

Erivaldo
Sales
Nunes



BATE FOLHA

Trajetória e Memória
do Candomblé de Bernardino

Luzia Matos Mota
Reitora

Jancarlos Menezes Lapa
Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação

France Ferreira de Souza Arnaut
Coordenador Geral

Andreia Santos Ribeiro Silva
Assistente de Coordenação

Conselho Editorial

(Portaria 2.828 de 5 de setembro de 2019)

Titulares

Ana Rita Silva Almeida Chiara
Davi Novaes Ladeia Fogaça
Deise Danielle Neves Dias Piau
Fernando de Azevedo Alves Brito
Jeferson Gabriel da Encarnação
Luiz Antonio Pimentel Cavalcanti
Marijane de Oliveira Correia
Mauricio Mitsuo Monção
Selma Rozane Vieira

Suplentes

Jocelma Almeida Rios
José Gomes Filho
Leonardo Rangel dos Reis
Manuel Alves de Sousa Junior
Romilson Lopes Sampaio
Tércio Graciano Machado

BATE FOLHA:

TRAJETÓRIA E MEMÓRIA DO CANDOMBLÉ DE BERNARDINO



IFBA

Salvador – 2020

©(2020) INSTITUTO FEDERAL DA BAHIA– Salvador, BA.

1. edição – 2020

Produção editorial: Editora Segundo Selo

Editora chefe: Fernanda Santiago

Revisão: Santiago Fontoura

Capa: Vanessa Oliveira

Projeto gráfico e Diagramação: Livia Maria Sousa

N972 NUNES, Erivaldo Sales.

Bate folha: trajetória e memória do Candomblé de Bernardino/ Erivaldo Sales Nunes. Salvador: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia, 2020.

328 p. il.: 23 cm

ISBN: 978-85-67562-45-2

1. Candomblé – História e memória – Salvador (BA) – 1916 -1946 2. História – Salvador (BA) 3. História social
4. Representações sociais I. Nunes, Erivaldo Sales II. Título

CDD: 370



Todos os direitos de reprodução e exploração econômica desta obra estão reservados, nos termos da Lei 9.610/98, que regulamenta os direitos de autor e conexos.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	15
APRESENTAÇÃO	19
1 PONTO DE PARTIDA	21
2 ENTRE ESTRATÉGIAS E TÁTICAS ENVOLVENDO JUSTIÇA, POLÍCIA, IMPRENSA E CANDOMBLÉS DA BAHIA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	45
3 A ATUAÇÃO DOS CANDOMBLÉS BAIANOS E O II CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO: RELAÇÕES DE TROCAS ENTRE ANGOLAS, JEJES E NAGÔS	97
4 HISTÓRIA E TRAJETÓRIA DO TERREIRO BATE FOLHA: TERRAS, ETIMOLOGIA E PRÁTICAS RELIGIOSAS	121
5 LUGARES DE REPRESENTAÇÕES E REDES DE SOCIABILIDADES NO TERREIRO BATE FOLHA: APROXIMAÇÕES E CONFLITOS SOCIAIS	177
6 AS TRAMAS E FIOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA DE MANOEL BERNARDINO DA PAIXÃO – <i>TATA AMPUMANDEZU</i> (1892-1946)	219
7 PONTO DE CHEGADA	275
POSFÁCIO	287
REFERÊNCIAS	291
FONTES DOCUMENTAIS	301
GLOSSÁRIO	312
APÊNDICES	319

Ao Sr. Manoel Bernardino da Paixão
– *Tata Ampumandezu* e todas as suas
gerações, minha admiração, respeito e
reverência. Peço sua benção e dos meus
ancestrais. *Aweto!* (Erivaldo Nunes)



Fonte: Copyright by Samora Amorim Santiago Lopes. Salvador, 2016.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A dança dos feiticeiros. O som do batuque guiou os passos da polícia.
Figura 2 – A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade.
Figura 3 – Iconografia da Sociedade Beneficente Santa Bárbara - Terreiro de Candomblé Bate Folha.
Figura 4 – Diagrama síntese dos títulos das reportagens em jornais baianos a respeito das religiões de matrizes africanas – 1916 a 1948.
Figura 5 – Delimitação territorial etno-linguística Kicongo/Quicongo.
Figura 6 - Comissão do II Congresso Afro-brasileiro em visita ao Terreiro Bate Folha em 1937. Manoel Bernardino da Paixão (centro), Edison Carneiro (de pé e ao lado esquerdo) e Eliseu Martiniano Bonfim (segundo a esquerda de Bernardino).
Figura 7 – Cadeia sucessória dos proprietários em terras fronteiras e entorno da Fazenda Bate Folhas (1881-1916).
Figura 8 – O sítio de Salvador durante a Sabinada e a demarcação de um Terreiro de Candomblé na Fazenda Bate Folha (1837).
Figura 9 - Levantamento Planimétrico – Fazenda Bate Folha.
Figura 10 – Registro do altar central e retábulo no Barracão do Terreiro Bate Folha.
Figura 11 – Frontispício da Casa/Templo e Residência do Bate Folha.
Figura 12 – Frontispício do Barracão do Terreiro Bate Folha, justaposto a casa/templo.
Figura 13 – Interior do Barracão no Terreiro Bate Folha, justaposto a casa/templo.
Figura 14 – Símbolo cristão no altar principal do Terreiro Bate Folha.
Figura 15 - Assentamento de <i>Gongobira/Mutalombô</i> no Terreiro Bate Folha.
Figura 16 – Assentamento de <i>Cavungo</i> no Terreiro Bate Folha.
Figura 17 – A casa do Bate Folha.
Figura 18 – Assentamento Jeje no Alto do Tuntum – Terreiro Bate Folha.
Figura 19 – Primeiro Barco de Iniciação de Manoel Bernardino da Paixão.

