinção entre a interpretação europeia católica e protestante sobre as práticas religiosas negras – ou seja, enquanto o discurso católico

outra ainda ocupavam espaço nas páginas da imprensa baiana nos anos setenta, embora muito distante do tempo em que circulavam com grande intensidade nas décadas iniciais do século vinte.

### 1.1. As testemunhas e o veredito

As testemunhas ouvidas no processo contra José das Três Linhas, ao que tudo parece indicar, ficaram atentas quanto ao perfil do sacerdote retratado pelo vizinho-advogado e não viram nada demais nos acontecimentos denunciados. Elas nada acrescentaram às imagens oferecidas pelo denunciante. Na maioria das perguntas disseram não saber acerca das acusações feitas ao sacerdote, apenas confirmaram ter conhecimento das festas de candomblé que ocorreram naqueles dias. No dia dois de setembro de 1971 foi ouvido como testemunha de acusação um jovem de vinte e quatro anos, industrial e vizinho de José das Três Linhas. Ele foi ouvido pelo juiz, o promotor, a escritã e o defensor ad-hoc, e disse:

[...] que José das Três Linhas bateu candomblé de sábado para domingo a noite toda; que o candomblé foi batido na rua da Ponte Nova [Virgílio Damásio], a uns quatro passos da residência da testemunha; que se deitou cedo e adormeceu, ouvindo de vez em quando, ruídos a que atribuiu ser de instrumentos de Candomblé; que no dia seguinte foi que a testemunha foi certificada de que realmente se tratava de candomblé.

Alguma cautela se revela no depoimento da primeira testemunha de acusação. Se por um lado admitiu que o sacerdote “bateu candomblé” a noite inteira, também diz “que se deitou cedo e adormeceu” e que ouviu apenas “ruídos” que lhe pareceu serem de instrumentos da liturgia afro-baiana. Ou seja, embora tenha sido arrolado entre as testemunhas, como vizinho, a fim de corroborar a versão da acusação, se o seu depoimento atesta a realização da cerimônia religiosa, não demonstra a mesma convicção quanto a perturbação do sossego público, o que parecia fundamental na denúncia. Pelo seu testemunho não é possível enxergar o candomblé altamente ressonante e perturbador

---

usava uma chave de feitiçaria, idolatria e pacto com o diabo para se referir aos sacerdotes africanos, o discurso protestante, sobretudo a partir do século XVII, utilizava a chave do fetiche, que vinculava as práticas dos sacerdotes africanos à perversões morais e a exploração econômica da ignorância do povo (PIETZ, 1985, 1987, 1988; SANZI, 2007) – no discurso da imprensa do Recôncavo da Bahia, entre fins do século dezenove e início do século vinte, uma mistura dessas perspectivas católicas e protestantes aparece na interpretação dos articulistas sobre as práticas religiosas negras (SANTOS, 2009).

que aparecia no relato do denunciante. Poderia a testemunha, como ordinariamente acontece, não querer se envolver em problemas com um vizinho (ainda mais sendo o indivíduo quase um desconhecido). Do mesmo modo, a testemunha poderia estar atenta ou quem sabe até implicada nos domínios prático e semântico da feitiçaria, assim, a cautela poderia ser uma excelente prevenção contra uma possível investida mágica. Ou seja, o medo do feitiço estaria operando de alguma maneira nessa relação. Por outro lado, mesmo que todos esses aspectos pudessem estar em jogo (ou pudessem ser deixados de lado), a testemunha poderia simplesmente estar falando o que viu e ouviu. E o que disse apenas favorecia, seguramente, a representação do que acontecia na casa de José das Três Linhas como uma expressão religiosa de terreiro identificada como candomblé.

A segunda testemunha era também um vizinho de José das Três Linhas e foi ouvido no dia vinte e sete de outubro daquele ano. Ele disse:

[...] que de fato o dito indiciado morava na mesma rua onde reside a testemunha, tendo, na época, feito duas festas, uma das quais durou três dias; que efetivamente na casa do indiciado se batia tambor ou atabaque durante a noite toda, nos dias de festa a que se referiu na pergunta anterior; [...] que ouvia durante a noite o toque do tambor, mas que fechava sua residência e a ela se recolhia com sua família.

Embora um pouco mais afirmativo, o depoimento da segunda testemunha de acusação também pode ser enredado pelas observações feitas para o primeiro depoente. Após ouvir os declarantes arrolados pela acusação, faltava o depoimento de José das Três Linhas. De acordo com o rito processual, ele deveria comparecer naquele juízo “a fim de ser qualificado e interrogado”, mas não foi encontrado pelo oficial de justiça em mais de uma ocasião.

Em meados de abril do ano seguinte foi expedido um “edital de citação de réu ausente”, certificando através da averiguação do oficial de justiça que José das Três Linhas não mais residia em Cachoeira, “achando-se em lugar ignorado e não sabido”. Seguindo os tramites do “devido processo legal” o juiz fez publicar o referido edital na imprensa da cidade de Cachoeira e, também, no Diário Oficial da Justiça para que o réu tomasse conhecimento da acusação onde se encontrasse. Mas José das Três Linhas não apareceu. Nos autos do processo consta o recorte do jornal A Cachoeira do dia 25 de abril de 1971, contendo o “Edital de citação do réu ausente” na íntegra, incluindo o texto da

denúncia que deu início ao processo<sup>128</sup>. Dessa maneira, as representações discutidas até aqui não se circunscreveram ao âmbito do processo ou da instituição judiciária. Quando publicadas na imprensa assumiram novas dimensões, sedimentando ou influenciando valores e práticas da sociedade envolvente em relação as formas de religiosidade afro-brasileira.

Os depoimentos das testemunhas pouco acrescentaram às intenções da denúncia. A propósito, escassamente confirmavam a queixa, exceto as afirmações de ter havido festas de candomblé e que nos dias e noites dessas cerimônias o vizinho-advogado efetivamente se incomodou. Aliás, o próprio vizinho-advogado também foi intimado a depor, mas não apareceu. Talvez já se desse por satisfeito com o sumiço do sacerdote. Entre as poucas informações adicionais ao texto da denúncia obtidas através das testemunhas podemos saber que a casa de José das Três Linhas era frequentada, ao contrário do que queria fazer acreditar o denunciante, por pessoas “das mais variadas classes” e que “costumava haver um aglomerado de pessoas à procura do mesmo, mas não havia barulho, salvo nos dias de festa”. Uma das testemunhas chegou a dizer que “o indiciado não fazia as suas festas noturnas, propositadamente e por acinte as famílias da rua, mas para comemorar os santos de sua seita fictícia”.

A partir de processos criminais do Rio de Janeiro Yvonne Maggie investigou interpretações diversas acerca dos adeptos da religiosidade afro-brasileira e da feitiçaria na primeira República. Maggie analisou olhares de juízes, promotores, advogados, médicos, denunciantes, acusados e testemunhas. A autora identificou uma “circularidade” entre os discursos dos juízes e o de outras instâncias reguladoras dos afro-religiosos, incluindo aí os próprios terreiros, centros e templos das “religiões mediúnicas”. Uma ampla circulação de termos, expressões, valores e práticas foram observadas nos processos cariocas contra a feitiçaria. Para a antropóloga setores da classe dominante se serviam (porque acreditavam) de concepções correntes entre os acusados para regulá-los e, os acusados, por sua vez, utilizavam de expedientes jurídicos para se defenderem, todavia, não negavam a existência das temidas feitiçarias (MAGGIE, 1992). Dessa maneira, é difícil afirmar se os termos grafados pelos agentes da justiça são exatamente os mesmos ditos pelas testemunhas. Termos como “seita”, por exemplo, podem ter feito parte dessa ampla circularidade de valores, práticas, conceitos, palavras e coisas, embora

---

<sup>128</sup> Nos anexos a capa do processo contra José das Três Linhas e o edital de réu ausente publicado na imprensa.

quando transformada na expressão “seita fictícia”, denota-se um sentido estreitamente depreciativo.

A instrução criminal foi encerrada pouco mais de um ano depois da abertura do processo, no dia quatro de novembro de 1971, com o pedido feito pelo promotor de justiça para a condenação do acusado no inciso terceiro do artigo 42 da lei das contravenções penais, ou seja, por perturbar o sossego alheio abusando de instrumento sonoro. O defensor de José das Três Linhas pediu a absolvição do seu patrocinado, sob o argumento de que nenhuma das contravenções citadas pelo queixoso ficou comprovada nos autos e, solicitou ao juiz, caso não concordasse com seu argumento, que aplicasse ao réu a pena mínima ou a multa em “importância módica”. Contudo, naquele dia o juiz declarou que não se achava em condições de julgar a causa e ordenou a conclusão dos autos.

No dia dez de novembro o juiz da comarca da cidade de Cachoeira expôs seu veredicto. Para o magistrado estava comprovado nos autos práticas de contravenção “contemplada no artigo 42, inciso III, da Lei específica”. O julgador classificou o depoimento das testemunhas como “uniformes e firmes” não restando dúvida acerca de práticas do acusado que violavam a referida lei:

[...] através de festas de candomblé, que se prolongavam por toda a noite, perturbando o sossego das famílias a rua Virgílio Damásio e adjacências, com o uso contínuo, desenfreado e altamente ressonante e perturbador de tambores e atabaques, empregados naquelas intranquilizadoras folganças de macumba.

Embora o magistrado afirme que José das Três Linha estava sendo condenado por perturbar o sossego público e aplicar pena correspondente a esse delito, observa-se em suas palavras que outros valores guiavam o seu olhar mais em direção ao sacerdote acusado e às suas práticas religiosas do que aos trilhos dos autos do processo. O juiz praticamente assume os termos da denúncia para concluir sua sentença:

Não existe a menor dúvida de que o indiciado, ao se dizer cartomante, quiromante ou curandeiro, colocando cartazes em sua porta para atrair a credence popular, realizando fanfarras noturnas, nas quais aliciava mulheres (ou até virgens!) e “rufiões de sarjeta” para as suas folganças infernais, perturbando, com o ruído ensurdecador de tambores e atabaques, o sossego e a tranquilidade das famílias honestas e moralizadas da rua Virgílio Damásio e circunjacências, agia voluntariamente, fosse para fins comerciais, fosse para fins libertinos e sensuais...

Importa ressaltar, contudo, que o indiciado se acha foragido, não tendo sido qualificado e nem interrogado, e, por via de consequência, nada consta nos autos sobre a sua conduta, os seus antecedentes criminais, se o mesmo tem ocupação certa, ou se é um ocioso e sobre quaisquer outros elementos de informação de sua personalidade.

José das Três Linhas foi condenado, “ante ao exposto e por tudo mais que dos autos consta”, a dois meses de prisão, bem como a pagar às custas do processo e a respectiva taxa penitenciária. Assim, o sacerdote teve seu cognome lançado no rol dos culpados e contra ele foi expedido mandado de prisão. Mas ele não esperou a prisão. Ao que parece a fuga aconteceu logo após ficar sabendo, de alguma forma, que havia sido denunciado. Ele não foi encontrado pelo oficial de justiça, não foi intimado oficialmente, mas foi citado na imprensa local como réu ausente. Porém, ele não apareceu na audiência de qualificação e não proporcionou àquela corte ao menos saber o seu verdadeiro nome. Embora o sacerdote e sua gente tenham experimentado o embaraço, a intimidação e a repressão evidenciadas no processo, José das Três Linhas não respeitou o julgamento preconceituoso a que foi submetido e desprezou a lei que tentou prendê-lo. Como alguns estudos já observaram, deslocamentos forçados de sacerdotisas e sacerdotes afro-brasileiros – devido a campanhas persecutórias da imprensa ou ações repressivas da polícia – eram frequentes na Bahia nas três décadas que seguiram a abolição (BRAGA, 1995; LUHNING, 1995/96; SANTOS, 2009), a experiência de José das Três Linhas testemunha a permanência insuspeita da repressão e suas sombras contra práticas religiosas afro-baianas nos anos setenta.

Não foi possível identificar precisamente as “três linhas” do sacerdote baiano. Em Cachoeira, quando o povo de santo menciona tais “linhas”, geralmente se refere a práticas ligadas a umbanda – neste caso, as três linhas do sacerdote poderiam ser a do caboclo, a das crianças (santos gêmeos) e a outra, quem sabe, uma linha de orixá (não mencionada no processo) –, embora saibamos que o termo “linha” faz parte de um idioma muito comum às religiões afro-brasileiras<sup>129</sup>. As práticas religiosas de José das Três Linhas não parecem facilmente inscritas em qualquer ortodoxia. Antes, evoca aquelas performances de alguma maneira deixadas de lado pelas etnografias até os anos sessenta em certa associação com o projeto de legitimação do candomblé (OLIVEIRA, 2014).

---

<sup>129</sup> Sobre a umbanda em Salvador, ver (MOURA, 2013).

O processo contra José das Três Linhas é seguramente uma peça importante para refletir acerca das representações que ainda circulavam sobre as religiões negras nos anos setenta. Percebe-se nele a atualização de antigas, persistentes e aparentemente irredutíveis imagens que contrastavam com as novas visões de liberdade e expectativas que os religiosos pareciam ter naqueles anos. Muito embora desde os anos trinta houvesse certa dicção que investia na defesa das religiões afro-brasileiras, essas projeções demoraram para alcançar as mentes e os interesses de diferentes setores da sociedade. Ou melhor, essas imagens eram produzidas e lidas de formas diversas por indivíduos localizados em categorias sociais também bastante heterogêneas. Isso talvez explique os motivos de no início dos anos setenta ainda ser possível encontrar, com relativa frequência, notícias sobre as religiões negras nas páginas policiais.

## **2. Folclore e religiões negras**

A “nacionalização da vida espiritual do negro” iniciada nos anos trinta não acontecia sem exibir ambiguidades que rodeavam ideias, práticas, valores e representações presentes na sociedade brasileira sobre as religiões negras. Na década de setenta ainda persistiam noções como feitiçaria e criminalidade no repertório interpretativo de setores da sociedade baiana sobre as religiões afro-brasileiras. Porém, se havia concepções extremamente negativas sitiando as práticas religiosas negras, outras perspectivas mais controversas apareciam do mesmo modo na apreciação dessas religiões. A noção de folclore, por exemplo, foi uma dessas chaves interpretativas ambivalentes no processo de nacionalização das religiões negras. Se, por um lado, teve um papel importante na apresentação das práticas religiosas negras para amplos setores da sociedade brasileira, criando um ambiente mais maleável para essas “caluniadas religiões do homem de cor” (CARNEIRO, 1964), por outro lado, também era considerada um fator de inferiorização das religiões negras, o que passou a ser denominado de folclorização.

Em 1948, Edison Carneiro sintetizou assim tal paradoxo:

As formas lúdicas, estendendo a novos setores da população as crenças e práticas básicas dos cultos de origem africana, se contribuem para a desagregação deles como unidades religiosas relativamente compactas, também reforçam, tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis, a predisposição geral que ajuda a sua manutenção e multiplicação na região dada (CARNEIRO, 2002 [1948], p.34).

As relações entre as religiões afro-brasileiras e as perspectivas que relacionam suas práticas e saberes ao folclore têm uma longa e intrincada história. Quando no início dos anos sessenta Edison Carneiro publicou um balanço sobre o progresso dos estudos folclóricos no Brasil não teve dúvidas em termos de balizas temporais e de interesses de tais pesquisas até aqueles anos. Carneiro sinalizou nitidamente o pós-segunda guerra como um divisor de águas desses estudos no que denominou de “uma encruzilhada”. Ele se referia a um momento de singular importância, depois das pesquisas iniciais em que reconhecia o entusiasmo e relevância dos trabalhos de Silvio Romero, Melo Moraes Filho e Nina Rodrigues<sup>130</sup>, destacava o gênio, a versatilidade e o ímpeto de Mário de Andrade. Pelo menos desde os anos trinta os estudiosos do folclore se ressentiam da falta de recursos e investimentos para suas pesquisas e para atrair novos pesquisadores em todos os cantos do país. Com “honrosas exceções”, como os trabalhos realizados ou coordenados por Mário de Andrade à frente do Departamento de Cultura da Cidade de São Paulo, na visão de Edison Carneiro a maioria dos trabalhos de campo ou gabinete eram eventuais e de caráter muito pessoal, com excesso de sentimentalismo, imaginação e diletantismo erudito (CARNEIRO, 1962). No início dos anos quarenta Arthur Ramos já havia se referido ao folclore como uma “expressão desmoralizada” (RAMOS, 1942). Mais tarde, Ramos enfatizou a necessidade de definição e limites para os estudos folclóricos, delimitando assim sua clientela “vasta e heterogênea” (RAMOS, 1951).

## 2.1. Os estudos folclóricos

A criação de um “organismo” da UNESCO no Brasil no contexto do pós-guerra favoreceu decisivamente os estudos folclóricos. O folclore compunha o inventário de preocupações do órgão das Nações Unidas em suas ações em benefício da paz mundial. A perspectiva era de que o folclore constituiria um material de entendimento da diversidade dos povos e necessária compreensão entre as nações. O Brasil foi o primeiro país a atender a recomendação da UNESCO para a criação de uma comissão que tratasse do folclore. O organismo, como se referiu Edison Carneiro, era o Instituto Brasileiro de

---

<sup>130</sup> A respeito do médico Nina Rodrigues, Edison Carneiro destacou dois entre seus trabalhos. O livro póstumo *Os africanos no Brasil* (1932) e o outro de 1896 traduzido para o francês e publicado pelo autor em 1900 *O animismo fetichista dos negros baianos*, esse mais especificamente dedicado a religiosidade afro-baiana.

Educação, Ciência e Cultura (IBECC) – uma unidade do Ministério do Exterior criado em 1946 e vinculado a UNESCO (CAVALCANTE e VILHENA, 1990). Em 1947, acompanhando a recomendação da UNESCO, uma Comissão de Folclore foi incluída nesse órgão, “com subcomissões em todos os estados em que folcloristas e amigos do folclore tomariam parte” (CARNEIRO, 1962, p.55).

Amadeu Amaral e Mário de Andrade já haviam dedicado esforços na tentativa de organizar sociedades de estudos folclóricos. O segundo chegou a criar a Sociedade de Etnografia e Folclore, vinculada ao Departamento Municipal de Cultura de São Paulo<sup>131</sup>. A tentativa de organização desses estudos por essa época compreendia dois interesses principais: o de estabelecer bases metodológicas de pesquisa e o de viabilizar uma atuação política para a construção da identidade nacional. No entanto, nas palavras de Carneiro, foi o “bafejo oficial” de 1947 que proporcionou um impulso singular aos estudos folclóricos até aquele momento, embora seguissem no terreno empenhado por aqueles intelectuais paulistas. É nesse momento que os estudos do folclore adquirem um caráter de movimento no Brasil, com a organização anual de semanas e congressos nacionais e internacionais entre 1948 e 1962, ano em que Edison Carneiro publicou o seu levantamento sobre o assunto.

Por esse tempo, mais especificamente em 1951, foi realizado no Rio de Janeiro o primeiro Congresso Brasileiro de Folclore, de onde saiu a Carta do Folclore que indicava as bases para delimitação e investigação do “fato folclórico”, esboçava um Plano Nacional de Pesquisa Folclórica no qual estava apontado a construção de um mapa folclórico do Brasil, além de criar grupos de pesquisa nas universidades, escolas normais e colégios, bem como propunha atuar junto ao governo visando a criação de uma instituição estatal para os estudos de folclore. Neste mesmo ano foi instituída a Campanha Brasileira de Defesa do Folclore, no Ministério de Educação e Cultura, com verbas específicas e autonomia para oficializar convênios.

Se o período foi movimentado para os estudiosos do folclore, o mesmo pode ser dito a respeito das ciências sociais nos anos cinquenta. É necessário assinalar que a época coincide com o processo de institucionalização no ensino superior das ciências sociais no Brasil e as circunstâncias instava folcloristas, sociólogos e antropólogos a uma justificada interlocução, tendo em vista que o folclore já há algum tempo se não era considerado um

---

<sup>131</sup> Também Luis da Câmara Cascudo criou a Sociedade Brasileira de Folclore em Natal-RN (1941).

campo intelectual infame<sup>132</sup>, bem pode ser entendido como um movimento expressivo sobretudo nos anos que seguiram a segunda grande guerra. Nas disputas e tensões pelo campo da cultura que ganharam novo ímpeto naqueles anos os folcloristas estiveram sempre em posição instável, com seus trabalhos postos em suspeição pelos acadêmicos, por vezes qualificados como reducionistas e de cientificidade contestada. Seguramente o que ocorreu no Brasil não deixava de acompanhar uma certa lógica internacional, tendo em vista que em países como a Inglaterra e a França o avanço das ciências sociais também obscureceu os estudos de folclore (ORTIZ, 1985).

Pouco tempo depois da criação do IBECC (1946) no Ministério do Exterior, a UNESCO passou também a financiar, entre os anos de 1951 e 1952, um conjunto de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil. O “projeto UNESCO”, como essa série de estudos ficou mais conhecida, visava “apresentar ao mundo os detalhes de uma experiência no campo das interações raciais julgada, na época, singular e bem-sucedida, tanto interna quanto externamente”. Para isso, patrocinou investigações em áreas do Brasil, consideradas economicamente tradicionais, como o Nordeste do país, e outras zonas consideradas modernas, como algumas localidades da região Sudeste. O projeto UNESCO se configurou num marco da reflexão nas ciências sociais brasileiras sobre as relações raciais no Brasil (MAIO, 1999).

Todavia os embates não foram poucos e neles tomavam parte nomes ilustres ou memoráveis da intelectualidade brasileira e internacional, que muitas vezes se posicionavam ou simplesmente pareciam cruzar os diferentes campos. Entre os mais notáveis se pode destacar Arthur Ramos, Roger Bastide, Thales de Azevedo, Manuel Diegues Júnior, Edison Carneiro e Florestan Fernandes. Por exemplo, Edison Carneiro fez parte da comissão organizadora da Primeira Reunião de Antropologia realizada no Museu Nacional em 1953 e participou ativamente do Congresso Brasileiro de Sociologia em 1954, não obstante, sete anos depois ocuparia a direção executiva da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (1961). Nessa posição Edison Carneiro se empenhou em aproximar os estudos de folclore e a academia, através da realização de cursos avulsos de Folclore nas Universidades do Pará, Paraná, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Santa

---

<sup>132</sup> O título de folclorista não parecia cair bem para alguns intelectuais que foram com ele agraciado. Mario de Andrade (1893-1945), por exemplo, recusava veementemente o título: “eu não sou folclorista não” (FERNANDES, 1978, p.161).

Catarina, Minas Gerais, São Paulo, Amazonas, Goiás e Bahia. Bem como iniciou entendimentos para a criação de um curso regular de Folclore na Universidade do Brasil.

Essa aproximação entre os estudos de folclore e academia esteve no cerne da oposição intelectual ao movimento folclórico sustentada pela escola paulista de sociologia, da qual Florestan Fernandes era uma voz de destaque já nos anos cinquenta. Levando em conta o balanço feito por Cavalcante e Vilhena (1990), no fim dos anos oitenta o estatuto do folclore como disciplina acadêmica se conservava problemático e o predomínio das ciências sociais em relação aos estudos de folclore era inegável. O folclore estava fora do currículo das faculdades de ciências humanas e sociais, embora aparecesse nas escolas superiores de educação física, artes e turismo. Todavia, logo após a direção de Edison Carneiro na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, o golpe militar de 1964 arrestou ideias, intenções e ações na esfera do folclore.

Embora nos anos cinquenta já estivesse planejada uma “campanha extraordinária de educação” capitaneada por Anísio Teixeira propondo inquéritos e levantamento de dados sobre o ensino em cada Estado, entre os quais a proposta de um mapa cultural do Brasil<sup>133</sup>, com o golpe militar de 1964 o que ainda estaria em fase de diagnóstico se transformou em ação. É o que sugere as comemorações oficiais do Dia do Folclore no Estado de São Paulo em 22 de agosto de 1965. Através da Secretaria de Educação foi realizado um extenso programa, ampliando as comemorações a todas as escolas primárias e secundárias através de “preleções, aulas, trabalhos e exposições”. A homenagem do dia, feita pela Comissão Paulista de Folclore e pela Associação Brasileira de Folclore, foi dirigida ao presidente Castelo Branco “em virtude do seu decreto instituindo o dia do folclore”<sup>134</sup>.

Os estudiosos do folclore no Brasil sempre foram de posições sociais e políticas muito heterogêneas, isso também se refletia na perspectiva que seus trabalhos assumiam e nos seus modos de interação com o povo. Talvez o aspecto mais fundamental para a reunião de indivíduos de posições tão diferentes em torno de um propósito comum era a ideia de urgência em se realizar os registros da cultura popular que estaria se perdendo com a chegada da modernidade. Era a tarefa da preservação sobre a ruína que o tempo

---

<sup>133</sup> Essa “campanha extraordinária de educação” a que se referiu Edison Carneiro (1962) refletia o pensamento de modernização de Anísio Teixeira. Anadelia Romo notou a perspectiva elitista que orientava seus planos modernizantes, quando examinou o contexto e os desdobramentos do convite ao antropólogo estadunidense Charles Wagley para “estudar o povo *primitivo* da Bahia” (ROMO, 2010).

<sup>134</sup> Revista Brasileira de Folclore, n.12, maio-agosto de 1965, p.198.

impunha. Entre apelos cívicos e patrióticos havia também reivindicações alegadamente científicas e de ação política para o estudo do folclore.

Edison Carneiro acreditava que o estudo das manifestações folclóricas exprimia resistência ao capitalismo, uma vez que a vida nas cidades modernas se tornava tão difícil para o povo que “muitos desses folguedos e as festas locais de que eram parte desapareceram por completo”. Para ele, graças aos folcloristas era possível não apenas registrar e tentar preservar, mas restaurar essas expressões de resistência cultural<sup>135</sup>. Arthur Ramos também não considerava as manifestações folclóricas apenas um “material pitoresco”. Para ele o estudo do folclore poderia levar ao entendimento do “inconsciente coletivo” de um povo. Nesse sentido era o método que de fato importava e isso valia também para o estudo das religiões. Nas suas palavras “religiões, cultos, folclore... estradas régias que levam ao inconsciente coletivo” (RAMOS, 1935). Em livro póstumo de 1951 aparece uma mudança na compreensão de Ramos. Aproximando-se, segundo ele mesmo, de uma definição mais antropológica escreveu que o folclore “estuda aqueles aspectos da cultura de qualquer povo, que dizem respeito a literatura tradicional: mitos, contos, fábulas, adivinhas, música e poesia, provérbios, sabedoria tradicional e anônima” (RAMOS, 1951, p.28).

Em sua única obra sobre o folclore brasileiro Roger Bastide lembrou o debate internacional marxista em torno do assunto. Essa discussão previa que uma vez atingida a base econômica que sustentava o folclore, esse sendo um elemento da superestrutura social tenderia a desaparecer, sobrevivendo apenas como propaganda comercial ou lembrança nostálgica organizada por grupos econômicos ou recreativos. Para Bastide, a situação afro-americana complicava o quadro de estudo do folclore. No caso brasileiro explicava que se a colonização portuguesa conseguiu transportar para esse lado do atlântico sua organização social, suas câmaras municipais, suas confrarias de ofícios, suas ordens monásticas e seu folclore, apenas se adaptando à imensa extensão do território e as novas condições de vida, o mesmo não aconteceu com o africano escravizado. Bastide considerava que a escravidão destruiu inteiramente os quadros sociais do folclore para o africano, assim suas “culturas nacionais flutuavam no vácuo”. Nesse sentido ele tentava explicar a existência do folclore afro-brasileiro a partir de dois movimentos executados pelos negros: a superposição sem interpenetração e a luta racial (BASTIDE, 1959).

---

<sup>135</sup> Revista Brasileira do Folclore, v.2, n.3, maio-agosto de 1962, p.56.

Utilizei deliberadamente esses três autores pelo motivo evidente de que esses intelectuais trataram no mesmo período dos assuntos que nesse momento nos interessa: as religiões afro-brasileiras e o folclore. Arthur Ramos (1903-1949) produziu uma vasta obra que engloba os campos da psiquiatria, psicanálise, folclore e antropologia, por vezes fazendo interagir em seus trabalhos esses diferentes campos. No livro *O folk-lore negro do Brasil* tratou da “sobrevivência mítico-religiosa” africana pelo viés da psicologia. Para ele, as criações mitológicas de origem africana “veiculada no bojo das religiões e cultos” teriam se fragmentado e se diluído do lado de cá do atlântico “no vasto mundo do folclore brasileiro”. Vejamos o que escreveu Ramos em 1935:

Os mitos africanos no Brasil adaptaram-se ao tipo de sociedade aqui encontrado. Deformaram-se, conservando embora os elementos dinâmico-emocionais de origem, expressões de complexos primitivos, cuja análise já iniciamos em *O negro brasileiro*. Fragmentaram-se e passaram ao folclore.

[...]

O vasto capítulo das superstições do folclore de todos os povos é constituído de um conjunto de práticas mágicas, credices, abusões de diversas origens (RAMOS, 2007 [1935], p.23-4).

É necessário assinalar que Arthur Ramos diferenciava em seu trabalho o que chamava de “sobrevivências mítico-religiosa” africana no folclore brasileiro e o que entendia por religiosidade africana no Brasil. Ao segundo tema já havia dedicado uma etnografia publicada no ano de 1934 sob o título *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*, onde Ramos considerava ter aplicado o “método puro da etnografia religiosa”, ou seja, a atenção as práticas religiosas, aos cultos em si, às liturgias, ao sincretismo, a possessão e os mitos no interior desse contexto (RAMOS, 2001 [1934]). O primeiro assunto se refere mais especificamente a como os mitos africanos se apresentavam no “inconsciente coletivo” do povo brasileiro em geral, através dos medos, das superstições, dos autos populares, das danças dramáticas, das credices e da linguagem.

Edison Carneiro (1912-1972) foi um assíduo interlocutor de Arthur Ramos sobretudo nos anos trinta. Publicou diversos livros e artigos em especial nas áreas de folclore, etnologia e história. Um olhar panorâmico sobre a sua obra nos permite visualizar uma divisão entre a etnografia religiosa e o folclore afro-brasileiro como suas principais preocupações. No capítulo anterior pude relatar alguns dos combates de

Carneiro na luta pela liberdade religiosa dos cultos afro-brasileiros. Seus livros e esses embates públicos especialmente na imprensa não deixam margem a dúvidas quanto ao seu entendimento acerca dos cultos afro-brasileiros como religião. Quando em 1948 publicou o seu trabalho mais prestigiado *Candomblés da Bahia* já havia na década anterior publicado dois outros livros sobre a religiosidade afro-brasileira. Em 1936, publicou suas notas de etnografia religiosa no livro *Religiões negras*. Um ano depois publicou novas observações etnográficas no livro *Negros bantos*, esse homenageava Martiniano Eliseu do Bonfim e, com o subtítulo “notas de etnografia religiosa e de folclore”, era dedicado a Arthur Ramos. Neste livro a primeira parte é dedicada a religiosidade negra e a segunda ao folclore. Depois de *Negros bantos* os livros de Carneiro não mais tratariam de ambos os assuntos em um mesmo volume.

Já Roger Bastide (1898-1974) teve seus estudos sobre o folclore brasileiro publicados no Brasil depois do seu retorno à França, não obstante escreveu uma introdução agradecida e elucidativa. O livro foi publicado em 1959 por Paulo Duarte<sup>136</sup> que reuniu trabalhos inéditos e outros publicados em jornais ou em revistas de pouco acesso ao público brasileiro. É curioso que no índice do livro se perceba logo a divisão em duas partes, a primeira dedicada ao folclore e a segunda a religiosidade afro-brasileira. A curiosidade reside então na interrogação sobre os motivos que levaram Bastide a intitular a obra como *Sociologia do folclore brasileiro* apenas. Outra questão em sentido análogo pode se voltar ao fato de que pouco mais de setenta páginas são dedicadas ao folclore, o que contrasta com as mais de duzentas e trinta páginas destinadas as religiões negras. Todavia, Bastide explica que a razão de tal ligação era a convergência do método utilizado: o sociológico.

Como parecesse a justificativa menor do que a devida<sup>137</sup>, o cientista social francês se expôs com todas as letras:

Quase toda a segunda parte desse livro é dedicada às religiões afro-brasileiras. Essas religiões constituirão fatos folclóricos? Respondo resolutamente: não.

[...]

---

<sup>136</sup> Amigo de Bastide, Paulo Duarte já havia publicado as *Tradições populares* de Amadeu Amaral em 1948.

<sup>137</sup> Quando Bastide tratou do assunto em 1959 talvez já houvesse rumores críticos sobre o que passou a ser chamado de “folclorização” da religiosidade afro-brasileira. No capítulo anterior me referi ao estudo de Júlio Braga em que ele assinala a década de cinquenta como um momento de perceptível folclorização do candomblé pelas classes hegemônicas baianas.

Fazer do estudo dos candomblés um capítulo do folclore é sinal de um etnocentrismo, que nos faz considerar toda religião, exceto a nossa, como um mero tecido de superstições – e do qual devemos desembaraçar-nos como do racismo.

Bastide ainda exemplificou a questão com um estudo que realizou sobre a medicina dos candomblés como forma de fazer entender o que separaria o “fato folclórico” do “fato religioso”:

A medicina popular, a dos chás, pomadas, ritos mágicos, constitui sem dúvida um capítulo do folclore, porque se trata de um setor da cultura do *folk*. Mas a medicina do candomblé não é uma medicina popular; é uma medicina erudita, sábia, que depende de um conjunto de mitos, de símbolos, e que está ligada a uma concepção do universo, a uma filosofia do cosmo.

Embora esses expoentes dos estudos afro-brasileiros diferenciasssem bem a religiosidade negra e o folclore, o levantamento das edições da Revista Brasileira de Folclore entre os anos de 1961 e 1976 revelou oitenta e uma ocorrências para o termo “candomblé”, trinta e nove ocorrências para o termo “umbanda”, e vinte e sete ocorrências para o termo “macumba”. As três palavras também apareceram como verbetes no Dicionário do Folclore Brasileiro (1954) de Luís da Câmara Cascudo. O imbróglio da relação entre religiosidade afro-brasileira e folclore revela o terreno de ambiguidades que sitiava as religiões negras e que levaram religiosos afro-brasileiros ao enfrentamento através de suas incipientes organizações e, também, por meio da imprensa. As diferenças muitas vezes aplicadas e explicitadas pelos estudos acadêmicos parecem ter sido obscurecidas no plano social e político, especialmente depois do golpe militar de 1964.

## 2.2. Candomblé e folclore na imprensa

No início dos anos setenta a relação entre candomblé e folclore aparece nas páginas dos jornais baianos sem que isso explicitamente problemas, ao menos à primeira vista.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Jornal A Tarde, 28 de janeiro de 1970, p.09; Jornal A Tarde, 04 de abril de 1970, p.14; Jornal A Tarde, 24 de abril de 1970, p.14; Jornal A Tarde, 23 de junho de 1970, p.08; Jornal A Tarde, 16 de julho de 1970, p.10; Jornal A Tarde, 20 de agosto de 1970, p.15; Jornal A Tarde, 02 de setembro de 1970; Jornal A Tarde, 27 de novembro de 1970; Jornal A Tarde, 31 de dezembro de 1970, p.11.

Grupos folclóricos se revelam já consolidados enquanto outros surgem na capital e no interior e os candomblés aparecem como tema em todas as agremiações sem exceção. Nas páginas de serviços os candomblés surgem ao lado da capoeira sob o guarda-chuva do subtítulo “Folclore”. Conjuntos folclóricos que parecem já consolidados como o *Viva Bahia* fazem apresentações em outros Estados do Brasil e no exterior. Numa escola fundamental de Salvador, durante um “festival”, haveria uma exibição de candomblé<sup>139</sup> e, em novembro de 1970, o Congresso de Patologia contou na sua abertura com uma “apresentação folclórica de candomblé”.<sup>140</sup>

Essa moderna exposição pode ser analisada por uma emergente concepção de proteção do patrimônio nacional que teve lugar entre os anos sessenta e setenta, sob o amparo da ditadura militar. A perspectiva estava vinculada ao fomento do turismo. Após o estabelecimento de equipamentos públicos que deveriam se ocupar da cultura nacional, o regime militar nos anos setenta procurava consolidar sua hegemonia não mais através da simples repressão, mas por meio de uma burocracia de controle da produção cultural. Remontam a essa época a criação de serviços nacionais de música, artes plásticas e folclore, bem como projetos culturais do governo federal que eram passados para os estados e municípios, especialmente através do incentivo a criação de Casas de Cultura. Nesse cenário o candomblé baiano podia representar uma manifestação cultural típica que oferecia marcadores identitários para o Estado da Bahia, diferenciando-o em relação aos demais Estados brasileiros e atraindo turistas do Brasil e do mundo (SANTOS, 2005).

Nas notícias do período se configura uma tensão ou ambiguidade entre perspectivas assumidas por diferentes indivíduos e grupos (jornalistas, artistas, intelectuais, religiosos) em relação ao candomblé. Essas dissensões podem ser notadas, por exemplo, nas formas de qualificação tais como aparecem nos textos publicados que, muitas vezes, contém trechos de fala de indivíduos que são apresentados como representantes desses diferentes setores. Seita, religião, magia, bruxaria, feitiçaria e folclore são qualificativos frequentes nas expressões de pessoas que representam diferentes grupos, sendo que, com raras exceções, os indivíduos não parecem estar muito preocupados com definições exclusivas quanto as terminologias que utilizam. Assim, podemos notar ainda neste momento uma

---

<sup>139</sup> Jornal A Tarde, 11 de junho de 1970, p.04.

<sup>140</sup> Jornal A Tarde, 26 de novembro de 1970, p.02.

teia de ambiguidades, de indefinições, de inseguranças e de indeterminações políticas que cercava a religiosidade afro-brasileira.

Esse clima dos primeiros anos da década de setenta na Bahia fez ressurgir, em uma solenidade realizada em Salvador, a atuação da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro após “algum tempo sem atividade”<sup>141</sup>. O texto que anunciava o retorno do trabalho da Federação destacava o papel controlador que deveria ter essa instituição, acentuando o poder de fechar casas ou de regular o funcionamento dos terreiros. Todavia, a ênfase da matéria recaía sobre o que chamava de “sociedades civis clandestinas” que praticavam o “ritual” afro-brasileiro. A reportagem faz crer que, nas palavras de algum associado da Federação, provavelmente um dirigente ao qual o texto não se refere nominalmente, as supressões incidiriam sobre as casas que “fazem do culto centro de exploração comercial”. Entre outros assuntos o que a notícia endereçava a sociedade baiana era o antigo tema da exploração da credulidade pública por agentes do culto afro-brasileiro. Conquanto não se tratasse apenas de um tema e sim de uma violação das normas legais tipificada na lei das contravenções penais de 1941. Como observamos no caso de José das Três Linhas, além de endereçar e atualizar a velha retórica do fetiche<sup>142</sup>, o argumento permanecia a disposição para acionar dispositivos jurídicos que podiam ser habilmente manipulados contra os praticantes da religiosidade afro-brasileira.

Ou seja, sem embaraço a nota podia apontar para o capítulo das contravenções referentes ao patrimônio que, em seu artigo 27, punia com prisão simples de um a seis meses e multa, aquele que “explorar a credulidade pública mediante sortilégio, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres”. Embora o acento da matéria não possuísse os mesmos tons que reclamavam a repressão policial nas décadas que imediatamente seguiram a abolição e a instituição da república no Brasil, a necessidade de algum controle do culto afro-brasileiro parecia evidente, não obstante a regulação nesse momento pudesse ser feita a partir de uma organização interna dos adeptos, nesse caso a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro.

Foi em uma reunião realizada no Terreiro da Casa Branca em dezessete de março de 1974 que a decisão de retomar a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro foi

---

<sup>141</sup> Jornal Diário de Notícias, 10 de outubro de 1974, p.5.

<sup>142</sup> Os argumentos de comercialização e exploração da credulidade pública foram centrais na explicitação da visão protestante europeia sobre as práticas religiosas na costa ocidental do continente africano a partir do século dezoito (PIETZ, 1985, 1987, 1988).

considerada, tentando naquele momento oferecer reações e alternativas as novas circunstâncias nas quais os candomblés da Bahia se encontravam (SANTOS, 2005). A liberação do registro das casas de candomblé na polícia era uma reivindicação primordial, mas o novo contexto da luta pela liberdade religiosa parecia oferecer aos adeptos do culto afro-baiano outros desafios, traduzidos nas reivindicações entregues através de um memorial ao governador Roberto Santos.<sup>143</sup> Entre as solicitações, o objetivo de acabar com o “caráter folclórico” oferecido aos candomblés e o seu registro e fiscalização ficasse a cargo da própria Federação, que nutria a expectativa de ser incorporada a Fundação Cultural do Estado.<sup>144</sup>

A partir daí a Federação do Culto Afro-Brasileiro esboçou e tentou levar a cabo um programa de “moralização” da religiosidade afro-baiana. O combate a “folclorização” aparecia na linha de frente desse projeto. Além de exigir providências do Departamento Municipal de Folclore de Salvador no sentido de evitar “o uso de insígnias de santos em blocos carnavalescos” – o que segundo um dirigente era “uma verdadeira afronta ao sentido religioso do candomblé” –, o programa visava fiscalizar e até fechar templos que surgiam “apenas com essa finalidade” ou os que eram seduzidos por “tentações financeiras”.<sup>145</sup> Nessa acepção o folclore ressoava como uma “coisa falsa”, oposto de algo original, genuíno, autêntico, ou seja, apenas mera encenação. Folclorizar então seria o mesmo que despir a religiosidade afro-brasileira de sacralidade e, na visão de algumas lideranças religiosas essa separação destituía a religião de expressão e força política, num momento limiar em que os cultos afro-baianos ainda necessitavam de registro nas delegacias de jogos e costumes, bem como de solicitação e pagamento de licença policial para realizar liturgias. Todavia, esse debate se prolongou nos anos setenta mesmo após o ato de liberdade religiosa.

Em entrevista ao jornal A Tarde o escritor Jorge Amado também participou da controvérsia sobre as relações entre candomblé e folclore. Ele acreditava que órgãos públicos ligados à cultura deveriam se encarregar de “registrar a existência e as características de cada candomblé”. Quanto ao alegado problema da utilização do culto como um elemento do folclore o escritor se aproximava muito do debate intelectual que apresentamos na seção anterior. Jorge Amado falou em poucas frases o que Bastide havia

---

<sup>143</sup> Trato o assunto mais detalhadamente no capítulo 4.

<sup>144</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 19 de dezembro de 1975, p.03.

<sup>145</sup> Jornal A Tarde, 11 de setembro de 1975, p.05.

chamado a atenção em sua *Sociologia do Folclore Brasileiro* quanto ao debate internacional marxista a respeito do folclore:

O candomblé, de qualquer tipo que seja, é uma casa de culto religioso. Dele nascem, no entanto, expressões magníficas de folclore. Não só agora, com o crescimento do turismo, mas há muitos e muitos anos; basta citar os afoxés de carnaval. Em minha opinião, no decorrer do tempo, na evolução do ser humano, com o aparecimento de novas estruturas sociais, num período sem dúvida muito longo, todas as manifestações religiosas perdurarão na dança, na música, no cântico, na arte delas nascida. Mas essa é apenas uma opinião pessoal, que não é sequer tema a ser discutido numa entrevista de jornal.<sup>146</sup>

É necessário dizer que a polêmica não ocorreu apenas na Bahia. A escola de samba carioca Beija Flor preparou para o carnaval do ano de 1978 um enredo em que a cultura religiosa afro-brasileira era o conteúdo principal: “A criação do mundo na tradição nagô” foi o tema do enredo criado pelo carnavalesco Joaozinho Trinta. Ele foi cuidadoso ao explicar aos leitores da revista *O Cruzeiro* que “no enredo foi usada a linguagem mais pura do folclore afro-brasileiro, nas suas origens, embora não no aspecto religioso do candomblé”. Obatalá e Odudua estariam nas fantasias de destaque do desfile da escola de samba. O carnavalesco já havia apresentado em 1971 um “enredo folclórico” com o tema “Ayê (terra)”, sete anos depois pretendia ganhar o carnaval levando o “Orum (céu)” para a avenida. Em 1978 o samba enredo foi de autoria de Neguinho da Beija Flor, Mazinho e Gilson. Além de contar uma história da criação do mundo de matriz iorubá, a letra exaltava a tradição nagô nas pessoas de “três princesas africanas na sagrada Bahia”: “Iá Kalá, Iá Detá e Iá Nassô”<sup>147</sup>.

Na primeira edição da revista *O Cruzeiro* após o carnaval de 1978 se pode ler com destaque na capa e em letras caixa-alta: “Samba acusado de profanação”<sup>148</sup>. O Título da matéria no interior da revista é ainda mais carregado: “A ira dos deuses negros contra Beija Flor e Salgueiro”. As escolas foram acusadas de cometerem “pecados graves contra a liturgia africana, sacrificando a verdade das crenças”. O polêmico desfile quase criou um incidente diplomático, tendo em vista que levou diplomatas nigerianos a “abandonarem as arquibancadas” em sinal de protesto e a Fundação Cultural Iorubana Brasil-África prometeu “pedir a interferência da Embaixada da Nigéria junto às duas

<sup>146</sup> Jornal A Tarde, 27 de outubro de 1975.

<sup>147</sup> Revista O Cruzeiro, edição 2429, 28 de janeiro de 1978, p.06-13.

<sup>148</sup> Revista O Cruzeiro, edição 2434, 04 de março de 1978, p.04-07.

escolas de samba”. O problema residia basicamente em alegados equívocos nos enredos e a suposta presença de “orixás paramentados”.

Segundo a matéria “casas mais populares do candomblé no Rio e na Bahia, como o Ilê Axé Opô Afonjá e o Gantois” também externaram descontentamento com relação a “exorbitância e o mau uso da liturgia africana”. Uma alegoria em especial parecia sintetizar a contrariedade dos religiosos afro-brasileiros, tratava-se da representação de uma iaô: uma jovem “com a cabeça toda raspada e pintada”<sup>149</sup>. O presidente da fundação expôs uma posição que naquele momento certamente não era apenas dele: “Nossa atitude não é de incompatibilidade. Estamos abertos ao diálogo, mas é necessário que eles sejam prudentes quando falarem. Não nos interessa esse tipo de divulgação”. O presidente da fundação também advertiu: “os búzios recomendam maior prudência. Xangô Obaguerê, Oxum e Iemanjá podem julgar e dar o castigo”.

Em abril desse mesmo ano o Jornal da Bahia publicou uma matéria de página inteira sobre o candomblé com o seguinte título: “Considerar candomblé folclore não é desrespeitá-lo como uma religião”<sup>150</sup>. O conteúdo almejava ser pedagógico e seguia para isso um roteiro hoje bem conhecido: um pouco da história relacionada ao continente africano e a escravidão; características e domínios dos orixás mais populares; a separação entre diferentes nações religiosas e algumas de suas liturgias. Todavia, o texto reflete em certa medida as circunstâncias dos religiosos no momento posterior a liberação dos registros e licenças nas delegacias de jogos e costumes. O artigo elogiou o decreto do governador Roberto Santos – “por que acreditar nos Orixás, ou numa pedra, ou numa árvore é direito de quem quer que seja e por que religião não é assunto de segurança pública”, mas criticou a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, especialmente o modo de sua atuação.

No início o articulista responsabilizou a Federação por tentar “enquadrar, associativamente, mas de modo impositivo, os terreiros, as casas, os giros, etc.”. No fim o autor afirmou a discordância já explicitada no título da matéria, escrevendo que o

---

<sup>149</sup> A polêmica em torno da alegoria nos remete à reportagem de José Medeiros com fotografias realizadas no Terreiro de Mãe Riso, no bairro de Plataforma, subúrbio de Salvador, publicada no dia 15 de setembro de 1951 na revista O Cruzeiro. A reportagem intitulada “As noivas dos deuses sanguíneos”, apresentou trinta e oito fotografias que acompanhavam um ritual de iniciação. Os jornais locais repercutiram a controvérsia que envolveu, além dos membros do Terreiro de Oxóssi, entidades ligadas ao culto afro-brasileiro, bem como uma parcela considerável da intelectualidade daquele momento, a exemplo de Pierre Verger, Edison Carneiro, Paulo Duarte, Alberto Cavalcanti, Leão Gondim, Accioly Netto, Odorico Tavares e Roger Bastide (TACCA, 2009).

<sup>150</sup> Jornal da Bahia, 21 de abril de 1978.

candomblé era religião e folclore a um só tempo: “Uma forma de religião, e séria, o candomblé é folclore na medida em que expressa um saber popular brasileiro”. Essas ambiguidades rodearam e confluíram na história dos afro-religiosos e no *fazer-se* do povo de santo. Por outro lado, é possível decodificar nas palavras do articulista a vulnerabilidade que ainda recaía sobre a religiosidade afro-baiana e seus adeptos nos anos setenta, necessitando ter a seriedade atestada na imprensa como antítese de uma representação social durável.

Apesar de nesse período também percebermos o estabelecimento de discursos e práticas oficiais mais consistentes em relação a religiosidade afro-brasileira, inclusive com o término dos pedidos de licença para a realização das cerimônias públicas, é necessário ter em mente que os modos de pensar e agir da sociedade baiana não mudaram imediatamente com o decreto e perceber como a relação entre a sociedade e o candomblé foi se modificando ao longo do tempo (BRAUDEL, 1986). Encontra-se posições divergentes e convergentes entre indivíduos e grupos – autoridades civis e religiosas, adeptos dos candomblés, intelectuais, artistas, políticos – sem esquecer que essas configurações não são estanques, ou seja, um mesmo indivíduo podia ocupar posição em diferentes grupos. Nota-se que tensões e ansiedades ganharam maior visibilidade na imprensa mais precisamente em 1976 quando o então governador Roberto Santos liberou os candomblés dos registros e licenças policiais através do decreto 25.095 de 15 de janeiro de 1976. Apesar disso uma certa suspeição ainda pairava sobre as práticas religiosas afro-brasileiras e seus adeptos, mesmo os mais prestigiados.

Em vista disso esses anos forneceram o terreno adequado a divulgação de tentativas de “moralizar” as formas de religiosidade afro-baianas, em particular os candomblés. Isso se devia, faz-se necessário acentuar, por um lado, às novas relações que aproximam o Estado, os candomblés e a indústria turística e, por outro lado, as reações de lideranças afro-religiosas, intelectuais e artistas, adeptos ou simpatizantes da religiosidade afro-brasileira. Esse momento de ambiguidades, tensões e articulações despertava a atenção pelas notícias publicadas nos jornais, convertendo a imprensa mais uma vez em espaço privilegiado de visibilidade para os debates. Foi assim que, devido às novas circunstâncias políticas, sociais, culturais e econômicas do Estado, a polêmica sobre a autenticidade dos cultos afro-brasileiros ganhou evidência. Essa controvérsia não era nova e nos endereça

aos acertos e concertos gestados a partir dos anos trinta com vistas à nacionalização das religiões afro-brasileiras<sup>151</sup>.

A imprensa era fundamental na formação do imaginário das pessoas nos anos setenta do século vinte. Os jornais e revistas tinham significativa atuação nos debates da esfera pública brasileira, embora os níveis de alfabetização na Bahia estivessem aumentando muito lentamente desde a década de trinta (ROMO, 2010). Mesmo sem a força do rádio e da televisão, a imprensa chegava a significativas parcelas da população letrada e não letrada. Muitas notícias e artigos publicados nas revistas e jornais também repercutiam nas rádios e emissoras de TV, chegando assim à boca do povo que se encarregava de fazer suas leituras e reproduzir suas próprias versões. Em ocasiões singulares no cotidiano – uma ocorrência policial ou um processo como sofreu José das Três Linhas –, essas representações poderiam se incorporar e novamente retornar a imprensa. Tudo isso num período em que não havia grandes avanços na área das tecnologias da informação no Brasil.