Figura 20 – Registro de filho e filhas de santos do primeiro e do terceiro barquices realizados por Manoel Bernardino da Paixão.
Figura 21 – Registro do Quinto Barco de Iniciação de <i>Bandanguame</i> .
Figura 22 – Assentamentos de <i>Angorô</i> , <i>Cavungo</i> e <i>Inkossi</i> .
Figura 23 – Assentamentos de <i>Laje Grande</i> (acima) e <i>Umzecaí</i> (abaixo).
Figura 24 – Assentamentos de <i>Katendê</i> (acima) e <i>Gongobira/Mutacalombô</i> (abaixo).
Figura 25 – Assentamento de <i>Tempo/Quitembe</i> .
Figura 26 – Assentamentos de <i>Luango</i> (acima esquerda) e <i>Ungira</i> (demais).
Figura 27 – As famílias de santo de Nações Angola e Congo com base na tradição oral.
Figura 28 – Maria Escolástica da Conceição Nazaré – Mãe Menininha do Gantois – 19??
Figura 29 – Procópio do <i>Ilê Axé Ogunjá</i> – 19??
Figura 30 – Manoel Bernardino da Paixão – <i>Tata Ampumandezu</i> .
Figura 31 – Residência de Manoel Bernardino, na Rua Porto da Lenha – Bonfim.
Figura 32 – A primeira estrutura do barracão Bate Folha.
Figura 33 – Dona Maria Genoveva do Bonfim/Maria Nenê (<i>Mameto Tuhenda Nzambi</i>).
Figura 34 – Genealogia das famílias de santos no Candomblé Angola na Bahia e o Bate Folha nas primeiras décadas do século XX.
Figura 35 – Joãozinho da Gomeia – Rei do Candomblé (19??)
Figura 36 – Dona <i>Samba Diamungo</i> (Edite Apolinária).
Figura 37 – O estilo do figurino de Manoel Bernardino da Paixão (<i>Tata Ampumandezu</i>).
Figura 38 – Filhos de santo e admiradores no cortejo do sepultamento de Manoel Bernardino.
Figura 39 – Cortejo fúnebre do sacerdote Manoel Bernardino da Paixão.
Figura 40 – Registro do sepultamento de Manoel Bernardino da Paixão.
Figura 41 – Assinatura de Manoel Bernardino da Paixão.
Figura 42 – Antonio José da Silva (<i>Tata Bandanguame</i>).
Figura 43 – Sete marcos das trajetórias dos <i>Tatas de Nkises</i> do Bate Folha (1892-1965).

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Quantitativo de pessoas iniciadas e confirmadas durante os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* entre 1929 a 1960.

Gráfico 2 – Gêneros iniciados e confirmados durante os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* - 1929 a 1960.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Autorizações da DJC-SSP/BA ao Terreiro Bate Folha.
Quadro 2 – Autorizações da Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro – FE-BACAB.
Quadro 3 – Alguns verbetes do artigo de Manoel B. da Paixão. Vocabulário <i>Quicongo-Quimbundo-Português</i> .
Quadro 4 – Barcos de iniciação durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).
Quadro 5 – Confirmações de <i>xicarangomas</i> e <i>cafuringomas</i> durante a liderança de Manoel B. da Paixão.
Quadro 6 – Confirmações de <i>xicarangomas</i> durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).
Quadro 7 – Confirmações de <i>makotas</i> durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).
Quadro 8 – Barcos de Iniciação e Confirmação durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).
Quadro 9 – Confirmações de <i>cafuringomas</i> durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).
Quadro 10 – Confirmações de <i>xicarangomas</i> durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).
Quadro 11 – Confirmações de <i>makotas</i> durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).
Quadro 12 – Preceitos realizados durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Pessoas Iniciadas / Confirmadas no Terreiro Bate Folha entre 1929 a 1960.
Tabela 2 – Número de Iniciações no Terreiro Bate Folha entre 1929 a 1960.
Tabela 3 – Número de Confirmações no Terreiro Bate Folha entre 1929 a 1960.

LISTA DE ABREVIATURAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
AMNE – Arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros
AN – Arquivo Nacional
ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo
APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia
APERJ – Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro
BN – Biblioteca Nacional de Lisboa
BN/RJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDP – Coordenação de Estatística e Documentação Policial
COBANTU – Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil
DJC – Delegacia de Jogos e Costumes
DOM – Diário Oficial do Município
DOU – Diário Oficial da União
FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia
FEBACAB – Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro
FENACAB – Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro
FCSH – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
FFCH – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
IFBA – Instituto Federal da Bahia
IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
PPGH – Programa de Pós-graduação em História
SCCIA – Serviços de Centralização, Coordenação e Informações de Angola
SSP/BA – Secretaria de Segurança Pública da Bahia
UFBA – Universidade Federal da Bahia
UNL – Universidade Nova de Lisboa

PREFÁCIO

O livro que você tem nas mãos, prezado leitor, traz um dos mais fascinantes perfis da tradição de *Inquice*, *Vodun* e *Orixá* na Bahia. Trata-se de Manoel Bernardino da Paixão, ou, como é mais conhecido, Bernardino do Bate Folha. De 1916 a 1946, foi o zelador maior desse Terreiro do povo Congo-Angola. Amado, respeitado e temido, desempenhou um papel destacado não somente no estabelecimento de sua casa de santo, como na legitimação e consolidação do Candomblé num período em que a perseguição se fazia sentir dolorosamente, sendo ainda hoje lembrada por muitos velhos que a experimentaram em sua infância e juventude.

O Professor Erivaldo Sales Nunes tem o cuidado de traçar o itinerário do *Tata* Bernardino desde sua origem em Santo Amaro da Purificação, onde foi iniciado no Congo. Já aí percebemos a delicadeza e sutileza da construção da personalidade mística desse homem que delineou uma convergência e continuidade entre duas tradições muito próximas. Basta olhar a história da casa do Bate Folha para perceber que esta interface se mostrou exitosa.

Ao historiador, não é dado conhecer os segredos que não constam, direta ou indiretamente, nos documentos. Entretanto, como não sou o autor do livro, peço licença para confessar minha admiração diante do que não está dito, mas posso considerar sugerido pela pesquisa.

Fico a pensar na arte com que Bernardino compôs o seu edifício religioso, na sutileza com que combinou elementos de origem Congo e Angola, na flexibilidade que manteve no relacionamento com casas de outras nações e na elegância e discrição com que se relacionou com diversos setores da sociedade de hegemonia branca e católica da Salvador da primeira metade do século XX. Sua participação no II

Congresso Afro-Brasileiro, em 1937, nos convida a pensar em sua estatura de líder, como podemos também ver pelas fotografias cuidadosamente escolhidas para ilustrar este volume.

A riqueza de pormenores sobre a vida de Bernardino, inclusive aspectos do cotidiano, me leva a imaginar os trajetos que fazia pela cidade, considerando as distâncias, a topografia e o sistema de transportes de então. É provável que pegasse o bonde no Bonfim, fizesse uma conexão no Aquidabã e dali se dirigisse ao Retiro, de onde subia uma pirambeira para ter acesso ao Bate Folha. O mesmo caminho usado por filhos do *Axé Opô Afonjá*, pois esses dois Terreiros fazem limite pelos fundos.

Bernardino soube legitimar sua casa, sua religião e sua fé também através do contato com os senhores e senhoras que, sem serem propriamente praticantes do Candomblé, recorriam aos seus serviços de aconselhamento, divinação e cura. Foi também assim que o Candomblé cresceu e se consolidou na Bahia. Isto me leva a pensar uma continuidade entre as estratégias desenvolvidas por Bernardino e por outros líderes da época, como Mãe Aninha do *Axé Opô Afonjá* e Mãe Menininha do *Gantois*. Creio que os Terreiros que se mantiveram e perenizaram, tornando-se conhecidos – e em alguns casos mesmo famosos – são aqueles que souberam traçar pontes entre as tradições de origem africana e os procedimentos observados nos círculos dos mais claros, mais endinheirados e mais estudados. Os trâmites relativos à aquisição do terreno onde se ergueu o Terreiro, verificados pela pesquisa de Erivaldo Sales Nunes, mostram como Bernardino soube monitorar seus procedimentos de acordo com a legislação, inscrevendo-se assim, também, no universo da oficialidade.

Não foram muitos seus barcos de iniciados. Isto parece apontar um zelo e uma prudência cuja consideração ajuda a compreender o êxito da liderança de um homem como ele.

Volto a me perguntar, prezado leitor: o que pensava para tomar decisões, para fazer e manter conexões com o mundo extramuros do Bate Folha, para escolher que pessoas poderiam ser iniciadas? Sacerdotes como ele construíram uma sabedoria própria no enfrentamento desses desafios. Se essa sabedoria provém do cultivo das tradições de origem africana e da disciplina e observância dos preceitos de Angola, podemos também afirmar que precisou reconfigurar-se continuamente na consideração de necessidades e desafios que se colocavam a cada momento.

É possível imaginar Bernardino sentado em sua casa na Ladeira da Lenha, perscrutando as possibilidades e tomando decisões. A fotografia que o traz solenemente sentado, pode provocar o leitor a indagar: o que estaria pensando o *Tata* naquele momento, com aquela indumentária envergada com tanta elegância?