### **2.3. O candomblé nos grupos folclóricos**

A política oficial de cultura nos anos setenta tentava articular em seus eixos mais visíveis o incentivo às manifestações culturais associadas à preservação do patrimônio e o turismo (SANTOS, 2005; SANSE, 2010). As ações relacionadas ao folclore se combinavam em diferentes proporções com essa política cultural<sup>152</sup>. Na Bahia, além de patrocínio do setor público, a difusão da política envolvia ou contava com o apoio de associações comunitárias, instituições de ensino, sociedades ligadas ao comércio, corporações profissionais, artesãos e “mestres” na capital e no interior do estado<sup>153</sup>. No início dos anos setenta os grupos folclóricos baianos se apresentavam com muita frequência em festas populares, eventos profissionais, atividades políticas e especialmente, como não poderia deixar de ser, nas comemorações dedicadas ao Dia do

---

<sup>151</sup> Mais à frente tratarei da presença dessa polêmica na imprensa baiana dos anos setenta.

<sup>152</sup> Jornal A Tarde, 05 de agosto de 1971, p.12; em Salvador o Festival Baiano de Folclore também era chamado de “Festival de Turismo”, Jornal A Tarde, 20 de agosto de 1971, p.03.

<sup>153</sup> Jornal A Tarde, 16 de agosto de 1971, p.15; a parceria entre a prefeitura da cidade de Santo Amaro e o Sindicato dos Jornalistas Profissionais da Bahia ofereceu prêmios em 1971 para emissoras de televisão e jornais que refletissem em seus conteúdos o tema “Folclore, turismo e industrialização de Santo Amaro”. Jornal A Tarde, 02 de agosto de 1971, p.03.

Folclore na Bahia e em outros Estados<sup>154</sup>. As escolas passaram a ser espaço privilegiado não apenas para exibição dos grupos, mas para a criação de pequenas agremiações voltadas para a montagem de exposições e apresentações cênicas do folclore brasileiro<sup>155</sup>. Como uma política oficial vinculada ao Ministério da Educação e Cultura, muitos grupos folclóricos também foram organizados nas “Casas de Cultura” que foram criadas em inúmeras cidades. Mesmo quando os grupos não eram organizados pelos dirigentes da Casa de Cultura, esses espaços públicos ofereciam guarida para iniciativas ligadas ao folclore.

O repertório das agremiações mais estruturadas era muito diversificado e geralmente refletia o folclore do Estado ou região de origem do grupo. Uma apresentação completa de um grupo baiano podia dispor de exposição de objetos típicos, livros e discos, bem como do espetáculo cênico, coreográfico e musical, com temas que podiam variar, mas que nos anos setenta não prescindia do samba de roda, do maculelê, da puxada de rede, da capoeira e do candomblé. Havia grupos tão detalhistas na pesquisa e estética dos espetáculos que até mesmo suas “vestimentas” podiam ser usadas em exposições<sup>156</sup>.

Algumas festas dedicadas ao folclore tinham dimensão internacional. Os Festivais Latino-Americanos por exemplo eram eventos que mobilizavam os principais grupos folclóricos na tentativa de representar o Brasil. Em 1970 o grupo folclórico baiano Viva Bahia foi o representante brasileiro em Quito no Equador, onde conquistou uma “disputada menção honrosa” no II Festival Latino-Americano de Folclore. No repertório do grupo se destacava “a puxada de rede, o samba de faca e o samba duro, o maculelê, a capoeira e o candomblé”<sup>157</sup>. A propósito, grupos se formavam já com a perspectiva de turnês internacionais. Um caso interessante nesse sentido é o do grupo folclórico Olodumare, criado a partir de outro conjunto já extinto em 1971 – o grupo folclórico Olodum<sup>158</sup>. A notícia sobre a estreia do Olodumare já anunciava a excursão que o

<sup>154</sup> Os festivais de folclore se tornaram comuns em vários Estados brasileiros. Revista Brasileira de Folclore, n.º 30, maio-agosto de 1971, p.234; Revista Brasileira de Folclore, n.º 33, maio-agosto de 1972, p.195; também os folcloristas rodavam o Brasil fazendo palestras. Jornal A Tarde, 20 de agosto de 1971, p.02.

<sup>155</sup> Em 8 de agosto de 1973 o Conselho Federal de Educação aprovou o currículo mínimo do curso de Educação Artística para a formação de professores de 1.º e 2.º graus (atuais ensino fundamental e médio). No currículo a disciplina Folclore Brasileiro aparece como matéria do “eixo comum” do curso. Revista Brasileira de Folclore, n.º 36, maio-agosto de 1973, p.67.

<sup>156</sup> Revista Brasileira de Folclore, n.º 28, setembro-dezembro de 1970, p.288.

<sup>157</sup> Jornal A Tarde, 06 de janeiro de 1971, p.11; O conjunto Viva Bahia apresentou o mesmo repertório no Festival Internacional de Folclore de Lima, no Peru em 1971, Jornal A Tarde, 17 de abril de 1971, p.20.

<sup>158</sup> Apesar do nome não encontrei nenhum indício que pudesse associar este grupo ao grupo afro Olodum criado em Salvador no ano de 1979.

conjunto pretendia fazer ao Japão. A reportagem destacava os “vários números” que compunham a apresentação do conjunto: “navio negreiro, lundu, bata de feijão, puxada de rede, presente de Iemanjá, arrastão, capoeira, samba de caboco, sambão e carnaval”. Além disso, quando o tema era o “candomblé”, enfatizava a forma “inteiramente autêntica” da coreografia, dos instrumentos de percussão e da música<sup>159</sup>.

O grupo Viva Bahia era o conjunto folclórico baiano mais prestigiado no início dos anos setenta. O grupo teve origem no Instituto Central de Educação Isaias Alves (ICEIA) no bairro do Barbalho em Salvador no ano de 1963. Foi constituído inicialmente por “pessoas do povo e estudantes” sob a direção de professores ligados ao ICEIA. Em 1971 a direção do grupo era da professora e folclorista Emília Biancardi Ferreira<sup>160</sup>. Na ocasião da excursão do conjunto para o Festival Internacional de Folclore de Lima (Peru)<sup>161</sup> uma reportagem ofereceu alguns indícios sobre a atuação do grupo e a maneira como encarava a relação entre o folclore e o candomblé. À semelhança de outros grupos folclóricos a atuação do conjunto Viva Bahia tinha como base a pesquisa do folclore baiano “procurando reproduzi-lo sem fugir à sua autenticidade”. Um trecho da matéria se refere ao “candomblé de nação ketu”<sup>162</sup>, explicando que vários autores compreendem que o candomblé pertenceria “ao domínio da etnografia, negando-lhe o caráter folclórico”. O repertório do grupo Viva Bahia relativo ao candomblé compreendia “alguns fragmentos das suas principais festas e danças dos seus orixás mais importantes”. Ainda no que diz respeito às suas apresentações, elucida-se que os números concernentes ao candomblé tinham um caráter didático e informativo.

Essa noção de autenticidade que circulava nos anos setenta estava enredada em políticas oficiais que visavam incorporar expressões culturais negras à imagem de brasilidade. Em relação a religiosidade afro-brasileira essa incorporação parecia desvelar ambiguidades e mesmo oferecer contornos paradoxais. Por um lado, os discursos oficiais e da imprensa exibiam uma visão que atrelava potencialidades artísticas e culturais ao fluxo turístico, implicando para a imagem do candomblé uma passagem de religiosidade

---

<sup>159</sup> Jornal A Tarde, 16 de janeiro de 1971, p.02.

<sup>160</sup> Em 1969 encontrei uma resenha de registro de folguedo da cidade de Santo Amaro, no Recôncavo da Bahia, feito pela professora e folclorista para o Caderno Antônio Vianna (n.º 2, 1968), publicação da Comissão Baiana de Folclore. Revista Brasileira de Folclore, n.º 24, maio-agosto de 1969, p.202.

<sup>161</sup> A viagem seria patrocinada pelo governo peruano e pelo Itamarati. Jornal A tarde, 17 de abril de 1971, p.20.

<sup>162</sup> É sintomático que a explicação que tenta afastar a religiosidade afro-brasileira do campo do folclore utilizasse o “candomblé de nação ketu” (tradição nagô) como referência.

perseguida à símbolo da Bahia. Por outro lado, a mesma noção de autenticidade parecia estar no centro das preocupações de algumas lideranças e adeptos do candomblé com os riscos iminentes de “desvirtuamento” da religiosidade afro-brasileira pela modernização e pelo turismo (SANTOS, 2005). Note-se, como pudemos demonstrar, que essa preocupação também consumia os folcloristas, embora para algumas lideranças religiosas afro-brasileiras houvesse o risco de “folclorização” do candomblé.

Dessa maneira não é uma simples coincidência que a questão da autenticidade estivesse tanto na agenda dos grupos folclóricos quanto na agenda das lideranças religiosas afro-brasileiras. Todavia, as compreensões sobre o significado da autenticidade para afro-religiosos e participantes dos grupos folclóricos eram diferentes, malgrado estivessem encadeadas. A agenda dos conjuntos folclóricos refletia mais diretamente as políticas culturais do Estado brasileiro nos planos municipal, estadual, nacional e internacional. A agenda dos terreiros possuía uma história mais longa e associada ao afro-brasilianismo forjado a partir dos anos trinta<sup>163</sup>. O entendimento dos religiosos afro-brasileiros a respeito da autenticidade do culto movia-se pela ideia de pureza cosmológica e especialmente ritual, bem como a concepção fundamental de manutenção da liturgia e do axé, essas noções se ancoravam em práticas que tencionavam a legitimação religiosa, distintamente “nagô”, na esfera pública (DANTAS, 1988; PARÉS, 2006b; SANZI, 2010). Parés acompanhou essa dinâmica desde o final do século XIX, acentuando-se a partir dos anos trinta. Para o antropólogo, os religiosos atinaram para os benefícios do discurso cultural dos intelectuais desde a década de trinta e operaram uma dicção pública de resistência política e identidade negra (PARÉS, 2006b). É importante assinalar que a ideia de pureza nagô também começou a ser criticada academicamente nos anos setenta.

Para os grupos folclóricos a autenticidade passava pela caracterização mais fiel quanto possível da estética da divindade, da reprodução mais exata de uma música, de uma dança ou um ritual, da fixação da imagem como uma impressão da cultura, com um efeito “didático ou informativo”<sup>164</sup> ou como um cartão postal<sup>165</sup>. Essa visão se embalava na imagem da Bahia como berço mestiço da nacionalidade brasileira e, nos anos setenta, articulava-se às representações ambíguas da imprensa relativas à religiosidade afro-brasileira. Se por um lado essas imagens representavam o pulsar da cultura afro-baiana

---

<sup>163</sup> Isso se não levarmos em conta as disputas entre os africanos e crioulos em fins do século dezenove (PARÉS, 2006; PARÉS e CASTILLO, 2007).

<sup>164</sup> Jornal A tarde, 17 de abril de 1971, p.20.

<sup>165</sup> Um famoso grupo folclórico baiano da década de setenta chamava-se *Postais da Bahia*.

como permanências exóticas da identidade peculiar de um povo (neste caso o baiano e a sua “baianidade”), por outro lado essas representações pareciam silenciar ou ignorar o processo histórico denso e criativo dessas construções socioculturais ao tempo em que as naturalizava no interior da narrativa dos “tipos e coisas da Bahia”, como expressões culturais preservadas e estáticas tal qual um postal de uma paisagem natural ou arquitetônica (PINHO, 2010; ROMO, 2010).

Para “autenticar a projeção folclórica” os conjuntos podiam usufruir da “assistência de alguns mestres” atraídos especialmente junto “a capoeira, o maculelê e os candomblés”<sup>166</sup>. Esses mestres geralmente ocupavam os bastidores das produções, fornecendo informações cênicas, dados coreográficos e ajudando a cuidar dos detalhes responsáveis por “autenticar” a apresentação dos grupos, embora pudessem também atuar na cena propriamente dita. No mesmo sentido podiam indicar profissionais para trabalhar na montagem de peças que seriam usadas nas apresentações (costureiras, artesãos, ferreiros, carpinteiros) ou também atuar no palco, como atores, cantadores, tocadores e dançarinos. Os mestres também podiam ser dirigentes dos grupos folclóricos<sup>167</sup>. Raramente eles alcançavam notoriedade na imprensa e mesmo nos boletins especializados, talvez por este motivo conseguimos encontrar tão poucos nomes. Entre os mestres mais notáveis se destacavam em diferentes proporções Dona Coleta de Omolú, Renato Manuel Ferreira e Joaozinho da Goméia, este último uma exceção não apenas como um mestre e dirigente de um grupo folclórico<sup>168</sup>, mas como uma celebridade da religiosidade afro-brasileira. Aliás, uma parte das polêmicas envolvendo Joaozinho da Goméia seguramente estava relacionada a sua expressão pública nos mundos do carnaval e da religiosidade afro-brasileira<sup>169</sup>. Essa atuação sugere a tensão e a interseção entre as projeções da cultura folclórica e da cultura religiosa dos negros entre os anos trinta e setenta.

A política oficial direcionada ao folclore nos anos setenta parecia estar em consonância com a perspectiva inaugurada a partir dos anos trinta quando novas interpretações da mestiçagem na formação da nação brasileira aproximaram acadêmicos, artistas e as formações religiosas negras. Essa concepção tem sido chamada

---

<sup>166</sup> Revista Brasileira de Folclore, n.º 27, maio-agosto de 1970, p.159.

<sup>167</sup> Revista Brasileira de Folclore, n.º 33, maio-agosto de 1972, p.186.

<sup>168</sup> Revista Brasileira de Folclore, n.º 12, maio-agosto de 1965, p.185.

<sup>169</sup> Ver, por exemplo, “Joaozinho da Goméia no tribunal de Umbanda”. Revista O Cruzeiro, n.º 22, 17 de março de 1956, p.114; Raul Lody e Vagner Gonçalves da Silva trataram as relações entre o lúdico e o sagrado na experiência de Joaozinho da Goméia (SILVA e LODY, 2002).

genericamente de afro-brasilianismo, levando em conta a observação do papel que essas alianças jogaram na transformação da visão da sociedade brasileira em relação a religião e outras práticas negras, especialmente admitindo-as como cultura (SERRA, 1995; SANZI, 2010<sup>170</sup>). Em que pese a generalidade da constatação é necessário considerar que sob esse guarda-chuva foram abrigadas visões e atitudes diversas, bem como, mudanças ao longo do tempo, especialmente os usos políticos levados a efeito pela ditadura militar depois de 1964. Todavia, ao fim e ao cabo, a perspectiva assentia a inclusão das heranças negras no rol do patrimônio nacional, embora houvesse divergências e ambiguidades tanto na definição quanto ao advérbio de modo. Afinal, como a herança cultural negra se incorporaria ao “ser brasileiro”?

A política oficial buscava estimular o nacionalismo através de diversos meios e o Ministério da Educação e Cultura foi o espaço por excelência do financiamento dessas ações. Assim como mudanças curriculares foram realizadas no sistema de ensino com a inclusão disciplinas que visavam a exaltação de símbolos nacionais como “Educação Moral e Cívica”, a promoção do folclore teria o papel de fixar uma imagem do Brasil para o povo brasileiro e, também, como atrativo turístico. A promoção do turismo por sua vez ficava a cargo do Ministério da Indústria e do Comércio através da Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR) criada dois anos depois do golpe militar em 1966<sup>171</sup>. Nesse sentido, como observou Jocélio Teles dos Santos, as ações culturais estatais não estavam direcionadas apenas ao reconhecimento das expressões culturais negras, em jogo também estavam ganhos políticos e econômicos (SANTOS, 2005). Todavia, se por um lado havia um movimento de acomodação que teve na política oficial da ditadura militar sua expressão mais completa, por outro lado, leituras que expunham a resistência criativa da herança cultural negra se articulavam e se fizeram ouvir mesmo em tempos de repressão política.

Desde os anos sessenta vozes de intelectuais e artistas se levantaram contra essa política oficial tanto na imprensa quanto em outros meios. Para eles a política cultural da ditadura militar provocava uma banalização do popular e a colagem de uma imagem estática da cultura afro-brasileira, em última instância, destituindo a cultura popular de criatividade e de conteúdos especificamente políticos (SANZI, 2010). Alguns intelectuais

---

<sup>170</sup> Para Roger Sansi, essa tradição de estudos construiu a imagem do Candomblé como uma África microcósmica, onde essências artísticas e filosóficas do continente estão preservadas (SANZI, 2010).

<sup>171</sup> Na Bahia, como expus anteriormente, a Empresa Baiana de Turismo (BAHIATURSA) foi criada em 1972 com a mesma finalidade.

negros foram categóricos nessa crítica. Já nos anos quarenta Guerreiro Ramos havia denunciado academicamente a perspectiva excessivamente culturalista que sitiava os estudos sobre o “problema do negro” no Brasil. Para o sociólogo a investigação das “sobrevivências africanas” escamoteava as questões regionais e de classe, bem como, as reais preocupações do negro com a ascensão sociocultural (MAIO, 1997). De maneira semelhante, como destaquei no capítulo anterior, Edison Carneiro havia acusado os estudos afro-brasileiros de assumirem atitudes pouco sociológicas, praticamente isolando a religiosidade dos negros da sociedade brasileira como um todo (CARNEIRO, 1964).

Nessa perspectiva, ainda mais contundente e generalizada foi a apreciação de Abdias do Nascimento. Para ele havia racismo escondido atrás da “curiosidade etnográfica”. A folclorização era “o ponto máximo da técnica de inferiorizar a cultura afro-brasileira”. No que se refere especificamente a religiosidade afirmava que a folclorização era o “processo de esvaziar a cultura africana e/ou afro-brasileira do seu valor intrínseco e da sua integridade” (NASCIMENTO, 2002 [1977], p.172). Dessa maneira, suas críticas faziam eco aos argumentos de lideranças religiosas baianas que enxergavam na folclorização a comercialização do sagrado e exigiam o fim dos registros e licenças policiais que até janeiro de 1976 permanecia incluindo os candomblés como “sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos” na tabela de fiscalização da Delegacia de Jogos e Costumes<sup>172</sup>.

Os grupos folclóricos, por sua vez, embora se encontrassem articulados em diferentes níveis com a política oficial de cultura, em sua esfera mais ordinária acionavam circuitos de comunicação e produção artística ligados aos negros de forma geral e aos adeptos da religiosidade afro-brasileira em particular. O alcance desses circuitos não é fácil de constatar, todavia, se levarmos em conta a difusão desses grupos nos anos setenta atinamos que sua abrangência não era nada desprezível. Nele transitavam corpos, saberes e fazeres: músicas, danças, literatura e artes das mais diversas. Desta forma, mesmo por caminhos sinuosos, as apresentações de aspectos do candomblé como cultura nos palcos ou tablados operou na mudança de perspectiva da sociedade em relação a religiosidade afro-brasileira. Não obstante a perspectiva do folclore não fosse a desejada ou defendida, mas sim combatida por muitas lideranças religiosas, ativistas, artistas e acadêmicos ligados aos terreiros.

---

<sup>172</sup> Diário Oficial do Estado da Bahia, 16 de janeiro de 1976.

A prática do folclore entre os religiosos afro-brasileiros seguiu também um caminho de ambiguidades e inflexões entre os anos trinta e setenta. Com a promoção do folclore a política cultural do Estado os afro-religiosos se distribuíam entre os que, por um lado, atuavam no interior dessa política – adotando uma postura não ortodoxa em relação a qualquer modelo religioso afro-brasileiro –, adicionando elementos da cultura religiosa nas apresentações folclóricas e acreditando corroborar na construção de uma imagem positiva das formas de religiosidade negra. E, por outro lado, aqueles que criticavam a política, acusando-a de folclorizar a religiosidade afro-brasileira, defendendo elementos da cultura como sagrados e dessa maneira também buscando construir uma imagem afirmativa da religiosidade negra. Ou seja, os religiosos atuaram de modos diferentes no âmbito de uma dinâmica ampla que envolvia também a descriminalização da religiosidade. Nesse sentido, a relação entre grupos folclóricos e religiosidade afro-brasileira, o encadeamento entre suas apresentações e representações foi também relevante no *fazer-se* do povo de santo. Os grupos folclóricos operaram nesse *fazer-se* seja no sentido de afirmação da religiosidade afro-brasileira ou despertando resistência explícita ou oculta às suas práticas.

A maneira ambígua como a religiosidade afro-brasileira ainda era tratada nos anos setenta amparava de certa forma o encadeamento entre o candomblé e o folclore baiano. É interessante assinalar que, em meio a essas políticas oficiais e experiências sociais das mais variadas, muitos indivíduos e grupos atuavam no campo do folclore, convivendo e disputando espaços, valores e práticas que produziam efeitos em toda a sociedade, porém, muito particularmente nos religiosos de terreiro. Se mostras internacionais de arte afro-brasileira foram realizadas nos anos setenta com peças de coleções apreendidas pela polícia nos terreiros (SANSI, 2010), outras exposições menos comentadas foram realizadas pelos grupos folclóricos em escolas ou em outros espaços dedicados a cultura, com peças cedidas pelos terreiros e muitas vezes com a participação dos religiosos. A projeção folclórica de elementos da cultura religiosa afro-brasileira podia atuar desse modo como uma forma indireta de expressão, valorizando indivíduos subalternos e um culto religioso ainda criminalizado. Assim, também no campo do folclore, as disputas, controvérsias, apresentações públicas, publicadas ou não publicadas na imprensa, constituíam-se enquanto sinais críticos no *fazer-se* do povo de santo na Bahia.

Na década de setenta do século XX o povo de santo não existia como acha-se hoje, ou melhor, com a expressão política pública que passou a ter a partir de fins dos anos

setenta. A afirmação pode ser julgada controversa especialmente se levarmos em conta a percepção contemporânea de que a iniciação ou a participação ritualística, a possessão por um caboclo, preto velho ou outra divindade do panteão afro-brasileiro, faz de um indivíduo um adepto da religiosidade e, conseqüentemente, um membro do povo de santo. Não obstante assentir que a “família de santo” também se faz no *roncó* e nas eventualidades da comunidade religiosa, o povo de santo se fez, além dos processos de iniciação ou dom, possessão, *criação*, competição e cooperação ritual<sup>173</sup>, em outras arenas, nos encontros e embates políticos que se deram na esfera pública ao longo do século XX e, de maneira singular, nos anos setenta. À vista disso as religiões negras dispusessem de uma cultura política forjada pela experiência de seus adeptos dentro e fora dos terreiros, o povo de santo como sentimento de identidade coletiva foi se construído aos poucos, pelos próprios indivíduos, que se confrontavam de diferentes maneiras com os limites impostos pela sociedade aos adeptos da religiosidade afro-brasileira, especialmente as restrições à cidadania, nas quais não se faz necessário assinalar a liberdade espacial, estética e religiosa de fato.

De fato, até meados dos anos setenta, os terreiros da Bahia de modo geral permaneciam submetidos a um arbitrário controle policial e tinham que solicitar “licença” mediante pagamento de uma taxa à *Secção de Fiscalização dos Cultos Afro-Brasileiros da Delegacia de Jogos e Costumes*. Segundo o professor Vivaldo da Costa Lima as autoridades responsáveis pelas “famigeradas licenças” alegavam quando perguntadas sobre a legalidade da medida “vagas necessidades de ordem pública ou uma imprecisa lei do silêncio” (COSTA LIMA, 1977). Assim os cultos afro-brasileiros eram mantidos num terreno de ambigüidades que para os religiosos afro-baianos certamente era difícil de entender, aliás, como outras limitações sociais vivenciadas pelo negro na sua experiência de cidadania no Brasil. Essas restrições acentuavam performances táticas dos afro-religiosos face a aturadas hierarquias sociais e a relações consideradas injustas. No próximo capítulo aprofundo o exame sobre as nuances dessas atuações nos terreiros, no espaço público e na imprensa.

---

<sup>173</sup> Ver, entre outros (PARÉS, 2006; SANZI, 2009; GOLDMAN, 2011; RABELO, 2016; FLAKSMAN, 2016).

### CAPÍTULO III

#### **Espaços, circuitos e agentes**

A intenção deste capítulo é demonstrar como as páginas dos jornais se transformaram em espaço e meio privilegiados, especialmente na segunda metade do século XX (e de forma mais acentuada nos anos setenta), para a construção da identidade ampla de grupo dos religiosos afro-brasileiros, ou do que mais tarde passaria a ser nomeado como o “povo de santo”. Com isso não tenho a intenção de negar a existência anterior do sentimento de identidade entre os adeptos dos cultos afro-brasileiros construído nos dilemas, alegrias e cotidiano da experiência religiosa. Apenas tenho o propósito de evidenciar que as atuações públicas desses sujeitos – seja na experiência religiosa, nos esforços pela liberdade de culto ou nas variabilidades dessas performances – quando noticiadas nos jornais assumiam novas dimensões e conotações. Essas exposições geravam um sentimento mais difuso de que tais assuntos diziam respeito a um numeroso contingente de indivíduos que aos poucos construíam e assimilavam conhecimentos, táticas de negociação e conflito e, até mesmo, criavam organizações civis de maior visibilidade social e política. Assim, passavam a oferecer da mesma forma tangibilidade ainda maior aos problemas históricos vivenciados por esse grupo religioso.

Nos anos setenta a imprensa consolidou em suas páginas zonas de circulação de símbolos, estéticas, práticas e valores da religiosidade afro-baiana. A lenta constituição desse circuito tem início nas atuações de Edison Carneiro em colunas do Jornal da Bahia na década de trinta. A fissura aberta no tratamento negativo oferecido pelos jornais daqueles anos se consubstanciou e chegou à década de setenta reunindo um número maior de jornalistas e fotógrafos, bem como, de escritores e intelectuais que abordavam os símbolos religiosos afro-baianos positivamente nas colunas dos jornais. Entre esses agentes se encontram relevantes casos de sobreposição de papéis, estreitando lugares sociais, profissionais e cargos religiosos, operadores na mediação de conhecimentos entre terreiros e periódicos.

Na construção da ideia de nação e da noção de identidade nacional a imprensa ocupou lugar decisivo (ANDERSON, 2008 [1983]). No processo de nacionalização das religiões negras os jornais também desempenharam um importante papel. Para Benedict

Anderson a difusão vernacular impressa responderia por imagens modulares que se espalhavam e favoreciam a formação e a consolidação dos estados nacionais. Nas dinâmicas de inserção da religiosidade negra na composição da identidade brasileira a difusão vernacular impressa e a disseminação via imprensa de representações modulares refletiu performances nas quais os devotos afro-brasileiros atuavam de diferentes formas – desde fonte de informações sobre estéticas e práticas litúrgicas até como produtores, difusores e arquivadores de notícias, imagens e reportagens.

Embora a experiência da luta pela liberdade religiosa tenha projetado lideranças que entraram na “memória cumulativa da imprensa”<sup>174</sup> e dos religiosos, sujeitos anônimos ou desconhecidos também incorporaram suas vozes nos periódicos. Inúmeras representações impressas modelaram as páginas dos jornais e, em sentido análogo, ajudaram a modular a experiência dos devotos, favorecendo a construção de uma identidade religiosa e política ampla para o grupo: o povo de santo. Contudo, a contingente genealogia dessas projeções indica que estas podiam ser provenientes de um círculo tão amplo e circunstancial quanto definido por um número reduzido de terreiros mais prestigiados por serem reconhecidos como tradicionais. Tais projeções também podiam ser oriundas de associações formadas pelos religiosos como, por exemplo, a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro<sup>175</sup>.

Nos anos setenta a religiosidade afro-baiana ocupou as páginas dos jornais numa frequência sem precedentes. Em parte, essa periodicidade resulta do contexto político e econômico manejado em benefício dos negócios relacionados ao turismo que, como assinalei no capítulo anterior, refletia o campo de paradoxos e ambiguidades duráveis como marcadores da experiência histórica dos religiosos afro-baianos. Nesse sentido, era a publicidade da Bahia moderna embalada nas noções de cultura tradicional e identidade singular do seu povo, abordando seletivamente essas construções socioculturais e seu denso e criativo processo histórico. Por outro lado, a regularidade dessas aparições nos jornais testemunha o empenho por aproximação das partes envolvidas nessas relações. A imprensa, os jornalistas e os religiosos cuidaram dos seus interesses nas zonas de fronteira, que podiam ser tão diferentes quanto convergentes. Importante assinalar em alguns casos a sobreposição de papéis e lugares de fala que concernia a religiosos-

---

<sup>174</sup> Essa é uma expressão usada por Benedict Anderson (ANDERSON, 2008 [1983], p.124).

<sup>175</sup> Entretanto, sempre que possível, tento alcançar vozes e agências ignoradas ou desconhecidas, mas que emergem no circuito da imprensa nos anos setenta.

jornalistas, escritores-religiosos, artistas-religiosos, religiosos-fotógrafos ou intelectuais religiosos.

O efeito mais imediato dessas relações foi a publicação de reportagens sobre a religiosidade afro-baiana não apenas numa frequência notável, mas também numa crescente proximidade. Essas matérias evocavam trabalhos etnográficos, bem como, produziram descrições de festas de rua, rituais em terreiro e obituários, demonstrando intimidade com os valores e práticas religiosas afro-baianas em certa perspectiva relativista, além de desenvolver uma dicção pedagógica singular na mediação entre tais liturgias e a sociedade mais ampla. Os religiosos não foram apenas as fontes das notícias, mas eram também produtores (escritores, jornalistas e fotógrafos, por exemplo), leitores, ouvintes, críticos, difusores e arquivadores. Algumas descrições jornalísticas insinuam recursos de autoridade etnográfica tais como a observação direta ou o presente etnográfico. Essas reportagens sugerem invariavelmente a pergunta: quem eram esses jornalistas tão versados no mundo religioso do negro baiano? Infelizmente, a maioria esmagadora das matérias trabalhadas neste estudo não foi assinada. No entanto, sutis aproximações puderam ser feitas.

Além de palavras impressas, centenas e talvez milhares de fotografias compuseram a memória cumulativa da imprensa e dos afro-religiosos ao longo do século vinte e especialmente nos anos setenta<sup>176</sup>. Em paralelo a uma exposição cada vez maior em jornais e revistas, alguns espaços historicamente vinculados aos religiosos, ou mesmo por eles criados, foram também ganhando crescente visibilidade para adeptos e não-adeptos das religiões negras. Todavia, para os religiosos em particular, esses lugares foram se transformando cada vez mais em espaços do *fazer-se* político do povo de santo.

### **1. O terreiro e a rua**

A religião pode estar fora dos templos de diversas maneiras. Essa existência pública se encontra de forma mais comum nos monumentos especificamente religiosos – ou assim entendidos por parcelas da população – e naqueles símbolos que revelam no cenário urbano ou rural eventos ligados a manifestações do sagrado. Esses lugares muitas vezes são vistos como se também fossem “templos” em razão de que neles podem ser realizadas

---

<sup>176</sup> Sobre as fotografias no discurso da imprensa baiana sobre a religiosidade afro-brasileira ver (RAMOS, 2009).

certas liturgias ou estejam passíveis de ser reivindicados como lugares divinizados onde estruturas religiosas podem ser construídas. Na história do catolicismo esse expediente foi muito recorrente. Os religiosos afro-brasileiros também constroem seus altares e monumentos além das fronteiras dos terreiros<sup>177</sup>. Todavia, essas ocupações do espaço público pela religião não ocorrem sem engendrar controvérsias.

Se, por um lado, a religiosidade se projeta para a rua quase sempre de maneira distinta da liturgia praticada nos templos, causando simpatias ou desconfortos, por outro lado, os espaços públicos geralmente são lugares de disputas, seja da área propriamente dita ou dos usos, sentidos e apropriações possíveis que os locais ensejam. Esses lugares ocupados pela religião fora dos templos, seguindo as palavras de Giumbelli e Tavares, estão sempre vinculados “às ambiguidades que definem sua condição e que nos provocam com mais perguntas: são eles extensões dos templos ou são eles os pontos onde a religião pode se transformar em outra coisa” (GIUMBELLI e TAVARES, 2015). Mesmo por vezes aparentemente convertida em projetos sociais, reivindicação política, cultura, assistência social ou em comércio, pode-se identificar os emblemas religiosos intrínsecos a essas aparições na esfera pública<sup>178</sup>. Nos anos setenta os religiosos de terreiro ainda conviviam com o expediente de criminalização de suas práticas<sup>179</sup>, embora isso acontecesse de maneira diferente de tempos anteriores. Frente a tais circunstâncias os religiosos afro-baianos atuaram nos limites das ambiguidades que circunscreviam sua experiência, buscando cada vez mais a legitimidade como religião enquanto eram mostrados como cultura (SANZI, 2010). Essa ambivalência da religiosidade afro-baiana naqueles anos aparecia notadamente na imprensa.

### 1.1. A passagem de Iansã

---

<sup>177</sup> No primeiro capítulo abordei os altares naturais da religiosidade afro-baiana na cidade de Salvador.

<sup>178</sup> Mattijs Van de Port observou a circulação do candomblé através de “vários circuitos da esfera pública de Salvador”, privilegiando três deles: a cena homossexual, o discurso ecológico e o movimento negro. Para o antropólogo, entre outros benefícios, esse tipo de abordagem mais externa aos terreiros permite destacar “a permeabilidade das fronteiras entre os templos de candomblé e a sociedade em geral” (VAN DE PORT, 2012). Comentando o artigo do antropólogo holandês, Luis Nicolau Parés atentou para a diferença entre o conceito de esfera pública utilizado por Van de Port e o teorizado por Habermas. Parés apontou que a esfera pública de Van de Port extrapola essa teorização quando a caracteriza como “um espaço discursivo envolvendo práticas, interações e trocas simbólicas, em que as expressões culturais são transformadas e ressignificadas, ao serem situadas em novos campos relacionais e semânticos” (PARÉS, 2012).

<sup>179</sup> Examinei ambiguidades no tratamento da religiosidade afro-brasileira pela imprensa, pelo judiciário e por intelectuais no capítulo 2.

Algumas celebrações como a do Bonfim, as comemorações para Santa Bárbara e os festejos de São Lázaro, criaram aos poucos nos jornais lugares de informação sobre a cultura religiosa afro-brasileira e, também dessa maneira, transformava as páginas dos periódicos em espaço do *fazer-se* do povo de santo. Nas edições da imprensa baiana dos anos setenta, especialmente nas descrições dessas festas, já é possível notar a fluidez ou permeabilidade nas fronteiras entre o terreiro e a sociedade mais ampla<sup>180</sup>, embora vez ou outra, importunações de caráter moral pudessem expressar com nitidez os preconceitos duráveis relativos à presença negra supostamente fora do lugar no espaço público. Era quando alegados excessos ganhavam destaque no noticiário.

Todavia, de maneira geral, as reportagens sobre essas festas – que ganhavam as ruas e contavam com a presença marcante da população negra e de muitos adeptos das formas religiosas afro-brasileiras – constituíram-se em espaços extraordinários de apresentação e circulação de saberes, valores e práticas dos religiosos afro-baianos, bem como, de ideias relativas a religião propriamente dita ou às questões tocantes à cultura baiana e mesmo à problemas avolumados pelas reformas urbanas experimentadas pela população de Salvador naqueles anos. Assim, a imprensa compôs um lugar de exposição e fluxo de conhecimentos, preceitos e hábitos derivados dos terreiros que ganhavam as ruas por ocasião de celebrações religiosas oficialmente católicas em sua maioria.

Nessas reportagens o expediente da associação entre os santos católicos e os deuses africanos passou a ser trivial. Porém, os leitores podiam saber bem mais do que as conexões do assim chamado “sincretismo” afrocatólico. As matérias mais elaboradas podiam contar com informações sobre locais de culto às divindades africanas em África e na Bahia, podiam trazer *orikis* em língua iorubá seguidos de respectiva tradução para o português, além de mitos africanos contados por eminentes autoridades religiosas afro-baianas ou colhidos na África por prestigiados intelectuais.

Andrew Apter sugere que o clássico sincretismo seja repensado em termos de estratégias contra hegemônicas. O antropólogo observa o que Herskovits percebeu como um mecanismo psicológico de integração cultural – permitindo aos negros se moverem entre a ordem africana e a ordem colonial com relativa perspicácia conceitual e emocional – como um poderosíssimo processo de apropriação discursiva. Essa lógica estaria

---

<sup>180</sup> Como tratei no capítulo 1, a experiência negra dessas festas passou a ter maior visibilidade nos jornais a partir dos anos trinta.

implícita no estabelecimento de nações negras, identidades e idiomas de resistência, nos quilombos, irmandades etc. Dessa maneira, a ênfase no sincretismo deveria ser reposta como uma revisão dos discursos dominantes. Para Apter, o sincretismo, desde às suas origens no novo mundo, não se tratava de um tipo de ecumenismo, mas de uma revisão, transformação e apropriação da religião dos senhores por escravos para controlar poder dentro do universo discursivo predominante<sup>181</sup>.

Se as comemorações do dia de Santa Bárbara abriam as janeiras comentadas por Edison Carneiro e Ruth Landes em fins da década de trinta, nos anos setenta a festa para a mártir cristã parecia cada vez mais forte entre os devotos da santa e permanecia despertando o interesse da imprensa. Nas matérias o encadeamento entre a santa católica e a orixá Oyá/Iansã era frequente, embora isso não acontecesse sem gerar dissensões. No ano de 1973, o “templo do Pelourinho” foi todo ornamentado pelas “devotas de Iansã”. Houve alvorada as cinco horas da manhã e uma grande procissão saiu do Mercado da Baixa dos Sapateiros as nove e trinta em direção a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Tudo parecia ocorrer como o planejado e esperado pela comissão dos festejos e devotos, quando em plena missa um “pregador” católico que era “devoto de Santa Bárbara” se revoltou com a associação entre a santa e a deusa africana e disparou “palavras ofensivas” dizendo “que Santa Bárbara não era Iansã e que Iansã era o diabo”. A atitude do pregador sofreu uma dupla reprimenda pública: a primeira, foi a da comissão dos festejos que o retirou do púlpito da missa para Santa Bárbara do ano seguinte; e a segunda, foi a do articulista do jornal Tribuna da Bahia que qualificou a atitude do pregador de “muito feia”, numa repreensão característica da modulação pedagógica que os “novos tempos” pareciam instar<sup>182</sup>.

A questão do sincretismo afrocatólico naqueles anos não tinha solução uniforme entre as vozes que apareciam na imprensa. Aliás, a presença de perspectivas muito diferentes persiste na abordagem cotidiana do assunto, bem como, no mundo acadêmico<sup>183</sup>. Na ocasião da publicação da matéria “Êpa-Rei Iansã”, no jornal Tribuna da Bahia, em 1974, antecipando para os leitores os preparativos e a programação da festa de Santa Bárbara no centro da cidade e no bairro do Rio Vermelho, um técnico do

---

<sup>181</sup> Nesses termos ele sugere mais que os santos sincretizados, houve também uma leitura no Haiti, em Cuba e no Brasil, de outros códigos católicos que transmitem ordem, sacralidade, hierarquia etc. (APTER, 2004, p.178-79).

<sup>182</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 01 de dezembro de 1974.

<sup>183</sup> Ver, entre outros (MOTT, 1988; FERRETTI, 2013 [1995], 2014; PALMIÉ, 1995; APTER, 2004; CONSORTE, 2006; SILVA, 2006; ANJOS, 2009).

Departamento de Folclore da Prefeitura explicou ao repórter que a festa de Santa Bárbara não tinha nada a ver com Iansã e acrescentou que a confusão existente era “criada pelas agências de turismo, que pensando em explorar o acontecimento, dizem que a festa é de Iansã”. Essa opinião certamente não era compartilhada por significativa parcela dos devotos – da santa católica e do orixá – que participavam da festa. No entanto, o técnico (que também era “etnógrafo”) considerava que “os africanos no Brasil procuraram fazer o sincretismo com os santos cristãos”<sup>184</sup>.

O episódio é bem ilustrativo de ambivalências e disputas a respeito da presença de símbolos da religiosidade negra na esfera pública de Salvador nos anos setenta. Todavia, aos componentes da devoção católica (procissão e missa) se encadeavam saberes, valores e práticas<sup>185</sup> dos negros baianos: nas cores da ornamentação da festa; nos aromas, ingredientes, fazeres, partilha e sabores dos alimentos (com destaque para o caruru); nas possessões, nas rodas de capoeira e no samba.<sup>186</sup> A matéria ainda sugere que não havia perfeita harmonia entre as percepções e ações do mercado turístico e de técnicos do setor público em relação às abordagens da cultura religiosa afro-baiana. Nesta reportagem, o técnico entrevistado foi o etnógrafo Waldeloir Rego, que além do cargo no serviço de folclore de Salvador era ogan do Ilê Axé Opô Afonjá.

A despeito das opiniões do “pregador” e do técnico do Departamento Municipal de Folclore, o articulista parecia convicto:

Quem, nos templos católicos estiver rezando para a mártir cristã – geralmente representada a partir da figuração que lhe deu o pintor flamengo Jan van Eyck com a palma, a torre e o cálice – estará, no fundo da sua fé, fazendo o mesmo de alguém que, sinceramente vinculado ao seu passado africano, entoe o mais conhecido oriki de Iansã: Oyá geri olé gere gere / Oyá geri olé gara gara / Obirim sola geri olé gere gere.<sup>187</sup>

Não é improvável a possibilidade de que os mitos, adágios, cantigas e *orikis* presentes na reportagem tenham sido ofertados ao jornalista pelo ogan e servidor público na área do folclore. O leitor do jornal daquele dia passou a ter conhecimento de dois mitos do orixá Iansã coletados por Pierre Verger<sup>188</sup>. O primeiro informa o motivo pelo qual o

<sup>184</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 01 de dezembro de 1974.

<sup>185</sup> Sobre o sincretismo afro-brasileiro forjando um regime de encadeamento de saberes, valores e práticas ver (ANJOS, 2009).

<sup>186</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 01 de dezembro de 1974; Jornal Diário de Notícias, 07 de dezembro de 1978.

<sup>187</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 01 de dezembro de 1974.

<sup>188</sup> Pierre Verger era filiado ao mesmo terreiro que o etnógrafo Waldeloir Rego, como veremos adiante.

orixá Iansã é também conhecido como Oyá. O segundo, reforça a explicação de que Oyá é Iansã<sup>189</sup>. Outros atributos de Iansã também ocuparam as páginas do jornal naquele dia: a protetora contra os raios e trovões; a que se veste de vermelho e branco; a que é saudada e festejada com um sonoro “*Epa-Rei*”. “Aquele a quem os Eguns obedecem, aquela que os que navegam reconhecem quando sopra o “*afefe*” vai, hoje ouvir muita gente cantando com fé: “*Kpjë mi dó Ke Oya / Okula were were*”.

Além da explicação mítica, indicando correspondência com a cosmologia dos terreiros, a reportagem dispõe de referências a lugares, símbolos e vocabulário concernentes a cultura religiosa afro-brasileira. Essas informações ocuparam cada vez mais as páginas dos jornais em suas coberturas das festas em que a presença da religiosidade afro-baiana era marcante. Tais elementos, mediados para um público mais amplo, estavam em sintonia com a onda de africanização que vinha atingindo a cultura negra baiana e muito especialmente a religiosidade afro-brasileira<sup>190</sup>. As presenças de Pierre Verger (fotógrafo, etnólogo e ogan) e Waldeloir Rego (ogan, etnógrafo e servidor público do setor de folclore) na reportagem sinalizam a permeabilidade da fronteira entre o “de dentro” e o “de fora” do terreiro, que se acentua nos anos setenta, avivando circuitos para referentes, valores e práticas da religiosidade afro-baiana, com destaque para a imprensa.

## 1.2. O dia do Bonfim

A Festa do Bonfim tem lugar proeminente na cultura religiosa do negro baiano. Desde a sua origem no século dezoito, ela passou por inúmeras transformações (GUIMARÃES, 1994; SANZI, 2003; NETO, 2014). A presença negra nos festejos é uma longa continuidade histórica<sup>191</sup> desde os tempos de escravidão, embora obviamente tenha passado por mudanças. Contudo, é nos anos quarenta que o cortejo do “santo protetor da Bahia” passou a ter o percurso que conhecemos ainda hoje, saindo da Conceição da Praia e indo até a igreja do Bonfim. É também nesses anos que as “baianas do Bonfim”

---

<sup>189</sup> Veja os mitos nos anexos.

<sup>190</sup> Abordei o assunto no primeiro capítulo. Para mais, entre outros, ver (BRAGA, 1995; SERRA, 1995; SANTOS, 2005; PARÉS, 2006b; PRANDI, 2006; PINHO, 2010).

<sup>191</sup> Desde pelo menos a segunda metade do século dezenove a “Lavagem do Bonfim” já era uma das festas mais importantes da Bahia. Em 1888 o jornal *O Monitor Católico* se referiu a festa de rua como “um Candomblé à luz do dia” (GUIMARÃES, 1994, p.85), o que teria levado a recomendação do fim da Lavagem pelo bispo naquele mesmo ano.

(mulheres negras vestidas em traje branco “tradicional”, com muitos adereços e carregando na cabeça potes contendo flores, água de cheiro e, “segundo alguns, o azeite”<sup>192</sup>) passaram a ser reconhecidas como parte imprescindível da festa por autoridades políticas locais. Esse reconhecimento fazia parte de uma dinâmica mais ampla das elites e classes médias brasileiras que compreendia a incorporação de aspectos da cultura negra e popular ao folclore regional e nacional<sup>193</sup>. Na década de setenta a imprensa fazia um número cada vez maior de indivíduos tomar conhecimento, através de reportagens sobre a festa católica, de referências da cultura religiosa afro-baiana.

Entre esses índices estava a associação entre Nosso Senhor de Bonfim e o orixá Oxalá. Impossível datar as origens desse vínculo na Bahia, mas quem primeiro ofereceu uma formulação escrita para essa conexão realizada pelos negros baianos foi Nina Rodrigues. Para o médico, a lavagem da igreja do Bonfim era “uma prática religiosa iorubana ou nagô; mas é verdadeiro culto vivo, pois, para Africanos, negros crioulos e mestiços daquela seita, o Senhor do Bonfim é o próprio Obatalá” (RODRIGUES, 1988 [1932] p.204). Em fins dos anos setenta Bastide também formulou a associação entre a Lavagem do Bonfim e os rituais das Águas de Oxalá dos terreiros de candomblé mais tradicionais da Bahia (SANSI, 2003). Todavia, na imprensa baiana dos anos setenta, esse encadeamento entre Nosso Senhor do Bonfim e Oxalá parecia lugar comum a despeito da vontade de autoridades do clero católico.

No ano em que os cultos afro-baianos foram liberados dos registros e licenças policiais o cardeal permitiu que as portas da igreja fossem abertas para a Lavagem, contudo o povo não poderia entrar e para garantir essa ordem foi instalada outra grade – além daquela já existente no adro da igreja desde os anos quarenta –, dessa vez nas portas do templo. A atitude do cardeal tinha menos a ver com o ato anunciado pelo governador para aquele ano do que com o Concílio Vaticano II que parecia exortar uma maior tolerância da igreja com o catolicismo popular. Porém, a notícia publicada no jornal *Tribuna da Bahia* pode não ter agradado muito algumas dessas autoridades católicas, uma vez que logo na chamada da matéria se podia ler: “Na maior festa de Oxalá – Senhor do Bonfim – as portas da sua igreja serão abertas, muito embora o povo não possa entrar”

---

<sup>192</sup> *Jornal Tribuna da Bahia*, 09 de janeiro de 1976, p.05.

<sup>193</sup> Examinei o assunto mais detalhadamente no capítulo 2.

<sup>194</sup>. Naquele dia os leitores puderam ter algumas informações sobre a religiosidade afro-baiana, bem como sobre Oxalá:

No candomblé, Senhor do Bonfim é Oxalá, seu dia é sexta-feira e seus devotos costumam vestir-se de branco nesse dia. Nessa seita, cada santo tem seu dia e sua cor. Para Oxalá, a cor é branca que também é uma figura correspondente ao Cristo.

A associação é fruto do sincretismo popular que teve como uma das fontes de inspiração a localização da igreja numa colina, chamada de Colina Sagrada.

A abertura parcial e muito restrita da igreja naquele ano gerou descontentamento também nas “baianas”. Dona Marieta Pereira tinha cinquenta e três anos, havia dezesseis anos que participava da Lavagem e declarou: “...não tá melhor porque a gente não pode entrar na igreja, sei que vão abrir a porta, mas era bom que a gente pudesse entrar”<sup>195</sup>. Outras referências a religiosidade afro-brasileira estiveram presentes no vocabulário da imprensa no que concernia a Lavagem do Bonfim – além do evidente destaque para as “baianas”, a presença de mães de santo, *abiãs*<sup>196</sup> e ritmos *ijexá* também eram bastante evidenciados – e mesmo na cobertura das contingências da organização da festa.

Desde pelo menos os anos cinquenta a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB) participava da “comissão da Lavagem”. Essa comissão foi instituída naqueles anos com o objetivo de assegurar a “moralidade” e a “autenticidade” da festa. Cabia a FEBACAB garantir que as baianas fossem membros respeitáveis do candomblé e devotas de Nosso Senhor do Bonfim (SANSI, 2003). O procedimento encontrado pela comissão para ordenar a festa parece não ter contado com a eficácia prevista e não teve continuidade regular até os anos setenta. Todavia, em 1978 o expediente foi retomado. Em resposta a uma suposta diminuição no número de baianas no cortejo, um dirigente da FEBACAB assegurou que “mil baianas” participariam da Lavagem do Bonfim daquele ano. Na visão do dirigente o problema de edições anteriores do evento era o uso pela prefeitura de agentes públicos para contratar baianas pelos bairros da cidade, “mas o dinheiro ficava para os agentes, as baianas não recebiam nem para o transporte”. Em 1978 a FEBACAB voltou a ter papel ativo na festa “inscrevendo cerca de mil baianas”, “até gente do Rio e Brasília”. Além da garantia de transporte para “todas as baianas, até de

<sup>194</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 09 de janeiro de 1976, p.05.

<sup>195</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 16 de janeiro de 1976, p.03.

<sup>196</sup> Pessoa em fase preliminar de iniciação na religião.

Arembepe”, a Federação também articulou a entrega de “um diploma assinado pelo prefeito da cidade” como mais uma forma de estímulo a participação no cortejo<sup>197</sup>.

Em que pese o entusiasmo do dirigente da Federação a cobertura feita pela imprensa em 1978 salientou “apenas menos da metade” do número de baianas previsto. Uma matéria averiguou a diminuição do número daqueles que iam “pagar promessa ou cumprir obrigações religiosas”, face a “maior participação de pessoas que brincam nas barracas”. Uma dessas reportagens estimou mais de cinquenta mil pessoas na Lavagem daquele ano e não deixou passar despercebido, embora não se referisse a originalidade da ocorrência, um fato curioso: “a presença de turistas vestidas de baianas, carregando cântaros pintados de prata e enfeitados com fitas, para também participar da lavagem da entrada da igreja”<sup>198</sup>.

As ações da FEBACAB, os contingentes depoimentos colhidos pelos jornalistas, bem como, suas observações e descrições da festa do Bonfim, permitem chegar um pouco mais perto das relações que naqueles anos envolviam a imprensa, autoridades políticas, setores econômicos e os terreiros. Na cobertura jornalística dos anos setenta os números acerca dos participantes da Lavagem do Bonfim aumentavam a cada nova edição<sup>199</sup>, da mesma forma que os festejos para Santa Bárbara. Nas matérias, além das referências a religiosidade afro-baiana já elencadas, aparecem cada vez mais indivíduos populares classificados como “típicos” ou mesmo “folclóricos”, bem como, autoridades da arena política baiana. Essas notas situam bem a atmosfera em que a Lavagem do Bonfim foi escolhida pelo governador Roberto Santos para decretar o fim da necessidade de registros e licenças dos cultos afro-baianos junto a delegacia de jogos e costumes em janeiro de 1976<sup>200</sup>.

### **1.3. Omolú em São Lázaro**

Nenhuma outra festa esteve reportada na imprensa baiana com tanta riqueza etnográfica do que as celebrações em São Lázaro, especialmente no que se refere a cultura

---

<sup>197</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de janeiro de 1978, p.05.

<sup>198</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 13 de janeiro de 1978, p.03.

<sup>199</sup> Essa percepção leva em conta evidentemente as dimensões dessas festas no que se refere a quantidade de participantes nas ruas. Na cobertura dos jornais baianos os números da Lavagem do Bonfim são invariavelmente bem maiores que os da Festa de Santa Bárbara.