Quantos segredos estão contidos nesses rostos sérios, circunspectos? O que diriam estas pessoas sobre os dilemas enfrentados hoje pelo povo de santo em Salvador e tantos outros lugares? Seria equivocado pretender deduzir de suas trajetórias e posicionamentos as estratégias a serem encetadas nos nossos dias. Por outro lado, permanece sedutor seu perfil, movimentando-se por mundos tão diversos quanto próximos, no sentido de passar adiante as nuclearidades do conhecimento de que eram sujeitos e portadores. Seu vulto emerge das páginas deste livro despertando admiração e respeito, como nas fotografias que as casas de Candomblé costumam guardar ciosamente, em poses solenes, como reis e rainhas. Sim, reis e rainhas de um mundo que, se pode ser considerado paralelo ou mesmo subalterno em relação ao mundo dos mais claros, mais endinheirados e mais estudados, soube, em contrapartida, fazer-se também central, contribuindo para o engendramento de uma múltipla nuclearidade na sociedade baiana. Esse mundo procurou delinear-se historicamente como uma vigorosa referência religiosa, mística, familiar, de

acolhimento e sentido, resgatando da ignomínia e da insignificância milhares e milhares de descendentes daqueles que aqui vieram ter em tumbeiros imundos. Mais ainda: esses núcleos souberam fazer sentido também para muitos que, não sendo descendentes de cativos africanos, puderam enxergar aí caminhos de sentido.

Não me parece ser tarefa de um prefácio substituir o texto do livro, nem sugerir um guia para sua leitura. Está na hora de começar a leitura, então. Antes, porém, gostaria de expressar à Vida meu sincero agradecimento por ter acompanhado o fazimento desta pesquisa desde sua intenção e projeto e confessar que é com a mesma emoção que revejo algumas passagens do texto de Eivaldo Sales Nunes e algumas dessas fotografias que aguardam o prezado leitor.

Cordialmente,

Prof. Dr. Milton Moura
PPGH/UFBA

APRESENTAÇÃO

Este livro apresenta resultados de pesquisa no Doutorado em História, realizada entre os anos 2013 e 2017, no Programa de Pós-graduação em História-PPGH, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas-FFCH, junto à Universidade Federal da Bahia-UFBA. A tese foi intitulada *Contribuição para a História do Candomblé Congo-Angola na Bahia: o Terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916-1946)*, onde contei com a orientação do Prof. Dr. Milton Araújo Moura, e tive o esmero, a generosidade e o bom humor diante de todos os passos vivenciados ao longo das minhas investigações. A partir do formato apresentado na tese, efetuei alguns ajustes procurando oferecer ao leitor algumas interpretações e análises sobre a história social do Candomblé Congo-Angola na Bahia, em especial a do *Terreiro Manso Banduquenqué* – o Bate Folha. Agradeço imensamente à banca examinadora e avaliadora da tese, composta pelos professores Angela Elisabeth Lühning, Antonio Fernando Guerreiro de Freitas, Luis Nicolau Parés e Walter da Silva Fraga Filho por terem colaborado para que o texto final fosse refinado. Trajetórias, experiências, memórias, narrativas, resistências são algumas das possibilidades interpretativas recorrentes ao longo da história aqui a ser descortinada. Espero que esse meu “olhar” sobre uma história social do candomblé Congo-Angola possibilite outros tantos “olhares” não só sobre a história das religiões afro-brasileiras como também para a difusão de valores civilizatórios africanos, tais como a ancestralidade, a orali-

dade, a religiosidade e a memória – elementos tão importantes para a vida do povo afro-baiano.

Meus agradecimentos às lideranças e representantes atuais do Terreiro de Candomblé Folha e de outros Terreiros pela atenção, dedicação e confiança a mim depositados. Em especial ao *Tata Munguaxi*, a *Nengua Guanguasesse*, a *Kota Nedembu*, a *Kota Tuandelê*, a *Mameto Mabeji*, ao *Tata Kissendu*, a *Makota Mubenkia* (*in memorian*), ao *Tata Nembakalá*, ao *Tata Minatojy*, a Francisco Lima, a Dona Cléa Ribeiro e a Dona Maria Bernadete (*in memorian*). Peço a benção de cada um de vocês. Aos demais membros integrantes do Terreiro, sou eternamente grato por terem acreditado e sugerido dicas e observações construtivas para a “nossa” pesquisa; ao corpo docente do PPGH-UFBA; ao Instituto Federal da Bahia-IFBA, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pelo fomento através de bolsas de pesquisas onde pude contar com auxílio da discente Magna Santos ; ao colegas de profissão que dedicaram seu precioso tempo para leituras e sugestões - Laís Viena, Alan Passos e Marlon Marcos, serei eternamente grato; aos amigos do coração Gabriela, Milton Júlio, Israel, Kilma, Joyce, Viviane, aos colegas de docência no IFBA e aos alunos do ensino básico e superior – o incentivo de vocês valeu a pena; e, sobretudo, à minha família que tanto me encorajou para trazer essa história à tona. Isso engloba a memória dos meus pais Antonia e José que já estão num outro plano espiritual, às minhas irmãs Helenice e Sidnéia, aos meus sobrinhos Igor, Filip, Yan, Rafael e Davi: que o amor nos mantenha unidos. E, por fim, ao meu companheiro Marcelo Pires, que soube viver intensamente cada minuto ao meu lado, tanto aqui como para além do Atlântico: nos amamos e continuamos sendo amados. Sou grato a todos e por tudo!

Aweto!

Erivaldo Sales Nunes

I PONTO DE PARTIDA

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

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

[...] os da nação keto, e entre eles os do Engenho Velho, do Opô Afonjá, do Gantois, do Alakêto e do Ogunjá de Sr. Procópio. Entre os Jejes avultam os do Bógún (Emiliana), de Manoel Menez e de Manuel Falefá; [...] Entre os de ijêxa, o de Eduardo Mangabeira. Entre os de Angola, o da falecida Maria Nenê e do Tumba Junçara (Ciríaco). Entre os do Congo, o do Bate Folha (do falecido Bernardino, agora sob a chefia de Paezinho). Entre os de Caboclo, o de

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

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

Odé Tayôcê (Otávio), o de Sabina, o da Areia da Cruz do Cosme (Miúda). Há somente um Candomblé Muçurimim (Malê), a Seita Africana Potentiosa da Bahia de Pedro Manuel do Espírito Santo, na Estrada da Liberdade.³

A existência de uma produção científica ao longo do século XX, centrada em trabalhos que cotejaram, sobretudo, Candomblés Nagôs, merece que se faça uma revisão do lugar das tradições centro-africanas ocidentais. Sendo assim, colaborar para uma melhor compreensão da história do Candomblé em suas diferentes vertentes e ao mesmo tempo lançar novas questões, tornando-as visíveis na investigação da religiosidade afro-baiana, se constitui tarefa relevante. Portanto, justifico, em primeiro lugar, por dar visibilidade à história e à memória do Candomblé de tradição centro-africana ocidental⁴ e, de modo especial, ao Congo-Angola. Em segundo lugar, a compreensão das práticas e representações religiosas da tradição Congo-Angola, associadas à história da cidade do Salvador no período republicano, pode suscitar novas descobertas a respeito da contribuição histórica e cultural das religiões de matrizes africanas. E, em terceiro lugar, reitero a importância em atender algumas expectativas das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.⁵ Ao promover a difusão de valores pautados na história dos povos africa-

3 Ibid. p. 45.

4 A historiografia e a etnografia concentraram diversos estudos sobre os Candomblés baianos em finais do século XIX e durante boa parte do século XX, demarcando conceitualmente a denominação de povo e nação Banto. Esse termo servia para designar aqueles africanos que migraram do território da África Central para o Brasil entre os séculos XVI e XIX. Utilizaremos o termo nação Congo-Angola ou povos da África Central para designar os estudos contemporâneos sobre os Candomblés Congo-Angola na Bahia. A língua é banto, mas os povos estão diretamente ligados à sua condição do ponto de partida, nesse caso, os países do Congo e de Angola (Nota do autor). É para Maria Archer, Banto é uma palavra que significa “homem” em certas línguas africanas. Designa-se com ela esse enorme grupo de negros que habita, grosso modo, ao norte da região dos hotentotes e ao sul dos povos sudaneses, entre o Atlântico e o Índico. Cf. ARCHER, M. **Brasil, fronteira da África**. São Paulo: Felman-Rego, 1963. p.187.

5 As leis 10.639/2003 e 11.645/2008 são instrumentos legais pelos quais se estabelecem as bases para uma educação e ensino que promovam uma educação no âmbito das relações étnico-raciais.

nos e seus descendentes no Brasil, as políticas educacionais amplificam a contribuição de algumas disciplinas, entre elas, a Literatura, a Arte e a História, aplicadas à educação média e à formação técnica.

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

O escopo desenhado nesse livro é compreender as formas de representações religiosas e sociais do Terreiro de Candomblé Bate Folha, em Salvador, no período compreendido entre 1916 e 1946. Isso implica avaliar algumas estratégias adotadas pelo Estado, pela Justiça, pela Polícia e pela Imprensa Baiana, bem como algumas táticas de resistências adotadas pelos Terreiros de Candomblé baiano ao longo da primeira metade do século XX. Em termos específicos, procurei investigar a trajetória do Bate Folha quanto à passagem de terreno

(propriedade) a terreiro (espaço de resistências e práticas religiosas); compreender as experiências das gerações iniciais do Terreiro e suas relações com formação do Candomblé Congo-Angola na cidade de Salvador, sobretudo pautadas nas visões binárias pureza-fraqueza/africano-crioulo; e, por fim, mapear a trajetória religiosa do primeiro sacerdote/*tata de nkises*⁶ do Terreiro Bate Folha: Manoel Bernardino da Paixão.

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

Algumas temáticas nas áreas da Antropologia e da História vêm sendo desenvolvidas e correspondem a discussões sobre a tradição dos estudos “afro-brasilianistas”, a exemplo daqueles amparados

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

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

por Roger Bastide, Emile Durkheim e Evans-Pritchard;⁸ conta-se ainda com discussões sobre a formação das culturas afro-americanas e as teses crioulistas, a partir de leituras de Sidney Mintz e Richard Price;⁹ a cronotopia (o tempo e o espaço) do Mundo Atlântico numa perspectiva teórica de Paul Gilroy;¹⁰ a circularidade atlântica do fetiche (religião e feitiçaria) com fecundas contribuições de Roger Sansi.¹¹ Há também os estudos que contemplam as relações entre acomodação e resistência do Afro-catolicismo e Irmandades; trajetórias e experiências oriundas da escravidão, da memória e da religião. São temáticas abordadas, entre outros, por Ronaldo Vainfas, Marina de Mello e Souza, Luis Nicolau Parés, João José Reis, James Sweet e Manuela Carneiro da Cunha;¹² por último, a etnogênese Iorubá, pureza ritual e sincretismo nas religiões afro-atlânticas, com perspectivas de análises amplamente discutidas por Lorand Matory, Luis Nicolau Parés e Stefania Capone.¹³