<sup>200</sup> Jornal Diário de Notícias, 14 de janeiro de 1976; Jornal Tribuna da Bahia, 14 de janeiro de 1976.

religiosa negra. Para começar pelo já conhecido expediente do sincretismo afrocatólico a festa para São Lázaro e São Roque, realizada na Igreja de São Roque no bairro da Federação, acentuava algumas singularidades na cobertura jornalística. A primeira era a proeminência desde o título das matérias do orixá Omolú/Obaluayê. Os santos católicos eram mencionados evidentemente, mas seus dados hagiológicos eram escassos se comparados ao do orixá Omolú. Ou seja, nos anos setenta é possível verificar uma quantidade expressiva de informações na imprensa baiana sobre o “Pai que nos livra da peste”<sup>201</sup>.

Ao longo daqueles anos os jornalistas identificaram e reportaram uma considerável multiplicidade e complexidade nas associações que os adeptos da religiosidade afrobaiana estabeleciam entre o orixá e os santos católicos. Além das mais conhecidas relações entre o velho Omolú e São Lázaro, bem como, do jovem e forte Obaluayê e São Roque, nas páginas dos jornais baianos o orixá podia ser sincretizado com pelo menos vinte e dois santos católicos, a depender das aflições do devoto, entre eles: São Lázaro – doença da lepra; São Brás – doenças de garganta; São Roque – doenças de chagas; São Lourenço – queimaduras; São Bento – “mordeduras” de cobra; São Sebastião – ferimentos de flecha ou facada; São Caetano – pai dos pobres.<sup>202</sup> O próprio orixá também recebia uma significativa variedade de denominações. Omolú, Obaluayê, Xapanã, Sapatá, Ajansú, o velho, o orixá da peste, o Deus da peste, o santo protetor de todas as doenças, o dono da moléstia, o senhor da peste e da bexiga, o santo chagado, o médico dos pobres e o médico dos deuses, eram algumas entre as designações.

A história mítica do orixá também conquistou espaço na imprensa. Vejamos alguns dados coletados: Omolú era da terra de Savalu, mas criou-se em Ketu. Filho de Nanã ou Burukê ou ainda Buruku – a mais velha deusa das águas –, e de Oxalá – Deus da criação, logo ao nascer contraiu a lepra, sendo por isso abandonado na praia pela mãe para que morresse afogado. Foi salvo por sua irmã Iemanjá que o colocou em uma palhoça protegendo seu corpo com folhas de bananeira. Foi cuidado pela “mãe das águas”, mas à proporção que o menino crescia começou a sentir repugnância de si próprio, principalmente ao ver o desprezo com que era tratado pelos demais, isolando-se no mato. Iemanjá então resolveu pregar-lhe guizos nas vestes para que pudesse encontrá-lo mais facilmente quando das suas fugidas, pois ao correr o garoto era logo identificado pelo

---

<sup>201</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1974.

<sup>202</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1974.

barulho que os guizos provocavam. Um dia Omolú foi encontrado rodeado por serpentes, inclusive uma cobra coral mortífera. Ele então entoou uma cantiga que teve o poder de afastar as cobras. Neste momento ele já estava curado e resolveu correr o mundo pedindo esmolas para si e os pobres, acompanhado de dois cães, levando um bastão, um bernal e uma cabaça. Quando morreu, Omolú se tornou um orixá e começou a defender os que sofriam da lepra e demais doenças de pele. É amigo de Ogum e Exú. E aprendeu o poder da cura pelas folhas com Ossanha. Nos anos setenta os elementos dessa história foram levados aos leitores baianos no mês de agosto com pequenas variações.<sup>203</sup>

A festa para Omolú era descrita na imprensa como “romarias” que duravam “uma semana”<sup>204</sup> e culminavam, pelo calendário católico, no dia de São Roque<sup>205</sup>. As pessoas que participavam das celebrações eram muito diversas, “ricos e pobres, pretos e brancos, umbandistas e adeptos do candomblé”<sup>206</sup> e, evidentemente, os católicos devotos de São Roque. Todavia, era a expressiva maioria dos devotos negros que chamava a atenção dos jornalistas: “*iaôs* que descalços e aos pares se encaminhavam para a igreja de São Lázaro, carregando tabuleiros cheios de pipoca (“flores do velho”) que trocavam por algum dinheiro para ser utilizado nas despesas da festa”<sup>207</sup>. A igreja, por sua vez, preparava uma programação seguindo notoriamente a liturgia católica: alvorada de fogos logo nas primeiras horas da manhã, seguida de procissão e missa festiva, geralmente dedicada aos enfermos.

Por outro lado, desde as primeiras horas do dia também começavam a chegar muitos ônibus, “lotações” e carros particulares transportando pais, “mães e filhas de santo para cumprirem as obrigações”. Porém, o maior número de pessoas chegava a pé, “vestidas de branco, em romaria ou isoladamente”. Em 1978, o pai de santo Verídio Nunes dos Santos saiu do bairro da Liberdade “lotando três ônibus com todos os componentes de seu terreiro” para realizar os rituais que na ocasião já se repetiam “há mais de quinze anos”. Odília Pinho da Silva, do terreiro “Caboclo Rei da Uganda”, saiu do “fim de linha da Federação, acompanhada das *iaôs*” para cumprir suas obrigações “em um ritual que durou cerca de três horas e culminou com a entrada do andor de São Lázaro na igreja”, no ensejo ela explicou ao repórter do Jornal da Bahia “que há cinco anos repete as determinações

<sup>203</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1974; Jornal da Bahia, 16 de julho de 1975; Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1975; Jornal Tribuna da Bahia, 18 de agosto de 1975, p.05.

<sup>204</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1975.

<sup>205</sup> Adiante retornarei a esse aspecto curioso da festa de São Roque/Lázaro em Salvador-BA.

<sup>206</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1977.

<sup>207</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1974.

da seita”. Dona Maria das Graças “não se preocupou com a distância” e levou os três filhos do bairro do Beiru até a igreja na Federação para “limpar o corpo” com o “banho da flor” (pipocas).<sup>208</sup>

Nas imediações da igreja os devotos “torravam pipocas sobre o chão e acendiam velas ao lado do símbolo do cristianismo” (uma cruz de madeira), várias filhas de santo “rezavam as crianças com pipocas, esfregando os grãos de milho sobre os seus corpos”<sup>209</sup>. Muitas oferendas de pipoca, acaçá, moedas e velas eram levadas “aos pés do santo” ou para limpar o corpo e evitar problemas especialmente de saúde. Uma grande distribuição de alimentos tinha lugar nos arredores da igreja: muitas “cestas de pipoca” evidentemente, “lelé”, “caldeirões de mugunzá e fubá”, “acaçá” e “até pães”. A procissão e a missa também eram bastante movimentados: preceitos eram realizados no percurso do andor de São Lázaro, “cânticos afros” eram entoados “acompanhados de aplausos ritmados”, bem como, o auge da liturgia acontecia quando o andor entrava na igreja e a multidão podia assistir a “manifestação do santo”, momento em que “integrantes de terreiros, contorcendo o corpo, eram dominados por Omolú”<sup>210</sup>. Na semana da festa de São Lázaro um intenso comércio popular se estabelecia contornando o largo da igreja: fitas, imagens, quadros, além de barracas de comidas típicas e bebidas.

Algumas reportagens sobre a festa de São Lázaro trazem conhecimentos sobre a apresentação estética do orixá Omolú: “o rosto coberto pela palha da costa”, um capuz que se chama “filá”, para “esconder o rosto danificado pela doença”<sup>211</sup>. Búzios e guizos nas vestes, onde predomina a palha da costa “contra doenças e más vibrações”<sup>212</sup>. Na mão “segura o *xaxará*, espécie de vassourinha para fazer benzeduras”<sup>213</sup>. Suas cores preta e vermelha. Quando “velho e decrépito” se apresenta numa “dança lenta e cansada” e “se contorce de dor”, nesse caso se chama Omolú. Quando “jovem e forte passa a ser Obaluayê”, então se apresenta “lépido e o braço aponta para a esquerda ou para a direita”<sup>214</sup>. Valores intrínsecos a atmosfera religiosa associados a presença de Omolú eram da mesma forma levados a um público mais abrangente: “quando se fala em Omolú,

---

<sup>208</sup> Jornal da Bahia, 17 de agosto de 1978.

<sup>209</sup> Jornal da Bahia, 14 de agosto de 1975.

<sup>210</sup> Jornal da Bahia, 17 de agosto de 1978.

<sup>211</sup> Jornal da Bahia, 16 de julho de 1975.

<sup>212</sup> Jornal da Bahia, 16 de agosto de 1977.

<sup>213</sup> Jornal da Bahia, 16 de julho de 1975.

<sup>214</sup> Jornal da Bahia, 16 de julho de 1975.

um clima de muito respeito envolve os donos dos terreiros e as filhas de santo”<sup>215</sup>; “é temido por todas as pessoas ligadas ao candomblé, que quando o veem aborrecido tratam logo de cumprir todas as obrigações, a fim de evitar a sua ira”<sup>216</sup>; “se vir um velho no caminho, tome a benção”<sup>217</sup>; ao chamá-lo, “deve-se tocar o chão com as pontas dos dedos em sinal de reverência e a saudação a ele dirigida consiste em pedir-lhe calma – *atoto*”<sup>218</sup>. Também as oferendas realizadas nos terreiros, “incluindo uma série de preceitos”, ocuparam espaço nas matérias sobre a festa de São Lázaro:

O ritual compreende a imolação de um bicho de quatro pés – de preferência bode – com o sacrifício também de 16 galos – quatro em cada pé – e um pombo na cabeça na hora da matança. Além disso são oferecidos feijão fradinho, arroz, milho branco, milho vermelho com coco, caruru, azeite de dendê, mel de abelha, vinho branco, azeite doce, inhame, milho torrado – pipoca – acaçá – vermelho e branco – angu. Nesta ocasião Omolú demonstra ter grande apetite e devora de todos os pratos existentes: bode, galo, porco, pipoca; milho grelhado e acaçá. A cerimônia é feita ao ar livre com oferendas distribuídas ao povo em folhas de bananeira. Normalmente, nas segundas-feiras, as filhas de santo acendem velas, torram milho e jogam no telhado para trazer felicidade e evitar moléstia.<sup>219</sup>

Na ocasião, o *Olubajé*<sup>220</sup> de importantes terreiros eram divulgados, como o Gantois e a “casa do Pai Didi” – que realizavam a cerimônia no mesmo período da festa de São Lázaro –, e outros como a Casa Branca e o Opô Afonjá, que “preferiam festejar o grande Orixá em outras datas”<sup>221</sup>. Além da festa na igreja do bairro da Federação e nos terreiros, mais homenagens eram oferecidas a Omolú na praia de Ondina, no local conhecido como “gruta dos milagres”<sup>222</sup>. Nos anos setenta o local foi motivo de contrariedades e disputas envolvendo negócios do turismo. A causa foi a construção e inauguração de um hotel em 1975: “Durante algum tempo os fiéis se recusaram a visitar o local, por considerarem um sacrilégio a construção do Othon Palace Hotel em cima da gruta”. O pai de santo José Wilson, do Engenho Velho de Brotas, esteve no local em 1978 acompanhado por seus filhos, onde encontrou “centenas de pessoas”. Filho de Oxalá, ele voltou a gruta naquele

<sup>215</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1975.

<sup>216</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 18 de agosto de 1975.

<sup>217</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 18 de agosto de 1975.

<sup>218</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1974.

<sup>219</sup> Jornal da Bahia, 16 de julho de 1975.

<sup>220</sup> Banquete para Omolú repartido entre os membros da comunidade religiosa e entre aqueles que assistem a obrigação pública no terreiro.

<sup>221</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1975.

<sup>222</sup> Jornal da Bahia, 16 de agosto de 1978.

ano “vestido de branco e com diversos colares” para “cumprir obrigações e pagar penitências”, o que fazia todos os anos. O terreiro de pai Wilson realizava as obrigações dentro e fora da gruta. Dentro da gruta eram “depositadas flores e pipocas, perfumes e doces, acompanhada de orações”. Em seguida, do lado de fora da gruta, era feita a “penitência do tempo, para dar passagem a todos os orixás”<sup>223</sup>.

O jornal Diário de Notícias atribuiu a dimensão que a festa de São Lázaro possuía aos históricos surtos de doenças contagiosas no território baiano. No ano de 1974 a imprensa reportou o surto de meningite e peste bubônica, fazendo com que os terreiros estivessem “sempre cheios de gente, invocando a complacência do velho”. Também a respeito da devoção a Omolú, uma matéria lembrava que “aqui na Bahia, o seu culto tomou uma extensão assombrosa quando das antigas epidemias de varíola”<sup>224</sup>. No que se refere mais especificamente a população pobre da Bahia, a histórica precariedade das condições de vida (ADEODATO e FARIA, 1980; SANTOS, 2001), demarcava o âmbito das inúmeras dificuldades cotidianas, sendo a doença mais um estorvo à sobrevivência duramente experimentada<sup>225</sup>.

Analisando as transformações em festas religiosas públicas baianas ao longo do século vinte, Roger Sansi constatou que “outras imagens” e “outras personagens” ocuparam o foco de atenção, tanto local quanto global, anteriormente preenchido pelas imagens dos santos católicos. Essas novas imagens seriam geralmente “ícones representativos da cultura afro-brasileira” (SANSI, 2003, p149). Para a festa de São Lázaro nos anos setenta, como também pude constatar nas reportagens sobre as celebrações de Santa Bárbara e Bonfim, afluíam diferentes classes, políticos, brancos, turistas, mas a imensa maioria era formada pelo povo negro de Salvador. Naqueles anos o interesse da imprensa na cobertura e modulação pedagógica da festa também sinalizava a atenção que essas devoções passavam a ter do mercado turístico baiano, convertendo-as em produtos culturais. Todavia, o encadeamento desses múltiplos interesses não

---

<sup>223</sup> Jornal da Bahia, 16 de agosto de 1978.

<sup>224</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1974.

<sup>225</sup> Desde ao menos a segunda metade do século dezenove, doenças como a tuberculose, cólera, febre amarela, lepra, sarampo e varíola assolavam uma ou outra região da Bahia e ocupavam com frequência as páginas dos jornais (DAVID, 1996; SANTOS, 2009). No Recôncavo da Bahia, por exemplo, por causa das constantes assolações de doenças e especialmente após a epidemia de cólera em meados do século dezenove, o orixá Omolú e o vodum Azansú – devido aos poderes de cura a eles associados – ocuparam posição de destaque nos candomblés que lentamente se estabeleciam (WIMBERLY, 1998). Acentuando os problemas das camadas desfavorecidas (negros majoritariamente) havia ainda as duras condições de moradia, saneamento básico, trabalho e “carestia” como entraves a manutenção da saúde e da vida.

acontecia sem gerar contrariedades, disputas e expor preconceitos, inclusive de representantes da religiosidade hegemônica.

A igreja católica se manteve preocupada em tentar separar suas liturgias dos valores, práticas e conhecimentos dos religiosos afro-baianos. A respeito de São Roque o padre Francisco explicou a reportagem do Jornal da Bahia que “foi um jovem francês, de família rica, que abandonou tudo para cuidar de leprosos, tendo contraído também a doença”. O pároco também informou que a “igreja da Federação” era “dedicada a São Roque, cuja imagem está no altar-mor, mas abriga também uma imagem de São Lázaro”<sup>226</sup>. A igreja parecia não insistir muito em distinções entre eles<sup>227</sup>. Todavia, o mesmo padre Francisco seguiu explicando que “São Lázaro é mais velho, usa muletas e o acompanham dois ou mais cães, sua origem é imprecisa e talvez esteja numa parábola contada por Cristo”<sup>228</sup>. O padre José “adiantou que a imagem existente naquela igreja não é de São Lázaro, mas de São Roque”<sup>229</sup>. Uma matéria do jornal Tribuna da Bahia trouxe a seguinte versão:

Eles seriam a mesma pessoa. Roque, o homem que um dia decidiu abandonar toda a fortuna para auxiliar os pobres. Após ter peregrinado, resolveu viver junto aos leprosos, onde ficou conhecido pelo nome de Lázaro. Após a sua morte encontraram em seu bolso um papel que o identificava como Roque, mas, como era conhecido por Lázaro, devido aos seus milagres na cura de enfermos, sua irmã mandou verificar se havia uma cruz em seu peito, da qual jamais se separava, constatando-se o fato.<sup>230</sup>

Essa pode ser a explicação para o fato de que a “festa de São Lázaro” acontece em Salvador no dia dedicado pelo calendário católico a São Roque, dezesseis de agosto. O dia de São Lázaro seria dezessete de dezembro. Outra possibilidade residiria numa diferente cosmo-política, sintetizada em um velho adágio religioso afro-brasileiro: “antiguidade é posto”<sup>231</sup>. Sendo assim, Lázaro como o mais velho (Omólú), recebe homenagens sem esquecer obviamente o mais novo, Roque (Obaluayê).

---

<sup>226</sup> Jornal da Bahia, 16 de agosto de 1977.

<sup>227</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 18 de agosto de 1975.

<sup>228</sup> Jornal da Bahia, 16 de agosto de 1977.

<sup>229</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de agosto de 1977.

<sup>230</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 18 de agosto de 1975.

<sup>231</sup> Apesar de conhecer o provérbio desde a infância, no contexto da festa de São Lázaro o escutei pela primeira vez no ano de 2016 dito por uma filha de santo de quem “a cabeça é do velho”, seguido de uma bela gargalhada. De lá para cá sempre que encontro ocasião pergunto a gente de várias idades, adeptos da

Mas era justamente essa associação e transformação da festa que contrariava membros da igreja. Além das sucessivas explicações dos padres contendo dados hagiológicos especialmente de São Roque, toda a expressão afro-religiosa que tinha lugar durante a festa era tratada pelos párocos como “superstição”, embora dissessem “não criar obstáculos enquanto as manifestações se fizerem fora da igreja”<sup>232</sup>. O padre José acreditava que “o sincretismo é uma expressão de religiosidade do povo desde os seus antepassados” e disse ainda que “a igreja sempre procurou conscientizar o povo”<sup>233</sup>. Já o padre Rubens Cardoso, “pregador oficial da missa festiva de São Lázaro”, em 1978, tentou doutrinar os “fiéis que lotavam o templo” dizendo: “não se pode servir a dois senhores”<sup>234</sup>.

Ao mesmo tempo em que o vigário pregava, o repórter notou que muitas pessoas “ainda mastigavam as pipocas conseguidas durante as obrigações realizadas pelas mães de santo, no cruzeiro em frente à igreja”. A reportagem também revelou que os fiéis “se entreolharam interrogativos” e “ficaram sem entender a advertência”. Mas o padre continuou: “Como pode o homem cultuar Omolú e Jesus Cristo? Como pode o homem amar a dois senhores: orixás e Santos? É Jesus o nosso único Senhor. Para nós, que somos cristãos, Jesus Cristo é o mais importante; por que tantas religiões?”. O padre ainda reservou fôlego para advertir os fiéis sobre os “falsos profetas, que anunciando curas milagrosas iludem à boa fé dos mais despreparados”<sup>235</sup>. A matéria do *Jornal da Bahia*, por sua vez, trazia a mesma modulação pedagógica característica da abordagem jornalística daqueles anos, orientando: “São Lázaro e Omolú se confundem e merecem a mesma reverência”<sup>236</sup>.

Não obstante as contrariedades, disputas e preconceitos doutrinados pelo padre, foi exatamente nessa missa que, apesar das solicitações do vigário de que “não fossem levados balaios de pipocas para dentro do templo”, Mãe Odília “conseguiu cumprir a obrigação até o final, vendo a manifestação do santo nos integrantes do terreiro”<sup>237</sup>. Ainda

---

religiosidade afro-baiana, sobre a aparente contradição. Já ouvi a mesma resposta inúmeras vezes, quase sempre acompanhada de risos.

<sup>232</sup> *Jornal da Bahia*, 16 de agosto de 1977.

<sup>233</sup> *Jornal Diário de Notícias*, 16 de agosto de 1978.

<sup>234</sup> *Jornal da Bahia*, 17 de agosto de 1978.

<sup>235</sup> *Jornal da Bahia*, 17 de agosto de 1978; analisei esse discurso católico no livro *O poder dos Candomblés* (SANTOS, 2009); para análises desde o continente africano ver (PIETZ, 1987; SANZI, 2007). O mesmo discurso, como vimos no segundo capítulo, esteve presente no âmbito do poder judiciário baiano ainda nos anos setenta.

<sup>236</sup> *Jornal da Bahia*, 17 de agosto de 1978.

<sup>237</sup> *Jornal da Bahia*, 17 de agosto de 1978.

no que se refere aos encadeamentos e conflitos de interesses em torno da festa, também neste ano de 1978 um outro evento “novo” parece ter surpreendido os fiéis e a reportagem: a presença de um “cabo eleitoral, distribuindo folhetos e o número de candidatos a deputados e senadores”<sup>238</sup>. As celebrações de Santa Bárbara, Bonfim e São Lázaro apresentam bem as múltiplas dimensões da festa tanto para a sociedade no geral quanto para os adeptos da religiosidade afro-baiana em particular. Esses festejos criaram na imprensa um espaço privilegiado de informações, efetivo circuito público para a cultura religiosa do negro baiano e, dessa maneira, transformando as páginas dos jornais em mais um espaço do *fazer-se* do povo de santo.

## 2. Obrigações na imprensa

Parte da explicação para o crescente reconhecimento da religião afro-baiana pela imprensa reside nas ações e relações de importantes e tradicionais sacerdotisas como Mãe Aninha e Mãe Menininha, bem como, de novas e desembaraçadas lideranças religiosas como Joazinho da Goméia, como já foi assinalado, a partir dos anos trinta. Outra parcela não menos significativa se deve a atuação de intelectuais (brasileiros e estrangeiros) e agentes do Estado que mostrariam cada vez mais interesse pelo universo religioso afro-brasileiro. Contudo, no âmbito da imprensa, é singularmente expressivo o empenho de Edison Carneiro. Nos artigos escritos por Carneiro já é possível identificar certa modulação pedagógica que viria a caracterizar mais tarde os textos favoráveis da imprensa em relação aos cultos afro-brasileiros sobretudo nos anos setenta<sup>239</sup>.

Todavia, o início dos anos cinquenta foi marcado por uma forma polêmica de exposição de rituais privados da religiosidade afro-baiana na imprensa. No ano de 1951 duas fotorreportagens realizadas na Bahia sinalizaram o terreno de inclinações que compreendia demandas jornalísticas e interesses comerciais em torno das religiões negras. A primeira, “*Les possédées de Bahia*”, publicada em 12 de maio de 1951 na revista francesa *Paris Match*, era explicitamente grifada pelo que Fernando de Tacca

<sup>238</sup> Jornal da Bahia, 15 de agosto de 1978.

<sup>239</sup> No ano de 1936 ele passou a colaborar para o jornal Estado da Bahia e, como uma espécie de preparação da sociedade baiana para o Segundo Congresso Afro-Brasileiro, escreveu diversas matérias positivas em relação ao candomblé e ofereceu notoriedade a algumas já influentes autoridades religiosas. Mais que escritos informativos havia nos textos perspectivas a respeito do congresso e distintas entrevistas com sacerdotes afro-baianos (BRAGA, 1995; LUHNING, 1995/96).

chamou de “sensacionalismo do exótico”. A segunda fotorreportagem, publicada quatro meses depois na revista *O Cruzeiro*, “As noivas dos deuses sanguíneos”, carregava as tintas nos equívocos e preconceitos que já definiam a primeira reportagem (TACCA, 2009). Ambas expunham rituais considerados secretos de iniciação, incluindo fotografias de *iaôs* “recolhidas” e de sacrifício de animais. A matéria da revista *O Cruzeiro*, evidentemente, teve maior repercussão na Bahia do que a da revista francesa, embora ambas atingissem a representação do candomblé enquanto religião e por isso mobilizasse intelectuais e religiosos em torno das controvérsias que expuseram.

Em Salvador, o impacto das reportagens de *Paris Match* e *O Cruzeiro* ainda repercutia na imprensa quase dois meses depois da publicação da segunda revista, com um convite divulgado no jornal *A Tarde* pela Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros “a fim de especialmente julgar conveniente as publicações que foram feitas nas revistas *Paris Match* e *O Cruzeiro*, a respeito do culto africano na Bahia”. Não obstante as objeções em torno das matérias, especialmente a da revista *O Cruzeiro* – que envolveu Mãe Riso e integrantes do seu terreiro do bairro soteropolitano de Plataforma –, de outro modo, as imagens de iniciação de filhas de santo publicadas na revista serviram mais tarde de auxílio a outros sacerdotes afro-brasileiros em suas vicissitudes de saber-fazer o santo na cabeça de seus filhos (TACCA, 2009). Arthur Ramos constatou essa circulação de saberes afro-religiosos no que denominou de “choque de retorno”, referindo-se à influência dos livros etnográficos nas “novas correntes” das religiões negras (RAMOS, 1942, p.44). As matérias da imprensa, especialmente na segunda metade do século vinte, ao que tudo indica participaram cada vez mais desse amplo circuito de conhecimentos<sup>240</sup>.

Nos anos setenta, a iniciação permaneceu como um assunto de interesse da imprensa, embora as reportagens atendessem e enfatizassem o rito da “saída” ou do “nome da *iaô*”, geralmente destacando o caráter sério do ritual e ressaltando a natureza secreta da liturgia que antecedia aquele momento de apresentação pública<sup>241</sup>. Entretanto, outras cerimônias também ocuparam as páginas dos jornais, dispensando reconhecimento às religiões negras e atestando códigos de sacralidade.

---

<sup>240</sup> Dantas tratou essa dinâmica de retroalimentação da literatura etnográfica nos terreiros identificada por Arthur Ramos (DANTAS, 1988). Mais recentemente ver, entre outros (CASTILLO, 2010).

<sup>241</sup> *Jornal Tribuna da Bahia*, 9 de março de 1971; *Jornal da Bahia*, 13 de abril de 1975; *Jornal Diário de Notícias*, 6 de julho de 1975; *Jornal da Bahia*, 21 de setembro de 1975; *Jornal A Tarde*, 7 de março de 1977; *Jornal A Tarde*, 5 de setembro de 1978.

A obrigação das “águas de Oxalá”, por exemplo, teve matéria detalhada nas páginas do jornal A Tarde. Da mesma maneira que as reportagens sobre as festas de rua, o sincretismo afrocatólico tinha frequentemente a ênfase inicial, realçando-se a equivalência entre o orixá e o santo católico. Assim, Oxalá, Orixalá e Obatalá (“O Senhor, o Poderoso, o Rei”) era articulado ao “Nosso Senhor do Bonfim, que da Sagrada Colina, a mansão de misericórdia da península itapagipana, vela pelo destino da Bahia e de seu povo”. Com Oxalá (“o senhor da paz, da ternura, o purificador das almas”), segundo a reportagem, tinha início o “ciclo das cerimônias litúrgicas do culto africano na Bahia”.<sup>242</sup>

Quem escreveu a matéria foi o jornalista Antônio Monteiro. Desde os anos cinquenta ele escrevia textos sobre a religiosidade negra para o jornal A Tarde. Ele foi presidente da FEBACAB entre 1974 e 1977, quando esteve diretamente envolvido nas articulações para a liberação dos registros e licenças policiais para os terreiros. Segundo Cleidiana Ramos, ele tinha muita influência nas comunidades de terreiro e servia de guia em visitas de turistas (RAMOS, 2009). O jornalista e escritor<sup>243</sup> Antônio Monteiro pode não ter possuído qualquer ligação religiosa formal com terreiros, como foi sugerido por Ramos, mas Mãe Stela de Oxóssi lembrava dele como *adóxu*<sup>244</sup>. O termo se refere comumente àquele indivíduo propício a incorporar o agente espiritual. Por outro lado, pode significar também um vínculo mais formal com um terreiro, tendo em vista que a expressão remete ao macerado de ervas que encobre a incisão feita no alto da cabeça do noviço (LOPES, 2011). Em um site ligado a FENACAB (Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro), Antônio Monteiro aparece como detentor do cargo de ogan.<sup>245</sup>

Na matéria escrita por Monteiro, o ritual das águas de Oxalá reproduziria a penitência do povo da terra de Xangô em retratação pelo período em que Oxalá “foi preso como suposto raptor do cavalo pertencente ao Rei” (Xangô). Assim, a liturgia significaria

<sup>242</sup> Jornal A Tarde, 09 de setembro de 1967.

<sup>243</sup> Em 1987 publicou o livro “Notas sobre os negros malês na Bahia” (MONTEIRO, 1987); No excerto a seguir, Monteiro escreveu sobre algumas “qualidades” do orixá Oxalá, que seriam “variantes genealógicas” ou simplesmente “seus familiares”, apresentando e oferecendo esse conhecimento a um público mais amplo: Orixanlá o mais velho, o Babá-obá (Pai e Rei, Senhor de todos os poderes); Oxalá, Nosso Senhor do Bonfim (sincretismo afrocatólico); Oxalufan, um velho Senhor da terra de Ifan ou Efan; Oxaguian ou Oxadian, dono da terra de Ijigbô; Lemba, Oxalá da terra de angola; Alafim-Duá (Oxalá dos malês); Olissadodu-Alá pertencente ao grupo da terra de Gêge (aquele que sai em procissão coberto pelo alá (lençol); Babá-ôdu-dua (tido como um dos mais velhos, talvez mesmo que Orixanlá, o que se sustenta pelo pachorô, o cajado de prata encimado por uma pomba alva; Kas-subeká, da nação dos negros do Congo; Idacon de jegun da terra de Tapa; Babá-Allh (o Rei dos Oxalás na Jamaica); Jaciamongo ou Jacimaiongo em nação de caboclo”. Jornal A Tarde, 09 de setembro de 1967.

<sup>244</sup> Segundo Mãe Stela ele era de Omolú e foi consagrado no candomblé por Mãe Bada (RAMOS, 2009).

<sup>245</sup> <http://fenacabbaxosuldabahia.blogspot.com/p/historia.html>. Em que pese a controvérsia, é evidente que o jornalista mantinha relações muito próximas com alguns terreiros.

“a purificação das mágoas”, um pedido de clemência do povo de Xangô ao pai Oxalá. Segundo o articulista, essa “lenda” foi narrada “por uma tia descendente de africanos, Sinhá Raquel, em Ilhéus”<sup>246</sup>. Mas ele também diz se servir da observação direta da “trindade Engenho Velho, Gantois e São Gonçalo” para realizar sua descrição. Além do interessante emblema cristão (a trindade), testemunhando a sacralidade oferecida ao texto, é relevante sublinhar certa reivindicação de autoridade etnográfica do autor ao comunicar a observação direta e a narrativa posterior seguindo um ângulo de presente etnográfico (CLIFFORD, 2002). O interesse do jornalista em descrever rituais dos terreiros, desde pelo menos os anos cinquenta, associado à sua possível iniciação – cruzando a fronteira entre os “de dentro” e os “de fora” – não deixam de ser índices relevantes dos circuitos que se insinuavam para a religiosidade afro-baiana.

Antônio Monteiro segue na descrição das “águas de Oxalá”: a “limpeza” ou o “sacudimento”, utilizando de “ervas sagradas dos orixás” para purificar todas as partes da casa e preparando “o indispensável *Ebó* que carrega toda influência e é conduzido ao longe”. A prática do *Osé*: “há casos em que após este trabalho incensa-se toda a casa, os objetos sagrados são lavados, bem assim as quartinhas, os vasos de argila, que contêm permanente ‘água de santo’, são renovadas”. Nesse tempo o terreiro é tomado por um grande movimento de pessoas: “uns cuidam da pintura da casa (toda de branco) interna e externamente, ogans e filhas de santo se encarregam de lavar a casa, engomar a roupa religiosa, da confecção de bandeirinhas alvas e outros enfeites”. As decorações todas alusivas ao orixá da criação: “o pilão, a mão do pilão, pombas alvas, cajados e espadas prateadas”. Antes do ritual das águas oferendas são realizadas: “as *matanças* de bicho de dois pés se for o caso, é o sacrifício para a obrigação religiosa, podem ser sacrificados um pombo branco, um carneiro (*agutã*), galinha de angola e até mesmo uma cabra também branca”.

Esses seriam os ritos que antecederiam a “procissão” das águas de Oxalá. Ainda, na parte externa da casa, seria instalado um caramanchão “armação de quatro paus fincados ao chão revestidos de viçosas palhas de dendezeiro ou nicurizeiro e recobertos por um grande pano branco”. No interior do caramanchão é colocado um banco forrado ou pintado de branco “o qual tem a serventia de assento para ser colocada uma bacia nova com a pedra-fetichê, o objeto representativo de Oxalá, daí saindo em procissão solene e

---

<sup>246</sup> Jornal A Tarde, 09 de setembro de 1967.

entrando pela casa do candomblé até tomar seu verdadeiro lugar no Peji (o quarto sagrado)”. Quando tem início a “procissão” vê-se “o bellissimo cortejo das filhas de santo, todas em passos lentos, uma após outras, num místico de rara beleza e extraordinário contraste com o local”. Assim, seguiam as filhas de santo “uma a uma conduzindo bilhas enfeitadas sobre a cabeça”, descendo e subindo “todos os caminhos tortuosos e ziguezagueantes”, até quando chegam à “fonte miraculosa”. Na fonte “um ogan (autoridade do culto) vai colocando água nas quartinhas, que são conduzidas para o *Atê*” (caramanchão), lá a Ialorixá (mãe de santo) recebe a quartinha de água e despeja sobre a pedra-fetiche de Oxalá. Este ato é feito por sete vezes seguidas”. Mas a liturgia não se encerra neste rito:

E a cerimônia das águas entra pelo dia claro. Salvam-se o raiar do dia e o ‘canto do galo’, com repiques fortes dos atabaques e a queima de foguetes. A Ialorixá, acolitada por diversos ogãs, filhas de santo e outros devotos, levanta o banquinho onde está colocada a bacia com o fetiche de Oxalá no *Atê*, e carregam em solene procissão.

Neste momento, o grande Alá é estendido ao alto, sustentado pelos ogãs e outras autoridades do culto, cobrindo destarte as pessoas que conduzem a pedra de Oxalá; seguem em direção ao Salão da casa. Nesta hora, são executados músicas e toque de sua predileção, o *Imbí*. Aí os aplausos recrudescem ante a alegria manifestada pelo povo assistente. Ato contínuo, o fetiche volta ao seu lugar de sempre, o *Pejí*, só saindo no ano vindouro para o mesmo ritual.

Durante os dias de sexta-feira e sábado, todos se ocupam de outros serviços domésticos do culto. Enquanto no domingo a função retorna, à noite: ocasião em que celebram a festa dedicada a ‘primeira dominga de Oxalá’. Em seguida vem a segunda dominga, dia do *Ebó*, grande dia, a apoteose. É o ‘Dia do Pilão’ ou mais comumente conhecido, o ‘Pilão de Oxalá’.

Todo o cerimonial das águas de Oxalá, compreendendo-se do início das águas até o Pilão é feito por dezessete dias consagrados a Ele.<sup>247</sup>

Dessa maneira estaria “aberto o ciclo das festas litúrgicas das três grandes casas, as que formam o tronco mais velho dos seguidores do legítimo ritual afro-brasileiro na Bahia”. O articulista se referia como vimos a Casa Branca, ao Gantois e ao Ilê Axé Opô Afonjá. A comida de “acaçá, milho branco cozido com água e peixe sem azeite de dendê”, o “*atori*” – ritual em que a mãe de santo toca com o cipó às costas dos filhos ou conhecidos com finalidade de purificação<sup>248</sup> –, bem como, dois *orikis* de Oxalá também são levados ao conhecimento de um número maior de pessoas: “Da louvação à Oxalá temos esta frase

<sup>247</sup> Jornal A Tarde, 09 de setembro de 1967.

<sup>248</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 29 de setembro de 1975.

significativa – A dakê xirixiri da li ejó (Ele fica tranquilo e julga com calma (Oriki de Obatalá)); “Ô duro lekin ô só titó (Ele sustenta aquele que diz a verdade).”<sup>249</sup>

Essa matéria, escrita pelo jornalista Antônio Monteiro e publicada no jornal *A Tarde*, antecipa e exemplifica a presença de rituais que aconteciam dentro dos terreiros na imprensa baiana dos anos setenta. Essas cerimônias, embora abertas ao público, ocorrem no espaço do terreiro e ocupariam as páginas dos jornais numa nova frequência. Além da regularidade, que em si encerra uma força de dispersão, acrescenta-se a abordagem etnográfica, informando termos, conceitos, mitos, descrevendo formas, estéticas e evocando algum relativismo cultural e, nesse caminho, o complemento de uma dicção pedagógica favorável. Essas ações em conjunto atravessavam as fronteiras do terreiro, contribuindo para a manutenção e criação de novos circuitos para o domínio religioso afro-baiano e seus adeptos.

Na imprensa baiana daqueles anos o sincretismo religioso, especialmente o afrocatólico, é apresentado como um fenômeno revelador da “permanência de um espírito conciliador das civilizações mistas”<sup>250</sup>. Dessa maneira, as práticas religiosas afro-brasileiras se arranjavam em uma dinâmica de ações e discursos nada simples, que se desenrolava em espaços onde a performance dos sujeitos envolvidos não estava livre dos constrangimentos, assimetrias e hierarquias vigentes naqueles anos. Na perspectiva dos órgãos de imprensa a religiosidade afro-baiana sintetizaria a mestiçagem e a democracia racial brasileira, pois nela “se mesclavam e se fundiam” etnias, orixás, voduns e santos católicos como resultado de uma sociedade de “discriminação racial mínima”<sup>251</sup>.

A obrigação para Oxóssi também se destacou na imprensa baiana dos anos setenta. Essa liturgia ganhou lugar especial nos jornais por compor uma narrativa que naqueles anos adquiria maior visibilidade, por um lado, devido a agência dos religiosos, por outro lado, havia os interesses da imprensa, das autoridades políticas municipal e estadual, bem como, do mercado turístico. Refiro-me ao fenômeno denominado de nagoização. Luis Nicolau Parés apontou na década de setenta o terceiro momento desse processo. Por um lado, esse cenário se caracteriza pela percepção da elite política baiana sobre a potencialidade do candomblé para a “imagem da Bahia”, buscando atrair o mercado

<sup>249</sup> Jornal *A Tarde*, 09 de setembro de 1967.

<sup>250</sup> Jornal *A Tarde*, 09 de setembro de 1967.

<sup>251</sup> Jornal *Tribuna da Bahia*, 11 de maio de 1970, p.09; outro texto apresentou a figura de Oxalá se estendendo, além do Senhor do Bonfim, por dois outros agentes espirituais: Oxalufã (quando mais velho) e a Oxaguiã (“quando guerreiro e majestoso”). Jornal *Tribuna da Bahia*, 29 de setembro de 1975.

turístico para um espetáculo místico e exótico; por outro lado, pela atuação do Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, influenciando na Bahia, por exemplo, a fundação do Movimento Negro Unificado e do bloco afro *Ilê Ayê*, fazendo do candomblé uma fonte de referências culturais de etnicidade. Os terreiros de candomblé nagô-ketu foram as escolhas preferenciais dos dois movimentos, o que aumentava o prestígio e o poder das referidas casas e de suas respectivas lideranças religiosas (PARÉS, 2006b).

O orixá Oxóssi era representado na imprensa baiana em correspondência ao santo católico São Jorge, “por isso mesmo sua dança tem os movimentos de um combate”<sup>252</sup>. Muitas qualificações vindas dos religiosos eram a ele endereçadas e publicadas nas páginas dos jornais: “Deus da Caça”<sup>253</sup>; Rei das florestas e dos caçadores”<sup>254</sup>; “Senhor das Matas”<sup>255</sup>; “o orixá da caça, rei dos caçadores e da nação dos Ketu, de tradição nagô, a mais influente nos candomblés da Bahia, Oxóssi é de certo modo a égide das florestas que afasta seus misteriosos pavores”<sup>256</sup>. Também eram indicados correlatos do orixá em outras nações de candomblé: “Em angola o dizem Mutalambô ou Catalambô Gunza; no congo, Mutacalombô”<sup>257</sup>.

A associação de Oxóssi ao reino de Ketu faz parte de uma compreensão bastante compartilhada no domínio religioso afro-brasileiro. Nesse idioma Oxóssi é o rei de Ketu. Todavia, parece relevante destacar que essa específica relação do orixá com os candomblés Ketu foi notadamente assentada e modulada na imprensa dos anos setenta. Em linhas gerais o enredo se referia ao reino de Ketu “completamente destruído e arrasado na África”, o que teria ocasionado o desaparecimento do culto naquelas terras. Todavia, o culto de Oxóssi se mantinha vivo e forte na Bahia, especialmente em três terreiros de Salvador: a Casa Branca, o Axé Opô Afonjá e o Gantois. Na visão de Pierre Verger, a firmeza e a consistência das obrigações para Oxóssi na capital dos baianos seriam capazes de reconstituir o culto na própria África: “se o povo de Ketu quisesse restabelecê-lo, encontraria na Bahia todos os elementos”<sup>258</sup>.

<sup>252</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>253</sup> Jornal A Tarde, 29 de maio de 1972.

<sup>254</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>255</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 20 de abril de 1972.

<sup>256</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>257</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>258</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09; Jornal A Tarde, 29 de maio de 1972; Jornal Tribuna da Bahia, 16 de junho de 1976, p.03; Jornal A Tarde, 18 de junho de 1976; Jornal da Bahia, 23 de abril de 1977.

A obrigação compunha o ciclo das festas nos candomblés de nação Ketu. Após o *Olorogun* (“dia dos guerreiros”<sup>259</sup>) quando os tambores eram calados (período da Quaresma para os católicos), as obrigações apenas seriam retomadas no *Corphus Christis* para festejar o rei dos caçadores. Uma matéria do jornal A Tarde publicou que “nada menos de quinhentos terreiros de candomblé de Salvador” estavam “entregues aos preparativos para os festejos de São Jorge” em 1972, entre eles as “três famosas casas de candomblé da Bahia que batem em louvor ao santo”<sup>260</sup>. O jornal A Tarde já havia publicado antes que “as três casas da linha nagô” eram “as únicas, talvez, no mundo onde se possa assistir a um ritual de Oxóssi, puro” e que também lá estavam “os últimos remanescentes das tradições de Ketu, assimiladas pelas grandes casas de candomblé, inclusive cantigas e danças”<sup>261</sup>. O fenômeno da nagoização teve como apanágio certa noção êmica de pureza, relacionada a perspectiva de uma preservação superior da tradição religiosa africana “nagô” em contraste com outras nações<sup>262</sup>. A noção de pureza opera na linha de fronteira de muitos terreiros, quem sabe por isso entrou com relativa facilidade nos circuitos da etnografia e da imprensa.

Nos jornais, o lugar de rei de Ketu projetava a grandeza de Oxóssi entre os nagôs, cabendo a ele “a primeira obrigação de sacrifício da dinastia”<sup>263</sup>. Embora sem a assinatura do articulista, a descrição da festa para Oxóssi no Ilê Axé Opô Afonjá publicada no jornal Tribuna da Bahia no início dos anos setenta refaz a perspectiva da matéria sobre as “águas de Oxalá” que examinei anteriormente:

Na véspera de *Corphus Christis*, seus filhos se reúnem no terreiro para realizarem suas obrigações (tomar banho de folhas, e fazer suas oferendas ao orixá).

Na manhã seguinte a *Ialorixá* (mãe de santo) com todos os filhos de Oxóssi dirige-se para o *Peji* (santuário) lavando as vasilhas, trocando a água e espalhando flores. É o que se chama *Osé*.

Após o oferecimento do *Osé*, o *axogun* (pessoa encarregada da matança dos animais sacrificados a Oxóssi) munido com arco e flecha aguarda na porta do *Peji* o seu *Otun* e *Osi* (espécie de auxiliares) que rodeiam a casa com os animais. Cada vez que o animal passa frente à porta o

<sup>259</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>260</sup> Referindo-se ao “Axé Opô Afonjá, Candomblé do Engenho Velho e Menininha do Gantois”. Jornal A Tarde, 29 de maio de 1972; no ano seguinte em matéria semelhante lia-se: “No candomblé, a festa de Oxóssi ganha maior importância nas casas de Menininha do Gantois, Axé Opô Afonjá e Casa Branca”. A reportagem assinalava a impossibilidade de notar grandes diferenças entre as liturgias daquelas casas “famosas”, pois eram “todas originárias de um mesmo tronco”. Jornal A Tarde, 08 de junho de 1973.

<sup>261</sup> Jornal A Tarde, 29 de maio de 1972.

<sup>262</sup> Ver, entre outros (RODRIGUES, 1988 [1932]; DANTAS, 1988; SERRA, 1995; PARÉS, 2006b).

<sup>263</sup> Jornal A Tarde, 18 de junho de 1976.

‘axogun’ atira com o arco e flecha sobre o seu dorso. Depois o animal é esfolado, destrinchado para alimento do orixá e seus filhos comungam do banquete comendo parte da carne do animal.

Após a matança todos passam a cuidar dos preparativos da festa que é realizada à noite. Ao entardecer, porém voltam a se reunir para o despacho de Exu (*Padê*).

Após o *Padê*, inicia-se a chamada dos orixás pelo som dos atabaques. Eles vêm montado em seus cavalos (filhas de santo). Após a chegada de Oxóssi, que é o dono da festa, as filhas de santo trocam suas vestes pela roupa dos deuses e voltam a dançar, desta vez, a dança do santo de que estão possuídas. Depois da dança e dos cânticos para todos os Orixás que visitaram o terreiro durante a festa, a *Ialorixá* encerra a celebração.<sup>264</sup>

A última obrigação para Oxóssi seria então “uma cerimônia chamada *Itá*”, três dias após a grande festa do Orixá. A descrição, como se pode notar, possuía a modulação pedagógica característica daqueles anos. Além de uma apreciável coleção de práticas, um vocabulário afro-religioso nada desprezível e sempre ampliado ocupou as páginas dos jornais, muito raramente em tom pejorativo. O azul claro ou verde predominantes nas homenagens ao orixá; as oferendas de milho com coco (*axoxô*), “feijão fradinho torrado, feijão preto cozido, arroz e inhame”<sup>265</sup>, seus “animais preferidos (porco, carneiro, boi e galinha de angola)”<sup>266</sup> a “matança de bode e galo”<sup>267</sup>; suas insígnias “além do arco e da flexa, um *irukerê* (espécie de espanador feito com cabelos de rabo de boi, o cabo enfeitado de contas e búzios) e a capanga de caçador”; sua performance no terreiro, a “dança tem os movimentos de um combate”<sup>268</sup>. O jornalista anônimo também endereçava aos leitores à autoridade etnográfica na figuração atribuída a Edson Carneiro em comentário sobre a dança do santo guerreiro: “Oxóssi de lança em punho combate o dragão”<sup>269</sup>.

Além dos terreiros já mencionados, outros como o Alaketu de Mãe Olga e o São Jorge Filho da Goméia de Mãe Mirinha do Portão da mesma maneira tinham suas obrigações para Oxóssi noticiadas na imprensa baiana, bem como, o terreiro do caboclo Neive Branco. Embora nesses casos as histórias da destruição do reino de Ketu e do culto

<sup>264</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>265</sup> Jornal A Tarde, 18 de junho de 1976.

<sup>266</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>267</sup> Jornal A Tarde, 08 de junho de 1973.

<sup>268</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

<sup>269</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09.

de Oxóssi na África, da mesma forma que a preservação da liturgia para “o grande caçador” na Bahia não fossem mencionadas.

No que se refere às festas para os caboclos, o terreiro de Neive Branco dispôs de notoriedade na imprensa baiana. Já na primavera de 1969 a festa para Iansã no terreiro de candomblé de Manoel da Natividade<sup>270</sup>, conhecido como “Neve Branca” devido ao seu caboclo “Neive Branco”<sup>271</sup>, ganhou divulgação em coluna do Jornal da Bahia. “Atabaques repicam por Iansã” foi a distinta sentença que intitulou a matéria. A festa no terreiro ocorreria na noite do dia 30 de novembro no bairro de Campinas de Brotas e homenagearia além do orixá Iansã, o caboclo Itabira. Não se tratava de um evento incomum, apenas o prosseguimento do ciclo de “obrigações” daquele terreiro que havia tido início no Sábado de Aleluia e seguiria até o final do ano. Para que os convidados não se sentissem contrariados com qualquer surpresa, a matéria informava que Neive Branco não estaria na festa daquela noite, pois Manoel da Natividade havia viajado para o Rio de Janeiro para tratar de “negócios particulares”. A cargo para as homenagens do dia à orixá e ao caboclo havia deixado a sua irmã, Mãe Bela, que informou terem sido reverenciados naquele ano Ogum, Oxóssi, Omolú, Xangô e Oxalá.

Mãe Bela, que fazia trinta e nove anos de “iniciada em seus segredos”, ainda prometeu que os festejos daquele fim de ano estariam “mais pujantes que nos anos anteriores”. Importante assinalar que isso se devia tanto à homenagem a orixá e ao caboclo quanto à alegria e orgulho da sacerdotisa em vista do aniversário de seu tempo de iniciação.<sup>272</sup> A festa de Iansã do terreiro de Neive Branco naquele ano mereceu repercussão no Jornal do Brasil. Além de um texto elogioso ao candomblé de Manoel da Natividade, o periódico carioca ainda publicou uma foto onde Iansã passa em meio a ogans que cruzam suas espadas no alto para reverenciar a orixá diante de expressivo número de adeptos e expectadores num barracão copiosamente ornamentado. Sob a fotografia se podia ler “cada orixá é recebido com uma saudação triunfal”<sup>273</sup>.

---

<sup>270</sup> Jornal da Bahia, 30 de novembro de 1969.

<sup>271</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de agosto de 1975.

<sup>272</sup> Jornal da Bahia, 30 de novembro de 1969.

<sup>273</sup> Jornal do Brasil, 18 de dezembro de 1969.



Jornal do Brasil, 18 de dezembro de 1969

Impossível desviar o interesse sobre os “negócios particulares” de que foi tratar Manoel da Natividade na capital carioca. Entre eles bem podia estar a articulação com algum contato influente no Jornal do Brasil. Note-se que o terreiro de Neive Branco não estaria no grupo dos templos já compreendidos naqueles anos como “tradicionais” da Bahia<sup>274</sup>, mas nem de longe isso foi empecilho para a divulgação das funções de seu candomblé nos jornais baianos, inclusive com repercussão na imprensa do estado do Rio de Janeiro.

No candomblé de Manoel da Natividade, além do ciclo de festas para os orixás, as obrigações para os caboclos seguiam em paralelo. Embora os rituais para Oxóssi, Omolú e Iansã fossem mencionados com frequência nas reportagens sobre as festas do terreiro de Campinas de Brotas, eram as homenagens ao caboclo Neive Branco que apareciam em destaque. Sem a mesma riqueza das descrições relativas as festas dos orixás as matérias sobre as cerimônias para os caboclos também continham informações “de dentro” que passavam a ocupar as páginas da imprensa. As “obrigações sigilosas” com “abate de reses

---

<sup>274</sup> Manoel da Natividade também não foi o primeiro sacerdote fora do assim chamado eixo tradicional a figurar positivamente nas colunas dos periódicos da Bahia. As experiências do pai de santo Severiano Manoel de Abreu ou o do seu caboclo Jubiabá, nos anos trinta, são memoráveis para adeptos e não-adeptos da religiosidade afro-brasileira, inclusive compondo também a “memória cumulativa da imprensa” sobre os afro-religiosos. Júlio Braga observou que muitos daqueles que escreveram sobre o Pai Severiano ou seu caboclo Jubiabá “sempre o fizeram com a tinta da classe dominante misturada de má vontade e de aparente rejeição ao sentimento religioso de parcela considerável da população negra na Bahia”. Porém, na mesma década de trinta, estimulado pela publicação do romance “Jubiabá” de Jorge Amado, o jornalista João Duarte Filho tentou esboçar uma “etnografia” do Jubiabá da vida real, no que poderíamos chamar de antecipação de uma tendência que mais tarde iria se difundir na imprensa baiana. Júlio Braga qualificou a descrição do jornalista de “informações preciosas sobre os objetos, emblemas e imagens que povoavam o mundo místico de Jubiabá” (BRAGA, 1995, p.121).

e aves”<sup>275</sup> ao som de cânticos e atabaques que “só os iniciados podem assistir”. Nessas “cerimônias secretas” que ocorrem no “*peji*” o “sangue das vítimas rega os *otás*”. A “orquestra sagrada” composta “de um conjunto de atabaques (*rum*, *rumpi* e *lé*) e de um agogô” junto a uma “série de cantigas” enchem “de sons a noite”<sup>276</sup>. O “banquete típico de índio”: frutas, legumes, raízes e “a bebida feita com jurema”<sup>277</sup>. O “*mariô*” na “parte alta das janelas e portas”<sup>278</sup>. As “roupagens de penas coloridas” e a “*digina*” de um novo ogan: “*Condiamim*”<sup>279</sup>.