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

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

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

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

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

13 Cf. MATORY, J. L. *As rotas e as raízes na nação transatlântica, 1830-1950*. Ver. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n.9, p.263-292, outubro de 1998; *Black Atlantic religion. Tradition, Trans-Nationalism and Matriarchi in the Brazi-*

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

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

lian Candomblé. Princeton University Press, 2005.; PARÉS, L. N. O mundo atlântico e a constituição da hegemonia Nagô no Candomblé baiano. *Revista Esboços*. Vol. 17, nº 23, p. 165-185, 2010; CAPONE, S. A busca da África no Candomblé. *Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

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

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

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

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

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

A partir da década de 1970 despontou no Brasil uma nova bibliografia africanista, trazendo argumentos para analisar a presença africana nas Américas e oferecendo bases para a discussão sobre um diálogo possível entre centro-africanos. De acordo com as análises tecidas por Andrea Mendes,¹⁶ devemos levar em consideração que um ponto fundamental a ser levado em conta para os estudos sobre as religiosidades africanas no Brasil advém do historiador Jan Vansina,¹⁷ mostrando que a África Centro-Occidental constitui uma única e grande área cultural, ligada não somente pela similaridade linguística Banto, mas também pelo compartilhamento da mesma cosmologia e ideologia política. Outro importante movimento da nova historiografia africanista deu destaque a diversas fontes primárias produzidas por exploradores e missionários europeus. Religiosos como Olfert Dapper e Giovanni Antônio Cavazzi¹⁸ são alguns exemplos de amplas documentações impressas existentes sobre os costumes e práticas de povos centro-africanos.¹⁹ Cabe ainda destacar o trabalho de pesquisa de John Thornton,²⁰ que propõe um método chamado processo de triangulação, pelo qual tais documentos devem

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

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

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

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

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

ser revisados a partir de perspectivas decorrentes de análises da Antropologia Moderna.²¹ Vale salientar as investigações do historiador Robert W. Slenes que vem concentrando trabalhos com memórias culturais de centro-africanos no Brasil.²²

Sendo assim, e pensando nas tradições culturais e religiosas de descendência africana em Terreiros de Candomblé, associadas à nação Congo-Angola, trago para o universo do debate científico estudos sobre a história social de um dos mais importantes centros religiosos de matriz africana com formação no Brasil: o *Terreiro Bate Folha – Manso Banduquenqué*. Estabelecido na Travessa São Jorge, número 65, na cidade do Salvador, no bairro da Mata Escura, este terreiro celebrou no ano de 2016 o centenário de sua fundação. Ao se tratar das investigações que tangenciam a história dos povos centro-africanos, Angola e Congo, e seus desdobramentos no território brasileiro, pode-se contar com as investigações realizadas por Lucilene Reginaldo e que tomamos como uma referência para a historiografia contemporânea neste âmbito de estudos, pois se coteja a história dos povos centro-africanos ocidentais na cultura e na religiosidade cristã e afro-baiana.²³ Adicionam-se as investigações antropológicas realizadas por Jocélio Teles sobre os Caboclos e os resultados de pesquisas sobre sociedade e cultura de Valéria Amim, que investiga a contribuição cultural dos Angolas na região de Ilhéus.²⁴ Outra importante investigação foi realizada por Andrea Mendes, que estabelece análises sobre a contribuição afro-religiosa de João da Gomeia,

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

22 Cf. SLENES, R. W. Na senzala uma flor: esperança e recordações na formação da família escrava - Brasil, Sudeste, século XIX. 2a. ed, Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

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

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

liderança religiosa do Candomblé Angola que transitou pelas cidades de Salvador e Rio Janeiro entre 1940 a 1970.²⁵ Não podemos perder de vista as contribuições realizadas por Edison Carneiro na etnografia de Candomblés Angola e por Yêda Pessoa de Castro nos estudos etno-linguísticos.²⁶ Todos esses pesquisadores foram fundamentais no auxílio teórico, por se tratarem de trabalhos que em algum momento estão relacionados às continuidades e/ou descontinuidades das culturas e das formas de religiosidades, advindas dos povos centro-africanos e os seus ressignificados no universo social na Bahia, sobretudo, na cidade do Salvador.

Quanto aos rumos das investigações perseguidos, parti da pressuposição de que as redes de relações entre os Terreiros de Candomblé na cidade do Salvador entre 1916 e 1946 – período de intensas perseguições por parte da polícia baiana, amparada pelos Códigos Criminais de 1890 e 1940 – esteve parcialmente sustentada pela tese da suposta hegemonia Nagô e fraqueza Congo-Angola. A suposta supremacia Nagô, mesmo que tenha sido preponderante no imaginário afro-religioso, no caso do Terreiro Bate Folha, não foi decisiva, tampouco excludente. Outra pressuposição é até que ponto os Terreiros de Candomblé fizeram uso de estratégias e táticas para se fortalecerem diante das instituições judiciárias no Brasil, sobretudo, no período do *Estado Novo*, independentemente de sua genealogia africana e do prestígio social que determinados sacerdotes ou sacerdotisas gozavam. Perseguições aos Terreiros de Candomblés se processaram dos terreiros mais afamados àqueles de menor visibilidade. O que favorece a consolidação dos Candomblés na Bahia, na primeira metade do século XX, não depende tanto das relações intergrupais e sim da sua capacidade e articulação com o conjunto da sociedade

25 Cf. MENDES, A. L. R., op. cit.

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

baiana da época. Além disso, pergunta-se também se os sujeitos que atuaram enquanto agentes de informações para os pesquisadores estrangeiros estariam concentrados tão somente no eixo Nagôs/Iorubás: informantes da nação Congo-Angola também tiveram participações efetivas nesses processos?

A delimitação temporal compreende dois momentos específicos. O primeiro vai desde os anos iniciais de fundação do Terreiro Bate Folha, ocorrida em 1916, estendendo-se até 1946. Essa cronologia contempla o período de sacerdócio do pai de santo fundador do Terreiro, o Sr. Manoel Bernardino da Paixão. Entretanto, o balizamento cronológico procurou estender-se às fases que antecedem a fundação do Terreiro indo até o falecimento de Manoel Bernardino. Compreender alguns aspectos ligados aos contextos que envolvem as circunstâncias da abolição da escravatura e o pós-Abolição ajudam a levantar alguns nexos causais que tiveram repercussões nas fases de repressão policial aos Terreiros de Candomblés baianos, e que atingiram, sobretudo, as décadas de 1920 a 1950. O caso do Terreiro Bate Folha pode ser analisado como sendo um modelo de experiências de sujeitos que foram responsáveis pela luta de uma liberdade religiosa. Pode-se, com isso, compreender de que modo as populações afro-descendentes lidaram com as expectativas criadas com o fim da escravidão.

O segundo marco cronológico abarca o percurso de Bernardino da Paixão que teve a sua trajetória de vida entre 1892 e 1946. As fontes documentais envolvendo o líder religioso à frente do Terreiro acabaram reunindo-se em um *corpus* documental mais apurado, daí concentrei o marco cronológico das investigações entre 1916 e 1946. Tais documentos se constituem em: escrituras de aquisição, ampliação de terras da Fazenda Bate Folhas; construção da casa-templo e barracão de festas do Terreiro; registros de autorizações da Delegacia de Jogos e Costumes – DJC para realização de festas; aquisição de

terreno e residência particular localizada na Rua da Lenha, no bairro do Bonfim, Cidade Baixa; participação do Terreiro e do sacerdote Manoel Bernardino no II Congresso Afro-brasileiro em 1946; registros de batismo, óbito; registros de fotografias em acervo do Terreiro Bate Folha; repercussão do sepultamento e sucessão de Bernardino em jornais/periódicos na cidade do Salvador; registros etnográficos realizados por Ruth Landes, Donald Pierson e Edison Carneiro envolvendo o Terreiro, Bernardino e os Candomblés Angola e Congo-Angola.

A atuação de Manoel Bernardino da Paixão à frente do Terreiro de Candomblé Bate Folha terá um papel expressivo e significativo, não só pelo seu desempenho em práticas de cura e adivinhação, como também pelas redes de aproximação, negociação e conflitos estabelecidos entre as nações dos terreiros de Candomblé, a Justiça, a Polícia e a imprensa baiana. A linha do tempo, envolvendo a história do Terreiro Bate Folha e diversos fatos e circunstâncias significativas para a história social do Candomblé, encontra-se sumarizada no Apêndice 1. Diante do que expus até aqui, os resultados a serem apresentados nas páginas seguintes estão inseridos numa análise que coteja, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, o uso de metodologias que dialogam de um lugar discursivo/oral, documental e iconográfico, contemplando abordagens histórico-antropológicas sobre congregações afro-religiosas localizadas na cidade do Salvador, na primeira metade do século XX. De modo especial, percorri evidências e indícios dos relatos da oralidade – fios que conduzem à construção de uma narrativa histórica – de modo que os rastros documentais existentes auxiliassem a percorrer o labirinto daquilo que teria sido a possível realidade.²⁷ O exercício de destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício acaba sendo a trama a ser desenvolvida no ofício dos historiadores. A vinculação entre retórica e prova, aborda-

²⁷ Cf. GINZBURG, C. Os fios e os rastros: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Cia das Letras, 2007. p. 7.

da por Carlo Ginzburg, alerta para o cuidado que o historiador deve manter para que o seu trabalho seja uma construção de uma retórica baseada na prova, mas ficando atento para não estabelecer sentenças, tais como fazem os juízes.

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

No Brasil e na Bahia, acessei registros de diversos acervos documentais. No acervo do Arquivo Nacional (AN), fiz consultas sobre o nome de Manoel Bernardino da Paixão e o de Antonio José da Silva. Nos arquivos da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, acessei o setor de obras raras, as publicações dos jornais *A Tarde*, *Diário de Notícias* e *O Estado da Bahia*, entre 1916 a 1950. Nessa catalogação, efetuou-se a coleta de diversas reportagens envolvendo culto, perseguição e reclamações sobre as práticas religiosas do Candomblé na cidade do Salvador. Dentre tais fontes, no caso do Terreiro Bate Folha, reportagens sobre festas, reclamações, falecimento do primeiro sacerdote Sr. Manoel Bernardino da Paixão e sua sucessão.