Já outra reportagem sobre a festa em homenagem ao caboclo Flexa Negra do Terreiro de Ajaguna<sup>280</sup> aproxima o leitor do êxtase do encantado: “Ao ritmo das palmas cadenciadas e do batuque constante sua imponente figura deslizava pelo chão do terreiro, numa dança de incomparável beleza, ladeado pelos filhos e filhas da Casa, que o acompanhavam com as danças rituais dos seus santos”. No mesmo texto ainda se pode ler uma breve descrição do ritual de suspensão de um novo ogan:

Mais tarde, outro toque especial dos atabaques dá início à cerimônia da escolha de um outro ogan do caboclo Flexa Negra. O iniciado é levantado nos braços dos Ogan mais antigos ao mais novo e carregado através do Terreiro, completando sete voltas, com o cocar de Flexa Negra, que lhe foi posto na cabeça pelo poderoso caboclo. Enquanto os cânticos se sucedem, o iniciado, nosso companheiro Eduardo Barbosa, é sentado na cadeira dos Ogan até a finalização da cerimônia iniciática.<sup>281</sup>

Note-se que o ogan suspenso naquela ocasião era um provável membro da imprensa, como sugere a expressão do articulista: “nosso companheiro”. Todavia, não apenas as relações dos afro-religiosos com a imprensa foram azeitadas nos anos setenta, mas da mesma forma com amplos setores da sociedade entre eles artistas, intelectuais e lideranças da política baiana (SERRA, 1995; SANTOS, 2005; SANZI, 2010). As festas públicas nos terreiros também serviam dessa maneira para ratificar e autenticar essas

<sup>275</sup> Jornal A Tarde, 12 de agosto de 1974.

<sup>276</sup> Jornal Diário de Notícias, 06 de julho de 1975.

<sup>277</sup> Jornal A Tarde, 12 de agosto de 1974; Jornal Tribuna da Bahia, 11 de agosto de 1975.

<sup>278</sup> Jornal da Bahia, 21 de setembro de 1975.

<sup>279</sup> Jornal Diário de Notícias, 06 de julho de 1975.

<sup>280</sup> O sacerdote do terreiro de Ajagunã era o babalorixá Waldomiro Bispo de Paris. O pai de santo era da linhagem (filho de santo) do babalorixá Manoel Rufino de Souza do Ilê Axé Tomi Bokum, que se notabilizou no bairro do Beirú, periferia da capital baiana. Como veremos no capítulo 4, uma homenagem ao governador Roberto Santos foi realizada neste terreiro pela FEBACAB, em reconhecimento pelo ato de liberdade religiosa de 1976.

<sup>281</sup> Jornal Diário de Notícias, 13 de julho de 1975.

relações através de visitas, homenagens e mesmo iniciação. Naqueles anos as reportagens sobre as festas nos terreiros sempre mencionavam os convidados ilustres “muitos do Rio de Janeiro”, a presença de artistas e intelectuais nas casas denominadas como “mais tradicionais” e, também, o comparecimento de políticos.

Numa cerimônia no Centro Espírita Ogum Estrela de Umbanda no ano de 1976, Mãe Léa ofereceu um “diploma” ao Jornal A Tarde em “reconhecimento pelos serviços prestados em benefício do Centro”<sup>282</sup>. Nesse mesmo ano o governador Roberto Santos compareceu à festa do caboclo Boiadeiro no Terreiro de São Jorge Filho da Goméia no município de Lauro de Freitas. À época o terreiro era liderado por Mãe Mirinha do Portão. No ano seguinte, além do governador, eram esperados na noite de dois de julho para festa de Boiadeiro o prefeito e vereadores da cidade de Lauro de Freitas, um deputado e um oficial do Comando Costeiro<sup>283</sup>. Após o decreto que liberou os cultos afro-brasileiros dos registros e licenças policiais, o governador Roberto Santos foi homenageado em muitos terreiros e compareceu a alguns deles<sup>284</sup>.

As cerimônias que aconteciam dentro dos terreiros foram significativamente noticiadas nos anos setenta. De simples anúncios à minuciosas reportagens um público mais amplo tinha acesso a informações que emanavam dos terreiros e dos religiosos. Essa circulação de ideias, valores e práticas refletia a percepção de setores dominantes da política e economia baiana sobre a potencialidade do candomblé para a promoção da imagem da Bahia. Por um lado, a investida do capital impactava o domínio religioso em razão da chance de benefícios econômicos e sociais que ventilava, embora fizesse aflorar críticas endógenas, reclamando da clandestinidade ou folclorização de algumas casas. Por outro lado, a dinâmica aparentemente incômoda favoreceu a luta por afirmação dos cultos afro-baianos como religião e operou na construção da identidade política ampla dos devotos<sup>285</sup> ou no *fazer-se* do povo de santo.

### 3. A última fronteira

Do mesmo modo que as obrigações e celebrações da vida, notícias sobre a morte nos terreiros passaram a ocupar com maior frequência as páginas dos jornais. Entre o final

---

<sup>282</sup> Jornal A Tarde, 18 de junho de 1976.

<sup>283</sup> Jornal A Tarde, 02 de julho de 1977.

<sup>284</sup> Analiso essas homenagens no capítulo 4.

<sup>285</sup> No capítulo 4, analiso essa dinâmica com mais detalhe.

dos anos sessenta e início dos anos oitenta o falecimento de muitas mães e pais de santo soteropolitanos foi noticiado na imprensa. Foi possível distinguir quatro entre esses obituários, seja pelo número de reportagens que ocasionaram, seja pela maior aproximação descritiva que ensejaram. Nessa chave, priorizei as notícias sobre as mortes de Mãe Senhora e Mãe Ruinhó, bem como, as do Pai Joazinho da Goméia e Osvaldo Coice de Burro. Nessas matérias, novamente, encontra-se significativa circulação de referências, estéticas, práticas e valores da religiosidade afro-baiana.

Em termos de reportagens sobre a morte de sacerdotisas de terreiro, o falecimento de Mãe Aninha em 1938 inaugurou a abordagem positiva do assunto na imprensa baiana. Uma extensa matéria foi publicada à época pelo jornal Estado da Bahia, talvez escrita por Edison Carneiro, a quem Mãe Aninha “fez ogan”. Lá se pode saber da posição, do valor, do caráter e da habilidade, da mãe de santo “mais popular” da Bahia naquele momento<sup>286</sup>. Para Edison Carneiro – que pegou “na alça do caixão no funeral” – o enterro havia sido tão concorrido, com gente do Rio de Janeiro e do Recife e tal número de pessoas que “apenas poucos puderam entrar na igreja para a missa de corpo presente” e “os jornais falaram do assunto o tempo todo” (LANDES, 2002 [1947], p.75).

Em meados dos anos sessenta a ialorixá do “famoso terreiro do Axé Opô Afonjá”<sup>287</sup> Maria Bibiana do Espírito Santo, ou simplesmente Mãe Senhora, da linhagem sacerdotal direta de Mãe Aninha, figurou em tais notícias.

### **3.1. Mãe Senhora**

A morte de Mãe Senhora ocorreu numa quarta-feira de janeiro em 1967. A chamada da reportagem do Jornal da Bahia foi publicada na primeira página no dia vinte e quatro e se referiu a sacerdotisa como “uma das maiores expressões do sincretismo religioso afro-baiano” sob a fotografia da ialorixá sorrindo alegremente.

---

<sup>286</sup> Jornal Estado da Bahia, 5 de janeiro de 1938, p.05.

<sup>287</sup> Jornal da Bahia, 24 de janeiro de 1967, p.01



Jornal da Bahia, 24 de janeiro de 1967

Adiante informava o leitor que os ritos fúnebres aconteceriam “dentro do mais rigoroso ritual nagô, com a participação de destacadas figuras do candomblé, como os filhos de santo mais velhos e obás”. Também no caso das notícias sobre a morte de autoridades religiosas afro-baianas, passaria a ser comum certa aproximação com o cotidiano e rituais internos dos terreiros. Essa proximidade se estabelecia e era reportada para um público maior que se insinuava cada vez mais interessado, fazendo dos jornais um espaço liminar de circulação de estéticas, filosofias e cosmovisões dos religiosos afro-baianos.

O Axé Opô Afonjá era distinguido como “um dos mais tradicionais terreiros de candomblé da Bahia”. A respeito de Mãe Senhora, um público mais largo podia saber, guardar e difundir que a Bahia perdia uma de suas “figuras mais representativas”, que a ialorixá era filha de Oxum e dirigia um templo de Xangô. Quem ainda não sabia também podia atinar sobre a “figura humana” (e porque não dizer política) da mãe de santo, que havia sido muito homenageada em vida e era respeitada por “intelectuais deste país e por alguns milhares de brasileiros”. Por fim, que “somente depois das obrigações” saberíamos “na mesa” quem substituiria a mãe de santo na direção do Axé Opô Afonjá<sup>288</sup>.

Exatamente um ano após a reportagem fúnebre do Jornal da Bahia sobre Mãe Senhora, o Jornal Diário de Notícias<sup>289</sup> também levou ao público baiano mais

<sup>288</sup> Jornal da Bahia, 24 de janeiro de 1967, p.02.

<sup>289</sup> A morte de Mãe Maria de Olinda também ocupou as páginas da imprensa em fins dos anos sessenta. Encontrei uma matéria do jornal Diário de Notícias. Segundo a reportagem, a ialorixá (Oké) morreu no dia 26 de fevereiro de 1968. Mãe Maria de Olinda havia sido sucessora da “famosa Mãe de Santo Tia Massi”

informações sobre a sucessão da famosa Ialorixá. A escolha da sucessora de Mãe Senhora obedeceu a um “ciclo de cerimônias fúnebres” do qual os últimos procedimentos foram ligeiramente descritos pela matéria:

A escolha teve início quando *Babá Egun*, na madrugada de domingo para segunda-feira, durante a cerimônia do *Aku-ji*, determinou para que o *Babalaô* Nezinho fizesse o jogo dos Búzios, a fim de que fossem designados os cargos para dirigir o Axé Opô Afonjá, culto onde se adora particularmente a Xangô. O jogo foi assistido pelo Babalaô Agenor, “Filho de Santo” da finada Aninha, que foi a fundadora do Axé Opô Afonjá e Mãe de Santo de Senhora, falecida *Iyalaxé*. Feito o jogo, foi designada Ondina Valéria Pimentel a *Iyalaxé* do culto, substituindo assim a Mãe Senhora. Foi ainda designada Clemilda da Silva Negreiro a *Iyakekerê*.<sup>290</sup>

Outros cargos e obrigações do Ilê Axé Opô Afonjá foram mencionados na mesma reportagem, como o cargo de *Balé Xangô* (“responsável pela Casa de Xangô”) para o qual “foi designado Deoscoredes Maximiliano dos Santos (Didi) – filho da finada Senhora”, ampliando o vocabulário dos leitores e ouvintes da matéria. A notícia ainda informava que no passado (“durante a época de Mãe Aninha”) o mesmo cargo foi ocupado pelo pai da atual sucessora Mãe Ondina. O texto reporta além disso que, depois da escolha da nova ialorixá, os rituais fúnebres foram encerrados “com o *Padê*<sup>291</sup> e a limpeza de todas as casas dos Orixás”.

Meses depois outro jornal<sup>292</sup> destacou a história de Mãe Senhora desde o nascimento, em 1900, na Freguesia da Sé em Salvador. A feitura realizada por Mãe Aninha, ainda na Ladeira da Praça, no dia quatro de novembro de 1907. A vida de trabalho como “doméstica, quituteira” até a instalação de uma venda aos vinte e cinco anos no “Largo da Quitanda” na Ilha de Itaparica, onde esteve ao lado do Sr. Marcos Teodoro

---

na Casa Branca. Este terreiro foi qualificado na matéria como “um dos mais antigos candoblés da cidade, e o que conserva as características africanas mais puras do ritual”. Assim não podia ser diferente as cerimônias fúnebres para a Mãe Maria de Olinda, com o *Axexê* inicialmente se estendendo por “sete dias”, mas “dentro do ritual nagô tem a duração de um ano, quando então será feito o último *Axexê*”. Naquele ano a reportagem informou ainda que entre os três candoblés “mais famosos” existentes em Salvador e oriundos “de um mesmo tronco”, Casa Branca, Axé Opô Afonjá e Gantois, “este último o único que possui, ainda, a sua antiga Mãe de Santo, vez que as dos demais já faleceram”. O texto se referia naquele momento a Mãe Menininha do Gantois. *Jornal Diário de Notícias*, 02 de março de 1968.

<sup>290</sup> *Jornal Diário de Notícias*, 24 de janeiro de 1968.

<sup>291</sup> A significação comum do *padê* entre os adeptos das religiões afro-baianas é que se trata de um ritual de despacho de Exu, um rito propiciatório realizado antes de cerimônias públicas. No caso da reportagem acima, parece indicar o momento liminar entre o fechamento de um ciclo de cerimônias fúnebres e o desembargo (abertura) das funções públicas do terreiro. Para uma descrição do *padê*, ver (SANTOS, 1975).

<sup>292</sup> *Jornal da Bahia*, 31 de março de 1968.

Pimentel no terreiro de Egum e foi “indicada *Ya-egbe Abeule*, mais alto posto alcançado por uma mulher no culto dos Eguns”. Depois do falecimento de Marcos Pimentel, Senhora teria passado “a frequentar o terreiro do *Alaba* Eduardo Daniel de Paula, continuando com o mesmo posto. No início dos anos quarenta Mãe Senhora “assumiu o cargo de Ialorixá” no Axé Opô Afonjá “fazendo a iniciação do seu primeiro *iaô* (filho de santo)”. A reportagem destacou a condecoração oferecida a Mãe Senhora em 1966 pelo governo do Senegal, a medalha de Cavaleiro da Ordem do Mérito, “pela preservação da cultura e tradição africanas no Brasil”. Além de partilhar conhecimentos biográficos da Ialorixá, a matéria também acentuou o que “mais chamava a atenção” em uma cerimônia religiosa pública no Axé Opô Afonjá:

[...] é a presença e participação de intelectuais conhecidos, a exemplo de Pierre Verger, Caribé, Genaro de Carvalho, Valdeloir Rêgo, Rubem Valentim, Antonio Olinto, Zora Seljan, Beatriz Costa, Roger Bastide, Clarival Valadares, Hansen Bahia, Vivaldo Costa Lima, Dermerval Chaves, Tiburcio Barreiro, Emanuel Araujo, Lenio Braga, Vasconcelos Maia, dentre outros, sem falar-se dos estudiosos e especialistas na cultura negra que encontram ali o mais rico manancial para as suas pesquisas.<sup>293</sup>

A extensa lista de relações com intelectuais publicada pelo jornal naquele dia contou ainda com as referências a Jorge Amado, Sartre e Simone de Beauvoir. Nesse contexto, o primeiro nome da lista de intelectuais publicada na reportagem é emblemático. Refiro-me a Pierre Verger que, após uma passagem como fotógrafo pelo continente africano, chegou ao Brasil em meados dos anos quarenta e, recomendado por Roger Bastide, foi encorajado a reencontrar a África na Bahia. Pierre Verger se tornou filho de santo do Ilê Axé Opô Afonjá pelas mãos de Mãe Senhora e iniciou o que se tornaria uma soma de viagens entre a Bahia e o continente africano, assinalando a fidelidade do culto negro baiano à África (CAPONE, 2018). O intelectual francês teve papel decisivo nessa reaproximação do terreiro fundado por Mãe Aninha<sup>294</sup> e o continente negro. Mas não apenas, como mostrei na seção anterior, mitos de orixá coletados em África por Verger ocupavam as páginas dos jornais baianos com relativa frequência e ele mesmo chegou a declarar numa dessas matérias que o culto a Oxóssi em Ketu poderia ser

<sup>293</sup> Em 1965, Mãe Senhora recebeu o título de “Mãe Preta do Brasil”. A placa foi entregue “durante uma grande festa no Maracanã, oportunidade em que recebeu uma plaqueta das mãos do Dr. Renato Almeida, conhecido estudioso do folclore brasileiro e Diretor da Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro”. *Jornal A Tarde*, 28 de março de 1970.

<sup>294</sup> Note-se que Martiniano Eliseu do Bonfim teve papel semelhante no tempo de Mãe Aninha.

restaurado a partir dos conhecimentos preservados no candomblé da Bahia. Fotógrafo, etnólogo e filho de santo, Pierre Verger aparece na mediação entre conhecimentos de dentro dos terreiros e a imprensa pelo menos desde os anos cinquenta e parece ter sido agente privilegiado nessas fronteiras.<sup>295</sup>

Três anos após o falecimento de Mãe Senhora, na ocasião em que completaria setenta anos, sua história voltou as páginas dos jornais<sup>296</sup>. Nessa reportagem as relações da ialorixá com o culto para os eguns são matizadas por outras informações que ainda não haviam tido lugar na imprensa. Na matéria, a biografia de Mãe Senhora remonta a descendência “direta da família Axipá<sup>297</sup>, uma das sete famílias reais que fundaram o antigo reino de Ketu, em Dahomey, tendo como ‘Brazão Oral’ a seguinte frase ou Oriki: *Asipa Beregun Elesé kan gongo*”. Segundo a reportagem, a história da família no Brasil teria começado com a “sua avó, Marcelina da Silva<sup>298</sup>, Axipá Obatosi”. O texto afirma que a sua avó, juntamente “com mais duas africanas” foram responsáveis por trazer “para a Bahia o Axé do Axipá” além do “Axé do culto de Xangô Afonjá”. Nesse sentido as relações que Mãe Senhora tinha com a África são acentuadas e, antes de sua morte, ratificadas pelas “repetidas visitas” de diplomatas africanos (Gana, Senegal, Nigéria) e pelos títulos que recebeu dos governos desses países associados a preservação “dos laços culturais do Brasil com a África”. Como desfecho, o texto ainda traz uma explicação sobre o que significa o Axé: “Axé é a semente, a raiz, a força, a árvore que plantada abriga seus filhos através de gerações. É o pedestal, o tronco fundamental que representa a presença dos antepassados para a proteção e conservação das linhagens e do culto”.<sup>299</sup>

### 3.2. Joazinho da Goméia

Joazinho da Goméia morreu em São Paulo no dia 19 de março de 1971 e foi sepultado após dois dias em Duque de Caxias-RJ. João Alves Torres Filho nasceu em Inhambupe, no interior baiano. Seu pai de santo foi Severiano Manuel de Abreu, que tinha como guia o famoso caboclo Jubiabá. Conheceu o Pai Severiano quando já morava em

<sup>295</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 11 de maio de 1970, p.09; para mais sobre o “papel de mensageiro” de Pierre Verger entre a Bahia e a África, ver (CAPONE, 2018)

<sup>296</sup> Jornal A Tarde, 28 de março de 1970.

<sup>297</sup> Stefania Capone recuperou parte dessa história que relaciona instituições como o CEAO, a UNESCO e o Ilê Axé Opô Afonjá e religiosos que eram também pesquisadores como o Mestre Didi, sua esposa Juana Elbein e Pierre Verger (CAPONE, 2018, p.288-9)

<sup>298</sup> Sobre a história de Marcelina da Silva ver (PARÉS e CASTILLHO, 2007).

<sup>299</sup> Jornal A Tarde, 28 de março de 1970.

Salvador, onde mais tarde estabeleceu um terreiro no Alto da Goméia, bairro de São Caetano<sup>300</sup>. Porém, foi na Baixada Fluminense que o pai de santo consolidou sua trajetória religiosa e conquistou notoriedade. Uma reportagem da revista *O Cruzeiro* publicada alguns dias após o funeral do sacerdote mencionou que ele teria 4.777 filhos de santo. Impossível aferir essa informação, mas certamente vários filhos do “rei do candomblé”<sup>301</sup> viviam na Bahia, incluindo aqueles do terreiro localizado no bairro de São Caetano. Essas contingências sem dúvida justificam a repercussão de sua morte na imprensa baiana. A matéria do *Jornal A Tarde* no dia seguinte a morte do pai de santo dizia que “os atabaques de todos os terreiros” iriam bater por Joazinho da Goméia<sup>302</sup>. Embora as reportagens sobre a morte do famoso sacerdote dedicassem atenção especial a sua vida social intensa, elas também ofereceram informações sobre os rituais fúnebres realizados no Rio de Janeiro e na Bahia.

Entre os costumes e princípios derivados dos templos afro-brasileiros o *axexê*<sup>303</sup> e as condições para a sucessão do pai de santo ocuparam espaço no noticiário. No que diz respeito a herança religiosa de Joazinho da Goméia dois terreiros foram legados para os seus filhos e filhas de santo, o terreiro de Salvador e o terreiro de Caxias no Rio de Janeiro. Tanto no município carioca quanto na capital baiana as disputas parecem ter sido intensas entre seus descendentes religiosos. Essas controvérsias internas ganharam páginas de revistas de circulação nacional e, também, dispuseram de espaço nos periódicos da Bahia. Quase um mês após a morte do pai de santo uma matéria do jornal *A Tarde* divulgava a provável sucessora do terreiro baiano da Goméia, tratava-se de Dona Edite Apolinária de Santana, conhecida nos candomblés como Mãe Samba, à época com 64 anos. Dona Edite já era “mãe pequena” da Goméia e “não se incomodou muito com os boatos que circulavam pelos terreiros da Bahia de que quase todas as mães de santo ambicionavam o lugar do grande babalorixá”. Mãe Samba disse a reportagem:

Fui escolhida pela maioria das suas filhas de santo, lá no Rio de Janeiro, para ocupar o lugar do paizinho da Goméia meu filho. Inclusive Benta, a mãe da garotinha de oito anos que ficará tomando conta da Casa de Caxias e que teve a cabeça raspada por mim, acha que eu devo ficar à frente do terreiro de Joazinho, aqui em Salvador.

<sup>300</sup> *Jornal A Tarde*, 20 de março de 1971, p.03.

<sup>301</sup> *Revista O Cruzeiro*, edição 13, 31 de março de 1971, p.29.

<sup>302</sup> *Jornal A Tarde*, 20 de março de 1971, p.03.

<sup>303</sup> Ritual funerário. Na Bahia, a palavra era associada aos nagôs ou aos candomblés de linhagem iorubá. Embora usada ainda hoje em dia como sinal diacrítico já faz parte de um idioma bem comum ao povo de santo.

Mãe Samba demonstrava que possuía o apoio de muitos filhos e filhas de Joazinho da Goméia no Rio de Janeiro, mas já tinha “casa aberta” em Salvador havia treze anos, o que lhe ocupava muito tempo. Por isso, embora se mostrasse disposta e orgulhosa com a tarefa de “tomar conta do terreiro da Goméia”, mantinha-se resguardada e cautelosa: “só se for indicada pelos búzios”. Apenas neste caso Mãe Samba afirmou aceitar o encargo: “não posso deixar as filhas dos outros com as obrigações (preparo do santo) por terminar”. Embora Dona Edite se conservasse prudente, seus ogans e filhas de santo diziam “que os búzios” iriam indicar Mãe Samba para “tomar conta” do terreiro em Salvador. A reportagem assinalou a fala de “uma moça” da casa de Mãe Samba: “nada adiantará a inveja das outras mães de santo”.<sup>304</sup>



Mãe Samba Diamongo<sup>305</sup>

Segundo a matéria, o *axexê* de Joazinho da Goméia teve início no dia 21 de abril. Mãe Samba dirigiu as obrigações, inclusive solicitando uma missa no mesmo dia 21 na Igreja de São Francisco. Também a Federação do Culto Afro-Brasileiro mandaria celebrar uma missa no Mosteiro de São Bento um dia antes do início do *axexê*.<sup>306</sup> A indicada para o posto de Joazinho da Goméia na casa de Caxias, a menina Sandra Regina dos Santos, à época com oito anos de idade, veio do Rio de Janeiro para participar das “obrigações do rito de *axexê*” que, segundo reportagem do jornal Tribuna da Bahia, começou à meia

<sup>304</sup> Jornal A Tarde, 12 de abril de 1971, p.03.

<sup>305</sup> Apud (RAMOS, 2009, p.258)

<sup>306</sup> Jornal da Bahia, 18 de abril de 1971; Jornal Diário de Notícias, 18 de abril de 1971.

noite do dia 21 de abril. O ritual duraria sete dias consecutivos e seria encerrado com outra missa na “Igreja do Pelourinho” (Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos).

Na reportagem aparecem significativas projeções das cerimônias funerárias do culto afro-brasileiro. A começar pela distinção “de acordo com a tradição” entre o *axexê* e o *cirrum*, sendo o primeiro “o candomblé funerário nagô” e o segundo referente a nação angola<sup>307</sup>. Neste caso, como escreveu o jornalista, o *cirrum* de Joaozinho da Goméia teria que acontecer “em todos os lugares em que o pai de santo morto tenha terreiro, pois caso contrário sua alma não deixará a terra e ele ficará sem substituto”. A reportagem advertia que todas as pessoas que se dirigissem ao terreiro nos dias do ritual fossem “vestidas de branco”, pois outra cor não oferecia “passagem ao espírito”, e quem assistisse “a primeira obrigação” não podia “deixar de comparecer às outras”. Na primeira noite da cerimônia fúnebre o ogan Sebastião, membro do terreiro de Duque de Caxias jogou os búzios para determinar quem dirigiria o terreiro de São Caetano até a maioridade da menina Sandra. No último dia outro jogo de búzios decidiria o caminho que seguiria “as coisas” do pai de santo. Após esse despacho a bandeira branca seria “novamente hasteada, comunicando a presença do substituto de Joaozinho da Goméia”.<sup>308</sup>

Um artigo publicado no jornal A Tarde dias após o término do ritual fúnebre do “rei do candomblé” ofereceu uma descrição mais detalhada, especialmente do último dia de liturgia. Os ritos ocorreram em noites chuvosas do outono soteropolitano, no terreiro da Goméia, bairro de São Caetano. O ritual se iniciou em 21 de abril e seguiu até o dia 28 daquele mês. A matéria disponibilizou uma apresentação detalhada dos objetos consagrados a cerimônia: *pemba*, pólvora, quatro velas, um grande lençol branco; três cuias de cabaça e três potes de tamanho médio; três alguidares de argila para apoiar as cuias; três abanos e muitos *aguidavis*; *mariôs* cercando o ambiente e pratos de louça contendo oferendas “(comida de Egun)”; três quartinhas de barro, cada uma com quatro bandeiras de pano, branca, preta, vermelha, roxo, num total de doze; mais “três pratos com farófia amarela, *pemba* e areia”; uma “larga cuia contendo muitas moedas em

---

<sup>307</sup> A palavra grafada como “cirrum” na imprensa da época se refere ao *Sirrum* (*sinhun*) que corresponde ao nome jeje para o ritual funerário (PARÉS, 2006, p.148, 155). Também no obituário sobre Mãe Ondina – Ondina Valéria Pimentel – a palavra aparece com a grafia *sivum* (Jornal Diário de Notícias, 20 de março de 1975). Essa observação é importante para relativizar a confiabilidade das informações publicadas na imprensa do período. Por outro lado, é plausível que tal justaposição de termos nos jornais (especialmente expressões jeje e nagô) possa ter contribuído para torná-los parte do idioma comum aos religiosos afro-brasileiros, embora ainda sejam usadas como sinais diacríticos por muitas casas.

<sup>308</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 22 de abril de 1971.

circulação”, além de pacotes de velas, uma vassoura, e um alguidar grande com “água de santo”. O articulista destacou ainda que “todos os objetos usados são novos”<sup>309</sup>.

O ritual fúnebre de Joaozinho da Goméia em Salvador mobilizou seus filhos baianos e, também, de São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Recife. Um “grande movimento de carros” e pessoas tomou conta das imediações e do interior da “roça da Goméia”. Logo na chegada ao terreiro, “antes de terem acesso ao salão para tomarem parte do *axexê*”, todos iam em direção à Mãe Samba que os ungia com *pemba* (“um pó de giz branco, próprio nas cerimônias de culto africano”). Na descrição do articulista “a unção era feita de olhos fechados, por cima de cada pálpebra do olho, o mesmo feito na testa, em sinal de cruz, nos lados do rosto e no peito, purificando o corpo do paciente e evitando à influência dos mortos”. A pólvora queimada por um ogan à porta de entrada, as quatro velas acesas “junto aos apetrechos da obrigação do carrego”, as luzes das lâmpadas apagadas, a roda das filhas de santo “todas a rigor de alvo e cabisbaixas”, e o rigoroso silêncio compunham o cenário descrito na matéria.<sup>310</sup>

Quando Mãe Samba se aproximou do “ponto principal da celebração do *axexê* quatro ogans, na ordem, retiram um grande lençol que cobre os objetos sagrados e instrumentos de toque do *axexê*”. Os “*alabês* (tocadores)” tomaram posição “num comprido banco quase rasteiro ao chão” para iniciar o “toque do ritual”. Segundo o jornalista foi quando começou o “despacho do homem da rua”. Acompanhando suas palavras os leitores souberam que “pouco distantes dos objetos do *axexê*” era possível ver “dois pratos com farófia, quartinha com água e uma vela acesa” e que esse conjunto eram “ingredientes do despacho de Exú”, seguida da seguinte explicação: “é a obrigação primeira a se fazer no sentido de que ele guarneça a porta da rua e caminhos, evitando males e perturbação, para que tudo se processe em paz”. Ainda no que se refere a “obrigação de Exú” o articulista escreveu que “uma filha de Ogum ou de Iansã (Santo Antônio ou Santa Bárbara) conduz o despacho, colocando-o em lugar próprio na roça”. Após esse ato e as cantigas para Exú, “um ogan derrama azeite de dendê, mel e vinho por cima dos instrumentos de toque, que ao invés de ser atabaques, são exclusivos para esse ato, cuias de cabaça (três) e potes (três)”, segue abaixo mais um trecho da matéria bastante descritivo:

---

<sup>309</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

<sup>310</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

As cuias são colocadas de boca para baixo dentro de um alguidar de argila e tocadas com cipós de nome *akidavi*, e os potes com abanos abordados ao meio, seguros pela asa. O toque dos potes, com a mão esquerda, tem que ser abafado. Os alabês (tocadores) revezam-se. São dezoito, seis de cada vez. Vozes das filhas de santo que somavam em número superior a duzentas, ecoavam dentro da madrugada chuvosa, ao lume das quatro velas, davam beleza rara a cerimônia singular. Não parecia ritual fúnebre.<sup>311</sup>

Ao lado da menina Sandra, Mãe Samba se aproximou dos objetos do ritual dispostos no chão. Sandra seguia do lado esquerdo, enquanto *Sambadiamungo* ia do lado direito, começando os toques e a dança. Já nesse momento as filhas de santo tomavam a área do salão formando um grande círculo “enquanto as duas personagens principais do culto” dançavam. Tudo acontecia em frente aos “apetrechos do *axexê*”. Um ogan tirou duas moedas da cuia e as trocou por “cédulas de qualquer valor”, passou as mãos sobre a cabeça, pelo corpo e dançou um pouco, antes de colocar as moedas “uma em cada mão das duas maiores autoridades do rito, *Sambadiamungo* (a Mãe de santo) e Sandra”. Elas jogaram as moedas de volta dentro da cuia e seguiram com o ogan em direção aos pratos, onde retiraram “pequenas quantidades de areia, farófia, *pemba*, arremessando-as ao chão, junto aos apetrechos do *axexê*”. Este ato se repetiu nos sete dias, por todo o tempo do ritual, participando dele filhas e filhos, ogans e outros presentes. Também o articulista e possivelmente seus acompanhantes participaram do rito. Foi ele mesmo quem admitiu: “inclusive nós”.<sup>312</sup>

O ritual, segundo a reportagem, era próprio da “chamada dos mortos”, por isso na guarda da porta do salão “duas filhas de santo, das mais velhas, munidas de varas de *mariô* (uma de um lado e outra do lado oposto) lentamente os sacodem espantando *Eguns*, que por ali vagueiam”. À frente dos objetos litúrgicos as filhas de santo dançavam “duas em duas de cada vez”, recebendo moedas das pessoas e jogando-as na cuia. A dança era executada “com gesticulações, jogando os braços por cima da cabeça e em direção a porta da rua”.

Entre três e quatro horas da manhã a cerimônia alcançou o seu ponto maior. Foi quando teve início “a parte mais importante do rito: *Axexê-Lonan*, repetido por muitas vezes numa musicalidade estridente das duzentas filhas de santo”. Neste momento “o rito

<sup>311</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

<sup>312</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

tem influência mais forte com a chamada dos *Eguns*, invocando-os”. Vejamos a descrição:

Muitos presentes se atemorizam ante o quadro em que se apresenta o salão todo escuro. Apenas quatro velas junto dos apetrechos é que clareiam a parte central, não dando para iluminar toda a área, bastante extensa. O momento pior foi na hora da queima de pólvora, subiu forte clarão e rolo de fumaça. Apagaram-se as velas, enquanto todos permaneciam em profundo silêncio. Em seguida, Mãe Samba e Pai Valentim, exclamam o nome de João (Joaozinho). Adiante são invocados os nomes dos grandes *Eguns*-Chefes da Amoreiras de Itaparica (sede), surgindo a saudação ao grande *Egun Babá-Baunlá; Babá-Baká, Yá-Baká (Egun Mãe)* – gritos e bate nas bocas dos potes: *Rirró-Rió-Uó*.

Enquanto isso prepara-se a saída do *Carrego de Egun*. O carrego consiste em juntar todos os ingredientes que estavam no salão, incluindo-se noutra parte o animal sacrificado para este ato, roupas e utensílios do morto. Parte das oferendas (comidas) vai para a casa dos *Eguns* na roça, junto ao pé de bambu e os objetos de uso em determinado lugar. Outros são depositados no mato e, em certos casos, no mar.<sup>313</sup>

O dia já estava claro quando os objetos do carrego foram juntados, sob relâmpagos e ao som de trovões, cantigas e “batidos de pés”: “nesta hora ninguém deve ficar sentado ou deitado, os objetos do carrego são juntados, já agora recobertos pelo lençol”. Uma filha de santo pegou a “vassoura nova” e juntou “os resíduos das farófias, areia e pomba e o cisco”, tudo inclusive a vassoura fez parte do carrego, juntamente com cuias e potes formaram uma grande trouxa. Todos executam gestos de “sacudimento de purificação”: sacudindo os braços, passando as mãos pelo corpo, batendo com os dedos e pés, fazendo movimentos na direção da rua. Um relâmpago anunciou quando o carrego saía e “para todos a coincidência do relâmpago foi muito boa naquele momento principal do rito do carrego do axexê”. O articulista segue descrevendo:

Após a saída do carrego, a Ialorixá Lenidê, senhora de setenta e seis anos, filha mais velha do Terreiro do Bate-Folha e irmã de santo de Sambadiamungo, da porta, tira uma cantiga, enquanto levam o carrego:

*É no QUENDÁ-KELÊ*

*No quendá-pelê-pelê-lokê*

*É no pê é no pê QUENDÁ MAIONGA* (respondem)

*RIRRÔ!...UÔ!* (gritos) Batem fortemente com os pés no chão.

<sup>313</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

Nesta hora todos ficam de costa para a rua, ninguém deve olhar a saída do carregó (faz mal segundo a crença).<sup>314</sup>

Apenas depois do “despacho do carregó” os assistentes estiveram liberados para sair. Também no retorno para casa um conjunto de prescrições deviam ser observadas:

Ninguém, entretanto, chegava em casa sem que não tenha previamente preparado o seu *despacho caseiro*. Para poder entrar em casa, uns deixam atrás da porta um vaso com água, outros usam carvão virgem passando pelo corpo e jogando na rua. Há, também, um banho de folhas de santo depois do qual jogam a água do banho na rua. A roupa com que assistiram ao axexê não pode mais ser usada, só após ser lavada.<sup>315</sup>

Depois da celebração da missa, o almoço foi servido as doze horas com a “chamada *mesa dos eguns*”, contendo entre os alimentos “parte de animais sacrificados no ritual”. Ainda houve a “reza do *Angôrossi* (reza de perdão) espécie de ladainha que chama pelo nome de todos os santos”, intercalados por choro, soluços e saudações “próprios para *cirrum e axexê: Rirró Uô*”. Mas o ritual ainda não havia terminado:

Dois Oguns mais graduados, Pai Valentim e Mãe Samba (cada um de sua vez) apanha uma garrafa vazia, levantando-a três vezes do chão e soprando, no fundo e na boca, dançam molemente; vezes outra conduzem-na ao alto da cabeça. Junto a garrafa, observando-se um pano alvo com as duas ferramentas (fetiche) o símbolo de Iansã, o *alukerê* e a espada de metal. Mãe Samba, Sandra e ogans, também (cada um de cada vez) dançam com esse fetiche.<sup>316</sup>

O ato final daquele período de liturgias fúnebres aguardou os que por último deixaram a roça da Goméia:

Na porta de entrada foi colocado um alguidar grande com *água de abô* (água de santo) feito de ervas sagradas, postas de infusão, cuja serventia molhar um pouco os dedos e sacudir a quantidade fora, *despachando-se* da influência do morto.<sup>317</sup>

Assim foi a morte do “rei do candomblé” Joaozinho da Goméia na imprensa baiana. Os rituais fúnebres realizados na Bahia mobilizaram seus filhos de vários Estados. Não

<sup>314</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

<sup>315</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

<sup>316</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

<sup>317</sup> Jornal A Tarde, 04 de maio de 1971.

obstante as matérias sobre sua morte tenham se dedicado mais à vida social ativa do sacerdote baiano, foi possível encontrar essa descrição em detalhe sobre as cerimônias funerárias dedicadas ao pai de santo. A matéria do jornal *A Tarde*<sup>318</sup> é exemplar: o léxico dos terreiros; as funções, alianças e tensões hierárquicas em torno da sucessão na “roça” de Salvador e no terreiro carioca; a cosmovisão acerca dos procedimentos para a continuidade das atividades religiosas; os sentimentos e percepções sobre o sacerdote e sua herança material e espiritual; as relações com códigos de sacralidade católicos; a justaposição de expressões de diferentes nações do candomblé; as expectativas acerca dos comportamentos de quem fosse participar do ritual; pequenos ritos, objetos, vestimentas, gestos e paramentos, compondo a atmosfera do ritual. A imprensa mais uma vez aparece como lugar privilegiado de exposição e fluxo desses conhecimentos – circuito de saberes, valores e práticas derivados dos terreiros. Deste modo, espaço do *fazer-se* do povo de santo.

### 3.3. Mãe Ruinhó

“Uma legenda que se apaga”, assim o *Jornal da Bahia* subscrevia a fotografia publicada de Mãe Ruinhó no dia vinte e oito de dezembro de 1975.



*Jornal da Bahia*, 28 de dezembro de 1975

Segundo a reportagem Maria Valentina dos Anjos “a última descendente direta dos africanos procedentes do atual Daomé” morreu “aos 98 anos de idade e em plena lucidez”. Mãe Ruinhó era sacerdotisa do terreiro jeje-mahin do Bogum, no bairro da Federação em

<sup>318</sup> *Jornal A Tarde*, 04 de maio de 1971.

Salvador. A sacerdotisa jeje assumiu a liderança do terreiro após a morte de Romana de Possú, estando à frente do culto por cerca de cinquenta anos. A reportagem destacava que o silêncio reinaria naquele terreiro por um ano, quando Mãe Ruinhó seria sucedida por Mãe Gamo, como era conhecida a filha de santo Maria Evangelista dos Anjos Costa, à época com 64 anos. A matéria trouxe ainda breves informações sobre os deuses da casa jeje da Federação. Referiu-se a Sobô, santo da mãe recentemente falecida, explicando que essa era uma designação da “seita jeje”, seguindo a explicação de que o deus era “Xangô para as demais que compõem o sincretismo afro-brasileiro”. A notícia também construiu ligeira projeção do santo de Mãe Gamo: “tem nome de Lôco, considerado um dos mais fortes dentro da seita”. Além, cargos importantes da hierarquia do terreiro foram da mesma forma apresentados: o “*Pejigan* é o responsável pelo peji (o santuário), e o *Abajigan*, uma espécie de mordomo, entre outras designações”. Nessa reportagem foi possível distinguir a mediação do poeta, jornalista e ogan do Bogum, Jehová de Carvalho. Ele fez declarações sobre o terreiro de Mãe Ruinhó que certamente dialogavam com o contexto daqueles anos:

Aqui não se negocia caridades e nem trabalhos de cura ou qualquer coisa referente ao culto jeje. Não se recebe dinheiro para fazer festas fora de época. Tudo continua como chegou ao Brasil. Houve poucas e raríssimas modificações devido ao progresso, mas suas raízes continuam intactas. Mãe Ruinhó conseguiu manter tudo como era antigamente e o turismo não modificou os hábitos do terreiro.

Nas palavras do ogan e jornalista aparece nitidamente o que era considerado por alguns como iminentes perigos à religiosidade afro-baiana entendida como tradicional. Essas angústias também ganhavam lugar nos obituários. A morte dessas importantes lideranças era muitas vezes considerada na imprensa como sinal evidente de aflições com a continuidade da tradição. O turismo, a indústria cultural e a própria imprensa também apareciam causando tais ansiedades. Quando Mãe Ondina morreu em março de 1975, seu sobrinho Jorge Pimentel disse a reportagem: “Em toda sua vida nunca permitiu que a sua casa fosse objeto de reportagens e fotografias, nunca atendendo a repórteres, mandando-os sempre aos seus filhos de santo”. Jorge tentou explicar melhor os motivos da ialorixá, nas palavras do sobrinho: “ela fazia isso pois não queria que o Opô Afonjá se tornasse assunto para publicidades que poderiam prejudicar a seriedade da casa”<sup>319</sup>. Ildásio

---

<sup>319</sup> Jornal da Bahia, 23 de março de 1975.

Tavares, em artigo publicado no jornal Diário de Notícias alguns dias depois, endossou as palavras do sobrinho da “mãezinha” de São Gonçalo do Retiro: “Jamais Ondina Valéria Pimentel trouxe para a sua casa o cinema, a televisão, a máquina fotográfica, o gravador”<sup>320</sup>.

O ogan e jornalista Jehová de Carvalho demonstrava cuidados semelhantes quando colocava ênfase na resistência do Bogum ao progresso e ao turismo. Todavia, de maneira ambivalente, a atmosfera “rústica” do Alto do Bogum, mediada pelas palavras do ogan-jornalista – uma descrição do ambiente bucólico do “pequeno terreiro pintado de branco e com amplas janelas amarelas” em meio à árvores sagradas –, certamente era um atrativo para as mais de cinquenta filhas de santo que a casa possuía (além de “muitas espalhadas por todo o país”)<sup>321</sup>, bem como, seduzia os agentes culturais da burocracia do Estado, as autoridades políticas e o mercado. Poucos dias antes de morrer, por exemplo, *Doné Ruinhó* recebeu a visita do artista plástico Juarez Paraíso em companhia do cineasta Nelson Pereira dos Santos, que estava em Salvador para as filmagens do longa metragem *Tenda dos Milagres*. A visita teve cobertura do jornal A Tarde<sup>322</sup>.

O funeral de Mãe Ruinhó partiu do terreiro do Bogum no bairro do Engenho Velho da Federação, de onde “o caixão saiu pela janela da casa e desceu aos ombros dos ogans” seguindo todo o trajeto a pé através das avenidas Vasco da Gama e Djalma Dutra até chegar no cemitério da Quinta dos Lázarus. Ao passar pelas encruzilhadas do longo caminho eram dados “três passos à frente, três passos atrás” como explicou a reportagem “de acordo com os costumes trazidos da África”. O movimento de centenas de pessoas no trajeto provocou um grande engarrafamento, todavia, “os motoristas evitaram tocar as buzinas em sinal de respeito”<sup>323</sup>. Assim, o cortejo seguiu até chegar no local destinado à sepultura, quando se cantou para “*Aizan* – que é a terra, na seita – e através dela entregasse o corpo para o lugar de onde viemos e para onde voltamos”, explicou o ogan Amâncio e continuou: “Pela obrigação da seita, ela não pode ser enterrada, nem em mausoléus,

---

<sup>320</sup> Jornal Diário de Notícias, 25 de março de 1975; Jocélio Teles dos Santos analisou esse fenômeno da segunda metade do século vinte. Ele verificou que o problema da seriedade nos candomblés da Bahia, ou a sua falta, passou a incorporar novos signos no período entre os quais as reportagens e fotografias como sinais diacríticos que poderiam diferenciar os terreiros a partir do uso que os turistas e a imprensa faziam deles (SANTOS, 2005, p.152). Mãe Ondina, ao que parece, estava atenta a questão e tomou posição na tentativa de enfrentar mais essa adversidade que parecia se mostrar ainda de forma intrincada naqueles anos.

<sup>321</sup> Jornal da Bahia, 28 de dezembro de 1975.

<sup>322</sup> Jornal A Tarde, 05 de dezembro de 1975, p.06.

<sup>323</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 29 de dezembro de 1975.

nem carneira. Foi a terra que nos criou, nos alimentou e dessa forma é que a gente paga”. O articulista evidenciou que as palavras do ogan era “filosofia africana de muitos séculos”<sup>324</sup>.

De acordo com a reportagem do jornal Tribuna da Bahia compareceram ao funeral “jornalistas de vários jornais do Brasil e do exterior, cineastas, televisão, rádio”, além do destaque para a presença do escritor Jorge Amado. O ogan Jehová de Carvalho também falou à equipe do jornal Tribuna da Bahia:

Apesar do turismo, apesar das perseguições e da polícia, mãe Ruinhó se manteve sempre fiel ao seu culto, nunca se deixando envolver por qualquer modificação. O candomblé não é brincadeira, mas algo sério e limpo, simbolizado, agora, aqui, no branco dessas roupas. Nesse momento está sendo iniciado um grande período de limpeza, quando a terra recebe a figura de Maria Valentina dos Anjos, no reino dos voduns, levando a ternura e o amor da gente que tanto serviu.<sup>325</sup>

O desabafo do ogan jornalista além de sinalizar o clima de ambiguidades persistentes no tratamento dispensado à religiosidade afro-baiana ainda em meados dos anos setenta, informou um número maior de pessoas sobre outro sinal diacrítico dos religiosos jejes, os deuses por eles cultuados: os voduns. Naqueles dias a imprensa também inteirou seus leitores sobre os rituais funerários que se seguiriam ao enterro da mãe de santo. Novamente outro sinal diacrítico dos jejes era distinguido nas páginas dos jornais, ao passo que o *axexé* correspondia a liturgia ketu e o *zerin*<sup>326</sup> a liturgia jeje. Assim, a morte de Mãe Ruinhó também fez transitar na imprensa termos “de dentro” dos terreiros. Juntamente com as palavras, entravam nesse circuito público agentes, relações, espaços, valores e práticas que se tornavam mais comum para um número maior de sujeitos e, ao mesmo tempo, até mais pessoal.

### 3.4. Osvaldo Manuel da Silva, o “Coice de Burro”

O pai de santo do Terreiro Gaga Umbanda Afuramã, localizado na rua Manoel Faustino no bairro do Engenho Velho da Federação na capital baiana morreu no dia 15

<sup>324</sup> Jornal da Bahia, 29 de dezembro de 1975.

<sup>325</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 29 de dezembro de 1975.

<sup>326</sup> Jornal da Bahia, 29 de dezembro de 1975; Jornal A Tarde, 6 de junho de 1976; *zerin* também é um termo jeje (*zenlim*), segundo Castro se refere aos potes de barro usados como atabaques nas cerimônias fúnebres (CASTRO, 2001, p.356).

de junho de 1976 depois de um internamento de vários dias, quando se submeteu “a uma pequena cirurgia”, mas não teve êxito em restabelecer a saúde. A morte do pai de santo mais conhecido pelo apelido de “Coice de Burro” foi noticiada no dia seguinte pelo Jornal da Bahia, que ofereceu cobertura jornalística ao acontecimento até o dia do funeral do sacerdote. No que tangencia os costumes, hábitos e práticas dos religiosos afro-baianos as reportagens não acrescentaram muitas informações às que mencionamos na morte de outros sacerdotes. O que se evidencia é o fato de, não obstante se tratar de um sacerdote da umbanda praticada em Salvador naqueles anos, o léxico das notícias sobre a morte de “Coice de Burro” em nada se diferencia da cobertura jornalística do falecimento de outras autoridades do culto afro-baiano, notadamente do candomblé. O lugar de culto foi chamado de “terreiro”, o sacerdote foi chamado de “pai de santo” ou “*babalorixá*”, os adeptos da casa eram os “filhos de santo”, que Osvaldo Manuel da Silva reunia em dias de culto número superior a cem. O ritual fúnebre foi denominado pela reportagem de “*axexê*” e durante essa liturgia seria “conhecido o substituto temporal do pai de santo”.

De acordo com a cobertura do Jornal da Bahia o sepultamento ocorreu no cemitério da Quinta dos Lázaros “obedecendo ao ritual afro-brasileiro”: “três passos à frente, três passos atrás”. O ritual foi qualificado pela reportagem de “bastante sério”, ao som de “muitos cânticos de apelo aos orixás”. As cantigas foram denominadas em uma das matérias de “*Lessê-ogun* (cântico das almas)”. O funeral de “Coice de Burro” foi muito concorrido: “foram necessários cinco ônibus, além de carros particulares”. Em meio à multidão de amigos e conhecidos que foram prestar a última homenagem ao sacerdote, muitos “pais, mães, filhas de santo e ogans de vários terreiros do interior e capital”. Uma das matérias apontou que “Coice de Burro era considerado um pai de santo *jogo duro* e que já teria matado muita gente”. Todavia, valores como a amizade, a simplicidade, a sinceridade, a honestidade e o fazer bem eram da mesma forma atribuídos ao sacerdote. Pelo menos, isso é o que indica o discurso do bacharel Fernando Pedreira, representante da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro nas exéquias de Coice de Burro: “Você foi o homem que soube fazer amigos e o bem. Foi simples e sincero. Fez do culto religião. Você não o explorou. Sentimos a perda de um soldado vanguardeiro do culto afro-brasileiro”. O discurso do membro da FEBACAB, além de enfatizar princípios associados à religiosidade afro-baiana, também expressou preocupações evidentes naqueles anos com a exploração comercial da religião afro-baiana.

As coberturas jornalísticas da morte do pai de santo Osvaldo Manoel da Silva e de outros sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-baianas demonstram precisamente como um circuito de palavras, coisas, conhecimentos, práticas, valores, imagens e representações, associadas às formas de religiosidade afro-brasileira, passaram a fazer parte da “memória cumulativa da imprensa” e dos religiosos de maneira bastante ampla, para além de vínculos mais restritos de família de santo e nação de candomblé. Esse fluxo e refluxo de saberes e práticas entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, junto ao acúmulo, difusão e repercussão proporcionados pelas páginas dos jornais foram críticos para a construção da identidade genérica e mais aberta do grupo ou, como procuro evidenciar, no *fazer-se* do povo de santo.

Ao tempo em que as descrições nos jornais buscavam e tentavam reproduzir a tradição ou a autenticidade da religião do negro baiano, num movimento muito próximo do que é chamado de “invenção da tradição”, do mesmo modo, elas (as descrições jornalísticas) abriam novos circuitos para os símbolos ali veiculados. Esses referentes (estéticas, ritmos, valores, práticas, cosmovisões e filosofias), transformados em palavras, fotografias e outras projeções impressas, eram posicionadas em “novos campos relacionais e semânticos” (PARÉS, 2012, p.211; VAN DE PORT, 2012), favorecendo recepções diversas em diferentes espaços de interação e trocas cotidianas. Em parte, talvez isso explique o fenômeno durável entre os adeptos da religiosidade afro-baiana de guardar recortes de jornais e revistas que lhes dizem respeito, quando não edições inteiramente preservadas<sup>327</sup>. Nos anos setenta, as trajetórias nômades desses símbolos dispostos em circuitos públicos operavam em caminhos tão diversos quanto o comércio, a arte, o espetáculo e o mercado turístico (SANTOS, 2005, SANZI, 2010), bem como, em reivindicações de justiça sociorracial.

Os dados “etnográficos” se tornaram cada vez mais frequentes na imprensa baiana dos anos setenta, o que modulava e acentuava o papel pedagógico que fazia das páginas dos jornais, além de lugar de difusão de informações, ideias e opiniões, ao mesmo tempo, espaço e veículo de formação da identidade ampla do grupo religioso. Dessa maneira, as celebrações públicas da vida e da morte e as variabilidades dessas performances quando veiculadas na imprensa assumiam novas dimensões e conotações, gerando inclusive um

---

<sup>327</sup> Na minha relação com sacerdotisas e sacerdotes do candomblé, especialmente na região do Recôncavo da Bahia, sempre mantive conversas acompanhadas pela apresentação de recortes de jornais e revistas, em alguns casos edições integrais.

sentimento mais difuso de que tais assuntos diziam respeito a um numeroso contingente de indivíduos que aos poucos construíam uma nova identidade religiosa e política, “guarda-chuva” de uma significativa heterogeneidade de práticas. O circuito da imprensa evidencia que o povo de santo estava se fazendo não apenas dentro dos terreiros. No próximo capítulo acompanho o andamento e repercussões das performances de indivíduos e instituições que contornaram o ato de liberdade religiosa de 1976. Evidencia-se mais diretamente o papel da imprensa na feitura do povo de santo e, por outro lado, como os religiosos encontraram nos jornais um circuito para seu próprio *fazer-se*.

## CAPÍTULO IV

### Uma “nova abolição” nos anos setenta

Nos anos setenta a religiosidade afro-baiana já dispunha de uma longa história de exposição na imprensa. No processo das articulações para o término dos registros e licenças policiais também estava em jogo o reconhecimento social do “culto afro-brasileiro” como religião. Nesse sentido, é possível notar a intensificação de ações e projeções que difundiam a imagem não apenas positiva, mas de fato sacralizada, para as cerimônias que relacionavam publicamente adeptos e divindades do panteão afro-brasileiro<sup>328</sup>. Um enredo complexo, com episódios velados e explícitos, gerando circuitos e efeitos para dentro e para fora da comunidade religiosa.

A atuação de uma ampla rede de indivíduos e instituições, com ações nem sempre articuladas ou compartilhando perspectivas semelhantes, ofereceram visibilidade sem precedentes para as formações religiosas afro-brasileiras na imprensa baiana. Essa performance, além de revelar ambivalências das religiões negras, desempenhou um papel relevante no *fazer-se* do povo de santo, uma vez que, gradativamente, vozes, interpretações e ações dos religiosos puderam ser lidas nas páginas dos jornais, fazendo circular práticas e disseminando saberes e valores concernentes ao ambiente dos terreiros ou circunscritos ao domínio das etnografias.

Todavia, uma vez acolhida a reivindicação histórica que garantiria o status de religião, tais cerimônias estiveram posicionadas de forma movediça frente a expectativa de corresponder a moral social, a disciplina, ao respeito às leis e as instituições, em todos os aspectos da vida pública e privada, em uma espécie de conformidade ao “tipo ideal” dominante, o cristianismo católico. Aproximo-me nesse momento das interrogações endereçadas por Talal Asad a Clifford Geertz quanto a possibilidade de uma definição universal para a religião. Asad rejeita essa perspectiva em virtude de que uma fixação conceitual desse tipo não poderia deixar de ser a-histórica e transcultural. Ao invés disso argumenta que a religião não é uma essência autônoma, uma esfera isolada da sociedade tal como outras “essências”, política, ciência ou senso comum. Ao contrário, o que poderíamos denominar de campo religioso deve levar em conta a construção e a variedade

---

<sup>328</sup> Analisei essas referências no capítulo 3.

histórica das configurações de poder nas sociedades – as paisagens do poder e do conhecimento (ASAD, 2010)<sup>329</sup>. Nesse sentido, as ações dos religiosos afro-baianos evidenciam determinação e discernimento face a possibilidade de ver a religiosidade negra liberada dos registros e licenças policiais. Apesar das imensas expectativas sociais difundidas na imprensa, na prática, a filiação de um terreiro a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB) podia resultar no efeito desejado de que algum controle se efetivasse sobre as religiões negras.

Assim, proponho que o processo de reconhecimento dos “cultos afro-brasileiros” como religião na Bahia seja observado em dois momentos distintos nos anos setenta, a saber, antes e depois do decreto de liberação dos registros e licenças policiais. Dessa maneira, antes do decreto, referências a ação moralizadora de instituições constituídas por devotos da religiosidade afro-baiana podem apresentar mecanismos de resistência e defesa dos religiosos, como uma necessidade de fortalecimento das instituições e das liturgias, mesmo que as relações entre representantes com visibilidade social e demais adeptos não fossem de estreita correspondência entre as expectativas e interesses em jogo. Por esse ângulo, uma das intenções fundamentais seria proteger o que se considerava por antigas tradições. Em contrapartida, depois do ato de liberdade religiosa, as disputas políticas pela regulamentação do decreto e para a regulação da religiosidade afro-brasileira não iriam ocorrer sem manifestar diferentes visões em conflito. Ou seja, antes do decreto o que parecia ter fundamental importância era notoriamente a liberação dos registros e licenças junto aos órgãos de segurança pública, depois do decreto o problema seria o rumo que a religiosidade afro-baiana iria tomar e se havia de fato alguma necessidade de regulação dos terreiros. A imprensa novamente foi lugar privilegiado de exposição dessas controvérsias.

Enquanto sob certa perspectiva vigorava uma aproximação entre religiosidade afro-brasileira e folclore nacional na burocracia do Estado e na imprensa, em outra mão, do ponto de vista dos religiosos, mais do que a declarada proteção das tradições, é possível também apontar outras intenções políticas não menos importantes, porém menos visibilizadas. Por exemplo, agir de alguma maneira sobre os arranjos de uma sociedade

---

<sup>329</sup> Investigando o processo de nagoização do candomblé, Luis Nicolau Parés observou o crescimento numérico gradual das casas nagô-ketu após os anos trinta associado ao prestígio atingido pela Casa Branca, o Gantois e o Opô Afonjá que, refletindo a noção de pureza ritual, também contribuiu para a “criação de um modelo ideal de comportamento religioso” e “gerou um efeito de imitação (em cascata)”, sem necessariamente corresponder ao *fundamento* da filiação às casas mencionadas (PARÉS, 2006b, p.321).

em que diferentes setores atuavam e, por que não dizer, tentavam organizar e controlar. Nesse sentido, é possível identificar de maneira inequívoca: a burocracia do Estado sob o regime de ditadura civil-militar, a incipiente indústria do turismo e a imprensa.

### 1. Organização e defesa da religião

A reportagem que anunciou o retorno das atividades da Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros (FEBACAB) oferecia especial atenção ao papel controlador que essa instituição deveria ter, especialmente, o poder de fechar casas e regular o funcionamento dos terreiros. Apesar de não haver indícios nítidos da voz de qualquer dirigente da Federação, a matéria reflete amplas expectativas sociais em torno dessas expressões religiosas até então tratadas ambigualmente como caso de polícia ou cultura, mas que naquele momento se notabilizava pela visibilidade conquistada para uma reivindicação histórica: o status de “religião”. Essa reivindicação ganhava evidência se combinando a circunstâncias culturais, políticas e econômicas da sociedade brasileira e internacional, mas especialmente do próprio Estado da Bahia<sup>330</sup>.

Nesse contexto emergiram novas associações que dividiriam espaço no trato da religiosidade afro-brasileira. Anos antes do anúncio de retorno das atividades da FEBACAB<sup>331</sup>, a União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos apareceu na imprensa baiana comemorando dois anos de existência e, não obstante, fosse sediada na cidade do Rio de Janeiro, tinha a ialorixá baiana Menininha do Gantois como presidente de honra. Além da ilustre Ialorixá, outros sacerdotes e sacerdotisas baianos estiveram entre os membros e diretores da associação – que também participou dos debates na imprensa sobre os problemas e rumos das religiões afro-brasileiras. Entre os “membros de honra” da União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos estavam, por exemplo, as ialorixás Olga do Alaketu e Bida de Iemanjá (que ocupou o cargo de vice-presidente e presidente) e “as mães de santo da roça do Engenho Velho na Bahia”<sup>332</sup>. Também o Babalorixá baiano Luis da Muriçoca<sup>333</sup> era membro e representante da associação na Bahia<sup>334</sup>. A comemoração do segundo aniversário da associação ocupou

---

<sup>330</sup> Jornal A Tarde, 18 de março de 1974; Jornal Diário de Notícias, 10 de outubro de 1974.

<sup>331</sup> Adiante dedico uma seção especificamente ao exame da atuação da FEBACAB nos anos setenta.

<sup>332</sup> Jornal Correio da Manhã, 14 de maio de 1971, p.08.

<sup>333</sup> O babalorixá Luis Alves de Assis era sacerdote de um terreiro localizado no Vale da Muriçoca, bairro da Federação, na capital baiana.

<sup>334</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 09 de março de 1976.

espaço em um periódico da capital baiana. A festa ocorreu “durante todo o mês de junho” e teve como ponto máximo “a concessão de diplomas a várias personalidades e embaixadas de países africanos no Brasil”<sup>335</sup>.

Ideias e ações que visavam instituir associações civis estaduais e nacionais para a defesa das religiões afro-brasileiras não eram novas. Edson Carneiro, sem dúvida, figurou entre os mais combativos defensores de tais convicções. Para Carneiro, a conquista da liberdade religiosa dos negros estava intrinsecamente associada a capacidade de articulação e organização dos adeptos dos cultos populares. Contudo, acreditava que qualquer associação criada com o sentido de assegurar a liberdade religiosa para as liturgias afro-brasileiras deveria se limitar exclusivamente a problemas no domínio civil, sem qualquer interferência na organização interna ou no funcionamento dos templos. Todavia, as associações que atuaram na defesa da liberdade religiosa na Bahia dos anos setenta tentaram e, em algumas circunstâncias, até conseguiram ir além, não se balizando pela estrita defesa dos interesses civis dos terreiros.

A União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos pretendia atuar nacionalmente, mas reconhecia que estava na Bahia os verdadeiros herdeiros da cultura africana, aqueles que “realmente receberam suas funções espirituais através dos seus ancestrais africanos”. Essa noção esteve na base do regionalismo-nacionalismo desde os anos trinta, herdando interpretações de Nina Rodrigues sobre a superioridade dos aristocráticos negros sudaneses escravizados na Bahia (DANTAS, 1988). No programa da associação, o principal objetivo era “levantar o candomblé em nível de religião como as outras”. Para isso, os dirigentes enxergavam a necessidade de aplicação de uma plataforma disciplinar que combatesse inicialmente a exploração comercial dos cultos afro-brasileiros associada à “utilização negativa dos meios de comunicação”. Pretendia também a moralização do culto “através de reformas de nível moral, educacional, assistencial, cultural e social”, bem como, planejava realizar “uma campanha de esclarecimento e orientação ao povo” com a finalidade de “afastar os maus elementos deturpadores”<sup>336</sup>. Esse programa não se distanciava muito daquele de instituições similares que emergiram após os congressos afro-brasileiros, geralmente traduzindo a noção de pureza nagô para as circunstâncias de atuação particular.

---

<sup>335</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 09 de junho de 1972.

<sup>336</sup> Jornal Correio da Manhã, 14 de maio de 1971, p.08.

A carta do presidente da associação publicada no jornal carioca *Correio da Manhã* levou ao conhecimento dos leitores mais detalhes sobre os objetivos da recém criada instituição:

Orientar e esclarecer todos os cultos de origem africana (Candomblé) em todo o território nacional; praticar, estudar e difundir os cultos africanos; prestar conforto espiritual, assistência social, moral e cívica, no limite de suas possibilidades financeiras; fazer os registros estatutários de seus filiados e congêneres; manter intercâmbio cultural, religioso, moral e cívico com tudo que tenha relação com os cultos africanos; preservar os objetos sagrados, símbolos e tudo mais que tenha referência com a seita, defendendo e preservando intacta toda esta riqueza de mistérios trazida pelos africanos, através dos países de sua origem e de suas representações diplomáticas sediadas no Brasil; criar um museu, onde serão expostos tudo aquilo que se refere aos costumes africanos, tais como: trajes típicos, filmes, livros, instrumentos musicais, objetos sagrados, *orikis*, cânticos africanos, palha de costa e várias outras coisas nativas da África.<sup>337</sup>

Em que pese a importância e a dignidade dos serviços que os dirigentes da recém criada associação acreditavam poder prestar aos religiosos afro-brasileiros e à população em geral, a carta de princípios da nova instituição foi publicada na última folha do periódico, na página final do caderno de serviços, após os “superclassificados” do jornal. Se isso não for indício da posição marginal que as religiões negras ocupavam na sociedade brasileira nos anos setenta, mesmo com um longo processo de nacionalização em curso, ao menos é sinal do lugar para elas imaginado pelos editores do jornal *Correio da Manhã*. Fato é que a instituição parece ter experimentado uma atuação discreta, isso pelo menos na Bahia. Poucas referências sobre suas ações apareceram nos jornais de Salvador dos anos setenta. Apesar disso, o presidente da associação era visto como um líder na capital baiana. Quando Manoel Quiroga faleceu em 1976, apenas dois meses após a liberação dos registros e licenças policiais para as religiões afro-baianas, o babalorixa Luis da Muriçoca se referiu a ele como “nosso presidente”<sup>338</sup>.

Outro espaço institucional criado nos anos setenta por religiosos afro-baianos, intelectuais e militantes negros foi a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB). Fundada em 1974 teve na direção nomes já destacados na imprensa da época como o do Mestre Didi (filho de Mãe Senhora, escritor e artista plástico) e Juana Elbein (antropóloga argentina e esposa do Mestre Didi). Segundo Roger Sansi, o propósito

<sup>337</sup> Jornal *Correio da Manhã*, 14 de maio de 1971, p.08.

<sup>338</sup> Jornal *Tribuna da Bahia*, 09 de março de 1976.

central do trabalho de Elbein era promover a cultura negra como uma civilização, uma alta cultura não redutível a noções como a de folclore por exemplo (SANZI, 2010). No mesmo ano em que foi promulgado o decreto estadual que extinguiu os registros e licenças policiais para os cultos afro-baianos, a SECNEB assinou um convênio com a Prefeitura de Salvador e a Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, através do qual, pretendiam implantar um projeto-piloto que tinha como objetivo enfrentar problemas de aprendizagem das crianças do terreiro, bem como, combater a evasão da rede oficial de educação.

Sobre esse projeto-piloto Jocélio Teles dos Santos explicou:

Além de assistência médica, alimentação, creche, atividades profissionalizantes, o projeto incluía a criação de um currículo multicultural, cuja metodologia incorporava elementos das comunidades religiosas, como cânticos, lendas e mitos. O escopo do projeto era o universo simbólico que passava a ser utilizado tanto na integração com a sociedade global quanto como uma forma de impedir a “alienação” das crianças nas suas comunidades (SANTOS, 2005, p.175).

A respeito da SECNEB, Ordep Serra observou:

[...] assume de pronto importância decisiva (seus quadros desempenham papel destacado já no processo que levou à supressão do controle dos candomblés baianos pela polícia): reúnem-se ali militantes, líderes religiosos e intelectuais de dentro e de fora dos terreiros e planejam, discutem e executam projetos, não só de pesquisa das tradições, mas também de desenvolvimento comunitário nos *egbé*, por exemplo. A SECNEB torna-se rapidamente poderoso laboratório ideológico no qual se propõem, ensaiam e difundem conceitos, valores e programas relativos ao mundo negro (SERRA, 1995, p.148).

A despeito da importância da SECNEB nesse processo, como as atividades da União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos, não encontrei na imprensa da época muitos indícios da atuação desta associação. Todavia, essas organizações se constituíram em referências fundamentais para a compreensão da experiência histórica dos religiosos afro-baianos, bem como, para as dinâmicas do *fazer-se* do povo de santo na Bahia. Como tenho exposto, os anos setenta foram cenário de progressiva organização dos religiosos afro-brasileiros. Evidências dessas articulações puderam ser encontradas nas páginas dos jornais. Todavia, embora reconheça que a imprensa foi capaz de oferecer indícios significativos dessas vivências, uma parcela

considerável das dinâmicas associadas ao *fazer-se* do povo de santo, senão a maior parte, não saiu no jornal.

### 1.1. O debate público

Entre os meses de setembro de 1975 e fevereiro de 1976 a religião negra ocupou lugar de destaque na imprensa baiana<sup>339</sup>. O motivo era o debate público sobre o fim do controle policial. De maneira geral, as matérias revelam o clima de ambiguidades e polêmicas, de indefinições e inseguranças que cercavam a religiosidade afro-baiana. Nesse jogo, alguns temas podem ser distinguidos pela relevância no contexto das representações em disputa. Um interesse evidente na fala dos adeptos era a exigência do respeito aos cultos afro-brasileiros como religião, embora outras intenções políticas estivessem na parada. Nas vozes de burocratas, intelectuais e devotos, além do sentido religioso fatores como o turismo ou o fim dos preconceitos contra o negro também assumiam importância.

A FEBACAB teve influente atuação nesse debate, assumindo posição de defesa das religiões afro-baianas. Mas essa instituição não foi a única. Além das organizações cujos membros eram majoritariamente religiosos, havia ainda o Departamento Municipal de Folclore de Salvador, o Departamento de Cultura do Estado da Bahia e a Universidade Federal da Bahia, sobretudo, através do Centro de Estudos Afro-Orientais. Esses órgãos vinculados a administração pública figuraram entre as instituições que, sob diferentes perspectivas, contribuíram para que se afirmasse o sentido religioso do candomblé e para que fossem abolidos os registros e licenças policiais. Também participaram do debate autoridades dos órgãos de segurança pública, notadamente alguns dirigentes da polícia e o secretário de segurança pública do Estado da Bahia.

Como indiquei anteriormente, a FEBACAB retomou suas atividades em 1974<sup>340</sup>. Apesar dos objetivos abrangentes da instituição, desde os primeiros momentos do seu ressurgimento a imprensa ressaltou as suas intenções de fiscalização e controle da religiosidade negra. É bem verdade que essa finalidade podia se encontrar revigorada nos estatutos da entidade, tanto pelo clima político e social promovido pela ditadura militar

---

<sup>339</sup> Identifiquei no período dezenove notícias no curso de seis meses nos periódicos Diário de Notícias, Jornal da Bahia, A Tarde e Tribuna da Bahia.

<sup>340</sup> A associação foi criada em 1946, mas não teve atuação contínua até os anos setenta (SANTOS, 2005; TACCA, 2009); Jornal A Tarde, 18 de março de 1974; Jornal Diário de Notícias, 10 de outubro de 1974.

que já durava dez anos, quanto, como veremos, pelas expectativas de uma vez retirada a religiosidade afro-brasileira do controle da Secretaria de Segurança Pública outro órgão pudesse regular o surgimento e funcionamento dos terreiros. A FEBACAB afirmava ter um programa de atuação nessa perspectiva e se apresentava como a única instituição com legitimidade para cumpri-lo. No centro dos argumentos da entidade se encontrava a defesa do caráter religioso do candomblé.<sup>341</sup>

Eram muitas as linhas de frente nas narrativas em que a FEBACAB confrontava a alegada descaracterização da religião. Sem a intenção de hierarquizar os objetivos da instituição presentes nas páginas dos jornais, três finalidades obtinham mais visibilidade às vésperas da liberação dos registros e licenças policiais. Primeiro, a preocupação com a transformação do candomblé em atração turística, essa acusação recaía especialmente sobre o Departamento Municipal de Folclore que era visto como um agente singular da desfiguração da religião. Em seguida, a desconfiança que recaía sobre as casas que funcionariam influenciadas por fins puramente comerciais. Terceiro, o empenho pela liberação do controle policial, que também resultava na acusação de que a Secretaria de Segurança Pública contribuía para a proliferação de terreiros sem nenhum teor religioso, pois efetuava cobrança desnecessária – uma vez que casas religiosas eram isentas de impostos –, mas não fiscalizavam a autenticidade e a boa intenção no momento da inscrição e registro na Delegacia de Jogos e Costumes.

Com a iminência da liberação do controle policial sobre os terreiros na Bahia entrava na pauta da FEBACAB “um cadastramento das casas”, sob monitoramento direto da Federação. Para o diretor naquele ano nenhuma entidade tinha “melhores condições para efetuar este trabalho”, uma vez que a Federação era “uma instituição cultural, com uma equipe de estudiosos do assunto e já há vinte e um anos lutando em prol da libertação do culto do candomblé”<sup>342</sup>. Essa sugestão seria encaminhada ao governador através de um memorial<sup>343</sup>. O programa de moralização da religiosidade afro-brasileira esboçado pela FEBACAB incluía efetuar um convênio com algum órgão do Estado, “preferencialmente com o Departamento de Cultura”, para “desenvolver o candomblé como religião pura” e “combater os exploradores”. As preocupações com o turismo iam além da transformação do culto afro-brasileiro em manifestação folclórica, a Federação

---

<sup>341</sup> Jornal Diário de Notícias, 10 de outubro de 1974; Jornal A Tarde, 11 de setembro de 1975; Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>342</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>343</sup> Jornal da Bahia, 23 de outubro de 1975.

previa publicar um calendário festivo em três idiomas “com a finalidade de orientar os turistas e interessados” para que não fossem “enganados com dias e promessas falsas”. Pretendia também evitar “o uso de insígnias de santos em blocos carnavalescos”, neste caso a alegação era de que essa utilização profana era “uma verdadeira afronta ao sentido religioso do candomblé”. A FEBACAB também anunciava a intenção de realizar um Seminário de Estudos da Cultura Religiosa do Negro “tentando mostrar aos interessados o verdadeiro sentido do candomblé”<sup>344</sup>.

O Departamento Municipal de Folclore de Salvador, por sua vez, tinha entre suas atribuições o papel de fomento à cultura da cidade, tendo participação efetiva nos preparativos da festa do carnaval soteropolitano. Por outro lado, essa atuação era vista por alguns devotos como incentivadora do desvirtuamento da religiosidade afro-baiana, promovendo a transformação de símbolos religiosos em folclore e conseqüentemente em mera atração turística, especialmente devido a utilização de insígnias de divindades em blocos carnavalescos<sup>345</sup>. Em que pese as acusações contrárias às ações do Departamento Municipal de Folclore, essa repartição teve um papel importante na defesa de uma política que dispensasse a religiosidade afro-baiana das exigências de registro e controle policiais. Até mesmo nos concertos pela autoria da política pública a assessoria do prefeito Jorge Hage reclamou a concepção e sugestão do decreto ao governador Roberto Santos<sup>346</sup>. Enquanto o entendimento acerca da iniciativa ainda estava sendo construído pelas administrações da cidade e do Estado, o diretor do Departamento Municipal de Folclore concedeu entrevista à imprensa onde elogiava a política pública que viria a ser implementada, explicando que se tratava de “um marco histórico para a vida cultural da Bahia”<sup>347</sup>.

Nas palavras do diretor da repartição municipal, o candomblé era “um culto religioso e não uma forma de diversão para visitantes”. Essas palavras endereçavam uma crítica à arbitragem estadual que enquadrava os cultos afro-baianos no mesmo expediente que compreendia, por exemplo, casas noturnas de espetáculo e diversão<sup>348</sup>. O argumento nesse sentido era semelhante ao discurso de membros da FEBACAB, ou seja, o enquadramento das religiões negras em um expediente oficial vinculado à Delegacia de

---

<sup>344</sup> Jornal A Tarde, 11 de setembro de 1975.

<sup>345</sup> Jornal A Tarde, 11 de setembro de 1975.

<sup>346</sup> Jornal da Bahia, 16 de outubro de 1975.

<sup>347</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>348</sup> Tabela I, anexa a Lei 3.097 de 29 de dezembro de 1972.

Jogos e Costumes atentava contra a alegada seriedade do culto e, por conseguinte, maculava o status de religião historicamente reivindicado. Tal elevação em termos de reconhecimento público em tese nivelaria os cultos afro-brasileiros à mesma condição das outras religiões oficialmente reconhecidas nos planos jurídico e administrativo do Estado. Também por esse ângulo o diretor do Departamento Municipal de Folclore de Salvador foi assertivo quando expressou que o culto afro-baiano “tem que ser respeitado como qualquer outra religião”<sup>349</sup>. Waldeloir Rego<sup>350</sup> teceu uma reflexão sobre a história dessa assimetria: “Toda a atividade cultural do negro vem sendo perseguida desde o período da escravidão em termos de proibições de caráter social, econômico e étnico, que permaneceram até o início deste século, quando a capoeira e os afoxés foram liberados gradativamente”<sup>351</sup>.

Todavia, o esperado decreto estadual que enfim emanciparia a religião afro-baiana não chegava sem provocar incertezas mesmo nos setores burocráticos mais próximos às questões culturais. Afinal, os terreiros necessitariam de alguma forma de inscrição e controle em uma instituição do Estado ou da sociedade civil?<sup>352</sup> Em suma, temas como o registro dos terreiros, a localização, o monitoramento da abertura de casas religiosas e o funcionamento dos templos pareciam continuar afetando os gestores públicos, a sociedade civil e, evidentemente, os religiosos. Waldeloir Rego, por sua vez, expôs a convicção de que “nenhum órgão público ou particular tem o direito de interferir no processo cultural de um povo”. Ainda segundo suas palavras: “A cultura é alterada naturalmente, pelo próprio povo”<sup>353</sup>.

A voz do diretor do Departamento Municipal de Folclore de Salvador parecia refletir em larga medida a posição de expressivos intelectuais baianos e de outros Estados em relação às dinâmicas culturais da religiosidade afro-brasileira. Às vésperas do que foi chamado por devotos de “a nova abolição”<sup>354</sup> a polêmica acerca da suposta necessidade de controle dos cultos afro-brasileiros estava instalada. Além da música dos atabaques, vagos apelos à moral e aos chamados bons costumes ecoavam nos argumentos dos que defendiam especialmente o controle policial, mas não apenas. A narrativa de uma suposta

---

<sup>349</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>350</sup> Como assinei no capítulo anterior, o então diretor do Departamento Municipal de Folclore de Salvador, Waldeloir Rego, era vinculado ao terreiro Ilê Axé Opô Afonjá.

<sup>351</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>352</sup> Jornal da Bahia, 26 de outubro de 1975.

<sup>353</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>354</sup> Jornal Diário de Notícias, 23 de outubro de 1975.

desordem dos cultos afro-brasileiros, que ressoava na voz de algumas autoridades policiais, foi combatida nas mesmas páginas da imprensa por eminentes intelectuais. O médico e professor Estácio de Lima classificou de “insignificante” o número de casos que relacionassem as religiões afro-brasileiras com desordens, não justificando qualquer tipo de controle específico. O professor, que a pouco tempo havia publicado o livro *O mundo místico dos negros*, destacou suas pesquisas sobre as relações entre a medicina ocidental e a africana e o papel da religiosidade naquele horizonte. Todavia, o diretor do Instituto Nina Rodrigues fez uma ressalva concernente a “fiscalização da localização” dos terreiros.<sup>355</sup>

Já o professor Thales de Azevedo se pronunciou afirmado que a liberação do controle policial era “justa, legítima e oportuna”. Na visão do professor cada templo deveria assumir suas responsabilidades e não havia “autoridade mais efetiva e real do que os próprios pais e mães de santo dos terreiros”. Ainda nas palavras do professor Thales de Azevedo:

O problema nasce de uma concepção errônea ainda vigente na sociedade baiana em geral, de que os terreiros são centros de malfeitores e marginais. Na realidade, não se pode definir um culto como lugar de pessoas suspeitas, isso apenas evidencia o domínio dos livres sobre os antigos escravos. Os problemas de ordem são casos particulares e devem ser estudados e combatidos como tais...

Devido ao que o professor considerava como “o ruído provocado pelo batuque”, ele também expressou preocupação em relação à “escolha da localização para funcionamento das referidas casas”. Contudo, ponderava que o batuque não era a única fonte de poluição sonora naquela “barulhenta vida urbana”<sup>356</sup>.

Para o maestro e professor Rinaldo Rossi o registro policial era um “resíduo histórico” do passado escravista da sociedade brasileira. O maestro ocupava o cargo municipal de Coordenador de Cultura da OCEPLAN (Órgão Central de Planejamento) e nessa posição integrou o grupo que organizou o I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador<sup>357</sup>. A recomendação oficial para a “supressão da exigência do registro policial” dos terreiros procedeu desse encontro, particularmente incorporado ao objetivo da administração municipal de fomentar a “herança cultural africana de Salvador”. Em

<sup>355</sup> Jornal Diário de Notícias, 18 de outubro de 1975.

<sup>356</sup> Jornal Diário de Notícias, 18 de outubro de 1975.

<sup>357</sup> Para mais informações sobre este seminário ver (SERRA, 1995; BRAGA, 1995).

consequência do que o professor denominou de “revisão conceitual” a prefeitura pretendia ter um olhar diferente para as comunidades negras “não apenas como grupo religioso, mas como um polo de concentração dos valores herdados pelos descendentes de africanos, nos novos contextos socioculturais da Bahia”. Dessa maneira, a administração municipal tentava se alinhar ao discurso dos devotos e recomendava que “a religião praticada nas comunidades negras” fosse considerada na “mesma categoria de outras religiões existentes na cidade”, portanto, o registro policial não fazia sentido. Para o coordenador municipal de cultura a medida iria “consagrar uma atividade lididamente religiosa, já reconhecida inclusive ao nível da ciência social”<sup>358</sup>.

O escritor Jorge Amado<sup>359</sup> também manifestou publicamente através da imprensa seu apoio a liberação dos cultos afro-baianos. Ele se referiu ao expediente de registro e licença para se realizar candomblés como uma “obrigação abusiva e ilegal”, que apenas depois de extinta seria possível falar em “liberdade de cultos” na Bahia. Sobre a suposta necessidade de alguma forma de inscrição e controle dos cultos em uma instituição do Estado ou da sociedade civil, o escritor baiano se mostrou despreocupado: “Não creio que tal solicitação deva passar para nenhum outro setor, público ou privado. A liberdade religiosa é garantida pela Constituição”. Ainda nas suas palavras:

Cada casa de santo tem seu calendário, seu ritual, sua condição religiosa; independem uns dos outros. Assim tem crescido a árvore, hoje de tantos galhos, dos cultos ditos afro-brasileiros. Qualquer tentativa de uniformizá-los, colocar regras em seus rituais, ditar-lhes leis, pondo-os sob a influência de qualquer tipo de autoridade, mesmo aparentemente religiosa, será criar empecilhos ao livre desenvolvimento de tais cultos na riqueza de sua diversidade.

A mediação intelectual ou a capacidade dos intelectuais através da imprensa exercerem influência efetiva sobre as entidades políticas e sociais era parte do processo em curso. O reconhecimento dos cultos afro-brasileiros como religião já vinha acontecendo na imprensa do sudeste pelo menos desde a primeira hora dos anos setenta, urdindo habilmente o que Santos denominou de “a tradição como formadora de uma nacionalidade” (SANTOS, 2005, p.149). No memorial entregue ao governador Roberto Santos por representantes de terreiros e membros da FEBACAB se enfatizava que os

---

<sup>358</sup> Jornal da Bahia, 26 de outubro de 1975.

<sup>359</sup> Jorge Amado teria sido feito ogan por Pai Procópio e tinha o cargo de Obá de Xangô no Ilê Axé Opô Afonjá. (PRANDI, 2005)

cultos afro-brasileiros eram “uma expressão cultural da nossa etnia”, uma vez que, “suas expressões religiosas são demonstrações de riqueza, de herança na formação do grupo étnico brasileiro, na formação de nossos traços sociais, cívicos e religiosos, presentes em todos os estados da federação”<sup>360</sup>. Ora, a equação parecia evidente, se a cultura de origem africana estava sendo elevada como uma de nossas representações nacionais, o poder público tinha a obrigação de legitimar e promover as religiões de origem africana.

No final do ano de 1975 a FEBACAB anunciou através da imprensa que planejava, em parceria com o Centro de Estudos Etnográficos da Bahia e o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, realizar o primeiro *Seminário de Estudos da Cultura Religiosa do Negro na Bahia*, que aconteceria em fevereiro de 1976. Para isso já contavam com as presenças confirmadas de René Ribeiro, Estácio de Lima, Guilherme Souza Castro e Ieda Souza Castro, além de George Alakija, mencionado na matéria como diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais<sup>361</sup>.

## 1.2. Um projeto de cultura e turismo

O projeto oficial traçado no I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador era o de alinhar o município à sua herança cultural africana, sendo que a religiosidade negra estaria posicionada como uma dimensão fundamental para as ações. O projeto oferecia os contornos necessários para o quadro de nacionalização da religiosidade negra, transformando-a definitivamente em símbolo de Salvador e da identidade da Bahia. Essa finalidade também refletia a diversificada agenda de interesses em torno da proposta. As pautas oficiais (associadas ao desenvolvimentismo), do mercado turístico e, evidentemente, dos religiosos entravam nesse rol. Em certo sentido, a culturização da religião arejava o ambiente de negócios, projetando vantagens políticas e econômicas para os segmentos envolvidos (PARÉS, 2006b; SANZI, 2010). A FEBACAB, por exemplo, já havia previsto publicar um calendário festivo em três idiomas para orientar turistas e interessados.<sup>362</sup>

---

<sup>360</sup> Jornal Diário de Notícias, 23 de outubro de 1975.

<sup>361</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 19 de dezembro de 1975, p.3; apesar da referência no Jornal, segundo o professor Jocélio Teles dos Santos (ex-diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO), o psiquiatra George Alakija não foi diretor do CEAO em nenhum momento.

<sup>362</sup> Jornal A Tarde, 11 de setembro de 1975.

Na imprensa, o prefeito de Salvador parecia estar disposto a mostrar seu comprometimento com a proposta retirada do seminário de cultura da cidade. A recomendação de abolir os registros e licenças policiais para o culto afro-baiano já contava então com o apoio de diferentes setores da sociedade e o prefeito recebeu alguns desses grupos em audiências. O objetivo fundamental desses encontros era aferir a base social da medida, bem como, fazer repercutir o papel desempenhado pela administração municipal numa iniciativa que tanto interessava a sociedade soteropolitana<sup>363</sup>. Do mesmo modo, era necessário lidar com resistências de agentes do Estado ligados a secretaria de segurança pública.

O prefeito Jorge Hage declarou que “encontrou pela frente algumas atitudes negativas” e atribuiu os comportamentos desfavoráveis a “alguns delegados”. Todavia, o chefe do executivo municipal dizia acreditar que praticava “um ato de justiça” pois não havia “nada mais autêntico do que a igualdade dos cultos”. Numa entrevista ao jornal Diário de Notícias, quando foi perguntado sobre o prognóstico de alguns setores acerca do “barulho” nos terreiros, o prefeito reagiu dizendo que não havia fundamento em tal argumento e finalizou assegurando: “não há religião mais barulhenta que a católica”. O endosso do prefeito não deixava de insinuar que, além de “alguns delegados”, outros grupos podiam não estar exatamente satisfeitos com as medidas em curso<sup>364</sup>.

Praticamente como o último ato de sua administração, o então governador Antonio Carlos Magalhães recebeu dezenas de filhas de santo no Palácio de Ondina. O objetivo da inédita visita era agradecer ao chefe de Estado pelo apoio a preservação das religiões de origem africana na Bahia<sup>365</sup>. O seu sucessor, o governador Roberto Santos<sup>366</sup>, também recebeu em “audiência especial” representantes de diversos terreiros e membros da FEBACAB. Na ocasião, foi entregue ao chefe de estado um memorial com reivindicações concernentes aos religiosos e às preocupações dos dirigentes da Federação. No documento, reafirmava-se o que já havia sido declarado inúmeras vezes à imprensa desde a retomada das atividades da FEBACAB, ou seja, a necessidade de acabar o que era considerado “manifestações clandestinas” do culto, da mesma forma combater a exploração comercial e as exibições folclóricas. Todas essas ações, segundo o documento,

---

<sup>363</sup> Jornal Diário de Notícias, 04 de novembro de 1975.

<sup>364</sup> Jornal Diário de Notícias, 05 de novembro de 1975.

<sup>365</sup> Jornal A Tarde, 8 de março de 1975.

<sup>366</sup> Tanto o governador Antônio Carlos Magalhães quanto o seu sucessor, o governador Roberto Santos, eram filiados à Aliança Renovadora Nacional (ARENA), sendo eleitos indiretamente pela Assembleia Legislativa do Estado da Bahia. O então prefeito Jorge Hage também era membro do mesmo partido.

visavam resguardar o sentido religioso do culto afro-baiano<sup>367</sup>. O memorial foi imediatamente encaminhado à Assessoria Jurídica do Governo do Estado para que se pronunciasse<sup>368</sup>.

A administração estadual tentava, da mesma forma que o executivo municipal, apresentar uma leitura mais ampla da política pública que estava em vias de ser implementada tendo a religiosidade afro-baiana no centro das atenções. A interpretação oficial veiculada na imprensa também levava em conta e projetava a política de turismo do Estado, todavia, combinando essa política com o que denominava de “incentivo às manifestações culturais”<sup>369</sup>. As “seitas religiosas” do negro nessa perspectiva não poderiam seguir vítimas do preconceito, a despeito de serem “fator de interesse e curiosidade dos turistas brasileiros e internacionais”. Nesse aspecto não parecia haver divergências entre o entendimento da administração municipal de Salvador e do governo do Estado. Quanto às exigências de registro e licença policiais, o governador Roberto Santos teria dito que “o difícil era explicar a vigência dessa norma, num Estado em que se pretende intensificar a política do turismo”.<sup>370</sup>

O delegado titular da Delegacia de Jogos e Costumes, o Sr. Armando Campos, por sua vez, não parecia compartilhar das mesmas certezas do governador e do prefeito. Para ele o controle dos cultos afro-brasileiros não parecia um problema que recusasse atenção. Na ótica do agente do estado era necessário “reformular as bases” da fiscalização e para isso aguardava propostas de autoridades policiais do Rio de Janeiro – ele afirmou que as autoridades cariocas tinham “mais experiência nesse assunto”. Na Bahia, era o Serviço de Censura e Controle de Diversão Pública que concedia a permissão para a realização da cerimônia religiosa afro-brasileira e, naquele mês de outubro, a repartição contava com 1.381 candomblés registrados naquela delegacia. O delegado informou a reportagem, sem grandes pormenores, o procedimento para o registro e concessão da licença. Era o delegado titular da área onde o candomblé seria domiciliado quem instaurava uma sindicância, que investigaria especialmente a localização informada para averiguar se

---

<sup>367</sup> Jornal A Tarde, 23 de outubro de 1975.

<sup>368</sup> Jornal Diário de Notícias, 23 de outubro de 1975.

<sup>369</sup> Jornal da Bahia, 16 de outubro de 1975; essas ações e representações são definidoras da noção de baianidade ou identidade baiana (SANTOS, 2005; PINHO, 2010; SANZI, 2010).

<sup>370</sup> Jornal da Bahia, 16 de outubro de 1975.

havia compatibilidade com as exigências da Delegacia de Jogos e Costumes, em caso contrário, “a permissão de funcionamento” não era concedida<sup>371</sup>.

A necessidade de controle para o delegado, segundo a matéria do Jornal da Bahia, devia-se ao fato de que o culto afro-brasileiro era “praticado de maneira diferente dos outros cultos religiosos”. Essa maneira diferente para o delegado resultava em ocorrências policiais e, por isso, deveria haver uma “nova regulamentação” afim de fazer com que os candomblés fossem “instalados em locais afastados do centro da cidade”. Nessa interpretação o culto afro-brasileiro carecia de um controle mais rigoroso. O delegado previa inclusive que fosse realizada uma investigação sobre o pai e a mãe de santo que desejasse abrir uma casa e que esses apresentassem um “atestado de idoneidade”.<sup>372</sup>

A matéria reconhecia as perseguições sofridas pelas religiões negras desde à época colonial e afirmava que o candomblé era, naquela altura, “frequentado e cultuado por pessoas de todas as classes sociais e de diferentes credos”. A mudança era atribuída ao interesse de antropólogos, sociólogos e estudiosos de religiões antigas e, curiosamente, também ao sincretismo religioso entre as divindades africanas e os santos católicos. O delegado, no que lhe dizia respeito, garantia que os problemas que o preocupavam eram policiais e que as necessidades de controle dos cultos afro-brasileiros naquele momento não guardavam relações com o passado escravocrata.

O delegado Hélio Guimarães, responsável pelo setor de censura da Delegacia de Jogos e Costumes, tinha uma opinião semelhante à do seu colega delegado titular sobre a posição do governador de pôr fim nos registros e licenças policiais para o culto afro-brasileiro e até um pouco mais explícito: “Todo mundo vai virar candomblezeiro, vai ser um descalabro, uma desordem geral”<sup>373</sup>. A cisma preconceituosa do delegado chefe do setor de censura era a mesma do titular da delegacia. Ele expressava suspeitas acerca do provável aumento das reclamações sobre o “barulho dos atabaques” e o que classificava como “excessos e abusos cometidos durante tais celebrações”. Além do “barulho” dos atabaques, ressalta-se nas matérias o que os delegados classificavam de abusos e

---

<sup>371</sup> Jornal da Bahia, 16 de outubro de 1975.

<sup>372</sup> Jornal da Bahia, 16 de outubro de 1975.

<sup>373</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de outubro de 1975.

excessos. Nessa categorização aparecem o uso de bebidas alcoólicas, a “matança” de animais, o atentado ao pudor e a exploração comercial.<sup>374</sup>

O delegado informou a reportagem alguns dados e pormenores sobre a concessão da licença. Naquele ano, além da obrigatoriedade do registro, os devotos tinham o dever de solicitar a permissão para “bater” pela qual pagavam, segundo o delegado, Cr\$4,50 (quatro cruzeiros e cinquenta centavos). Quando concedida, nesta autorização constava a hora máxima permitida para a “festa de caráter afro-brasileiro” e expressas proibições ao uso de bebidas alcoólicas, a presença de menores e ao uso de atabaques depois das vinte e duas horas. O chefe do setor de censura também corrigiu dados oferecidos anteriormente pelo delegado titular, informando que no ano de 1974 havia 1.010 candomblés registrados naquela delegacia, mas que naquele momento, “depois de rigorosa inspeção”, esse número havia baixado para a metade “devido à falta de condições mínimas de funcionamento, tais como lugares próximos em demasia a áreas residenciais, reclamações da vizinhança, etc.”.<sup>375</sup>

Por outro lado, a Ialorixá Maria Euzébia dos Santos, sacerdotisa do Terreiro Ludepademi no bairro da Boca do Rio, ofereceu informações a imprensa que deixavam o quadro mais complexo. Segundo a mãe de santo, para fazer suas obrigações, além de tirar a licença na Delegacia de Jogos e Costumes era preciso levar o documento “à delegacia da Boca do Rio, para obter um visto”. A Ialorixá acrescentou que geralmente “a ordem era de que a festa parasse a uma hora da manhã, justamente quando o santo ia dançar o momento principal do culto”. Naquele ano Mãe Euzébia teve uma experiência ainda mais difícil com o controle policial. Ela teve o pedido de licença indeferido pela Delegacia de Jogos e Costumes por “considerar a área pequena”. Segundo a Ialorixá: “Eles exigiram que o terreiro fosse de duzentos metros o que é impossível”. Mãe Euzébia complementou suas declarações ao jornal expressando indignação e refletindo as dinâmicas da especulação imobiliária que a cidade passava naqueles anos: “Terreno hoje é caro e nós não temos condições para isso”<sup>376</sup>.

O delegado chefe do setor de censura, por seu turno, queixava-se ainda da dificuldade em exercer efetiva fiscalização em toda a cidade, uma vez que muitas casas

---

<sup>374</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de outubro de 1975; Jornal da Bahia, 16 de outubro de 1975; note-se que as preocupações expostas pelos agentes de segurança pública ecoam os motivos que levaram a condenação do pai de santo José das Três Linhas, em 1971, na cidade de Cachoeira, ver o capítulo 2.

<sup>375</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de outubro de 1975

<sup>376</sup> Jornal Diário de Notícias, 05 de novembro de 1975, p.03; tratei esse assunto no capítulo 1.

funcionavam por semana em diferentes e distantes lugares, e assegurava: “Imaginem se liberarem o controle, vai ser um Deus nos acuda. Qualquer vagabundo vai se instituir pai de santo, com plenos direitos de fazer o que quiser dentro do seu terreiro”. O delegado condenava o que concebia como “caráter comercial do culto”, isentando cinquenta casas em mil e aspirava ao contrário da liberação dos registros e licenças uma regulamentação definitiva do controle policial. Para ele a última palavra deveria ser do secretário de segurança pública, o coronel Luis Arthur de Carvalho. Todavia, acreditava que o coronel seguramente iria se opor a medida “por oferecer muitos riscos à segurança pública”<sup>377</sup>. O coronel, por sua vez, dizia que até aquele momento não tinha conhecimento do assunto, afirmando que nada havia chegado às suas mãos e, por isso, preferia “não dar uma opinião precipitada sobre a matéria”<sup>378</sup>.

Meses mais tarde, na véspera do ato do governador, o secretário de segurança pública se reuniu com o procurador geral do Estado e com o presidente da FEBACAB. O objetivo do encontro era “estudar normas para um melhor entrosamento a fim de fornecerem elementos básicos para o ato” que o governador Roberto Santos iria baixar. Pelo visto, a reunião foi realizada com o intuito de traçar os critérios que regulamentaria o decreto estadual. Na imprensa o destaque foi oferecido para uma deliberação específica entre os assuntos discutidos no encontro. O entendimento dizia respeito à destinação de “uma relação de todas as casas que professavam o culto religioso” ao secretário de segurança. Essa lista ficaria a cargo da FEBACAB. As casas e terreiros compreendidos nesta relação ficariam “isentas das obrigações de registro e da licença policial, passando assim ao controle direto da Federação”<sup>379</sup>. Outro entendimento retirado dessa reunião dizia respeito às “casas clandestinas”. A respeito dessas casas também seria encaminhada uma lista à Secretaria de Segurança pois elas permaneceriam sob controle da polícia, uma vez que, não eram reconhecidas pela Federação e ficavam assim “consideradas como centros folclóricos”<sup>380</sup>. Todavia, esses encaminhamentos não logravam unanimidade.

### 1.3. Demandas e enredos

---

<sup>377</sup> Jornal Diário de Notícias, 16 de outubro de 1975.

<sup>378</sup> Jornal Diário de Notícias, 18 de outubro de 1975.

<sup>379</sup> Jornal Diário de Notícias, 14 de janeiro de 1976; Jornal Tribuna da Bahia, 14 de janeiro de 1976.

<sup>380</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 14 de janeiro de 1976.

As movimentações que antecederam o decreto do governador repercutiram na imprensa refletindo a satisfação da “maioria das casas” e contando mesmo com a atuação efetiva de sacerdotisas e sacerdotes do culto afro-baiano. Além da participação de representantes de terreiros no seminário municipal de cultura que elaborou a recomendação ao prefeito de Salvador, o desenrolar das ações que culminaram no ato do governador também contou com a agência dos religiosos. De fato, a extinção dos registros e licenças policiais era uma histórica reivindicação dos terreiros que “sonhavam com esta medida há muito tempo”,<sup>381</sup> embora seja necessário ponderar que algumas casas já eram consideradas de grande prestígio e há muito se recusavam a solicitar licenças para tocar (BRAGA, 1995, p.186). “Fontes credenciadas” ligadas às “casas tradicionais” afirmaram a imprensa que os candomblés do Gantois, Opô Afonjá e Casa Branca “manifestaram seus agradecimentos aos poderes públicos”. De acordo com essas fontes a própria Mãe Menininha teria dito: “o eterno agradecimento aos governantes será feito em forma de pedidos que realizaremos aos Orixás. Todas as casas, quando tiverem que jogar água, pedirão aos santos por eles”<sup>382</sup>.

O memorial que solicitava oficialmente a liberação do controle policial foi entregue em mãos ao governador Roberto Santos, em audiência especial, por Mãe Raimunda das Chagas, conhecida no meio religioso como Raimunda de Xangô e qualificada na matéria do Jornal da Bahia como “a mais velha axetã”<sup>383</sup> da Casa Branca”. Na ocasião, ela estava acompanhada do presidente da FEBACAB, o Sr. Antonio Monteiro, bem como, de outros devotos que a cobertura jornalística não citou nominalmente. Além de entregar o documento, a *obaladê* garantiu ao governador que “mobilizaria os terreiros para uma grande homenagem de gratidão pelo seu gesto”. O ofício que encaminhou o memorial também continha a sugestão que o decreto fosse promulgado no dia onze de novembro de 1975, fazendo o ato coincidir com o dia da independência de Angola, previamente estabelecida para aquela data. Nada de estranho na sugestão, uma vez que, o ato do governador já ganhava repercussão, inclusive na imprensa, como “mais um 13 de maio,

---

<sup>381</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>382</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>383</sup> A palavra de origem kwa (iorubá) significa “o dono do axé” ou “o dono do poder” (CASTRO, 2001, p.161.); Julio Braga distingue a Sr.<sup>a</sup> Raimunda das Chagas como Mãe Obaladê (BRAGA, 1995, p.185); também de origem kwa, a palavra significa o nome iniciático de um devoto de Xangô, a iniciada que goza de maior prestígio junto à Ialorixá (CASTRO, 2001, p.298).

uma outra abolição”. O ofício também designava o governador como “precursor da liberdade religiosa”<sup>384</sup>.

Lideranças religiosas do bairro da Boca do Rio também solicitaram, através da Associação Comunitária, uma audiência com o prefeito Jorge Hage. O objetivo da reunião era a entrega de um documento de “agradecimento pela sua iniciativa de sugerir ao governador Roberto Santos” a liberação do controle policial<sup>385</sup>. Entre as sacerdotisas e sacerdotes presentes estavam a ialorixá Maria Euzébia dos Santos (Terreiro Ludepademi), o babalorixá Patrocínio Santos (Terreiro Vila de São Jorge) e a *mameto*<sup>386</sup> Heloisa França de Souza (Terreiro Tataniaquende). A ialorixá Maria Euzébia dos Santos, do terreiro Ladepademi, declarou a reportagem do jornal Diário de Notícias que “a atitude do prefeito foi uma esperança de tirar a gente da marginalização, pois enquanto outras religiões podem fazer os seus cultos livremente, nós vivíamos como se fôssemos ladrões”. A mãe de santo declarou que o controle policial “prejudicava” a imagem do culto e disse não ver a hora de “tocar seus atabaques sem nenhuma intervenção da polícia”<sup>387</sup>.

A questão sobre a necessidade de alguma forma de registro ou controle dos templos em uma instituição do Estado ou da sociedade civil ocupou também os religiosos<sup>388</sup>. A abertura de novos terreiros e mesmo os conhecimentos necessários para o funcionamento dos templos parecia fundamentar as preocupações, sobretudo, de respeitáveis anciãos da religiosidade afro-baiana. Nas opiniões de sacerdotisas e sacerdotes que aparecem nos jornais, a FEBACAB foi mencionada como a instituição que poderia assumir essa tarefa, embora também houvesse desconfianças quanto a sua efetiva capacidade de monitorar “a abertura e fechamento das casas”, bem como, os casos suspeitos de “charlatanice e picaretagem”<sup>389</sup>. Além disso, não estava ausente das preocupações dos religiosos eventuais problemas com “desordens” e com a segurança dos terreiros<sup>390</sup>.

De certa maneira o posicionamento de algumas lideranças religiosas a respeito da liberação dos registros e licenças policiais, sobretudo alguns “mais velhos”, atualizava a antiga polêmica geracional do universo dos cultos afro-brasileiros. Preocupações com o

---

<sup>384</sup> Jornal da Bahia, 23 de outubro de 1975; Jornal Diário de Notícias, 23 de outubro de 1975; Jornal A Tarde, 23 de outubro de 1975.

<sup>385</sup> Jornal Diário de Notícias, 04 de novembro de 1975.

<sup>386</sup> Mãe de Santo nos candomblés de nação angola-bantu.

<sup>387</sup> Jornal Diário de Notícias, 05 de novembro de 1975, p.03.

<sup>388</sup> Jornal da Bahia, 26 de outubro de 1975.

<sup>389</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>390</sup> Jornal Diário de Notícias, 05 de novembro de 1975.

necessário conhecimento dos mais novos, com o respeito que esses dispensariam às “obrigações” e com a abertura desregrada de novas casas<sup>391</sup> reciclava uma antiga controvérsia que já havia ocupado africanos (mais antigos) e crioulos (mais novos) em tempos escravistas, bem como “velhos” e “novos” candomblés sobretudo a partir dos anos trinta do século vinte. É necessário assinalar que, além do conflito geracional presente no discurso que opunha as “casas tradicionais” (compreendidas como ortodoxas e sérias) e as “casas novas” (apontadas como maleáveis e suscetíveis as influências externas), a controvérsia atualizava da mesma forma um antigo expediente nativo que confrontava os cultos assim chamados “puros” e os cultos denominados “degenerados” (COSTA LIMA, 1987; PARÉS, 2006b; SANTOS, 2005)<sup>392</sup>.

Entretanto, restava saber quando o ato de liberdade religiosa iria ser promulgado de fato. A expectativa dos dirigentes da FEBACAB de que o decreto fosse baixado no mesmo dia em que Angola se tornaria independente do domínio colonial português não se concretizou. Essa expectativa se projetou na matéria intitulada “Candomblés seguem sem liberação de registro”. O mês de dezembro de 1975 chegava ao final e o documento ainda não havia sido despachado pela Procuradoria Geral do Estado. Contudo, se a demora malogrou os planos da Federação de uma homenagem internacional ao país africano parece ter sido favorável ao tempo político baiano, pois, insinuava-se já no início do ano seguinte a celebração religiosa mais popular do Estado e que contava com a presença vigorosa dos religiosos afro-baianos: a festa do Senhor do Bonfim. O presidente da FEBACAB confirmou o novo cálculo oficial:

O governador do Estado disse que haverá uma grande festa quando a liberação for concedida. Essa é uma luta que a Federação trava a 32 anos e representa o desejo de quase 3 mil casas de candomblé, que abrigam cerca de 11 mil adeptos. Esta é uma seita religiosa que nada tem a ver com a Polícia e que deve ser encarada com seriedade.<sup>393</sup>

Efetivamente a liberação dos registros e licenças policiais ocorreu em quinze de janeiro de 1976 durante a festa do Senhor do Bonfim. Esse dia é a chave para o enredo

<sup>391</sup> Jornal da Bahia, 26 de outubro de 1975.

<sup>392</sup> Nessa perspectiva o culto nagô vinha historicamente assumindo uma posição hegemônica sobretudo devido a agência de conceituadas lideranças. Especialmente a partir dos anos trinta elementos da experiência nagô foram estudados por antropólogos brasileiros e estrangeiros, despertando o interesse de artistas de várias áreas e de autoridades políticas, bem como, sendo divulgado na imprensa como o ambiente onde os valores africanos eram fielmente preservados (DANTAS, 1988; PARÉS, 2006b; CAPONE, 2018).

<sup>393</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 19 de dezembro de 1975, p.3.

de outras histórias. Nesse momento limiar de mudanças importantes para a religiosidade afro-baiana também é possível ouvir através das páginas dos jornais as vozes de sacerdotes e sacerdotisas. Aí, de modo semelhante, foi possível identificar acordos e dissensões.

## 2. E depois da “nova abolição”

Além dos votos de reconhecimento, garantidas por Mãe Menininha e estendidas a todos os terreiros da Bahia<sup>394</sup>, eram aguardadas homenagens e agradecimentos públicos às autoridades envolvidas no ato de liberdade religiosa. Após a publicação do decreto-lei<sup>395</sup> que liberou os cultos afro-baianos das “garras policiais” havia a nítida expectativa de que o “povo dos terreiros” expusesse publicamente, inclusive através dos jornais, a estima conquistada especialmente pelo governador, derivada do seu posicionamento firme durante todo o processo e, sobretudo, da proteção emanada de suas ações.<sup>396</sup>

Enquanto a oportunidade de obter agradecimentos públicos refletia, por um lado, os interesses dos poderosos, em outra mão, essas honrarias projetavam certo discernimento pragmático dos religiosos acerca da lógica clientelista do exercício do poder político na Bahia e, talvez, alguma proximidade interpretativa sobre as conexões entre capital simbólico e político entre os religiosos e as autoridades baianas (SELKA, 2008). Se não quisermos ir muito longe, pode ser suficiente indicar que os religiosos afro-baianos estiveram frequentemente envolvidos nessas relações desde pelo menos os primeiros tempos pós-abolição (PARÉS, 2006; SANTOS, 2009), uma lógica que encadeia vínculos de proteção, favor e deferência. O espectro político e social desse relacionamento certamente embaraçava aqueles que buscavam referências no candomblé para a resistência contra a dominação racial, embora não impedisse as dinâmicas de afirmação identitária nas quais a religiosidade negra esteve implicada.

Na imprensa, a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB) apareceu cuidando da missão de homenagear as autoridades ao longo do ano de 1976. Porém, foi no mês de agosto, especificamente nos dias quinze e dezesseis, o ponto mais alto dessas honrarias. Os agradecimentos públicos alcançaram, além do governador e da primeira-

---

<sup>394</sup> Jornal da Bahia, 17 de outubro de 1975.

<sup>395</sup> Decreto-Lei 25.095 de 15 de janeiro de 1976. Ver texto completo da Lei nos anexos.

<sup>396</sup> Jornal A Tarde, 26 de julho de 1976.

dama, o coronel e secretário da segurança pública do Estado. Os retratos do governador e do general Juracy Magalhães foram inaugurados na sede da FEBACAB. Contudo, para o governador Roberto Santos foi exclusivamente destinado um “pergaminho com o título de Grande Benemérito”, além de uma “peça religiosa” que media um pouco mais de um metro e meio<sup>397</sup>.

Os dias de solenidade em agradecimento às autoridades contou com “alvorada às cinco da manhã, com toques de clarins, foguetes e toques de atabaques”. A expectativa dos dirigentes da Federação era de que “todos os terreiros da Bahia” batessem a “alvorada comemorativa”. Na programação solene ainda constava uma “missa de ação de graças na igreja da Misericórdia”, que contaria com a presença de “baianas de vários terreiros, com seus trajes típicos”. Similarmente ocorreria no terreiro de candomblé Ilê Tomim Bokin<sup>398</sup>, localizado num sítio no Beirú, bairro da capital baiana, uma recepção as autoridades no primeiro dia das homenagens e para o segundo dia estava marcado para acontecer também neste terreiro um “almoço típico”.<sup>399</sup>

Não obstante, no curso das homenagens às autoridades políticas que estiveram implicadas no ato de liberdade religiosa para os templos afro-baianos, uma honraria insólita também dispôs de cobertura da imprensa. O título de “Ogan dos Terreiros de Cachoeira” foi conferido ao governador Roberto Santos pela Sociedade União São Pedro<sup>400</sup>, uma associação que congregava, segundo o seu presidente, “todos os praticantes de Cachoeira, que são muito numerosos”. A decisão de conceder o título inusual ao governador foi resultado de uma reunião de sacerdotes e sacerdotisas da cidade que “tendo em vista a lei sancionada, dispensando o visto policial para qualquer tipo de solenidade relativa ao culto”, enxergaram nessa titulação a melhor forma de homenagear o chefe do executivo estadual. Uma audiência com o governador foi concedida para a outorga da extraordinária honraria.<sup>401</sup>

---

<sup>397</sup> Jornal A Tarde, 26 de julho de 1976.

<sup>398</sup> O terreiro Ilê Axé Tomi Bokum era filiado a FEBACAB e liderado pelo babalorixá Manoel Rufino de Souza.

<sup>399</sup> Jornal A Tarde, 26 de julho de 1976.

<sup>400</sup> No capítulo 1 faço referência a atuação dessa associação da cidade de Cachoeira.

<sup>401</sup> Jornal Diário de Notícias, 05 de fevereiro de 1976; a cidade do Recôncavo da Bahia alcançou larga reputação ao longo do século vinte no que se refere ao candomblé (SANTOS, 2009).

## 2.1. A atuação da FEBACAB

Além de organizar homenagens para as autoridades políticas a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro teve sua visibilidade na imprensa significativamente ampliada nos anos que seguiram o decreto estadual pela liberdade do culto afro. A FEBACAB participou ativamente do processo de liberação das cerimônias religiosas afro-baianas da necessidade de registros e licenças policiais. Embora não tenha sido a única instituição envolvida no processo, desde o seu ressurgimento, em 1974, empunhou a bandeira da liberdade religiosa, reivindicando inclusive o caráter histórico da luta de dentro para fora da instituição, o que aludiria à sua origem em 1946.

Entre os anos de 1974 e 1976 foi possível encontrar na imprensa baiana várias referências a essa história da FEBACAB e nos meses que antecederam a publicação do decreto estadual a instituição foi gradativamente aparecendo como legítima reguladora dos terreiros na iminente ausência da atuação policial, embora também houvesse importantes vozes divergentes ou desconfiadas mencionadas nos jornais, especialmente entre sacerdotes, sacerdotisas e intelectuais ligados aos terreiros. Entretanto, após a promulgação do decreto, a instituição ocupou lugar de destaque na imprensa baiana, notadamente, seguindo dois vetores de atuação em sua performance pública: em primeiro lugar, uma ação de comunicação visando reconhecer a associação como verdadeira autoridade reguladora dos terreiros; em segundo lugar, operando intervenções e mediações na tentativa de estabelecer o que denominou de “um candomblé organizado”. Note-se que, mesmo antes do ato de liberdade religiosa, a Federação já havia divulgado na imprensa um “programa disciplinador” que visava a moralização da religião.

### 2.1.1. O *iococi* de Omolú

O componente público de um ritual em particular ocasionou evidências singulares a respeito da atuação da FEBACAB nos anos imediatamente posteriores ao ato de liberdade religiosa. Tratava-se de um evento que anualmente aparecia nas páginas dos jornais, geralmente a partir do início do mês de agosto, veiculado como o “carrego de Omolú”, o “*iococi* de Omolú” ou ainda “a esmola de Omolú”. A descrição do ritual na imprensa era um tipo de caracterização estética e funcional do evento religioso. Usualmente se narrava o aparecimento de pares de filhas de santo chamadas genericamente de “iaôs”, “vestidas de branco ou com saias coloridas, deixando bem à

vista as contas”, com os pés descalços e carregando sobre a cabeça um tabuleiro com pipocas e coberto com tecidos brancos invariavelmente rendados. Nos caminhos que percorriam trocavam “as flores do velho” (pipocas)<sup>402</sup> “por algum dinheiro destinado à organização das homenagens à Omolú”<sup>403</sup>.



Jornal Tribuna da Bahia, 10 de julho de 1976

A novidade na descrição do ritual daquele ano se deu por uma suposta deturpação da tradição que estaria ocorrendo na cidade. O aparente desvirtuamento teria início numa mudança na época em que o ritual deveria começar e avançava para a estética e, até mesmo, para os valores implícitos e explícitos da liturgia. Quem levou a questão a imprensa foi o então presidente da FEBACAB, o jornalista Antônio Monteiro.<sup>404</sup> A Federação se colocava naquele momento em confronto com uma convicta desorganização da religião, embora atribuísse o problema, no que se referia ao “carrego de Omolú”, a uma “minoría dos terreiros da cidade”. Todavia, buscava apoio para o argumento na presumida exploração comercial do culto, o que pretendia combater e por fim.

<sup>402</sup> As pipocas também eram veiculadas na imprensa como “as feridas do santo”. Jornal da Bahia, 18 de julho de 1976.

<sup>403</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 10 de julho de 1976.

<sup>404</sup> O Sr. Antônio Monteiro foi presidente da FEBACAB no período de 1974 a 1976. No capítulo 3 indico relações do jornalista com as religiões negras.

Além da exploração comercial havia a discordância quanto a introdução de “inovações nunca vistas antes”. Por exemplo, a exposição da imagem de São Lázaro em cima do tabuleiro de pipocas era apresentada como uma alteração que deformava o ritual. Alegava-se que de acordo com o costume a presença do santo católico sobre o tabuleiro era correta, mas isso deveria ocorrer com a efigie sagrada “coberta com um pano alvo e, sobre ele, vários buquês de flores”. Naquele ano de 1976 o presidente da FEBACAB dizia contar com o apoio de “muitas casas de candomblé mais conceituadas”, mas que não pretendia “tomar qualquer atitude” naquele momento.<sup>405</sup>

As considerações feitas pelo dirigente iam ao encontro de um conjunto de medidas que estavam sendo planejadas e colocadas em curso pela instituição. Eram regulamentos que pretendiam estabelecer certos padrões para o culto e tiveram como efeito mais imediato uma investida de burocratização da religião, envolvendo desde normas para controlar as iniciativas que visavam a abertura de novos templos até a criação de regras para a autorização de práticas rituais. O carrego de Omolú esteve entre os primeiros a experimentar uma intervenção da instituição. Já no ano de 1977, os dirigentes da FEBACAB reclamaram publicamente um “entendimento” entre os terreiros e a Federação, “visando impedir a deturpação de um antigo costume”. A direção da instituição explicou ao jornal *Tribuna da Bahia* que o carrego de Omolú era “um costume trazido pelos africanos, que só o realizavam de sete em sete anos, ou quando algum fato calamitoso ameaçava atingir a população”. No entanto, para alguns terreiros da Bahia era um evento anual e a Federação pretendia “avaliar a autenticidade da manifestação”, sendo necessário para isso que o templo que desejasse “realizar a prática” entrasse antes em contato com a instituição. Caso isso não acontecesse a diretoria advertiu, via imprensa, que solicitaria “a interferência das autoridades para impedir que impostores obtenham lucro em nome da seita”. Dessa maneira, as casas religiosas que não buscassem “um entendimento” estariam “sujeitas a ação policial”.<sup>406</sup>

As contrariedades levadas a imprensa a respeito de como estavam sendo praticados os ritos concernentes ao carrego de Omolu iam além das objeções a apresentação estética do ritual ou a sua exploração comercial. Os reclames sobre a suposta desfiguração da tradição abrigavam também invocações a valores que não estariam sendo observados e até mesmo queixas de falsa identidade. Na primeira hipótese, reclamava-se do desrespeito

---

<sup>405</sup> *Jornal da Bahia*, 18 de julho de 1976.

<sup>406</sup> *Jornal Tribuna da Bahia*, 01 de abril de 1977.

aos costumes: “Desocupados abordam as iaôs, elas aceitam as brincadeiras e até se divertem, colocando o tabuleiro ou balaio sobre mesas de bares, dançando, simulando que estejam possuídas por erês (entidades infantis que sucedem a saída dos orixás)”. Daí já se pode entrever a segunda hipótese, uma vez que parecia óbvio que “as verdadeiras iaôs, não se permitem tais deboches”. Nessa matéria, publicada em abril de 1977 no jornal Diário de Notícias, a FEBACAB atribuía essas mutações às tentativas de “supostas filhas de santo” auferir vantagens econômicas através da religiosidade, “isto é, pessoas que se fantasiavam de iaôs, mas que não tinham a mínima ligação com o culto fetichista negro”.

A matéria também se referiu a uma espécie de “idade de ouro” do ritual:

A “Esmola de Omolu”, até há alguns anos, era olhada com muito respeito pelos baianos. Uma dupla de “iaôs” (iniciadas nos mistérios do Terreiro) saía de seus limites, às primeiras horas da manhã, antes se purificando com essências vegetais, sagradas, do seu culto. Não podiam comunicar-se com os passantes, a não ser para lhes dar as pipocas com pedaços de coco e, em troca, receberem o níquel (porque o orixá preferia a moeda em lugar da cédula).

A que conduzia o balaio teria de ir atrás da que levasse o pote ou alguidar, enfeitado de flores, coberto o tabuleiro, que o continha, de toalha branca. Ambas deveriam estar descalças e não deveriam retornar ao Terreiro após o pôr do sol.<sup>407</sup>

Para a direção da FEBACAB, no ano de 1977, todas as mudanças que estavam sendo observadas autorizavam uma intervenção disciplinadora sob responsabilidade da instituição. Essa interferência visaria a preservação da seriedade e da autenticidade da religião, protegendo especialmente os “turistas incautos, que por uma pequena quantidade de pipocas davam quantias significativas *para ter a graça de Omolu*”. A FEBACAB anunciou naquela oportunidade que todos os terreiros que desejassem cumprir tal *obrigação* tinham “que enviar um seu representante à Federação, com os nomes das iaôs que deverão sair, às quais serão fornecidas credenciais”. Como se pode notar, uma progressiva burocratização e controle das práticas rituais do culto afro-baiano parecia estar em curso e, se essas ações não contavam com o apoio explícito do Estado, não foi possível encontrar posições oficiais em contrário. Nessa contingência paradoxal, a polícia se manteve como ator imanente, vez por outra, podendo ser acionada, ou simplesmente mencionada, na mediação dos impasses que surgiam entre os terreiros e a Federação. No caso do “*iococi* de Omolu”, por exemplo, a direção da FEBACAB comunicou que as

---

<sup>407</sup> Jornal Diário de Notícias, 06 de abril de 1977.

filhas de santo que fossem “encontradas nas ruas da cidade sem a identificação” (fornecida pela entidade) podiam ser “levadas à Polícia, para as providências legais”.<sup>408</sup>

A fiscalização naquele ano foi efetiva, a se ter em conta que no segundo dia do mês de agosto a Federação já havia apreendido quinze “falsos tabuleiros”. Segundo a coordenação da instituição foram muitas as irregularidades encontradas durante a inspeção: “cestos velhos envoltos em toalhas de mesa” e “até gavetas”, possivelmente para guardar as ofertas. Mas a principal falha observada pelos fiscais se encontrava na suposta ausência de “iniciação” das pessoas que carregavam os assim chamados “falsos tabuleiros”. Quanto aos objetos simbólicos do ritual a coordenação da Federação explicava que os cestos deveriam “ser novos e envoltos em panos da costa legítimos, pois nele são conduzidos os fundamentos de cada terreiro”. No que se referia às pessoas que conduziam os tabuleiros, além da exigência fundamental de que fossem “iniciadas na seita”, havia outros protocolos que passavam a ser estabelecidos: os portadores dos tabuleiros e seus acompanhantes deveriam usar “os trajes da seita, próprio de iaô”, ademais os preceitos não admitiam, “em caso nenhum”, que as iaôs “estacionem nas ruas ou visitem casas comerciais ou bares e, de um modo geral, zonas proibidas ou suspeitas”. As normas divulgadas incluíam a proibição de “viagens em ônibus, taxi ou veículos particulares” e ainda que as iaôs saíssem “manifestadas de Erês”.<sup>409</sup>

A direção da FEBACAB afirmou na ocasião que a fiscalização estava sendo realizada “a pedido de diversos *pais de santo* da Bahia”. Essas solicitações quando aparecem nas páginas dos jornais refletem preocupações com certa “organização” da religião, com a demanda turística e com a obediência a preceitos que estariam sendo negligenciados. O principal entre esses preceitos era a “iniciação”. O babalorixá Zé das Neves aparece entre os que fizeram a solicitação de atuação da FEBACAB para disciplinar o ritual com a finalidade de assegurar a “autenticidade e pureza da seita”. O babalorixá fez a seguinte declaração a reportagem: “Nunca vi uma coisa dessas, chegam até a colocar uma pedra dentro de cuscuzeiros. Para cozinhar quem? Só pode usar um tabuleiro na cabeça quem é feito. Quem não é não pode”. O pai de santo ainda juntou mais exigências aos preceitos já mencionados. Segundo ele, os menores de idade estariam proibidos de conduzir ou acompanhar o tabuleiro de Omolu: “por não terem ainda

---

<sup>408</sup> Jornal Diário de Notícias, 06 de abril de 1977.

<sup>409</sup> Jornal A tarde, 02 de agosto de 1977; Entre as “zonas proibidas ou suspeitas” estavam as “zonas de meretrício”, Jornal A Tarde, 16 de agosto de 1978.

responsabilidade suficiente para cumprir uma obrigação dessas”. Além disso, o babalorixá acrescentou a necessidade de que os envolvidos no ritual ficassem recolhidos no terreiro: “saindo apenas para a obrigação”.<sup>410</sup>

A meta de garantir a autenticidade e a pureza do ritual foi reivindicada a cada nova tentativa de ingerência da FEBACAB nas práticas religiosas afro-baianas. Tratava-se, como já assinali, de uma narrativa fundadora de organizações congêneres desde os anos trinta (COSTA LIMA, 2003 [1977]; DANTAS, 1988). A imprensa foi parceira nesse projeto, embora os interesses mais evidentes dos jornais recaíssem sobre a segurança para os consumidores do produto Bahia, do qual a religiosidade negra era recurso constituinte. O babalorixá Luis da Muriçoca<sup>411</sup>, que tinha “bom conceito diante das entidades responsáveis pelo culto”, estava de acordo com a atuação da FEBACAB. Ele também declarou anuência quando foi consultado sobre uma declaração do professor Clarival do Prado Valadares em um curso de Ciência e Cultura na Universidade Federal do Rio de Janeiro. O professor teria dito que o candomblé estaria assumindo “caráter comercial”, sendo praticado por pessoas que “não respeitam nem conhecem os seus valores tradicionais”. Na reportagem intitulada “Falsos candomblés enganam turistas”, o babalorixá declarou que as ações da FEBACAB davam “crédito e respeitabilidade ao culto, pois, caso contrário, estaríamos caminhando para uma baderna total”.<sup>412</sup>

O coordenador geral da Federação naquele ano, o Sr. Manoelito Pereira, explicou que verdadeiras iaôs “iniciadas na seita” jamais “iriam desrespeitar os preceitos básicos e muito menos colocar falsos tabuleiros nas ruas”. Ele declarou que só poderiam “cumprir a obrigação as pessoas credenciadas pela Federação”.<sup>413</sup> Esse “disciplinamento” ocasionou a apreensão de trinta e quatro tabuleiros no ano de 1977. O expediente de controle se sofisticou no ano seguinte, com o emprego de “cinco fiscais volantes” orientados a apreender os tabuleiros das “falsas iaôs”, com isso, o número de iaôs credenciadas na Federação aumentou para quarenta e três, enquanto no ano anterior esse quantitativo foi de vinte e cinco filhas de santo cadastradas para sair com os tabuleiros de

---

<sup>410</sup> Jornal A Tarde, 02 de agosto de 1977.

<sup>411</sup> O babalorixá Luis Alves de Assis era membro da União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos. Jornal Tribuna da Bahia, 09 de março de 1976; O sacerdote interpretou o personagem biográfico do famoso pai de santo Procópio de Ogum no filme Tenda dos Milagres (1977) de Nelson Pereira dos Santos, baseado no romance homônimo de Jorge Amado.

<sup>412</sup> Jornal da Bahia, 26 de maio de 1977.

<sup>413</sup> Jornal A tarde, 02 de agosto de 1977.

Omolu<sup>414</sup>. As restrições estabelecidas pela FEBACAB, com ampla divulgação na imprensa, além da tentativa de doutrinar os devotos resultavam em um tipo de recrutamento que ampliava as bases e fortalecia a instituição.

Um extrato das regras e proibições também foi publicado na imprensa. Em síntese as normas eram as seguintes: Apenas pessoas “feitas”<sup>415</sup> seriam autorizadas a conduzir os tabuleiros; para sair às ruas o tabuleiro tinha que ser “devidamente cadastrado”; a condutora deveria “dispor da licença” emitida pela FEBACAB para caso fosse abordada pela fiscalização; tanto a condutora do tabuleiro quanto a acompanhante deveriam “estar vestidas com os trajes típicos da seita”; condutores de tabuleiro e acompanhantes estavam proibidos de “viajar em ônibus, taxis ou qualquer outra espécie de condução”, de “visitar bares e casas comerciais”, ou de saírem às ruas “manifestados de Erê”; também não poderiam permanecer nas ruas “depois das dezessete horas”. Os terreiros, por sua vez, deveriam escolher “três dias” durante os quais o tabuleiro da casa poderia “circular”. Quem não observasse devidamente as regras estaria sujeito a sanções previstas no estatuto da instituição, entre elas, a “cassação da licença”.<sup>416</sup> Essas normas, em certo sentido, passavam a compor um quadro doutrinário aspirado pela FEBACAB e veiculado pela imprensa como suposta maneira de garantir autenticidade ao ritual afro-baiano.



*As verdadeiras yaôs, registradas na Febacab, podem circular livremente com os “tabuleiros de Omulu”.*

Jornal A Tarde, 16 de agosto de 1978

<sup>414</sup> Jornal A Tarde, 16 de agosto de 1978.

<sup>415</sup> Pessoa devidamente “iniciada” na religião; submeter-se ao processo de iniciação nos segredos do culto, onde a cabeça é o centro da feitura de todos os rituais (CARTRO, 2001, p.234).

<sup>416</sup> Jornal A Tarde, 29 de julho de 1979.

### 2.1.2. O *odum* do ano novo

O programa disciplinar da FEBACAB era amplo e a fiscalização do tabuleiro de Omolu respondia apenas por um aspecto dessa agenda. Nesse período, após o ato de liberdade religiosa, outras ações da Federação ocuparam as páginas dos jornais. Algumas dessas medidas não dispuseram de muita repercussão na imprensa, mas certamente afetaram o cotidiano das comunidades religiosas. Uma entre essas atuações se deu no âmbito de outro ritual fundamental no pensamento e na prática religiosa dos terreiros, refiro-me ao jogo de búzios. Todavia, a intervenção proposta pela direção da FEBACAB não dizia respeito a toda e qualquer circunstância que necessitasse o despacho oracular, mas sim a uma situação bem específica<sup>417</sup>, um evento anual que passava a ocupar as páginas dos jornais: o jogo de búzios que determinava a divindade que regeria o ano novo.

Em épocas de fim de ano os jornais repercutiam os anseios de parcelas da população e, também, criavam expectativas sobre o ano novo, nessas circunstâncias a religiosidade afro-baiana entrava no rol das experiências místicas que poderiam oferecer respostas a essa contingência. Por exemplo, naquele mês de dezembro de 1976 a cartomante madame Beatriz e o babalorixá Mário de Xangô foram consultados por jornalistas do Diário de Notícias. Através de suas cartas e “da sua bola de cristal”, madame Beatriz previu para o Brasil um ano novo “bem melhor que para os países estrangeiros”, “com mais conforto e animação”, além de “boas colheitas”. Já o babalorixá afirmou “entre outras coisas” que o ano seria “de altos e baixos”, como as “ondas” do mar, pois, seria “governado por Iemanjá e Obaluaiê, que ia cuidar das “doenças trazidas pelo vento”. O babalorixá também aconselhou aos leitores o uso preferencial de algumas cores durante o ano e afirmou que o “saldo dos acontecimentos” de 1977 seriam entregues a Nanã, que governaria o ano de 1978, como adiantou o sacerdote.<sup>418</sup>

Já no ano de 1976 se encontram as primeiras manifestações públicas da FEBACAB sobre o tema da divindade regente do novo ano. A direção da instituição naquele ano divulgou uma nota oficial advertindo que ninguém isoladamente podia “falar em nome

---

<sup>417</sup> Embora houvesse aspectos generalizantes nessas matérias, como por exemplo a necessidade da “feitura” para aquele que oferecia a consulta oracular.

<sup>418</sup> Jornal Diário de Notícias, 28 de dezembro de 1976.

de seus confederados, especialmente quanto ao *odum*<sup>419</sup> do ano e suas predições”. A nota comunicava que o caso de tais declarações isoladas apenas poderiam ser entendidas “como palavra pessoal” de quem se arvorava a “intérprete de orixás”. Ainda destacava que havia saberes e preceitos que deveriam ser levados em conta para essa finalidade. Segundo a nota, esses conhecimentos eram adquiridos desde o processo de iniciação. Dessa maneira, a Federação tentava novamente controlar e mediar a prática ritual e a sua respectiva projeção na imprensa. Para isso, tornava público um ordenamento ritual necessário, em princípio, que refletia certos anseios burocráticos da instituição. Para determinar o *odum* do ano novo foi enunciada a seguinte normatização:

Segundo a Federação somente na passagem do dia trinta e um para primeiro é que serão jogados os búzios e interpretados pelas diversas nações, para que seja conhecido o *odum* do ano de 1977. Observa que somente depois de jogados os búzios, pelo Conselho dos Ministros, é que poderá fazer qualquer previsão.<sup>420</sup>

A Federação parece ter obtido êxito na mediação entre o ritual e a imprensa, isso se levarmos em conta, por exemplo, as reportagens do ano de 1979. As primeiras notícias sobre a divindade regente do ano apenas foram publicadas no segundo dia de janeiro e a determinação de Omolu como o governante foi feita pelos “búzios jogados pelos que compõem a Federação do Culto Afro-Brasileiro”<sup>421</sup>. A confirmação do governante do ano ocorreu numa “manhã do dia primeiro de janeiro, em uma reunião sigilosa em um terreiro no Matatu”. O preceito constatou depois de “jogados muitas vezes os búzios” na presença do Conselho de Ministros que o regente seria “Omolu Jagun”, “apoiado de um lado por Iemanjá Ogunté e, de outro lado, por Nanã”. As previsões foram divulgadas em nota oficial: “perigo para a paz mundial; grande número de acidentes e de doenças em todo o país, particularmente na Bahia; falta de dinheiro; chuva e fome na região Nordeste; a morte de um político de renome. E paz no Brasil”<sup>422</sup>.

O então diretor da FEBACAB, o Sr. Luiz Sérgio Barbosa<sup>423</sup>, foi procurado para comentar as previsões e disse a reportagem do Jornal da Bahia: “nossa missão é

---

<sup>419</sup> Resposta do oráculo de Ifá que indica os caminhos sob o qual o consultante nasceu (CASTRO, 2001, p.301).

<sup>420</sup> Jornal Diário de Notícias, 29 de dezembro de 1976.

<sup>421</sup> Jornal A Tarde, 02 de janeiro de 1979.

<sup>422</sup> Jornal da Bahia, 05 de janeiro de 1979.

<sup>423</sup> O ogan e *balalaxé* Luiz Sérgio Barbosa foi eleito em dezembro de 1978 para o mandato no biênio 1979-1980. Uma notícia divulgou o novo “presidente da entidade dos candomblés”. Jornal A Tarde, 09 de janeiro

tranquilizar e não provocar pânico, se fossemos dizer tudo que vemos nos búzios, ninguém mais ia dormir sossegado”<sup>424</sup>. Mãe Laura e Mãe Roxa, ambas com terreiro no bairro de Pernambués, disseram a reportagem que “já sabiam de antemão”: “É simples, o ano é de Omolu porque primeiro de janeiro caiu numa segunda-feira, dia dele. Se fosse na terça seria Ogum, na quarta de Iansã e Xangô, na quinta de Oxóssi, na sexta de Oxalá, e no sábado de Iemanjá”<sup>425</sup>. A matéria alertava que não era tão simples assim, mas a declaração das ialorixas podiam refletir não apenas a tensão que pairava sobre o tema, mas um fino sarcasmo frente a austeridade com que a FEBACAB tratava o assunto e, certamente, descontentamento com a legitimidade exclusiva da instituição para a execução do atrativo ritual.

### 2.1.3. A *feitura* de menores

Entretanto, em termos de prática ritual, a questão mais controversa daqueles anos se deu no âmbito da participação de menores nos terreiros. Na imprensa, parece que tudo começou com uma pequena nota publicada no jornal A Tarde chamando a atenção dos leitores para uma “decisão” aparentemente tomada pelo Juizado de Menores juntamente com a FEBACAB. A deliberação alegava a proteção dos menores, visando evitar que a criança fosse “exposta a sacrifícios”. Antes mesmo da publicação do comunicado na imprensa, ações da Federação já estavam sendo tomadas nesse sentido, através de advertências a terreiros, que podiam conter até mesmo ameaças de fechamento. O problema se configurava mais especificamente na “iniciação no culto”. Os defensores da medida argumentavam que os menores não possuíam o “devido preparo para compreender” o que ali ocorria. A nota se encerrava comunicando que a tarefa de fiscalizar a participação de menores no culto afro-baiano cabia a Federação, que atuaria junto aos terreiros “filiados ou não”.<sup>426</sup>

Um representante da FEBACAB explicou que “a proibição da participação ativa de menores no culto já existia a muito tempo nos alvarás da Federação” e, que o “acordo de cavalheiros”, feito com o Juizado de Menores, era “apenas no sentido de reforçar a

---

de 1979. Luiz Sérgio Barbosa era natural de Cachoeira-BA, da linhagem do candomblé *nagô-ijexá* do famoso Babalorixá José Domingos Santana, mais conhecido como Zé do Vapor (LOBO, 2015).

<sup>424</sup> Jornal da Bahia, 05 de janeiro de 1979.

<sup>425</sup> Jornal da Bahia, 05 de janeiro de 1979.

<sup>426</sup> Jornal A Tarde, 24 de abril de 1977.

fiscalização”, que já ocorria “através de membros da diretoria da FEBACAB”. Nas palavras do então presidente, Sr. Antônio Agnelo Pereira<sup>427</sup>, publicadas pela reportagem: “Esse acordo foi feito para reforçar as medidas da Federação em não permitir a presença de menores até tarde no barracão, durante as festas e nos sacrifícios, não nos terreiros de candomblé, onde crianças da seita nascem e se criam”. Quanto a iniciação de menores no culto havia certa prescrição: “a permissão dos pais da criança, do Juiz de Menores, da Federação e da última palavra do médico”. A razão para a necessidade da anuência de um profissional da saúde foi exposta nos seguintes termos: “no momento em que a ciência fraqueja e o culto se predispõe a salvar uma vida”. Para o representante da Federação a iniciação de uma criança apenas seria necessária quando ela se apresentava “irrequieta” e entrava “em transe”.<sup>428</sup> O assessor de imprensa do Juizado de Menores declarou a reportagem do Jornal da Bahia que a maior preocupação da instituição era “o sacrifício que muitas vezes vinha sendo imposto a muitas crianças, o que tem determinado a intervenção para fins de defesa do menor que, de nenhum modo, poderia sofrer suplícios, maus tratos, mesmo com a finalidade de cura”<sup>429</sup>.

Mãe Valentina, que era sacerdotisa de um terreiro na Vila Ketu no bairro da Caixa D’Água, declarou a reportagem o seu acordo com as medidas da FEBACAB: “Nem todo mundo pode saber o fundamento da seita, quem dirá criança. E somente aquelas que bolam<sup>430</sup> com o santo muito cedo podem ser iniciadas”.<sup>431</sup> As preocupações de alguns membros da comunidade religiosa com a participação de menores, e especialmente a iniciação deles no terreiro, certamente refletia diversas circunstâncias adversas que ocupavam agentes da segurança pública, autoridades judiciais e a imprensa, quase sempre embaraçando sacerdotes e sacerdotisas (SANTOS, 2009; OLIVEIRA, 2014). Excertos de outra nota da FEBACAB sobre a participação de menores foi publicado no jornal A Tarde em junho daquele ano. Essa comunicação reafirmava a decisão conjunta da Federação e do Juizado de Menores de proibir “a presença e a iniciação de menores nos terreiros”. Essa nota determinava uma única circunstância em que a iniciação de menores seria

---

<sup>427</sup> O *elemaxó* Antônio Agnelo Pereira, era ogan do terreiro da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká). Ele foi presidente da FEBACAB no biênio 1977-1978. Nos anos oitenta foi presidente da sociedade civil representante desse terreiro, a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho. Segundo Ordep Serra “*Elemaxó* é um título ritual, um *oiê*, dos mais elevados, relacionado com o culto de Oxalá” (SERRA, 2005)

<sup>428</sup> Jornal A Tarde, 26 de maio de 1977.

<sup>429</sup> Jornal da Bahia, 28 de maio de 1977.

<sup>430</sup> Refere-se ao momento inicial de incorporação da divindade (CASTRO, 2001, p.178)

<sup>431</sup> Jornal A Tarde, 26 de maio de 1977.

permitida: “quando devidamente comprovada a necessidade ou por motivo de saúde que implique em risco imediato do menor”<sup>432</sup>.

A nota expressava uma atuação mais vigorosa da FEBACAB, que produziu e fixou o comunicado em muitos terreiros. Essa performance mais rígida moveu reações importantes de instituições da sociedade civil, dos terreiros e até do próprio Juizado de Menores. O juiz Agnaldo Bahia Monteiro explicou que, na tentativa de oferecer resposta a denúncias, “apenas solicitou a fiscalização da FEBACAB para evitar maus tratos e imposição de sacrifícios a menores”, bem como, o controle da “participação de crianças estranhas ao culto, desvirtuando o sentido religioso das cerimônias”. A Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, através do seu presidente Hector Caribé, considerou a medida “inconstitucional e uma tentativa de descaracterizar uma religião que, dia a dia se afirma no seio da coletividade”. Em carta dirigida a FEBACAB, a referida sociedade comunicou “seu desligamento da entidade em protesto contra a medida”<sup>433</sup>.

Em meio a essa polêmica, as palavras de Mãe Stella de Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, apareceram na imprensa como uma tentativa crítica de mediar o conflito. A ialorixá denominou de “meios drásticos” a forma como a FEBACAB estava lidando com o problema. Para a sacerdotisa “a questão de menores assistirem ou não ao culto devia ser tratada pelo regimento interno da casa e nunca por imposição de fora”. Mãe Stella também afirmou a reportagem do Jornal da Bahia que não havia “nada no ritual que pudesse ferir a sensibilidade de uma criança” e que costumava “recomendar às filhas de santo que evitassem trazer crianças pequenas quando as obrigações iam até mais tarde, não pelo culto em si, mas pelo avanço da hora e a aglomeração”. Mãe Stella foi categórica ao concluir seus argumentos: “a Federação tem a melhor das intenções, mas tudo isso é assunto para ser combinado e não imposto”<sup>434</sup>.

---

<sup>432</sup> Jornal A Tarde, 03 de junho de 1977.

<sup>433</sup> Jornal da Bahia, 03 de agosto de 1977.

<sup>434</sup> Jornal da Bahia, 03 de agosto de 1977.



*A Federação afixou em todos os terreiros a proibição.*

Jornal da Bahia, 03 de agosto de 1977

#### 2.1.4. O poder disciplinar

A nota pública interditando a participação e iniciação de menores não foi o primeiro comunicado da FEBACAB com advertências endereçadas aos terreiros através dos jornais. Apenas alguns meses antes a instituição fez publicar na imprensa um comunicado no qual chamava a atenção dos leitores, especialmente os religiosos, para o artigo terceiro, alínea “E” do seu estatuto, que estabelecia “rigorosa e permanente fiscalização e controle disciplinar das casas de culto”. Segundo a indicação expressa no comunicado, o principal objetivo desse controle era “coibir o procedimento ilegal e abusivo de quem não esteja em condições da prática do culto, seja pessoa física ou entidade que vêm praticando atos da seita irregularmente, quer sejam filiados ou não a esta entidade”. Na prática, a advertência era a seguinte:

Para não bater candomblé, não fazer obrigações de terceiros, e muito menos recolher iaô, sem a devida e prévia autorização, sob pena de serem enquadrados nos dispositivos estatutários, que regulam a prática do culto em todo o Estado da Bahia. Adverte ainda: que tais autorizações carecem do prazo de oito dias mínimos. Para maiores detalhes e informações, dirijam-se à sede desta entidade à Rua Carlos Gomes, 17 – 2.º andar – sala 214, das 8 às 12 e das 14 às 18 horas.<sup>435</sup>

Toda a atuação da FEBACAB após o ato de liberdade religiosa teve como pano de fundo a alegada necessidade de organizar o culto afro-baiano. Essa urgência, por sua vez,

<sup>435</sup> Jornal A Tarde, 05 de maio de 1977.

compreendia uma exigência fundamental: a filiação dos templos afro-baianos à Federação. A novidade deste expediente apareceu na imprensa revigorando uma fronteira que gerava ansiedades e conflitos entre os religiosos. Refiro-me a dita separação entre terreiros autênticos e terreiros clandestinos. A suposta demarcação já era mencionada na imprensa antes do decreto estadual, geralmente acionada e conduzida aos jornais por diretores da Federação. Após o decreto a alegada fronteira conquistou maior visibilidade<sup>436</sup>. Por um lado, isso se devia a atuação da FEBACAB. Por outro lado, a suposta necessidade de organizar o candomblé encontrava eco nos interesses velados pela imprensa, pelo capital e pelo Estado, especialmente em relação ao mercado do turismo. Não obstante, os religiosos tiveram que lidar com essa questão mais cuidadosamente, uma vez que a possibilidade do constrangimento de ver seu terreiro classificado como “casa de diversão noturna” se fortalecia, portanto, sem as garantias que o ato de liberdade religiosa lhe conferia e, assim, entregue definitivamente à “fiscalização da polícia”. Também foi divulgado, através dos jornais, a possibilidade de “suspensão temporária do terreiro” e, até mesmo, a “cassação ou fechamento da casa”<sup>437</sup>.

O expediente de filiação seguia uma burocracia no interior da instituição. Antes de qualquer coisa era necessário que um representante do terreiro se dirigisse a sede da Federação, na avenida Carlos Gomes, centro da cidade de Salvador, para o preenchimento de uma “ficha de solicitação de registros”. Os terreiros localizados no interior do Estado deveriam “procurar os representantes locais da Federação”. Esse era o primeiro passo. Daí sucedia o estabelecimento de uma “comissão de sindicância” que tinha a finalidade de “decidir se o terreiro é realmente um culto”. Se o funcionamento do terreiro fosse aprovado pela comissão, o sacerdote ou sacerdotisa receberia “uma carteira de identificação e o alvará de funcionamento com validade de um ano, ambos expedidos pela Federação”. Os terreiros deveriam também solicitar autorização para “bater nos dias de sua obrigação”, bem como, seguir algumas normas, tipo apenas permitir “a presença de menores de 18 anos até às 22 horas e o batuque não poderia durar até além da meia noite”.<sup>438</sup>

Mas quais eram os requisitos exigidos pela FEBACAB para aprovar o registro definitivo e o funcionamento de um terreiro? Aferir esses requisitos era o objetivo da

---

<sup>436</sup> Na Bahia dos anos trinta já se falava em “casas clandestinas” (COSTA LIMA, 1987; DANTAS, 1988).

<sup>437</sup> Jornal Diário de Notícias, 08 de outubro de 1976; Jornal A Tarde, 13 de outubro de 1976; Jornal da Bahia, 26 de maio de 1977.

<sup>438</sup> Jornal Diário de Notícias, 08 de outubro de 1976; Jornal A Tarde 13 de outubro de 1976.

sindicância que a instituição realizava. Esse trabalho consistia em averiguar se “o responsável pela casa era iniciado nos preceitos do culto”, além disso o dito “responsável” tinha que comprovar ter “atingido o cargo de Babá, no caso de homem, e Iyá, no caso de mulher”. Contudo, tinha ainda que demonstrar “capacidade moral e religiosa”. Por fim, tinha que “ter área para a prática do culto”. O Sr. Hédio Campos, secretário-geral da Federação à época, declarou que a sindicância era o meio de “saneamento moral dos terreiros, já que em alguns a comercialização era praticada”<sup>439</sup>.

A FEBACAB então tornava público, através da imprensa, duas medidas defendidas por seus dirigentes: “coibir os abusos de quem não esteja em condições da prática do culto e estabelecer rigorosa fiscalização das casas de cultos federadas”<sup>440</sup>. No contexto dessas medidas, o babalorixá Luis da Muriçoca saiu em defesa do turista. Para ele o turista era “inofensivo”, pois, agia “quase totalmente leigo em relação a esta cultura” e, por isso, era “apenas explorado e ludibriado”, quando lhes eram tiradas “quantias exorbitantes através de mentiras e ações irresponsáveis” daqueles que não eram “feitos e autênticos”<sup>441</sup>. Por outro lado, essas imposições levaram também a reações dos religiosos e de instituições. O professor Waldir Freitas Oliveira, ligado ao Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), classificou as ações da Federação de “exorbitante e inoperante”. Segundo as palavras do professor publicadas no jornal A Tarde “as mães de santo não devem qualquer tipo de subordinação àquela sociedade”<sup>442</sup>, referindo-se a FEBACAB. A voz do professor, como já evidenciamos, não era a única dissonante naqueles tempos de mudanças para a imagem pública da religiosidade afro-baiana.

A atuação da FEBACAB após o ato de liberdade religiosa agenciou um programa doutrinário para os templos afro-baianos que, na tentativa de autenticar a religião, gerou burocracias e tentativas de intervenção em práticas rituais, além de formular um expediente para autorizar os terreiros e suas atividades internas (como a iniciação e a saída de *iaôs*) e públicas (como as festas para os orixás, voduns, inquices, caboclos e outros agentes sobre-humanos). A implementação de tal programa estava marcada por um evidente paradoxo: afinal de contas, estavam os terreiros efetivamente contemplados pela liberdade religiosa assegurada pelo decreto 25.095 de 15 de janeiro de 1976? Esse programa disciplinar teve ampla repercussão na imprensa que, por outro lado, também

---

<sup>439</sup> Jornal A Tarde, 12 de novembro de 1976.

<sup>440</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 16 de novembro de 1976.

<sup>441</sup> Jornal da Bahia, 26 de maio de 1977.

<sup>442</sup> Jornal A Tarde, 12 de maio de 1977.

ofereceu espaço para vozes e ações dissidentes. Ao contrário do que aconteceu nos meses anteriores ao decreto, não identifiquei nos jornais as posições de autoridades políticas sobre o impasse. Talvez, porque de fato o impasse não existisse para tais autoridades ou para os gerentes do mercado turístico, fazendo parte simplesmente de um discurso de bastidores (SCOTT, 2013). Em que pese as incertezas, a presença do governador Antônio Carlos Magalhães como presidente de honra do I Encontro de Terreiros organizado pela FEBACAB em 1980 foi, no mínimo, um índice significativo de legitimação da instituição.

### 2.1.5. Um encontro de terreiros

Nos anos que seguiram o decreto estadual de liberdade religiosa para os cultos afro-baianos, além da campanha de filiação, a ação da FEBACAB que pretendia ter o maior alcance foi a organização do primeiro encontro de terreiros. A ideia já era mencionada nos debates em torno da liberdade de culto que culminaram no ato do governador, mas o planejamento e execução não parece ter sido fácil, sendo precedido de seminários e cursos envolvendo religiosos das casas filiadas<sup>443</sup>. Essa tarefa em particular, e a atuação da Federação como um todo, não deixava de refletir o anseio de seus dirigentes de estabelecer o que acreditavam ser um “candomblé organizado”<sup>444</sup>. A ideia era reunir autoridades religiosas para discutir temas de interesse associados ao que foi chamado inicialmente de “movimento afro-brasileiro”. Entre os assuntos pautados de antemão estavam: “Resoluções para a prática do candomblé”, “Código de ética afro-brasileiro” e “Principais aspectos do candomblé”<sup>445</sup>.

A perspectiva dos organizadores indicava a possibilidade de “unificação da seita do candomblé em todo país”, a partir de uma “análise sobre as normas e atos dos terreiros”, com o objetivo principal de combater a degeneração do “verdadeiro sentido” da tradição. A expectativa era que o congresso reunisse além das autoridades do culto afro-baiano “mais de mil representantes de outros estados, a exemplo de São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Espírito Santo, Brasília, Minas Gerais e Rio Grande do Norte”. Havia ainda no horizonte dos organizadores a finalidade de afirmar a Bahia como polo irradiador

---

<sup>443</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 19 de dezembro de 1975, p.03.

<sup>444</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 14 de junho de 1977.

<sup>445</sup> Jornal A tarde, 03 de setembro de 1979.

da religiosidade afro-brasileira. A comissão organizadora explicou a reportagem do jornal *A Tarde* que o congresso seria “uma oportunidade de se colocar um ponto final nas maneiras errôneas como muitos estados vêm conduzindo o candomblé”. Manoelito de Souza Pereira, então diretor de relações públicas da FEBACAB, declarou que “todos os convidados terão uma verdadeira demonstração de como deve ser desenvolvido o autêntico candomblé, sem precisar recorrer a práticas inovadoras”<sup>446</sup>.

Uma mirada na pauta do congresso permite notar que os principais temas pretendiam mediar tensões que envolviam práticas rituais dos terreiros. Entre esses temas aparecem: “iniciação do menor; culto de Exu; culto dos antepassados; umbanda e seus preceitos; profanação”. Outros temas giravam em torno da estrutura e “fundamentos” das casas, nesse sentido aparecem: “qualificação dos terreiros por nações e os que congregam nações diferentes, utilizando os fundamentos e ritual; iniciação em residência própria; casa do culto com 10 a 60 anos de funcionamento, que não têm condições de provar se os fundadores foram iniciados, solução para a sua continuação”<sup>447</sup>. Em outras palavras os “itens a debater” compreendiam “desde a iniciação do recém-nascido até o direito de herança por falecimento, incluindo dogmas, respeito aos rituais, profanação, filosofia e ciência do culto”<sup>448</sup>. A comissão organizadora solicitou aos participantes que, através da apresentação de trabalhos, identificassem “os pontos de estrangulamento nos processos e procedimentos”, bem como, expusessem “sugestões e propostas” que delineassem a resolução dos problemas “segundo a realidade afro-brasileira”<sup>449</sup>. Segundo o secretário geral da FEBACAB, Hedil Campos, a finalidade da discussão dos “trabalhos” ou “teses” era “definir as linhas mestras do culto”, buscando elucidar as dúvidas e “evitando uma imagem negativa para o candomblé”.<sup>450</sup> Estava no horizonte dos organizadores do congresso a elaboração de uma “carta de princípios” para o culto afro.<sup>451</sup>

O congresso aconteceu entre os dias 27 e 29 de março de 1980 no ginásio Antônio Balbino, no complexo esportivo da Fonte Nova, na capital baiana. O governador do Estado, Antônio Carlos Magalhães, foi declarado presidente de honra do encontro<sup>452</sup> e foi

---

<sup>446</sup> *Jornal A Tarde*, 10 de fevereiro de 1980. O Sr. Manoelito de Souza Pereira aparece escrevendo no jornal de umbanda *Vira Informativo* no ano de 1981. Seu texto reflete sobre “ser sacerdote de umbanda” em oposição à exploração da religião (TRAMONTE, 2001). Não consegui identificar sua filiação religiosa.

<sup>447</sup> *Jornal da Bahia*, 11 de março de 1980.

<sup>448</sup> *Jornal da Bahia*, 25 de março de 1980.

<sup>449</sup> *Jornal da Bahia*, 11 de março de 1980.

<sup>450</sup> *Jornal da Bahia*, 25 de março de 1980.

<sup>451</sup> *Jornal da Bahia*, 27 de março de 1980.

<sup>452</sup> *Jornal da Bahia*, 25 de março de 1980.

responsável pela abertura do evento. Na véspera do congresso já havia mais de mil pessoas inscritas para participação nos debates, entre as quais “pesquisadores, padres, freiras e estudiosos da matéria”. Na imprensa, o grande interesse pelo encontro foi atribuído a “originalidade do tema”. Os organizadores estavam cientes da relevância do evento e destacavam o fato de, apesar de existir a mais de quatrocentos anos na Bahia, essa seria a primeira oportunidade de congregar além dos terreiros baianos, muitas lideranças religiosas de outros estados. O pai de santo carioca Zé Pequeno foi responsável pela primeira delegação a chegar, “composta de dez integrantes”<sup>453</sup>.

Se o interesse nas discussões do congresso era evidente, o espectro da atuação controversa da FEBACAB nos anos que antecederam o evento parecia recomendar alguma cautela. O presidente da Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, o artista plástico Carybé, declarou-se favorável a iniciativa, considerando admirável a ideia, pois, segundo suas palavras, era uma oportunidade para os religiosos colocarem “as coisas em seus devidos lugares”. Todavia, informou que o Ilê Axé Opô Afonjá não apresentaria “qualquer tese para ser debatida”, lembrando que o “pessoal de candomblé” era “um povo muito simples” e, de certo modo, acreditava que os debates seriam “levantados por antropólogos”. Já o professor Nelson Araújo, diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), declarou o apoio do centro ao evento, mas observou que não haveria interferência direta nas reuniões de pesquisadores vinculados ao CEAO. Nas palavras do professor: “vamos participar das reuniões na condição de convidados, pois, acreditamos que, as mesmas, devem transcorrer sem a interferência de intelectuais ou outras que não sejam aquelas responsáveis pela promoção do congresso”<sup>454</sup>.

No dia em que o congresso teve início o Jornal da Bahia antecipou algumas teses que seriam discutidas e os terreiros que apresentariam os conteúdos. O terreiro Quizamba de Aluanda Muzambi Zambi, localizado na Capelinha de São Caetano, por exemplo, apresentaria o tema “Da continuação do terreiro com o falecimento do zelador do culto”. Outro terreiro, o Cosiodé Conifá Olorum, apresentaria “um dos temas considerados mais polêmicos dentro do candomblé”, a saber, “Dos feitos de nascença”, a tarefa seria cumprida pela ialorixá Olga Calosi<sup>455</sup>. Em que pese os “acirrados debates” sobre assuntos

---

<sup>453</sup> Jornal da Bahia, 27 de março de 1980.

<sup>454</sup> Jornal da Bahia, 25 de março de 1980.

<sup>455</sup> Jornal da Bahia, 27 de março de 1980.

complexos como a “organização das casas”, o “deká”<sup>456</sup>, os “candomblés de caboclo”, a “iniciação de menores” e o “culto de Exu”, o clima do encontro foi descrito, tanto por organizadores quanto por congressistas, como agregador de “diversos componentes da religião, numa tentativa de dialogar, trocar experiências e esclarecer dúvidas”<sup>457</sup>. Ao final do evento ficou ainda mais evidente que a liturgia era o ponto central para onde os demais assuntos convergiam. Um membro da comissão organizadora afirmou a preocupação “de procurar se manter ao máximo as raízes africanas do candomblé”<sup>458</sup>.

O encontro de terreiros arejava o horizonte para a nacionalização da atuação da FEBACAB, tendo por princípio a noção de que a instituição resguardava o autêntico candomblé da Bahia. Esse princípio buscava afirmar a Bahia como polo disseminador da religião afro-brasileira. As pretensões de atuação nacional dialogavam com a agenda local da instituição que, desde o ato de liberdade religiosa, tentou operar não apenas na fiscalização, mas em certo doutrinamento das religiões negras baianas. Nessa espécie de campanha da FEBACAB, em parceria com a imprensa, é interessante assinalar que a oposição religião *versus* magia não era acionada diretamente. Palavras como feitiçaria e charlatanismo, muito comuns no léxico da imprensa de outros Estados (DANTAS, 1988), não eram frequentes nos jornais baianos dos anos setenta, nem no discurso da FEBACAB.

No discurso da Federação e na imprensa era enfatizado o problema da exploração comercial da religião, sendo o turista a imagem da vítima potencial ou predileta. Evidentemente, a noção de exploração comercial encobria, em termos semânticos, a magia, a feitiçaria e o charlatanismo. Nesse sentido, embora não seja possível afirmar compromissos da imprensa com a ideologia de pureza nagô, persiste no discurso da FEBACAB veiculado nos jornais a noção de que o candomblé da Bahia é um abrigo preservado de heranças culturais africanas que deviam ser defendidas de influências que pudessem descaracterizá-lo. Nesse discurso, a preservação da herança religiosa africana estava necessariamente vinculada a iniciação no candomblé por uma sacerdotisa ou sacerdote ligados a uma linhagem tradicional.

---

<sup>456</sup> Liturgia de “concessão de autoridade religiosa àqueles plenamente iniciados nos segredos do culto e que consiste no ato de devolver, em uma cabaça, certos objetos sagrados que lhes permitirão, a cada um individualmente e sob sua responsabilidade, cultuar as divindades a que foram consagrados, bem como a abrir uma casa própria para adoração e práticas religiosas” (CASTRO, 2001, p.219).

<sup>457</sup> Jornal A Tarde, 29 de março de 1980; Jornal Tribuna da Bahia, 29 de março de 1980.

<sup>458</sup> Jornal Tribuna da Bahia, 31 de março de 1980.

Na busca da legitimação para os cultos negros como religião a África permaneceu como referente decisivo nos anos setenta. Se a herança africana circunscrevia limites para o reconhecimento legal como religião, na imprensa baiana essas fronteiras não eram impermeáveis. O espetáculo atrativo ou o interesse pelo exótico parecia ser o que mais importava na definição das escolhas editoriais. Assim, tanto festas para orixás quanto para os caboclos ou em centros de umbanda<sup>459</sup> podiam ocupar as páginas dos jornais. A imprensa dos anos setenta não parece necessariamente comprometida com projetos de “pureza nagô” ou “jeje-nagô” de setores religiosos, mas conservavam preocupações com a liberação das religiões negras da fiscalização policial. O projeto abraçado pela imprensa no processo de nacionalização das religiões negras foi nitidamente o da mestiçagem: a fusão e a mistura como a marca do regionalismo baiano e o sinal de sua inscrição na cultura nacional.

Nesse sentido, suas páginas refletem mais o avanço dos interesses do mercado sobre as religiões negras. Porém, o consumo desse produto tipicamente baiano teria que acontecer em ambiente seguro, principalmente para o turista e os agentes da indústria cultural. Outras agendas estavam atuando evidentemente e, por vezes, repercutiam seus interesses na imprensa (políticos, religiosos, intelectuais, artistas). Mas se elas tinham em comum uma ideia de África por princípio, os fins podiam não ser tão coincidentes. Essas ambivalências talvez expliquem como a religiosidade negra participou de tantos e diferentes circuitos nos anos setenta. Esses circuitos da esfera pública logravam acionar o governador e o coronel militar para participar de uma festa no terreiro ou o ogan-jornalista para defender as árvores sagradas do mundo que os negros criaram naquela Salvador.

## **2.2. Utilidade pública e acenos de preservação**

Outras demandas sociais relacionadas aos cultos afro-baianos emergiram na imprensa em meio aos anseios e inquietações que seguiram o ato de liberdade religiosa. Além das persistentes ideias de risco à segurança pública e preocupações com os impactos no turismo, a religiosidade afro-baiana também figurou pautas de utilidade pública e de

---

<sup>459</sup> Jornal da Bahia, 30 de novembro de 1969; Jornal A Tarde, 12 de agosto de 1974; Jornal Diário de Notícias, 06 de julho de 1975; Jornal Tribuna da Bahia, 11 de agosto de 1975; Jornal da Bahia, 16 de junho de 1976; Jornal A Tarde, 18 de junho de 1976; Jornal da Bahia, 19 de junho de 1976.

preservação cultural, essa última seguramente antecipando reivindicações de patrimonialização relacionadas aos terreiros que ganhariam vigor no início dos anos oitenta e que coroam o processo de nacionalização das religiões negras.

Observadores contemporâneos ao decreto governamental identificaram na polícia a maior oposição a medida. Sobre o assunto pairava a sombra de práticas dissimuladas de corrupção. Vivaldo da Costa Lima, por exemplo, atribuiu às “famigeradas licenças” a resistência de setores ligados a segurança pública (COSTA LIMA, 1977). Naquele mesmo ano, uma nota publicada no *Jornal da Bahia* ironizava o antagonismo da polícia frente ao ato de liberdade religiosa. Numa breve passagem a nota ajuizava: “há quem afirme que muitos terreiros obtinham proteção policial, mediante boas gratificações”<sup>460</sup>. Embora a lei estadual acabasse com a necessidade de registro e licença na Delegacia de Jogos e Costumes, a polícia não desapareceu da cena por decreto e, vez por outra, foi acionada seja por vizinhos incomodados com o “barulho” ou mesmo pelas advertências da FEBACAB contra o descumprimento de suas exigências, ou ainda, por situações que alegadamente exigiam a atuação policial<sup>461</sup>.

Por outro lado, o decreto do governo da Bahia parece ter fortalecido a luta política por liberdade religiosa para os cultos afro-brasileiros em todo o país. O presidente da Federação dos Cultos Africanos e Terreiros de Umbanda de Pernambuco, por exemplo, solicitou ao diretor da Empresa Gráfica da Bahia “o texto completo da lei publicada no Diário Oficial do Estado”. A intenção do dirigente da associação pernambucana era “tentar sensibilizar o governador Moura Cavalcanti”. Apesar dos eminentes propósitos do presidente da Federação dos Cultos Africanos e Terreiros de Umbanda de Pernambuco, uma reportagem baiana explicou que o ato por aqui se deu “num gesto de angulação cultural”, ou seja, sintetizava a medida do governo da Bahia como “um ato de sensibilidade cultural” e articulação social. Para o articulista, esses sentimentos não seriam o forte do governador pernambucano que, de acordo com as palavras do jornalista, tinha uma “sensibilidade policial”.<sup>462</sup>

Todavia, outros valores e atividades passavam a compor a agenda pública dos sacerdotes e sacerdotisas afro-baianas, obtendo reconhecimento. Saberes e práticas de

---

<sup>460</sup> *Jornal da Bahia*, 05 de setembro de 1976.

<sup>461</sup> *Jornal da Bahia*, 23 de janeiro de 1976; *Jornal da Bahia*, 17 de março de 1976; *Jornal A Tarde*, 02 de dezembro de 1976.

<sup>462</sup> *Jornal A Tarde*, 20 de setembro de 1976.

cuidado antes bastante restritas as fronteiras das comunidades de terreiros atravessaram a atenção de terapeutas já reconhecidos pelo trabalho médico-psiquiátrico ou pela docência e pesquisa na Universidade Federal da Bahia<sup>463</sup>. A criação do Centro Comunitário de Saúde Mental Mário Leal, localizado no bairro soteropolitano chamado IAPI, esteve no arcabouço do movimento local de pensar a psiquiatria de modo comunitário. Já nos primeiros meses de atuação, o Centro promoveu um mapeamento da comunidade que atendia: número de escolas públicas e estudantes, associações, clubes esportivos e templos religiosos. O estudo revelou que a religião predominante no bairro era “de caráter sincrético afro-brasileira”. De acordo com o levantamento havia na comunidade “três paróquias, dezoito candomblés, quatro cultos kardecistas e seis igrejas protestantes”. O diretor do centro declarou a reportagem do Jornal da Bahia que acreditava no auxílio da religiosidade afro-baiana no tratamento da doença mental.<sup>464</sup>

O Centro Comunitário de Saúde Mental Mário Leal pretendia oferecer “um atendimento diferenciado do normal”. Os centros psiquiátricos convencionais brasileiros à época costumavam “internar um paciente em crise, obrigando-o a uma permanência demorada”, numa prática que evocava o encarceramento. Na tentativa de implementar uma nova perspectiva, o centro flexibilizava a permanência do paciente “quando o problema apenas exigia um tratamento imediato”: em casos de crises, o protocolo previa alta em setenta e duas horas. A procura dos serviços do centro nos primeiros meses de funcionamento alcançou a marca de “duas mil pessoas atendidas por mês”. Nessa assistência, os pacientes permaneciam nas dependências da unidade “apenas o tempo estritamente necessário”. O psiquiatra Luiz Umberto Ferraz Pinheiro, supervisor do centro, demonstrou a reportagem grande satisfação com o feito “inédito na Bahia” e explicou que “o doente não era privado da convivência familiar e da comunidade”. Disse ainda que essa prática terapêutica, entre outras vantagens, evitava a “cronificação da doença e a estigmatização sofrida pelos egressos de sanatórios”<sup>465</sup>.

O centro parecia dispor de uma equipe com relativa complexidade de saberes para a execução dos serviços que propunha. O quadro de profissionais contava com sete psiquiatras, três psicólogos, quatro assistentes sociais e duas enfermeiras. Nesse contexto

---

<sup>463</sup> Os psiquiatras Luiz Umberto Ferraz Pinheiro, Carlos Teixeira e Domingos Coutinho estiveram entre os profissionais de saúde mental que na Bahia compuseram o “movimento local de pensar a psiquiatria de modo comunitário” (COUTINHO e SABACK, 2007, p.216).

<sup>464</sup> Jornal da Bahia, 24 de janeiro de 1976.

<sup>465</sup> Jornal da Bahia, 24 de janeiro de 1976.

de cuidados médico-sociais, a religiosidade afro-baiana foi pensada como capaz de auxiliar no “papel psicoterapêutico”, em um “trabalho conjunto” onde seriam “aliadas a crença e a ciência”. Para o psiquiatra e diretor Domingos Macedo Coutinho haveria certas “concepções particulares sobre a própria existência, sobre a doença e sobre a natureza de seus conflitos” geralmente atribuídas a “agentes externos” – juízos mágicos “como o bozó e o mau-olhado” – que o sacerdote ou sacerdotisa do culto afro-baiano estaria numa posição de utilizar “uma linguagem muito mais direta”, dispondo de “explicações mais facilmente aceitáveis para o doente”. Segundo a matéria, a nova experiência na Bahia era avalizada por práticas terapêuticas em saúde mental com religiões tradicionais na África, mais especificamente em Dakar.<sup>466</sup>

Não consegui dados para examinar o projeto em detalhe, mas a perspectiva de que “as religiões sincréticas afro-brasileiras” auxiliassem em tratamentos psicoterapêuticos era uma novidade em termos de reconhecimento público na experiência dos religiosos. Em fins do século XIX, com Nina Rodrigues, as religiões negras foram observadas a partir de certa psicologia. O estado patológico denominado de histeria era peça central entre as ferramentas interpretativas da possessão ou, como preferia Rodrigues, do “estado de santo”. Dantas observou que essa via imbricava o estudo das religiões africanas com uma psiquiatria de base organicista, em que a histeria era vista como resultado de lesões orgânicas. Essa interpretação foi uma justificativa para o médico legista sugerir que as religiões negras não estivessem sob o controle policial e, sim, fosse tratada como um problema médico-psiquiátrico, ou seja, uma anormalidade. Artur Ramos também seguiu esse caminho, embora para ele a patologia não fosse determinada pela raça, como queria Rodrigues, mas por fatores socioculturais. Essa foi a via tomada pela intermediação entre os órgãos repressores e os terreiros no Recife dos anos trinta, a saber, o Serviço de Higiene Mental (DANTAS, 1988; STONE, 2011). Em que pese as expectativas do momento em torno das religiões negras no auxílio em cuidados terapêuticos do Centro Comunitário de Saúde Mental Mário Leal, a feitiçaria e a possessão visivelmente permaneciam de maneira ambígua no discurso médico insinuando patologias.

Em outro campo, o das técnicas projetivas para o estudo da personalidade, a imprensa destacou a conferência do professor Vivaldo da Costa Lima sobre “Transcultural e Candomblé”, no III Congresso Latino-Americano de Rorschach e Outras Técnicas

---

<sup>466</sup> Jornal da Bahia, 24 de janeiro de 1976.

Projetivas para Estudo da Personalidade. O congresso aconteceu em Salvador em 1978. Além da “fala marcante” do antropólogo baiano, referências a voz não menos notável da ialorixá Olga do Alaketo também ocuparam lugar na cobertura jornalística do evento. A mãe de santo participou de uma mesa-redonda onde pôde falar sobre rituais do candomblé, história e atuação dos terreiros na Bahia, especialmente “sobre as influências do candomblé na cultura baiana”. As relações entre a África e a Bahia na cultura e no comportamento do povo não deixaram de ser destacadas pela imprensa<sup>467</sup>.

Também nesse sentido – das relações culturais com a África – a agenda da preservação dos terreiros chegava aos jornais ecoando a perspectiva de continuidade das ligações históricas dos cultos afro-baianos com o continente africano. Esse registro dialogava com o movimento de reafrikanização ou nagoização que se revigorava em alguns terreiros baianos. Julio Braga indicou essa terceira onda de reafrikanização dos cultos afro-baianos em coincidência com o interesse político-econômico do Brasil em conquistar novos mercados consumidores para os produtos do seu “ainda incipiente parque industrial”. Em um depoimento, a partir de sua própria experiência como pesquisador vinculado ao Centro de Estudos Afro-Orientais, Braga testemunhou o papel do CEAO na implementação de “atividades numa perspectiva de aproximação da cultura entre o Brasil e a África”, executando programas da Universidade Federal da Bahia e do Ministério das Relações Exteriores. Entretanto, o antropólogo não deixou de assinalar que nessa reaproximação houve uma distinção para a região do Golfo do Benin em detrimento de outras áreas do continente africano (BRAGA, 1998, p.81-8).

De modo semelhante Luis Nicolau Parés analisou esse terceiro momento do processo de nagoização<sup>468</sup>, caracterizando esse contexto, por um lado, pela percepção da elite política baiana da potencialidade do candomblé para a “imagem da Bahia”, buscando atrair o mercado turístico para um espetáculo místico e exótico; por outro lado, a atuação do Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos e as lutas por independência dos países africanos, influenciaram, por exemplo, a fundação do Movimento Negro Unificado e do bloco afro *Ilê Ayê*. Nesse cenário, o candomblé gradualmente se tornava fonte de referências culturais de etnicidade. As casas de candomblé nagô-ketu foram paradigmas

---

<sup>467</sup> Jornal da Bahia, 20 de setembro de 1978; Jornal A Tarde, 20 de setembro de 1978.

<sup>468</sup> A análise realizada por Parés divide o processo de nagoização em três momentos, sendo o primeiro em fins do século XIX e o segundo nos anos trinta (PARÉS, 2006b).

nessa dinâmica, o que aumentava o prestígio e o poder das referidas casas e de suas respectivas lideranças religiosas (PARÉS, 2006b, p.324-29).<sup>469</sup>

Depois do ato de liberdade religiosa inúmeras matérias jornalísticas refletiram os interesses que estavam em jogo na obra de “angulação cultural” do governo estadual. Nessa direção, a dicção etnográfica dos jornais parecia dialogar mais de perto com os afro-religiosos, especialmente da capital do estado, do que com as etnografias que haviam sido produzidas sobre a religiosidade afro-brasileira – atividade que, a propósito dos terreiros baianos, também se revigora nos anos setenta. Muitas reportagens chamavam a atenção para o sistema complexo e a diversidade da religiosidade afro-baiana, notadamente, em relação às suas diferentes nações e rituais, embora seja perceptível o destaque para o que poderíamos chamar de “cultura iorubá” – representada por terreiros que alegadamente preservavam o “misticismo” e o rito nagô. Por esse viés, preocupações com a autenticidade dos cultos e com possíveis descaracterizações ganhavam as páginas dos jornais.

Em que pese a significativa presença dos candomblés denominados “nagô-ketu” na imprensa do período, essa projeção não era exclusiva. É possível encontrar nos jornais referências e matérias sobre os cultos angola, congo, jeje, caboclo, bem como, os vinculados à “cultura iorubá”, tipo ijexá e ketu, ou mesmo, do culto aos Eguns na ilha de Itaparica. Essas reportagens pareciam ter certo mapa de mediação para os leitores. As informações eram apresentadas numa sequência com pequenas variações: a terminologia respectiva à determinada “nação” de candomblé; referência a história da nação em África; breve história da nação relacionada à escravidão e ao surgimento dos primeiros cultos no Brasil; uma síntese da história do terreiro ora reportado; um sumário de dados etnográficos; a maneira como a partir dos ritos e da língua a cultura estaria preservada<sup>470</sup>; e, por fim, as preocupações com a “extinção” ou o “desvirtuamento” dos cultos.

---

<sup>469</sup> No início dos anos oitenta emergiria uma oposição pública de lideranças do candomblé ao sincretismo entre deuses africanos e santos católicos – essa associação passou a ser lida como uma herança do processo colonial e da escravidão e, portanto, um referente desnecessário (CONSORTE, 2006). Dinâmicas muito semelhantes têm lugar nos Estados Unidos a partir dos anos setenta, entre santeiros cubanos vinculados ao *Regla de Ocha* e o Movimento Iorubá Americano (PALMIÉ, 1995).

<sup>470</sup> Uma reportagem volumosa podia dispor de nomes de divindades e suas estéticas; os lugares do culto – barracão, abassá; a distribuição espacial das edificações litúrgicas – casas dos santos; as disposições dos objetos sagrados – quartinhas, cadeiras, instrumentos musicais, mariô, insígnias; o local para os visitantes – bancos reservados aos assistentes onde geralmente se dividiam por sexo; os rituais – oferendas, cânticos e toques, danças, a possessão; a hierarquia, a descrição de cargos religiosos e de procedimentos de sucessão das sacerdotisas e sacerdotes.

Os fatores que levavam a inquietações com a decadência – ou mesmo com o fim – da religiosidade afro-brasileira estavam na pauta dos folcloristas a muito tempo e, por motivos diferentes, também foram levados à imprensa em diversos momentos por organizações dos religiosos, como a União Brasileira de Estudo e Preservação dos Cultos Africanos ou a própria FEBACAB. Os elementos que compunham as queixas eram efetivamente os mesmos: o alegado “mercantilismo dos cultos” e a ingerência das agências de turismo – que abandonavam as casas “autênticas” (representadas como mais rigorosas) em favor das chamadas “casas clandestinas” (mais abertas aos apelos do mercado turístico) –, bem como, a morte de antigas lideranças era projetada como fator de grande ansiedade. Essas razões eram apresentadas nos jornais como fatalidades resultantes, em parte, da sina dos viventes e das mudanças socioeconômicas, no que chegou a ser chamado de “choque de civilizações”<sup>471</sup>.

Nos anos setenta muitos intelectuais participaram desse debate na imprensa, como Edson Nunes (Centro Etnográfico da Bahia), Estácio de Lima, Waldeloir Rêgo e o sociólogo suíço Jean Ziegler. Sob diferentes ângulos, preocupações com o futuro da religiosidade afro-baiana eram delineadas. De modo próximo, o ponto de vistaêmico também era apresentado pelos jornais: além da fatalidade relativa a morte de velhas lideranças, desobediências e castigos (“surras”) justificariam a decadência ou o fechamento de terreiros, até mesmo alguns prestigiados num passado recente.<sup>472</sup> Como indiquei anteriormente, essa retórica da preservação dos terreiros se conciliava com as preocupações históricas do discurso folclorista<sup>473</sup>, mas a noção de folclore vai cedendo lugar ao conceito de cultura popular, o que parecia tentar contornar as dificuldades historicamente intrínsecas ao discurso folclorista.<sup>474</sup>

A religiosidade negra teve a visibilidade significativamente ampliada na imprensa baiana dos anos setenta. O fenômeno pode revelar mais que ambiguidades interpretativas, sendo mesmo crítica no *fazer-se* do povo de santo. Se a imprensa projetava a religião como elemento constituinte da distinta mercadoria do capital baiano – a Bahia – os religiosos, por sua vez, souberam aproveitar o circuito dos jornais para veicular e positivar suas práticas, valores e organização. Tais dinâmicas não deixaram de expor a

---

<sup>471</sup> Jornal A Tarde, 27 de janeiro de 1980.

<sup>472</sup> Era o que chegava a imprensa sobre os casos, por exemplo, de Mãe de Xangô ou do Terreiro da Goméia de São Caetano. Jornal da Bahia, 18 de novembro de 1979; Jornal da Bahia, 03 de abril de 1980.

<sup>473</sup> Sobre os estudos de folclore ver o capítulo 2.

<sup>474</sup> Nelson de Araújo, quando diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais, levou essa reflexão aos jornais. Jornal Tribuna da Bahia, 22 de agosto de 1979.

heterogeneidade das comunidades religiosas, bem como, os respectivos interesses em jogo – embora alguns nexos pudessem ser bem dissimulados. Seja na organização política através de associações civis – para a conquista da liberdade religiosa, a defesa e o desenvolvimento comunitário dos terreiros ou para investimento na educação dos religiosos; seja na articulação com artistas, intelectuais, jornalistas, com o capital e o Estado – para a organização da agenda da cultura e do turismo; seja nas alianças para aumentar o poder político, bem como, nas críticas às tentativas de centralização do poder religioso, ou em tantos outros circuitos<sup>475</sup>, uma nova identidade estava se fazendo.

As evidências obtidas na imprensa demonstram que as vozes, interpretações e ações dos religiosos, em relação a sua própria religiosidade, saíram de lugares mais restritos e entraram em um circuito que favorecia trajetórias nômades para os mitos, emblemas e sinais<sup>476</sup> afro-religiosos. Esses símbolos transformados em palavras e outras projeções nas páginas dos jornais foram dispostos em novos campos semânticos e relacionais, possibilitando diferentes apropriações. Nesse contexto rico para as subjetividades políticas negras, os religiosos afro-baianos ofereceram indícios de como estavam se fazendo politicamente em meio a situações e performances complexas, que não devem ser dispostas sob explicações maniqueístas.

Em meio a um empreendimento de nacionalização da religiosidade negra, as lutas, articulações, a conquista da liberdade religiosa e seus desdobramentos, levaram à memória cumulativa da imprensa um conjunto numeroso de indivíduos, pensamentos, vozes e ações que testemunham a viva experiência de um processo tenso, acidentado e incerto, onde se encadearam mudanças de práticas, discursos e valores sociais que operaram no *fazer-se* do povo de santo. Nesse sentido, o que esse trabalho explicita é o povo de santo como uma construção, em parte, dos próprios religiosos, sendo assim, uma *feitura* exercida sobre *si mesmo*, interessados e presentes nas vivências, tensões e negociações de que essa formação é resultado inacabado e dinâmico. Na década de setenta já se percebe amostras ostensivas da emergência dessa identidade político-religiosa contemporânea. A análise da experiência dos religiosos nos anos setenta nos apresenta a indivíduos que lutaram e presenciaram o nascimento da árvore da liberdade, de seus rizomas o povo de santo *se fez* de palavras, símbolos, valores, práticas, carne e osso.

---

<sup>475</sup> No capítulo 3 analisei outros espaços dos *fazer-se* do povo de santo.

<sup>476</sup> Referência ao livro do historiador italiano Carlo Ginzburg (GINZBURG, 1989).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### **... e o povo de santo se fez!**

O povo de santo é uma feitura dos adeptos das religiões afro-brasileiras sobre si mesmos. A expressão política que os religiosos passaram a ter nos anos setenta não tinha precedente. Contemporaneamente é sensível a percepção de que a iniciação ou a participação litúrgica, a possessão por um orixá, caboclo ou outra força sobre-humana do panteão afro-brasileiro, faz do indivíduo um membro do povo de santo. Já houve um tempo em que a expressão “nós da seita” encerrava tal discernimento, mas as noções de família de santo e nação religiosa marcavam a vivência comunitária, fazendo parecer quase prescindível a articulação de uma identidade coletiva abrangente. Todavia, esse mundo de coisas queridas – em que pese os conflitos intrínsecos – não estava livre “de invasões, lutas, rapinas, disfarces e astúcias” (FOUCAULT, 2007, p.15). Se a gente do axé se faz nas vivências da comunidade religiosa, o povo de santo também se fez nos circuitos abertos na esfera pública ao longo do século XX e, especialmente, nos anos setenta.

O que efetivamente mudou naqueles anos foi a crescente necessidade de expressar ou designar uma fisionomia emergente e, ao mesmo tempo, a exigência de reconhecimento dessa alteridade como uma identidade política capaz de atuar publicamente nas dinâmicas culturais, econômicas e religiosas em que estava implicada, bem como, nos rumos da cidade. O direito à liberdade religiosa esteve limitado para os adeptos das religiões negras até meados dos anos setenta, submetido à registros e licenças em órgãos de segurança pública. Assim, o povo de santo como sentimento de identidade coletiva foi construído pelos próprios devotos na experiência dos limites impostos pela sociedade brasileira, notadamente, as restrições à cidadania.

O principal assunto do documento de 1983 chamado de manifesto contra o sincretismo era a afirmação do candomblé como religião. O texto combatia tanto o léxico de tratamento, cotidiano ou ilustrado, do candomblé (folclore, seita ou animismo), quanto os sentidos derivados do emprego de tais palavras. Dessa reivindicação de garantia fundamental decorria a contestação do sincretismo entre as divindades africanas e os santos católicos, uma vez que essa relação era compreendida na chave das imposições da

escravidão, exigindo que os negros escondessem seus valores e práticas sob a doutrina do catolicismo. Portanto, o argumento buscava afirmar a religião negra como uma herança africana precedente a escravidão e, assim, baseada em um acervo de recursos simbólicos transmitidos pelos antepassados da terra de origem.

O texto foi assinado por Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Tetê de Iansã, Mãe Olga do Alaketo e Mãe Nicinha do Bogum, em 1983, como resultado da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador, entre os dias 17 e 23 de julho. O manifesto não pretendia iniciar uma guerra santa ou o descarte total da fé católica, mas preconizava a superação de uma lógica que atribuía a escravidão e ao regime colonial. Ou seja, naquele momento o catolicismo poderia deixar de ser visto como referente necessário ou liturgicamente imperativo, porém, essa mudança dependia de uma tomada de consciência e posição (CONSORTE, 2006).

O “manifesto contra o sincretismo” é um marco da luta pelo reconhecimento do candomblé como religião. De fato, o texto aborda diferentes temas de interesse dos religiosos, mas foi o sincretismo que mais deteve a atenção da imprensa baiana e mesmo nacional. Evidentemente isso pode ser disposto na circunstância de que, além da polêmica sugerida, esse foi o quesito efetivamente novo para os jornais editados em Salvador. Afinal, por quase toda a década de setenta temas como a defesa das práticas de terreiro como religião ou o combate ao que era chamado de “folclorização” estiveram nas reportagens em significativo número de edições dos periódicos baianos. Ou seja, o manifesto cristalizava uma dinâmica que, como esta tese demonstra, estava em formação na década anterior.

Por outro lado, se nas páginas dos jornais as cerimônias nos terreiros podiam ser anunciadas em colunas de folclore, o sincretismo religioso dos orixás com os santos católicos figurava como um tipo de reflexo da sacralidade e reconhecimento que os cultos afro-baianos cobijavam e pareciam ter conquistado com o ato de liberdade religiosa de 1976. Nos anos setenta a imprensa operou esse nexos que vinha de longa data para amplos setores da sociedade, atendendo a interesses de mercado e gerando inclusive o desconforto de sacerdotes católicos, que não viam com bons olhos o que consideravam traços de uma cristianização imperfeita.

A defesa do caráter religioso dos rituais de terreiro era uma antiga reivindicação dos religiosos afro-brasileiros. Ela era a principal bandeira da União das Seitas Afro-

Brasileiras da Bahia, criada logo após a realização do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, realizado em 1937. Essa aspiração esteve na base de todas as organizações congêneres que surgiram posteriormente com a intenção de desvencilhar as religiões afro-brasileiras do controle policial. Na Bahia, a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB), fundada em 1946 e promovida a organização de utilidade pública em 1960, teve papel fundamental na realização dessa tarefa nos anos setenta, embora sua atuação tenha sido por tantas vezes controversa. Todavia, apenas o ato de liberdade religiosa de 1976 não seria capaz de elidir séculos de estereótipos vinculados as religiões negras. A imprensa baiana projetou esses impasses, sendo o termo “seita” e a aproximação com o folclore as disposições mais duráveis entre tantos embaraços.

As adversidades em torno da folclorização da religiosidade negra, da mesma forma que a defesa do caráter religioso dos terreiros, estiveram na agenda de sacerdotisas e sacerdotes afro-brasileiros, bem como, das instituições que reuniam diferentes terreiros. Entretanto, Joãozinho da Goméia foi diretor de um grupo folclórico desde os anos cinquenta<sup>477</sup>. Antes do golpe militar de 1964, Edison Carneiro enxergou na via do folclore uma possibilidade de mediação entre as “caluniadas religiões” do negro e a sociedade mais ampla (CARNEIRO, 1964). Abdias do Nascimento, em plena ditadura militar, divisava a folclorização como “o ponto máximo da técnica de inferiorizar a cultura afro-brasileira” (NASCIMENTO, 2002 [1977], p.172). Nos anos setenta, vários episódios no carnaval carioca e diversas reclamações na imprensa baiana evidenciaram a complexidade dos quadros desse debate<sup>478</sup>. Fato é que os religiosos afro-brasileiros atuaram tanto na crítica quanto na performance dessa política cultural.

O manifesto contra o sincretismo tentou oferecer outra ênfase política a religião afro-brasileira, posicionando o olhar para a África em perspectiva de reabilitar a dignidade sequestrada pela escravidão e afirmando o candomblé como lugar de preservação e compartilhamento da memória do continente negro. Até os anos setenta, as antigas reivindicações atualizadas pelo documento apenas destacavam as relações históricas e culturais com a África, em uma dinâmica de “angulação cultural”, como se referia a imprensa<sup>479</sup>. O manifesto permite observar, ao mesmo tempo, um

---

<sup>477</sup> Revista Brasileira de Folclore, n.º 12, maio-agosto de 1965, p.185.

<sup>478</sup> Analisei o contexto desses embates no capítulo 2.

<sup>479</sup> Jornal A Tarde, 20 de setembro de 1976; essa fórmula da “angulação cultural” na imprensa não deixava de remeter às noções de mestiçagem e de democracia racial, das quais a baianidade seria uma síntese regional/nacional (PINHO, 2010; SANTOS, 2005).

posicionamento diacrítico em relação a religião colonial e dominante, bem como, uma crítica ao lugar reservado na sociedade brasileira para o negro e para a sua religião. Se os terreiros participaram efetivamente do processo de nacionalização da religiosidade negra, a expectativa de dignidade que integrava o projeto, implícita ou explicitamente, não se via realizada e isso justificava o questionamento público dos termos da nacionalização, mesmo endereçando ideais de pureza religiosa africana.

Naquele julho de 1983 o texto assinado pelas ilustres sacerdotisas do culto jeje-nagô, além de atualizar demandas históricas, explicitou alguns modos para se referir aos religiosos em conjunto<sup>480</sup>. O documento foi dirigido notadamente ao “povo de candomblé”. Embora especificasse o povo de candomblé entre o “público” geral (também se referiu às “pessoas do candomblé” e a “gente do santo”), essa não era a primeira vez que os religiosos afro-baianos se viam designados e se identificavam de forma conjunta em um discurso público. Havia maneiras antigas, porém ainda correntes, de se fazer esse sinal diacrítico, como “nós da seita”, por exemplo. Todavia, o manifesto também se referia criticamente a palavra “seita”. Apesar de o termo ser frequentemente usado por adeptos, lideranças e até em documentos de associações de terreiros, sob o vocábulo pairava certa suspeição acerca de algo que era realizado em sigilo (o que encontrava referente em liturgias restritas aos iniciados), mas que naquele momento contrastava com a laboriosa conquista do reconhecimento público<sup>481</sup>, bem como, com toda a visibilidade que a religiosidade negra dispunha na imprensa e no mercado cultural.

No início dos anos oitenta várias maneiras de nomear ou de identificação dos religiosos em totalidade apareceram publicamente, inclusive na imprensa. Algo diferente aconteceu e ainda acontecia. Era o que tornava cada vez mais necessário esse tipo de designação abrangente na esfera pública. Nos encontros públicos e nos jornais, além do vocabulário habitual relacionado à religiosidade afro-brasileira – mães e pais de santo, filhas e filhos de santo, irmãs e irmãos de santo, famílias de santo, casas e nações de santo –, maturava-se a necessidade de um termo capaz de abrigar ou articular esses sujeitos fora

---

<sup>480</sup> Foram dois os documentos assinados pelas sacerdotisas naquele ano defendendo o candomblé como religião. O primeiro (o manifesto de 27 de julho) teve excertos publicados na imprensa, especialmente no mês de agosto, mas não foi publicado na íntegra. O segundo texto, onde não consta a assinatura de Mãe Tetê de Iansã, foi produzido em resposta a repercussão “sensacionalista” dos jornais baianos e faz parte do acervo do Museu Ohun Lailai no Ilê Axé Opô Afonjá (CONSORTE, 2006).

<sup>481</sup> Aliás, essa relação dinâmica entre as palavras e as coisas parece intrínseca a experiência pública da religiosidade afro-brasileira. O próprio termo “candomblé” atravessou um processo de resignificação, tendo sido preterido por algum tempo por lideranças religiosas mais antigas pelo alegado motivo de evocar uma dimensão mais lúdica que religiosa (COSTA LIMA, 1976).

dos limites do terreiro, um guarda-chuva para a imensa diversidade de devoções comunitárias, familiares e pessoais, bem como, da extraordinária heterogeneidade de práticas rituais. No contexto de crítica política a determinado léxico que velava no mínimo paradoxos conceituais – tais como os termos animismo e fetichismo (palavras relacionadas à noção de primitivismo) ou seitas – o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) organizou o Primeiro Encontro de Nações de Candomblé.

A proposta “ecumênica” da convenção já estava enunciada desde a denominação do evento. Esta parece ter sido uma das linhas na qual o CEAO vinha atuando desde os anos sessenta, quando o antropólogo Vivaldo da Costa Lima organizou o Setor de Estudos Sociológicos e Antropológicos do Centro. A primeira pesquisa coordenada pelo antropólogo à frente da repartição foi um “amplo levantamento dos terreiros de candomblé da Bahia”. Na lista de nações de candomblé elaborada a partir daquela pesquisa, Costa Lima levou para a conferência de abertura do encontro uma apresentação que demonstrava sua convicção de uma perspectiva coletiva e compreensiva do evento e, por conseguinte, dos religiosos vistos sob um panorama de certa identidade. No catálogo do antropólogo havia as casas “prestigiosas” de ketu, as casas de jeje, angola, congô, ijexá e caboclo. O conjunto dessa gente, que constituía casas e famílias de diferentes nações, o antropólogo chamou em sua conferência de “povo de santo”<sup>482</sup>. Embora a noção de ecumenismo refletisse a interpretação de Costa Lima a respeito das mudanças de significação sobre as nações de candomblé, sendo então “nações religiosas” (COSTA LIMA, 1976), um espectro político há muito rondava os religiosos afro-baianos.

Entre os conferencistas, além do professor Vivaldo da Costa Lima<sup>483</sup>, participaram do encontro a *Ialorixá* Olga Francisca Régis<sup>484</sup>, o *Xicarangomo* Esmeraldo Emetério de Santana<sup>485</sup>, o *Ogan* Jehová de Carvalho<sup>486</sup>, o *Xicarangomo* Almiro Miguel Ferreira<sup>487</sup> e o

---

<sup>482</sup> É curioso o excerto do texto em que o antropólogo escreveu a expressão “povo de santo” para aquela conferência. Costa Lima havia acabado de se referir a uma outra expressão, a saber, “jeje-nagô”, explicando ter sido criada por Nina Rodrigues para definir o “modelo sociocultural de um tipo de grupo de candomblé” (COSTA LIMA, 1984 [1981], p.18).

<sup>483</sup> *Obá Odofin* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, de nação *ketu*.

<sup>484</sup> Mais conhecida como Olga do *Alaketu* era *Ialorixá* do *Ilê Maroialaje*, de nação *ketu*.

<sup>485</sup> Seu Benzinho, como era mais conhecido, era da diretoria da FEBACAB e *Xicarangomo* do Terreiro *Tumba Junçara*, de nação angola.

<sup>486</sup> Jornalista e *Ogan* do *Zoogodô Bogum Malê Rundó* (mais conhecido como Terreiro do *Bogum*), de nação *jeje*.

<sup>487</sup> Declarou no encontro que era da nação de caboclo. Na introdução dos anais do encontro o Sr. Almiro foi também apontado como dirigente da FEBACAB (CEAO, 1984).

*Babalaxé* Luiz Sérgio Barbosa<sup>488</sup>. Todos foram convidados com o propósito de expor temas previamente apontados como importantes sobre as respectivas nações, além de responderem perguntas dos congressistas. No roteiro havia algo como uma definição da respectiva nação, nomes de terreiros e antigas lideranças, hierarquia, diferenças com relação a outras nações e divindades específicas. Todavia, ao *Babalaxé* Luiz Sérgio Barbosa coube falar sobre a FEBACAB, instituição que presidia a mais de um ano.

O propósito de retirar o candomblé do controle policial foi enunciado como o principal motivo do retorno das atividades da Federação a partir de 1973. Segundo o dirigente, naquele momento a FEBACAB havia aumentado seu raio de atuação e se ocupava de “coordenar as casas de culto e as baianas vendedoras de acarajé e comidas típicas” (BARBOSA, 1984, p.71). Porém, outro dado chama a atenção no discurso do presidente da Federação. Dentro do espírito do encontro, houve a exposição do “ecumenismo nacional” das bases filiadas a FEBACAB. O dirigente ofereceu aos congressistas o seguinte quadro:

**Número de terreiros filiados a FEBACAB de acordo com as nações**

| <i>Nome da nação religiosa</i> | <i>N.º de Terreiros</i> |
|--------------------------------|-------------------------|
| Terreiros de Ketu              | 660                     |
| Terreiros de Angola            | 350                     |
| Giro de Caboclo                | 271                     |
| Umbanda                        | 50                      |
| Terreiro de Ijexá              | 14                      |
| Terreiro de Jeje               | 04                      |
| Mesa-branca                    | 01                      |
| Pendentes (na capital)         | 570                     |
| <b>Total</b>                   | <b>1.920</b>            |

(CEAO, 1984, p.71)

Ao registro de uma única casa de “mesa-branca” seguiu a justificativa de que a filiação se devia a “inscrição do seu dirigente no INPS (Instituto Nacional de Previdência Social). Desde o ato de liberdade religiosa a FEBACAB vinha tentando o “enquadramento” dos sacerdotes afro-baianos nas exigências vigentes do sistema de

<sup>488</sup> Estava à época no exercício do mandato como presidente da FEBACAB. Mais informações sobre o *Babalaxé* no capítulo 4, especialmente na seção sobre a atuação da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro.

previdência e assistência social. A orientação parece ter conquistado força por ocasião do Primeiro Congresso do Culto Afro-Brasileiro em 1980<sup>489</sup>.

Na ocasião, o *Babalaxé* também vocalizou a convicção sobre um sinal diacrítico em relação a religião dominante, remetendo a uma posição firmada “na caminhada” de realização do encontro de terreiros: “Nós iremos a Igreja Católica, entramos em frente a imagem de escultura, nos ajoelhamos, rezamos, pedimos o benefício que virá ou não. Do nosso lado, este a que pertencemos, o contato é direto e a solução é imediata”. No único momento em que o dirigente se referiu aos adeptos da religiosidade afro-baiana de maneira global os chamou de “professantes do culto do candomblé” (BARBOSA, 1984, p.71)<sup>490</sup>. Em cada novo discurso público relativo à religiosidade afro-baiana, fazia-se necessário um nome coletivo para designar aquela emergente identidade política e religiosa.

Seja no “manifesto contra o sincretismo” ou no discurso do presidente da FEBACAB, encontram-se indícios de que os processos de construção da identidade político-religiosa do povo de santo passavam a se fazer em operações relacionais, na base da diferenciação e do contraste com o outro a partir da exposição de sinais diacríticos. Essa dinâmica parece similar aos processos de identificação étnica de africanos e seus descendentes no Brasil (PARÉS, 2006), ou seja, enquanto se preservava certa multidimensionalidade (nações religiosas ketu, jeje, angola, ijexá, caboclo...) também se fazia uma identidade política abrangente que, embora reconhecesse as singularidades, dissipava as características particulares de cada nação religiosa na performance de uma recriação identitária e política mais ampla. No caso do *fazer-se* do povo de santo, a operação desse processo se faz em diferentes circuitos pelo menos desde os anos setenta, com destaque evidente para o campo religioso e para o campo da cultura. No centro dessa construção identitária estava a posição da religiosidade negra, bem como, seus usos e abusos pela sociedade brasileira. A conquista da liberdade religiosa foi um episódio fundamental no encadeamento dessas histórias.

---

<sup>489</sup> Analisei o congresso no capítulo 4.

<sup>490</sup> Uma nota elucidativa havia sido publicada anos antes no jornal Tribuna da Bahia. Através do coordenador geral, o Sr. Manoelito de Souza Pereira, a FEBACAB declarava ser uma instituição “em prol do pai de santo ou mãe de santo, da *iyawô*, da *ekede*, do povo da *seita* em geral. Não somos nem deste, nem daquele, mas, de todos que vivem e fazem viver um candomblé, uma seita, um centro qualquer ou uma sessão de giro”. Jornal Tribuna da Bahia, 14 de junho de 1977.

No de 1981, poucos meses antes da realização do Primeiro Encontro de Nações de Candomblé, além dos já conhecidos protestos da FEBACAB sobre o uso indevido de símbolos religiosos por clubes sociais e blocos carnavalescos, uma preocupante contestação estava sendo elaborada pelo departamento jurídico da instituição. A peça legal em avaliação dizia respeito a um programa de televisão que tinha origem na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e foi inicialmente veiculado na Rádio Metropolitana do Rio de Janeiro em fins dos anos setenta. Nesse mesmo período a IURD passou a adquirir minutos em redes nacionais de televisão (ORO e TADVALD, 2015). Uma emissora baiana veiculava esse programa desde o início dos anos oitenta, a atração evangélica se chamava “O despertar da fé”. Essa história é parte do capítulo inicial de um longo e inacabado conflito do “reino de deus” contra o “reino dos orixás” (SANTOS, 2007). Um dirigente da FEBACAB, o Sr. Hédio Cardins Campos, declarou a reportagem do Jornal da Bahia que o departamento jurídico da instituição estava “considerando a gravidade da situação” e que a resposta seria no sentido de “acabar com a profanação dos símbolos da seita”.<sup>491</sup>

Quando foram publicados os anais do Primeiro Encontro de Nações de Candomblé, em 1984, a expressão povo de santo aparecia entre aspas na introdução do documento, aludindo uma identificação abrangente dos religiosos afro-baianos. Embora o texto não esteja datado ou assinado, percebe-se que foi escrito após a realização do evento, talvez um pouco antes da publicação. Na conferência de abertura em primeiro de junho de 1981, o antropólogo e *Obá Odofin* Vivaldo da Costa Lima também se referiu literalmente a essa identidade ampla (COSTA LIMA, 1984 [1981], p.18), mas essa não foi a primeira vez que a expressão surgia na forma escrita.

Em 1973, o professor Vivaldo da Costa Lima foi convidado a participar do *Colloque de Dakar: Négritude et Amérique Latine*, promovido pelo governo do Senegal e pela UNESCO. O encontro aconteceu no início do ano de 1974, entre os dias sete e quinze de janeiro. Lá o antropólogo fez uma comunicação que viria a ser publicada na revista *Afro-Ásia* do CEAO em 1976. O título da comunicação e posterior artigo era “O conceito de nação nos candomblés da Bahia”. Naquele texto, a principal questão de Costa Lima era analisar a “nação de santo” ou a “nação de candomblé”. Ora, uma nação (mesmo religiosa) não se faz sem povo. Nações de santo ou de candomblé não se fazem sem povo. Então, o “povo de santo” podia surgir, literalmente, em relação direta com as dinâmicas

---

<sup>491</sup> Jornal da Bahia, 30 de abril de 1981.

formativas das nações de candomblé ou de santo, reportando-se às pessoas que constituíam essas nações<sup>492</sup>. O antropólogo constatava e explicava mudanças históricas na concepção de nação para os religiosos afro-baianos, passando de um antigo sentido político para outro mais religioso, especialmente no que tangenciava vínculos diretos com determinados povos africanos, embora reconhecesse que alguns terreiros na Bahia conseguiam reconstruir esses laços (COSTA LIMA, 1976, p.67).

Certamente não escapava ao professor as relações políticas nas quais os religiosos estavam operando naquele momento, sendo ele mesmo um agente no processo. A despeito de não constituir o foco de sua análise, a argúcia de sujeito atento às coisas do seu tempo fez o antropólogo inaugurar, ainda que seja nos circuitos da escrita, uma forma nova de se referir ao conjunto dos devotos afro-baianos além das fronteiras da nação religiosa: o povo de santo. É possível que o professor, antropólogo e *Obá Odofin*, tenha ouvido a expressão no campo de suas pesquisas junto aos terreiros de Salvador<sup>493</sup>, quando implantou e coordenou o setor de Estudos Sociológicos e Antropológicos do CEAQ. Se assim ocorreu, a expressão saiu das fronteiras do terreiro e conquistou novos circuitos a partir da escrita antropológica. Em outra hipótese, a agência dos religiosos se apropriou politicamente dessa formulação peculiar.

Efetivamente, os religiosos afro-brasileiros experimentaram um processo gradativo de organização após os anos trinta do século XX. Esse processo correspondeu às dinâmicas de nacionalização das religiões negras. Na Bahia, após o Congresso Afro-Brasileiro de 1937, a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras é um marco inaugural dessa história. A esse momento inicial se seguiu a constituição gradual de associações civis vinculadas e representativas dos terreiros. A criação dessas associações é certamente um índice dos movimentos internos dos religiosos em busca de formatos capazes de articular seus interesses, sobretudo, proteção jurídica contra o preconceito, a discriminação e a perseguição. Nos anos setenta, os terreiros de renome da capital baiana dispunham dessas associações e, além disso, havia outras organizações que, por reunirem as representações civis de muitos terreiros, eram constituídas como “união” ou “federação”.

---

<sup>492</sup> No artigo aparece também a terminologia “casa de santo” como sinônimo de terreiro e candomblé (COSTA LIMA, 1976, p.67).

<sup>493</sup> Refiro-me ao mapeamento dos terreiros de Salvador coordenado por Vivaldo da Costa Lima nos anos sessenta.

Todavia, se os interesses dos religiosos podiam ser externados por essas associações através da imprensa, esse não era o único meio de fazer a voz ou a imagem chegar nos jornais. Assim, no *fazer-se* do povo de santo examinado aqui, as agências tanto individuais quanto coletivas foram levadas em conta. Para fazer com que suas demandas, mais gerais ou específicas, saíssem no jornal e atingissem repercussão e subjetividades, os religiosos podiam acionar os circuitos que estavam se constituindo a partir dos terreiros, articulando-se aos campos da cultura, da ecologia ou da luta por direitos. O *fazer-se* apresentado nesta tese se configura na presença dos religiosos afro-baianos nos processos de negociações e tensões com diferentes indivíduos e grupos da sociedade (inclusive entre os próprios devotos), dos interesses do capital à burocracia do Estado, de políticos à artistas, escritores, jornalistas e antropólogos, bem como, com outros religiosos, espíritas, católicos ou evangélicos.

Se novos circuitos estavam sendo construídos em volta da religiosidade negra nos anos setenta, essa circunstância não eximia o tratamento ambíguo no qual era considerada, ora com suspeita de criminalidade, ora sob aplausos da área cultural na moldura de folclore e interesse pelo exótico. A exclusão do pressuposto de que as religiões negras eram caso de polícia estava na base da sua defesa, mas os caminhos para essa supressão não foram uniformes. A inscrição dos terreiros na Delegacia de Jogos e Costumes e a necessidade de licença para as liturgias é índice fundamental do paradoxo em que a religiosidade negra esteve posicionada e embaraçada. Até janeiro de 1976, a tabela de fiscalização da Delegacia de Jogos e Costumes enquadrava o registro e a licença para os terreiros na categoria de “sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos”<sup>494</sup>. Ou seja, ao tempo em que o expediente policial fazia permanecer sob a religiosidade negra a suposição de delito também a desclassificava como religião. Todavia, se os esforços dos religiosos para o fim do controle da polícia foram amplos, aquilo que foi chamado por devotos e ativistas de “folclorização” contou com adeptos das religiões negras atuando dentro e fora daquela política cultural. De qualquer maneira, essa agência multiforme também sinalizou a trajetória do *fazer-se* do povo de santo.

Os jornais projetaram a construção dessa identidade ampla, bem como, auxiliaram nessa feitura. Artistas, intelectuais, fotógrafos, jornalistas e religiosos foram agentes de fronteira entre os terreiros e a imprensa. Da mesma forma que em outros campos, organizações e indivíduos (célebres ou anônimos) atuaram nas páginas impressas. Fosse

---

<sup>494</sup> Diário Oficial do Estado da Bahia, 16 de janeiro de 1976.

na cobertura de festas marcadas pelo calendário católico ou em certa abordagem etnográfica dos rituais no terreiro, os jornais expuseram didaticamente insígnias, divindades e vocabulário que perfizeram um circuito extensivo para símbolos, valores e práticas das religiões negras. Uma vez deslocados do contexto semântico êmico, esses referentes eram posicionados em outros domínios e submetidos a novas interações, possibilitando assim diferentes subjetivações, inclusive nos campos da cultura e dos esforços para a conquista de direitos. A imprensa se constituiu em acervo eficaz para disponibilização de evidências ostensivas dessa identidade político-religiosa emergente nos anos setenta.

Hoje, o povo de santo<sup>495</sup> é uma identidade que reconhecidamente abriga indivíduos provenientes de sistemas rituais historicamente heterogêneos numa complexa ecologia político-religiosa, amparada na experiência e concepção primordial de que compartilham tradições derivadas da África, embora tenham absorvido ao longo do tempo elementos do catolicismo, dos indígenas americanos e do espiritismo. Essa identidade político-religiosa comunica, por um lado, o contexto fronteiriço por onde transitam valores e práticas rituais entendidos como de origem africana na sociedade brasileira, bem como, por outro lado, designa uma atuação na esfera pública que, em última instância, exige respeito às respectivas formações religiosas afro-brasileiras (especialmente contra o que tem sido chamado de “intolerância religiosa” ou “racismo religioso”) e reivindica importância histórica, cultural e política no contexto nacional<sup>496</sup>. Sob outra perspectiva, essa identidade político-religiosa talvez antecipe a “nova superforma global” das religiões diaspóricas africanas (PALMIÉ e JOHNSON, 2018) em um enredo contemporâneo de intensas circulações digitais sobre liturgias que fazem da África referência fundamental.

---

<sup>495</sup> Povo de Terreiro ou Povo de Axé são denominações que também identificam os religiosos afro-brasileiros de maneira ampla.

<sup>496</sup> Como assinalai, encontrei a expressão “povo de santo” escrita pela primeira vez no contexto do *Colloque de Dakar: Négritude et Amérique Latine*, em 1974. Um indício de que essas articulações têm assumido há muito uma perspectiva internacional. Mais recentemente, nos dias 29 e 30 de novembro de 2019, foi realizado em São Paulo o Primeiro Encontro Internacional da Coalizão Negra por Direitos, reunindo movimentos da luta antirracista do Brasil, África do Sul, Colômbia, Equador e Estados Unidos. O evento contou com uma mesa específica para o debate do “racismo religioso”. Ver: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/11/ativistas-das-americas-e-da-africa-se-reunem-no-brasil-para-encontro-da-coalizao-negra-por-direitos/>

## REFERÊNCIAS

- ABREU, M. O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.
- ADEODATO, G. & FARIA, V. (Orgs.). Bahia de todos os pobres. Petrópolis-RJ: Vozes, 1980.
- ALBUQUERQUE, W. Algazarras nas ruas: comemorações da independência na Bahia. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Esperanças de Boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910)”. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, v. 24, p. 215-246, 2002.
- \_\_\_\_\_. O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AMADO, J. Jubiabá. Rio de Janeiro: Record, 2002 [1935].
- \_\_\_\_\_. Tenda dos milagres. 1.ª edição. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A., 1969.
- ANDERSON, B. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANJOS, J.C.G. No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural Palmares, 2006.
- \_\_\_\_\_. A iconoclastia afro-brasileira na festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. 33.º Encontro Anual da ANPOCS, 2009.
- APTER, A. “Herskovits’ Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora”. In: LEOPOLD, A. M. & JENSEN, J. S. (orgs) Syncretism in Religion: A Reader. Nova Iorque: Routledge, 2004.
- ASAD, T. “A construção da religião como uma categoria antropológica”. In: Cadernos de campo. São Paulo, v. 19, 2010 [1973], p.263-284.
- AZEVEDO, C. M. Onda negra, medo branco. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BACELAR, J. A Hierarquia das Raças. Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas. 2001.

\_\_\_\_\_. Mário Gusmão: um príncipe negro na terra dos dragões da maldade. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BARBOSA, L.S. A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro. In: CEAO. Encontro de nações de candomblé, 1981. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

BASTIDE, R. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1958].

\_\_\_\_\_. O segredo das ervas. Anhembi, n.18, p.333-335, 1955.

\_\_\_\_\_. Sociologia do folclore brasileiro. São Paulo: Editora Anhembi, 1959.

\_\_\_\_\_. As Religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Livraria Pioneira Editora, EDUSP, 1971.

BLOCH, M. Apologia da história. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1949].

BRAGA, J. Sociedade protetora dos desvalidos: uma irmandade de cor. Salvador: Ianamá, 1987.

\_\_\_\_\_. Na gamela do Feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO / Edefba, 1995.

\_\_\_\_\_. Fuxico de Candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana-BA: UEFS, 1998.

\_\_\_\_\_. A cadeira de ogan e outros ensaios. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BRAUDEL, F. A longa duração. In: História e ciências sociais. Lisboa: Editorial Presença, 5.<sup>a</sup> edição, 1986 [1958], p.07-39.

BRETAS, M. L. Ordem na cidade: o exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro, 1907-1930. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BROWN, M. On Resisting Resistance. *American Anthropologist*. New Series, v. 98, n. 4 (Dec., 1996), p. 729-735.

BRUIT, H. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. *Cadernos CEDES*, 30, 1993.

CAPONE, S. A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. 2.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEIRO, E. Evolução dos estudos de folclore no Brasil. *Revista Brasileira do Folclore*, v.2, n.3, maio-agosto de 1962, p.47-62.

\_\_\_\_\_. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

\_\_\_\_\_. *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

\_\_\_\_\_. *Candomblés da Bahia*. 9.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 [1948].

CARVALHO, J. *Reinvenção do reino dos voduns*. Salvador: Littera, 1991.

CASCUDO, L.C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: INL, 1954.

CASTILLO, L.E. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. *Revista de História (USP)*, v. 176, p. 01-57, 2017.

\_\_\_\_\_. O terreiro do Alaketu e seus fundadores: História e genealogia familiar, 1807-1867. *Afro-Ásia*, v. 43, p. 213-259, 2011.

\_\_\_\_\_. *Entre a oralidade e a escrita*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTRO, H. “História Social”. In: CARDOSO, C.F. e VAINFAS, R. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASTRO, Y.P. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks editora, 2001.

CAVALCANTI, M.L.V. e VILHENA, L.R.P. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.3, n.5, p.75-92, 1990.

CEAO. *Encontro de nações de candomblé*, 1981. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1998.

CHALHOUB, S. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2001 [1986].

CONSORTE, J. Em torno de um Manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: BACELAR, J. & CAROSO, C. Faces da tradição afro-brasileira. 2.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Pallas / Salvador: CEAO, 2006 [1999].

BROWN, M.F. On Resisting Resistance. *American Anthropologist*. New Series, Vol. 98, No. 4 (Dec., 1996), pp. 729-735.

CLIFFORD, J. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

CONCEIÇÃO, A. O Santo é quem nos vale, rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!: Práticas culturais e religiosas no âmbito das benzeções, Governador Mangabeira – Recôncavo Sul da Bahia (1950-1970). Dissertação de Mestrado – História. FFCH-UFBA, 2011.

COSTA LIMA, V. A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia. Salvador: Corrupio. 2.<sup>a</sup> edição, 2003. [1977]

\_\_\_\_\_. O candomblé da Bahia na década de 30. In: OLIVEIRA, W. F. & COSTA LIMA, V. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

\_\_\_\_\_. Nações de candomblé. In: CEAO. Encontro de nações de candomblé, 1981. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

\_\_\_\_\_. O conceito de nação nos candomblés da Bahia. *Revista Afro-Ásia*, n.12, p.65-90, 1976.

\_\_\_\_\_. Os Obás de Xangô. *Revista Afro-Ásia*, n.2-3, p.5-36, 1966.

COUTINHO, D. e SABACK, E. O histórico da psiquiatria na Bahia. *Gazeta Médica da Bahia* 2007;77: 2(Jul-Dez):210-218.

CUNHA, M. C. da. Ecos da folia: uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DANTAS, B. G. Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- DANTAS NETO, P.F. Tradição, autocracia e carisma: a política de Antonio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974). Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.
- DARNTON, R. O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DAVID, O.R. O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX. Salvador: Sarah Letras / EDUFBA, 1996.
- DAVIS, N. Z. O retorno de Martin Guerre. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DIAS, M. O. Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DOMINGUES, P. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo. Vol. 12. N. 22, 2007, p.100-122.
- ELTIS, D. e RICHARDSON, D. Atlas of the Transatlantic Slave Trade. New Haven & Londres: Yale University Press, 2010.
- ESPINHEIRA, C.G. Estudo sócio econômico área prioritária de Cachoeira 1972/1973. 2.<sup>a</sup> ed. Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974.
- FERNANDES, F. O folclore em questão. São Paulo: Hucitec, 1978.
- FERRETTI, M.M.R. Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.
- FERRETTI, S. Repensando o sincretismo. 2.<sup>a</sup> edição. São Paulo: Edusp: Arché Editora, 2013 [1995].
- \_\_\_\_\_. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. Revista Pós Ciências Sociais, v.11, n.21, jan./jun., 2014.
- FLAKSMAN, C. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 36 (1), p.13-33, 2016.
- FOUCAULT, M. Microfísica do poder. 23.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- \_\_\_\_\_. A ordem do discurso. 4.<sup>a</sup> edição. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- GILROY, P. O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência. São Paulo, Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, C. História noturna: decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, E. e TAVARES, F. Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos. Salvador: EDUFBA: ABA Publicações, 2015.

GOLDMAN, M. “Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil”, Revista de Antropologia (USP), v. 54 n. 1, 2011, p. 407-432.

GOMES, J.C.T. Memórias das trevas. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

GRAHAM, S. L. O motim do vintém e a cultura política do Rio de Janeiro, 1880. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.10, n.20, p.211-232, 1991.

GUIMARÃES, E.A.M. Religião popular, festa e o sagrado. Dissertação de Mestrado. UFBA, 1994.

GUIMARÃES, A.S.A. Um sonho de classe: trabalhadores e formação de classe na Bahia dos anos oitenta. São Paulo: Hucitec, 1998.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INGOLD, T. 1996. “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment.” In R. F. Ellen y K. Fukui (eds) Redefining nature: ecology, culture and domestication. Oxford: Berg.

JESUS, R.P. Associativismo no Brasil do século XIX: repertório crítico dos registros de sociedades no Conselho de Estado (1860-1889). Lócus, revista de história. Juiz de Fora-MG, v.13, n.1, p.144-170, 2007.

KARASCH, M. C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000 [1987].

LANDES, R. A cidade das mulheres. 2.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947].

LARA, S. H. Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. Blowin in the Wind: Thompson e a experiência negra no Brasil. In: Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP, n.º 12. São Paulo, 1995.

LOBO, G. Terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix / organização Graça Lobo; coordenação Antonio Roberto Pellegrino Filho. Salvador: Fundação Pedro Calmon: IPAC, 2015.

LUHNING, A. “Acabe com este Santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”. In. Revista USP dossiê povo negro – 300 anos, n.º 28, dez/fev., 1995/96. p.195-220.

MAGGIE, Y. Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.

\_\_\_\_\_. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAIA, M.R.C. De reino traficante a povo traficado: A diáspora dos courás do Golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760). Tese (Doutorado em História Social) – UFRJ, 2013.

MAIO, M.C. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. Dados, v.40, n.1, Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.14, n.º 41, outubro de 1999.

MATTOS, S. Memória da imprensa contemporânea da Bahia. Salvador: IGHB, 2008.

MATORY, J. L. Black Atlantic Religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MELLO, M. M. “Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças”. In: Etnográfica, v. 20, nº 1, 2016.

MENDONÇA, S.R. Estado e economia no Brasil: opções de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

- MINTZ, S. e PRICE, R. O nascimento da cultura afro americana. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- MONTEIRO, A. Notas sobre os negros malês na Bahia. Salvador: Ianamá, 1987.
- MOTT, Luiz R. B. Escravidão, homossexualidade e demonologia. São Paulo: Ícone, 1988.
- MOURA, C. Dicionário da escravidão negra no Brasil. São Paulo: Edusp, 2004.
- MOURA, M.M. Umbanda em Salvador-BA: memórias e narrativas. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFBA, 2013.
- MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NASCIMENTO, A. O Brasil na mira do pan-africanismo. 2.<sup>a</sup> ed. / das obras O genocídio do negro brasileiro e Sitiado em Lagos. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2002 [1977].
- NETO, F.A.N. A invenção de uma tradição: a Festa do Senhor do Bonfim em jornais baianos. Tese de doutorado, UFBA, 2014.
- OLIVEIRA, F. A economia da dependência imperfeita. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- OLIVEIRA, I. V. O feitiço da cura: histórias do povo de santo, feiticeiras e curandeiros da Bahia (1930-1960). Tese de Doutorado. Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos – Pós-Afro. CEAO-UFBA, 2014.
- OLIVEIRA, J. P. Adeptos da mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). Tese de Doutorado. Pós-Afro: CEAO-UFBA, 2010.
- OLIVEIRA, M. O liberto: o seu mundo e os outros, 1790-1890. Salvador: Corrupio, 1988.
- OLIVEIRA, W. F. e COSTA LIMA, V. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.
- ORO, A.P. e TADVALD, M. A igreja Universal do Reino de Deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 17, n. 23, p.76-113, ago/dez, 2015.
- ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: brasiliense, 1999 [1978].

\_\_\_\_\_. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006 [1985].

\_\_\_\_\_. *Cultura popular: românticos e folcloristas*. São Paulo: PUC, 1985.

ORTNER, S.B. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. In: *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 37, No. 1 (Jan., 1995), p. 173-193.

PALMIÉ, S. “Against Syncretism: ‘Africanizing’ and ‘Cubanizing’ Discourses in North American Òrìsà Worship”. In: R. Fardon (ed.). *Counterworks*. London: Routledge, 1995, p.73-104.

PALMIÉ, S. e JOHNSON, P.C. *Religiões afro-latino-americanas*. In: ANDREWS, G. e FUENTE, A. *Estudios afro-latino-americanos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

PARES, L.N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2006.

\_\_\_\_\_. O processo de ‘nagoização’ no Candomblé baiano. In: BELLINI, L., SALES, E. & SAMPAIO, G. R. (orgs.). *Formas de crer: Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA: Corrupio, 2006b.

\_\_\_\_\_. Os impasses entre a esfera pública e o terreiro. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n.22, 211-218, jul./dez., 2012.

\_\_\_\_\_. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830). *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF, v. 20, p. 1-32, 2014.

PARÉS, L.N. & CASTILLO, L.E. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu. *Afro-Ásia*, v.36, p.111-152, 2007.

\_\_\_\_\_. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. *Religião & Sociedade*, v. 35, p. 13-43, 2015.

PARÉS, L.N e SANZI, R. The Multiple Agencies of Afro-Brazilian Religions. *Religion and Society: Advances in Research* 3, 76-94, 2012.

PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

PIETZ, W. The Problem of the Fetish I, *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 9, spring, 1985, p. 5-17.

\_\_\_\_\_. The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish, *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 13, spring, 1987, p. 23-45.

\_\_\_\_\_. The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetichism", *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 16, fall, 1988, p. 106-23.

PINHO, O.S.A. O mundo negro: hermenêutica crítica da reafrikanização em Salvador. Curitiba: Ed. Progressiva, 2010.

PINHO, P.S. Reinvenções da África na Bahia. São Paulo: Annablume, 2004.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: BACELAR, J. & CAROSO, C. Faces da tradição afro-brasileira. 2.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Pallas / Salvador: CEAO, 2006 [1999].

\_\_\_\_\_. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1991.

\_\_\_\_\_. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*. São Paulo (28): 64-83, dezembro/fevereiro, 1995-96.

\_\_\_\_\_. Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUERINO, M. Costumes africanos no Brasil. Recife: Editora Massangana, 1988.

\_\_\_\_\_. O candomblé de caboclo. *Revista do IGHB*, n.45-46, p.237-38, 1919.

\_\_\_\_\_. A raça africana e seus costumes na Bahia. V Congresso Brasileiro de Geografia. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1917.

RABELO, M. Considerações sobre a ética no candomblé. *Revista de Antropologia*, 59 (2), 2016, p.109-130.

RAMOS, A. O negro brasileiro, 1.<sup>o</sup> volume: etnografia religiosa. 5.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Graphia, 2001 [1934].

\_\_\_\_\_. O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise. 3.<sup>a</sup> edição – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007 [1935].

\_\_\_\_\_. A aculturação negra no Brasil. 1.<sup>a</sup> edição – Coleção Brasileira. São Paulo: Editora Companhia Nacional, 1942.

\_\_\_\_\_. Estudos de folk-lore. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.

RAMOS, C. O discurso da luz: imagens das religiões afro-brasileiras no arquivo do jornal A Tarde. Dissertação de Mestrado: UFBA, 2009.

REGINALDO, L. “Festas dos confrades pretos: devoções, irmandades e reinados negros na Bahia setecentista”. In: BELLINI, L., SOUZA, E. e SAMPAIO, G. Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Editora Corrupio, EDUFBA, 2006. p.197-225.

\_\_\_\_\_. Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, J. J. Rebelião escrava no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. “Magia jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 8, n.º 16, março/agosto 1988. p.57-81.

\_\_\_\_\_. Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988b.

\_\_\_\_\_. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. Tambores e temores. A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). Carnavais e outras frestas – ensaios de história social da cultura. Campinas-SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

\_\_\_\_\_. Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista. Revista Afro-Ásia, 34, 2006, 237-313.

\_\_\_\_\_. Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Revista de História da USP*, São Paulo, n. 174, p.15-68, 2016.

REIS, J. J. e SILVA, E. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RISÉRIO, A. Carnaval ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afro-baiano. Salvador: Corrupio, 1981.

\_\_\_\_\_. Bahia com “H”, uma leitura da cultura baiana. In: REIS, J. J. Escravidão e invenção da liberdade. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.143-165.

RODRIGUES, N. Os Africanos no Brasil. 7.<sup>a</sup> edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional / Brasília: UnB, 1988 [1932].

\_\_\_\_\_. O animismo fetichista dos negros bahianos. Salvador: P555, 2005 [1896].

ROMO, A.A. Brazil's living museum: race, reform, and tradition in Bahia. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2010.

SAHLINS, Marshall. Esperando Foucault, ainda. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

SANSI, R. Paisagens políticas e sentidos do religioso. In: BIRMAN, P. (Org.) Religião e espaço público. São Paulo: Attar, 2003.

\_\_\_\_\_. The Fetish in the lusophone Atlantic. In: NARO, N.P.; SANSI, R.; TREECE, D.H. (Orgs.). Cultures of the lusophone black Atlantic. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007, p.19-38.

\_\_\_\_\_. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v.44 (1.), p.139-160, 2009.

\_\_\_\_\_. Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the Twentieth Century. New York, Oxford: Berghahn Books, 2010.

SANTOS, B. S. Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade. 5.<sup>a</sup> edição. São Paulo: Cortez, 1999.

SANTOS, E. F. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

\_\_\_\_\_. Um desbravado armado de machado e foice: práticas de cura e religiosidade negra no Recôncavo baiano. *Revista MétiS: história e cultura*, p.35-55, jan/jun., 2018.

\_\_\_\_\_. Poderes contra poderes: as práticas culturais afro-brasileiras em Cachoeira na década de 1970. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS: PESQUISA SOCIAL E POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA PARA OS AFRODESCENDENTES, 3, 2004, São Luís-MA: COPENE, 2004.

SANTOS, J. E. Os nagô e a morte: páde, asésé e o culto égun na Bahia. 9.<sup>a</sup> edição. Petrópolis: Vozes, 1998 [1975].

SANTOS, J. T. “Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX”. In: SANSONE, L. & SANTOS, J. T. (orgs.). *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da*

música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.BA, 1997. p.17-38.

\_\_\_\_\_. O poder da cultura e a cultura no poder: A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

\_\_\_\_\_. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. Estudos Afro-Asiáticos, Salvador, v. 27, n. 1-2-3, p. 205-226, jan./dez, 2005b.

\_\_\_\_\_. Mapeamento dos terreiros de Salvador. Salvador: CEAO-UFBA, 2008.

SANTOS, L.A.M. O reino dos Orixás versus o reino de Deus: candomblecistas em face da intolerância religiosa em Salvador, Bahia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: CEAO/UFBA, 2007.

SANTOS, M.A.S. A república do povo: sobrevivência e tensão – Salvador (1890-1930). Salvador: EDUFBA, 2001.

SCHWARCZ, L.M. O som do silêncio: sobre interditos e não ditos nos arquivos quando o tema é escravidão ou escorre para o racismo. Caderno AEL, v. 17, n. 29, 2010.

SCHWARTZ, S.B. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1985].

SCOTT, J. A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SELKA, S. The Sisterhood of Boa Morte in Brazil: Harmonious Mixture, Black Resistance, and the Politics of Religious Practice. Journal of Latin American and Caribbean Anthropology. Vol. 13, n. °1, p.79-114, 2008.

SERRA, O. Águas do rei. Rio de Janeiro: Editora Vozes / Koinonia, 1995.

\_\_\_\_\_. O mundo das folhas. Feira de Santana-BA: UEFS; Salvador: UFBA, 2002.

SILVA, V.G. Orixás da metrópole. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: BACELAR, J. & CAROSO, C. Faces da tradição afro-brasileira. 2.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Pallas / Salvador: CEAO, 2006 [1999].

SILVA, V.G. e LODY, R. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao cambomblé. In: SILVA, V.G. Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Edições Selo Negro, 2002.

SILVEIRA, R. Pragmatismo e milagres de fé no extremo ocidente. In: REIS, J. J. Escravidão e invenção da liberdade. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.166-197.

\_\_\_\_\_. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SLENES, R. W. e MELLO, P. C. de. "Paternalism and social control in a slave society: the coffee regions of Brazil, 1850-1888". In. IX Congresso Mundial de Sociologia. Uppsala, agosto / 1978.

SLENES, R. W. Malungo, ngoma vem! África encoberta e descoberta no Brasil. Cadernos do Museu da Escravatura. Luanda: Museu Nacional da Escravatura / Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, p. 5-24, 1995 [1991-92].

SOARES, C. Mulher negra na Bahia no século XIX. Salvador: Editora da UNEB, 2007.

SOUZA, L. M. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. Sorcery in Brazil: History and Historiography. In: PARÉS, L.N. e SANZI. R. Sorcery in the Black Atlantic. Chicago-USA: University of Chicago Press, 2011.

SOUZA JÚNIOR, V.C. Corujebó: Candomblé e polícia de costumes (1938-1976). Salvador: EDUFBA, 2018.

STONE, D. Charlatans and Sorcerers: The Mental Hygiene Service in 1930s Recife, Brazil. In: PARÉS, L.N. e SANZI. R. Sorcery in the Black Atlantic. Chicago-USA: University of Chicago Press, 2011.

TACCA, F. Imagens do sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro. Campinas-SP: Editora da Unicamp, Imprensa oficial do estado de São Paulo, 2009.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. Vol. 1,2,3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1963].

\_\_\_\_\_. A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981 [1978].

\_\_\_\_\_. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRAMONTE, C. Com a bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Tese de doutorado. Florianópolis-SC: UFSC, 2001.

VAN DE PORT, M. Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n.22, 123-164, jul./dez., 2012.

VERGER, P. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. 4.<sup>a</sup> edição. Salvador: Corrupio, 2002 [1968].

VOEKS, Robert A., *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*, Austin, University of Texas press, 1997.

WIMBERLY, F. The Expansion of Afro-Bahian Religious Practice in Nineteenth-Century Cachoeira. In: KRAAY, Hendrik. *Afro-Brazilian Culture and Politics, Bahia, 1790s to 1990s*. Armonk, New York / London, England, 1998, p.74-89.

**ANEXOS**

# EPA-REI, IANSA.

Um afresco do século VIII que está na Igreja de Santa Maria Antiqua, em Roma, objetos de culto que podem ser vistos em um templo de Lokoro, perto de Porto Novo, no Daomé e pejis encontrados facilmente em terreiros da Bahia tem muito de comum. São, todos, momentos culturais de povos que louvam ali à mártir Santa Bárbara, lá ao orixá Oya e, aqui nesta sincrética cidade a ambos na figura de Iansã hoje festejada, principalmente nos carurus do mercado da Baixa dos Sapateiros e do Rio Vermelho.

Quem, nos templos católicos estiver rezando para a mártir cristã - geralmente representada a partir da figuração que Ihe deu o pintor flamengo Jan van Eyck com a palma, a torre e o cálice - estará, no fundo da sua fé, fazendo o mesmo de alguém que, sinceramente vinculado ao seu passado africano, entoe o mais conhecido oriki de Iansã. "Oya geri olé gere gere / Oya geri olé gara gara / Obirim sola geri olé gere gere".

Porque a Oya nigeriana, a esposa favorita de Xangô aquela que formou com as suas lágrimas o rio Niger (Odó Oya) passou a ser, no Brasil, bem mais conhecida pelo nome de Iansã? Esta pergunta foi feita por Pierre Verger a um sacerdote de Xangô que, assim Ihe respondeu:

"Ojá chama-se Iansã porque é Iya Abesan perto do palácio Akron, em Porto Novo.

Abesan é a mulher de Xangô; eles vieram juntos ao mundo.

Ogum toma Abesan de Xangô. Este, zangado, vai reclamar junto a Olorum;

" - Ogum tomou Abesan de mim" diz ele a Olorum

" - Que vai você fazer-Ihe?" pergunta Olorum

" - Vou lutar com ele" respondeu Xangô.

" - Mije na cabeça de Ogum" aconselha Olorum.

Quando Xangô executa o conselho a chuva

começa a cair fortemente. A Cabana de Ogum cai, as paredes se arruinam e Xangô manda um "Edum--ara" (pedra do trovão sobre Ogum. A sua cabeça se rompe e dela sai fogo).

Abesan põe-se a gritar "Oya o" e as pessoas do lugar gritam com ela "Kawo" (olhem) e ela volta com Xangô.

Eis porque Xangô carega um oxê (machado duplo, o que não fazia antes quando carregava "ajá"; ele não quer usar o mesmo objeto que Ogum.

Como Ogum Ihe devolveu a mulher, se Xangô luta com alguém e este se refugia junto a Ogum, Xangô o deixa em paz".

Outra historia, também recolhida por Pierre Verger conta muito do mito de Iansã:

"Oya já era velha; ela vai procurar Xangô e o acho bonito e diz que quer se casar com ele. Xangô respondeu que ela já é muito velha.

Ela, então diz que sabe que é velha mas que está decidida a se casar com ele.

Xangô manda-a, então buscar os seus pertences e resolve casar-se com ela.

Quando ela se instala não quer que Xangô tenha outras mulheres e Ihe diz que, desde quando ele nasceu até a sua morte ele Ihe pertence e que vai morrer no mesmo dia que ele.

Xangô diz a si mesmo: " - Eis aí a velha que veio esta noite e arrebatou o amor das outras mulheres do meu coração. Eis porque a chamam a mãe da noite: Iya (o) sã".

Destas e de outras lendas se constitui o sistema de crenças animistas em que se apóia o ritual que hoje se pratica na Bahia.

Iansã, a que protege dos raios e dos trovões; a que se veste de vermelho e branco, aquela que quando chega é saudada com o "Epa-Rei" é que hoje está sendo saudada e festejada. Aquela a quem os Eguns obedecem, aquela que os que navegam reconhecem quando sopra o "afefe" vai, hoje ouvir muito chete cantando com fé: "Kojé mi dó Ke Oya/ Okula were were".



Dois mitos colhidos em África por Pierre Verger e publicados na imprensa baiana nos anos setenta. Jornal Tribuna da Bahia, 1.º de dezembro de 1974.

**Decreto-Lei 25.095, publicado no Diário Oficial de 16 de janeiro de 1976.**

O GOVERNADOR DO ESTADO DA BAHIA no uso de suas atribuições legais e CONSIDERANDO que na expressão “sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos”, a que se refere a Tabela 1, anexa à Lei N. ° 3.097, de 29 de dezembro de 1972, se tem identificado para fins de registro e controle nela previstos as entidades que exercitam o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam;

CONSIDERANDO que semelhante entendimento se não ajusta no sentido e alcance da lei, sendo antes antagônico ao princípio constitucional que assegura a liberdade do exercício do culto;

CONSIDERANDO QUE É DEVER do poder público garantir aos integrantes da comunhão política que dirige o livre exercício do culto de cada um, abstendo quaisquer embaraços que o dificultam ou impeçam;

CONSIDERANDO AFINAL que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças e confissões religiosas, justo não seria que também não fizesse em relação às sociedades do culto afro-brasileiro, que de idêntico modo têm a liberdade de regerem-se de acordo com sua fé.

**DECRETA:**

Art. 1. ° - Não se incluem, na previsão do item 27 da Tabela n. ° 1, anexa à Lei 3.097, de 29 de dezembro de 1972, as sociedades que pratiquem o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercitar o seu culto independentemente de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença junto a autoridades policiais.

Art. 2. ° - Este decreto entrará em vigor na data da sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

PALÁCIO DO GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA,  
15 de janeiro de 1976.

ROBERTO FIGUEIRA SANTOS  
LUIZ ARTHUR DE CARVALHO

SERVICO PÚBLICO ESTADUAL  
PODER JUDICIÁRIO

JUIZO DE DIREITO DA Bomarcia de Baachseira

NUMERO 333 ANO 19 70

Ação Penal

Autor Contravenção penal

Réu "José das três linhas"

Advs.: A) \_\_\_\_\_  
R) \_\_\_\_\_

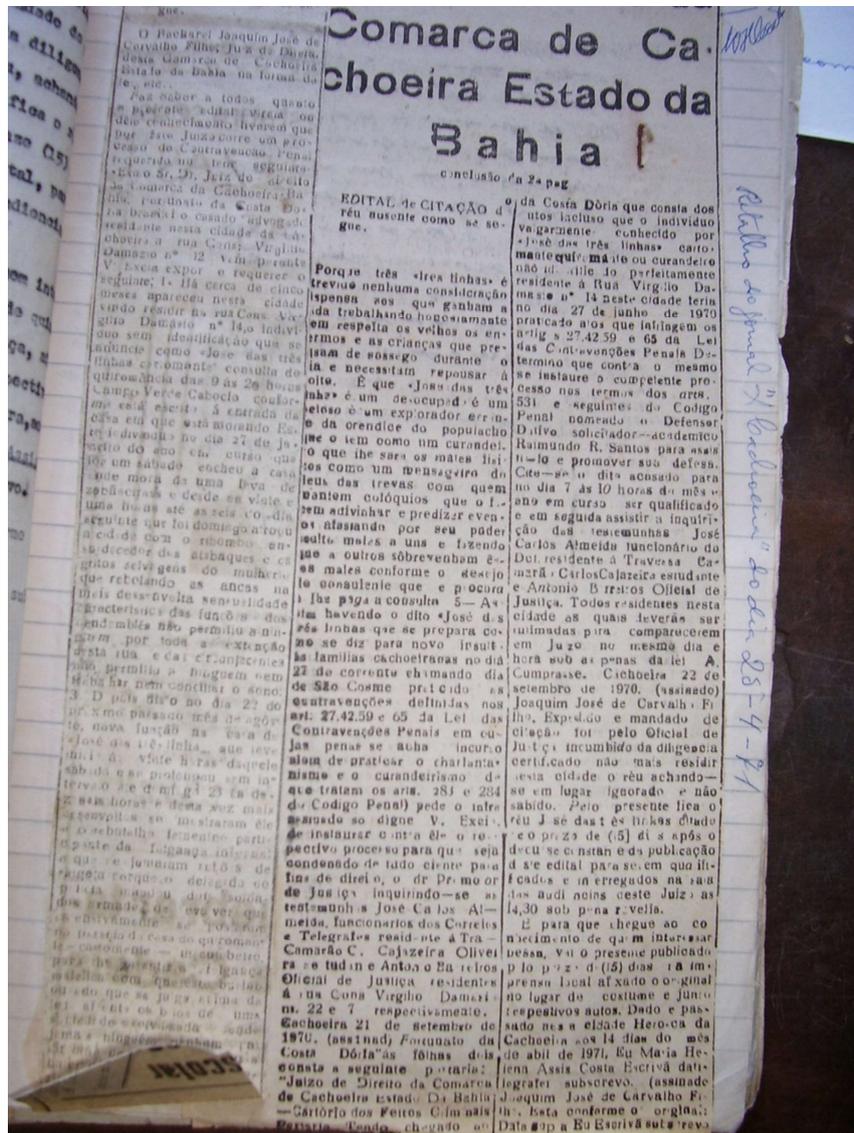
**AUTUAÇÃO**

Ano de mil novecentas e setenta  
aos vinte e dois dias do mês de setembro  
nêste cartório autuei a petição que se segue,  
do que para constar faço êste termo.

Eu, Felipebeto Jones - Auxiliar de  
Escrivão, escrevi.

Felipebeto Jones Escrivão

Capa do Processo-Crime contra José das Três Linhas, 1970



Edital de citação de réu ausente.  
 Jornal A Cachoeira, 25 de abril de 1971



# DIA DO FOLCLORE: A HORA DE LEVANTAR VOZ EM SUA DEFESA.

## 2º caderno



O maculê é uma manifestação folclórica tipicamente do Recôncavo Baiano

O candomblé passou de religião professada pelos negros africanos a ser mais um componente da cultura popular na Bahia

Profundo estuque das manifestações folclóricas do povo da Bahia, notadamente em sua área do Sertão, Nelson de Araújo, diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais e autor de uma importante pesquisa publicada recentemente na área de Cultura Popular, "Das formas de teatro popular do Recôncavo Baiano" — de novo aqui sua visão geral do que seja folclore, registrando, principalmente, que o apreçamento do folclore como disciplina e como ciência ocorreu no século XIX, de forma a deixar muito claro a sua natureza de "desamburgho" cultural.

Foi o momento — diz Nelson — em que se convencia mais alta da sociedade europeia desceberam que nasciam sobre outras camadas muito mais consistentes e numerosas do que ela própria, e a que chamavam de povo: "folclore" a partir daí a qualidade, ou melhor, a multiplicidade da cultura ocidental, a contar desde o momento inicial o folclore como ci-

ência social tem se apresentado em volúveis numa série de compromissos que colocam o observador imparcial numa posição de perplexidade, ao não se saber realmente qual a natureza e classificação das camadas culturais da sociedade. Inclusive, os conceitos do folclore como disciplina.

Ele observa que, desde que foi dito tenta demonstrar a existência de uma cultura popular no mundo ocidental, pelo contrário valoriza como "o verdadeiro" e mais autêntico substrato da cultura humana, muitas vezes — virado à luz do "realismo", "realismo", "realidade" etc. Na visão de Nelson, há uma cultura oficial ocidental, em cujo seio floresceram muitas das ideias que alimentam o folclore como ciência, imprimindo de maneira definitiva a marca de sua procedência e os seus vícios de origem.

**PREÇOS EXTERNAS**  
Com relação à discussão atual acerca da "desaparicitação do folclore como ciência", que leva à distinção entre "folclore autêntico" e "folclore concretizado", Nelson de Araújo é de opinião que todas as formas de cultura popular têm uma dimensão política e se transformam. Mas, conclui ele, é verdade, que elas podem sofrer o impacto negativo de outras formas e de outras culturas, e é por esta razão que atribui aos estudiosos dessas formas populares até mesmo o dever de um trabalho de defesa de vigilância, porque há perigos reais de que uma cultura popular seja simplesmente a perecer sob a ação de pressões externas.

Dentro desse contexto é que Nelson afirma que "todos os sistemas políticos produzidos até agora pelo mundo ocidental, do fascismo ao socialismo e a liberal democracia, têm sido uma posição mais ou menos semelhante em relação à cultura popular de cada povo e de suas épocas. Todos eles fazem parte de um mesmo complexo gerador do folclore como ciência — correram o risco de vê-lo mudado em uma espécie de supermercado cultural, onde a alma do povo será exposta como o filé que em tais estabelecimentos se vende desossada e uniforme.

**SEGUIR O MAPEAMENTO**  
O turismo tem sido apontado como uma das atividades que mais têm contribuído para que o folclore e todas as manifestações artísticas de uma maneira geral do povo baiano venha perdendo suas características originais em função do gosto de quem de fora, adaptando assim as criações às conveniências de uma política de faturamento ou aceitabilidade. Sobre isto, Nelson de Araújo afirma que "o turismo como atividade humana e turística não é em si mesmo um fator negativo em relação à cultura popular, desde que não se torne um fator de alienação de um mapeamento de cultura popular no Recôncavo, ponto de partida para qualquer estudo. Esperamos que as coisas se modifiquem imediatamente.

### Exposição na Casa do Sertão

**FERRA DE SANTANA** (de Saraceni) informações aos alunos são definidas. O Colégio de Ferras de Santana e de Teófilo de Freitas, no Nordeste brasileiro, terá em exposição na Casa do Sertão até o próximo dia 1º de setembro, e organizada especialmente para serem vistos livros de cordel, estampados de 12 e 24 gravas, a fim de conhecerem de perto alguma coisa sobre o assunto, desde quando não têm esta oportunidade em classe. Ontem, uma média de 30 estudantes estiveram visitando a exposição, sendo o resto o único evento na cidade para marcar a Dia do Folclore que transcorre hoje e amanhã.

Durante a visitação de centenas de cópias à Casa do Sertão, os professores e supervisores do Museu de Arte e de História, bem como os representantes das manifestações folclóricas do Brasil, distinguindo de diferentes gêneros de cultura popular. Segundo o diretor do Museu, Raimundo Ometo, a iniciativa foi bastante proveitosa, uma vez que está despertando o interesse de professores de vários outros apitos, bingos e lanchonetes de teatros da cidade, levando maiores ras de rodés e tapetes.

**Fundação Cultural do Estado da Bahia**, através da Biblioteca Central do Estado, nos Barris, também desenvolveu programação própria na "Semana do Folclore". Concluído com o aniversário do setor infantil da Biblioteca, a programação se prenderá mais ao público infantil.

Ontem, houve a Hora do Conto — idealizada para contar histórias desenvolvidas pelo BCC — também no setor infantil daquela biblioteca. A história foi "O casamento de Dona Baratinha", contada pela professora Maria Muto.

— 15 horas. O setor também está preparando uma dramatização para as crianças na ocasião.

As 16 horas de hoje, ainda no setor infantil da Biblioteca Central, haverá a apresentação do grupo folclórico de maculê "Netos do Povo", de Santo Amaro.

Amanhã acontecerá uma exposição de livros folclóricos no setor infantil da BCC e "A Hora do Conto", às 15 horas, na Biblioteca Juarez Magalhães, pela professora Betty Coelho Silva.

**PROGRAMA DA PREFEITURA**  
A programação elaborada pelo Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação de Prefeitura, prossegue hoje com um debate sobre Capoeira às 17 horas, no auditório da Biblioteca Central e das 16 às 18-30 horas alunos da rede municipal se apresentarão na TV 5 Itapoc, no mesmo horário amanhã, no mesmo horário.

Diá 20 — Lançamento da edição "Boi Fogote", trabalho realizado pelos alunos da Nucleare Apresentação de termos, ranchos e bois, além do campo da peça "Boi Fogote", 15 horas, Praça da Cidade.

No Jardim do Camp Grande, às 20 horas, apresentação da Oficina Mecânica de Sarinhã e do do Bol Bumba e Bol Janeiro de Salvador.

Diá 26 — Exposição do filme "Lago das Ilas", de Paulo César Saraceni, sobre o folclore do Piauí — TV Itapoc, 10 horas.

**Encerramento:** Apresentação do grupo folclórico dos colégios da rede estadual de ensino — Auditório da Biblioteca Central do Estado, 17 horas.

Diá 24 — Debate às 17 horas na Biblioteca Central do Estado, sobre a peça "Dinâmica do folclore", pelo

professor Cláudio Teixeira. Presença no debate dos professores Valdir Freitas de Oliveira e Venâncio Duarte Braga.

Diá 25 — Lançamento da edição "Boi Fogote", trabalho realizado pelos alunos da Nucleare Apresentação de termos, ranchos e bois, além do campo da peça "Boi Fogote", 15 horas, Praça da Cidade.

**Amélia Rodrigues: mulher avançada para seu tempo.**

**Progresso Feminino (domada), Fausto (drama), Filho Adotivo (comédia), Almas Sertanejas (drama), No Campo da Imprensa (farsa) e A Natividade (drama).**

**ESTRANHAMENTO RELEGADA**  
Marta da Conceição Paranhos, professora do Instituto de Letras da UFBA, cômica, ensaísta, teórica e poeta, comentando a personalidade múltipla de Amélia Rodrigues, disse estranhamento relegada a um plano "menor".

— F do poeta que pretendemos falar — diz Conceição —, pois a poesia é a sua mais profunda marca e por si só justificaria a permanência do nome, especialmente quando relegada à galeria dos "menores", apesar de algumas vozes significativas terem apontado o equívoco com não menos perplexidade que a noção. Entre eles, Carlos Chiachio, que mais uma vez declarou em 1941:

— Para atender aos imperativos duma revista de arte e de crítica, li a obra de Amélia Rodrigues, e a impressão que me deixou é a de que ela viveu, e vive, profundamente determinada pela letra.

— Era o seu Instituto. A sua vocação. O seu destino.

Amélia de Carlos Chiachio, Marta da Conceição Paranhos também cita: Antônio

Vianna, Pedro Calmon, Sílvia Bocanera Jr. e Múcio Teixeira, que se pronunciaram a favor de uma revisão crítica da obra de Amélia Rodrigues. Conceição Paranhos registra, ainda, o esforço desenvolvido por Marieta Alves através de artigos em jornais e revistas no sentido de uma melhor compreensão da obra poética de Amélia Rodrigues.

Na conferência "O Humanismo na Poesia de Amélia Rodrigues", pronunciada em agosto de 1978, Conceição Paranhos diz: "Por sentir o desatino de jornal no mundo, exatamente, Amélia Rodrigues lutou contra ele toda a sua vida, mas essa luta se dava no interior mesmo da sua poética, como

no poema "A Folha do Logia", quando a sua poesia é o divio interlocutor para a negação daquilo mesmo que a nutre — a imaginação e para a que necessita o significado de língua francesa, cujo teor de excessividade evidente traz-nos a oposição entre a lógica de mundo estivo e a loucura que constitui a poesia. Entretanto, essa é a loucura de onde se atinge a lucidez mais alta".

Ela afirma ainda que "a graça que pertencemos não possui a exatidão oratória e o culto à retórica, e aquilo que se chama de "o culto da forma perfeita". Nossa de geração e alienação. Acredita que Amélia Rodrigues, "como todo grande poeta, possuía uma surpreendente intuição para essas coisas. Seja através de crítica, onde a "verba mea" explicita em alguns poemas (como "Poeta Poeta") seja na sensibilização pela fala do povo que sente e vive a sua volta, como nas peças de teatro — indústrias e de versos explícitos — que escreveu, seja, indo mais além, ao plano da conceitualidade expressa verbalmente, mostrando os princípios de construção/desconstrução, inerentes à língua escrita, ainda mais, multiplicada pela imprensa".



## Pais de Santo foram ao Governador levar suas reivindicações

Para o presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, Antônio Monteiro, foi dado um passo muito importante, ontem, para libertação do culto afro-brasileiro, o que, para o Candomblé, foi um novo 13 de maio, uma outra abolição", quando representantes da FBCAB e de diversas casas de culto foram recebidos em audiência especial pelo Governador Roberto Santos. Na oportunidade, foi entregue um memorial com uma série de reivindicações daquela entidade afro-brasileira.

Salientou o Sr. Antônio Monteiro, que, há 26 anos, vêm sendo feitas essas reivindicações, e agora, elas deverão ser atendidas, desde quando a Prefeitura Municipal adota uma política relacionada ao Candomblé, de acordo com os interesses da Federação. Basicamente, o que se pretende, disse ele, é extinguir certas manifestações clandestinas, acabar com a exploração comercial e com exhibições de caráter folclórico, resguardando o sentido religioso do Candomblé.

### PESQUISA

A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro vem desenvolvendo uma pesquisa para determinar quais os cultos autênticos, passando

a reconhecê-los oficialmente, e desenvolverá um trabalho de orientação, através de palestras por especialistas no assunto, junto às casas de Candomblé que, embora tenham uma origem autêntica, estejam desorientadas".

No memorial entregue, ontem, ao Governador Roberto Santos, a FBCAB solicita a dispensa da obrigatoriedade do registro policial, do pagamento da taxa policial, (licença), para efetuar o culto religioso, o que fere o amparo que a Constituição dispensa.

Alega, também, que "não sendo o culto uma demonstração de divertimento associativo, mas uma reverência prestada às divindades do rito em busca de louvor ao único Deus (Olorum), não se pode entender essa excessão e é somente esse culto que está na obrigação de se registrar na Delegacia de Jogos e Costumes".

Por ser uma expressão cultural de nossa etnia, deverá estar vinculado aos órgãos de cultura do Estado, já que suas expressões de riqueza, de herança, na formação de nosso grupo étnico brasileiro, na formação de nossos traços sociais, cívicos, religiosos, estão presentes em todos os Estados da Federação.



**Raimunda de Xangô, a mais velha "achetã" da Casa Branca, entrega ao Governador as reivindicações do culto afro-brasileiro**

Jornal A Tarde, 23 de outubro de 1975.

# SACRIFÍCIO DO BOI NA SAIDA DO BABALORIXÁ

texto: Hermano MATOS

fotos: Anísio CARVALHO



Uma cerimônia de fé e uma festa de muita emoção e efeito plástico aconteceu sábado passado, dia 11, no terreiro de candomblé "Raiz de Airá", localizado no subúrbio de Plataforma, nas proximidades da Ilha Amarela, Alí, à noite, houve a transferência do comando da casa, do Babalorixá João Balbino dos Santos para a Ekedimãe Maria Queci e para o Bejigan Irineu Ferreira.

Quase duzentas pessoas estiveram presentes à cerimônia que se prolongou até o domingo, quando a festa atingiu seu ponto alto, com a matança de um boi negro de 10 arrobas em homenagem a Xangô. A cabeça, os pés e os testículos do animal foram colocados numa bandeja e oferecidos ao Orixá. O restante foi transformado em churrasco e comido pelos presentes.

## CANTICOS

Desde as primeiras horas da noite de sábado, dezenas de pessoas da capital e do interior começaram a chegar ao terreiro. As 20 horas, foram iniciados os cânticos para Exu, seguindo-se um despacho cujos ingredientes principais foram farinha-branca e amarela, água e vela. Sete cantigas foram entoadas, para Exu, o mesmo acontecendo para Ogum, Obaluaê, Iemanjá, Oxum, Janáina e Oxalá.

Perto das 22 horas, a Ekedimãe Maria Ferreira, carregando na mão uma pomba branca saiu do quarto (peji) acompanhada pelo pai-de-santo o peji, "mês-de-santo" deu uma volta no barracão de festa. Retornou ao peji, trocou de roupa, voltou ao barracão onde deixou-se junto aos atabaques, em número de três (Rum, Rumpi, Rulê). Levantou-se, voltou ao Peji. Quando saiu pela última vez, o Babalorixá que a esperava, entregou-lhe o "deká" (uma bacia coberta por uma toalha branca, contendo todas as ferramentas necessárias ao culto: navalha, tesoura, pombas, etc.) juntamente com o cálice de sangue da pomba branca. Bebeu o sangue levou o "deká" até o "peji", descobrindo-o e guardando-o em seguida.

## "ÊÊ-SOBOADA"

Após alguns minutos, saiu do peji e voltou mais uma vez ao barracão de festa, quando começaram os festejos em homenagem aos orixás, destacando-se entre eles Xangô. No amanhecer do domingo, o boi que estava amarrado numa das árvores sob o barracão, foi sangrado. Enquanto quatro homens se encarregavam de estolar o animal, os presentes entoavam a cantiga adequada ao momento: "êê soboadá, tira a camisa de soboadá". Terminado o estolamento, a cabeça, os testículos e os pés foram colocados numa bandeja e entregue a Ekedimãe Maria, que deu uma meia-volta exibindo a oferenda aos presentes e levando em seguida para o quarto fechado. O restante do animal foi distribuído entre os presentes, que mergulhavam os pedaços espetados numa bacia de temperos e os levavam até a fogueira acesa no local. Os "comês e bebes" duraram até o meio-dia, quando as pessoas se dispersaram.

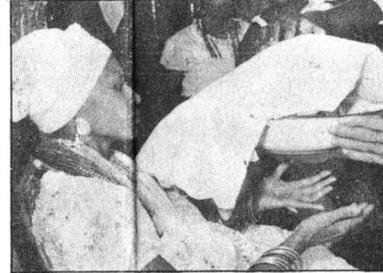
## BREVE HISTORIA

Irineu Ferreira e Maria Ferreira são irmãos de sangue e de "cabeça". Ele é de Ogum da Ronda do Junco de Iemanjá. Ela é uma Ekedimãe de Iemanjá e seu dono é Oxum.

O candomblé "Raiz de Airá" é representante da nação Nagô. Seu primeiro babalorixá foi João Balbino dos Santos, que começou suas atividades em São Félix, continuando em Cachoeira e em 1949 estabelecendo-se em Salvador. A primeira casa (Ilê) construída na Baixa dos Coqueiros, no Matatu Pequeno de Brotas. Transferiu-se depois para a cidade de Casas, no Estado do Rio, deixando o bejigan Irineu cuidando das atividades na Bahia.

## A FESTA CONTINUA

Haverá muitas atividades no Terreiro de Raiz de Airá durante esta semana: ontem dia 14, muitas galinhas brancas foram matadas em homenagem a Oxalá; sábado, dia 18, terá lugar um caruru para Ibeji (São Cosme) e a festa do Caboclo; domingo 19, no local denominado "Pedra Lisa" - em Cachoeira, onde há 50 anos o babalorixá João Balbino dos Santos coloca presentes - serão homenageadas as Deusas das Águas, Iemanjá e Oxum.



# Delegado contra dispensa do registro de candomblé

"Todo mundo vai virar candomblezeiro, vai ser um descalabro, 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 à possível liberação, o delegado deixou transparecer seu visível desgosto: "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 ma-

drugada 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.

Afirmando que a medida não o afetará, pois não mora junto a nenhum candomblé, o Sr. Guimarães ressaltou que sua gestão tem sido marcada pelo controle vigilante quanto a outorgação de alvarás de funcionamento. Em 1974 haviam ... 1.010 candomblés inscritos; este ano, depois de rigorosa inspeção, este número baixou para a metade, devido à falta de condições mínimas de funcionamento, tais como lugares próximos em demasia a áreas residenciais, reclamações da vizinhança, etc.

Mesmo assim já é difícil exercer uma fiscalização satisfatória, desde que uma média de 30 casas funciona por semana, nos mais variados e distantes lugares da cidade. "Imaginem se liberarem o controle vai ser um Deus nos acuda. Qualquer vagabundo vai se instituir pai de santo, com plenos direitos de fazer o que quiser dentro do seu terreiro", disse o delegado chefe do setor de censura.

## PARA RENDER DINHEIRO

"Oba vou botar um candomblé agora, viva, vou fazer um dinheirinho" rindo e esfregando as mãos de alegria, comentou um iniciado

nas coisas do culto, ao ser notificado da possível suspensão. "Vou fazer isto para render muito dinheiro". O que Guimarães, na verdade, condena é o caráter de comércio que caracteriza os cultos hoje em dia. Salvo raríssimas e honrosas exceções pois somente 50 em mil são casas dignas de respeito e consideração pela sua integridade" segundo ele. O mercado é grande, e o povo, por medo e crença é ludibriado na maioria das vezes.

Foi denunciado também o apadrinhamento de gente que "está por cima", advogados, promotores, entre outros, que dificultam o controle efetivo, protegendo e prestigiando os terreiros, favorecendo assim este clima de exploração.

A posição do delegado é francamente contrária à suspensão do registro, "sob hipótese alguma" — e acredita que o coronel Luis Arthur certamente não aprovará a solicitação. A ficha mais antiga data de 1944. Desde aquela época é feito este controle, que considera indispensável à preservação da ordem pública. Finalizando, disse que urge fazer-se uma regulamentação deste controle, reforçando-se o problema de segurança, a área de circulação, a proximidade de vizinhança e os excessos, tais como cachaça, gritos, palavrões, hoje em dia comuns nas festas referidas como afro-brasileiras.

## **Congresso reunirá todos os candomblés da Bahia**

Tendo como objetivo principal a unificação de todos os terreiros de candomblé da Bahia e a procura de soluções para que a atuação de todos eles se transforme em real contribuição para o fortalecimento da seita, será realizado em Salvador, de 27 a 29 do mês corrente, o I Congresso Baiano do Culto Afro-Brasileiro, que desenvolverá os seus trabalhos no Ginásio Antônio Balbino, na Fonte Nova.

Promovido pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, o congresso de candomblés espera que os participantes abordem os seus problemas e apresentem os seus trabalhos com clareza e objetividade, identificando os pontos de estrangulamento nos processos e procedimentos de suas atividades. A direção do conclave pede, também, que os participantes apresentem sugestões e propostas que visem a solução dos problemas atuais dentro da realidade afro-brasileira na Bahia.

A entrega dos trabalhos à comissão coordenadora deve ser feita até o dia 27, observando-se as normas estabelecidas para o I Cobacab, à disposição dos interessados na sede da federação, Rua Carlos Gomes, 17, sala 219, telefone 241-0145. Do temário constam assuntos que vão deste o item "Dos terreiros e a comprovação de suas origens" até "Da iniciação do menor".

Jornal A Tarde, 14 de março de 1980.