Nos arquivos da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, pude levantar rastros e pistas sobre o nascimento e/ou batismo de Manoel Bernardino nos livros de registros de batismos microfilmados. Adicionem-se ainda a busca de livros de assen-

tamentos nas Igrejas de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Purificação na cidade de Santo Amaro da Purificação e do livro de registros de batismo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário de Cachoeira. No Cartório de Registro Civil de Pessoas Naturais do subdistrito da Penha, tive acesso ao Livro de Registro e Certidão de Óbito de Manoel Bernardino da Paixão.

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

Como já mencionado, um dos recursos metodológicos utilizados foi o uso da fonte oral, que serviu de balizamento para confrontar outras fontes, tais como fotografias, documentos escritos, etnografias e bibliografias sobre a história do Candomblé baiano. Tomando como referência o uso da história oral, pode-se afirmar, a partir de Le Goff, que a transição da memória da oralidade para a escrita apresenta como fundamental o aparecimento da escrita e a transformação da memória coletiva.²⁸ História e memória se confundem na prática. A História é, segundo Le Goff, “fermenta a partir do estudo dos luga-

28 Cf. LE GOFF, J. Memória. In: Enciclopédia Einaudi. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. V. 1, p. 17.

res da memória coletiva”.²⁹ O uso da oralidade enquanto fonte se deu a partir da elaboração de um roteiro de entrevista semiestruturado, contemplando aspectos ligados à fundação da casa, trajetória, conflitos, perseguições tanto em relação à história social do Terreiro Bate Folha quanto à história religiosa do primeiro sacerdote dessa casa. Foi possível recolher depoimentos de dez sujeitos que exercem funções contemporâneas de lideranças dentro do Terreiro e/ou possuem relações de proximidade por conta de vínculos ancestrais, tais como feitura de santo, membros associados e provedores. São *tatetos*, *ma-metos*, *nengua*, *makotas*, sócios beneméritos. O perfil sócio-histórico de cada um dos entrevistados integra o Apêndice 2.

Outro recurso metodológico corresponde ao uso das fotografias – quando tomadas como fonte histórica, geralmente, são utilizadas como ilustrações, acrescentando-se alguns comentários ou reiterando-se o que as fontes documentais já haviam evidenciado. Historiadores sociais como Raphael Samuel, por exemplo, as descrevia como fruto de uma geração de “analfabetos visuais”,³⁰ pois sua formação se baseava na leitura de textos, raramente na leitura de imagens. Esta acaba por oferecer fragmentos de evidências de práticas sociais, ou melhor, estudos oriundos de evidências visuais. Não se trata, de escolher, de conferir a priori a primazia das fontes escritas, orais ou fotográficas. Trata-se, antes, de construir uma metodologia que, articulando os recursos aportados pelas fontes disponíveis, permita o acercamento melhor possível do objeto em questão.

No caso do Terreiro Bate Folha, não há registros sobre o fotógrafo e maiores detalhes das circunstâncias. E quando se consegue identificar as circunstâncias, são incipientes. É provável que o sacerdote fundador, Manoel Bernardino, apesar de não ser literato, sabia o quanto era importante e significativo registrar determinadas eventos

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. SAMUEL, R. The Eye of History. In: Theatres of memory. London, Verso, 1994. v.1, p.315-336.

e circunstâncias dentro do Terreiro Bate Folha. Esses registros estão muito mais presentes em momentos de sociabilidade do que de práticas religiosas. Fora os registros fotográficos envolvendo membros integrantes dos barcos de iniciação e feitura de santos nos Candomb-lés, as fontes iconográficas que fazem parte desta investigação retratam momentos de convívio social, entretenimento, informalidades. Entender o uso e o significado das imagens depende do seu contexto social, cultural, político e econômico; só assim podemos imaginar as circunstâncias nas quais tais imagens foram encomendadas e registradas, e com isso podemos compreender o seu contexto material, ou seja, o lugar físico onde se pretendia exibi-las. Entretanto, nem sempre isso foi possível de se atingir.

Contou-se também com o suporte teórico advindo da proposta de Roger Chartier. Para fazer uso das noções e dos conceitos sobre práticas e representações, o historiador esteve inserido num debate acerca da insatisfação dos historiadores franceses entre as décadas 1960 e 1970 do século XX, no que se refere à primazia de estudos que privilegiavam, até então, abordagens voltadas às conjunturas econômicas e demográficas ou às estruturas sociais.³¹ Vale a pena ressaltar que as percepções sociais não são frutos de práticas discursivas neutras e que, segundo Chartier, produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que, por sua vez, tendem a impor uma autoridade à custa dos outros, a legitimar um projeto reformador, a justificar para determinados indivíduos as escolhas e condutas.³² Essa opção por buscar um novo caminho para produzir o conhecimento histórico repercutiu na década de 1980 do século XX, gerando uma espécie de jogo de forças entre os defensores da micro-história ou dos estudos de caso e os da história sociocultural serial, herdeira direta da história social. Em suma, a relação de representação consiste em estabelecer

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

32 Ibid. p. 17.

paralelos entre uma imagem presente e um objeto ausente. A distinção fundamental entre representação e representado, entre signo e significado, está de algum modo associada às formas de teatralização da vida social, buscando assim fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação. A relação da representação fica diretamente associada e às vezes se confunde com a da imaginação.

A representação, no seu aspecto narrativo, se acrescenta de fora à fase documental e à fase explicativa, mas as acompanha e as sustenta. A narrativa não preencherá a lacuna da explicação/compreensão. O acontecimento é objeto da narrativa, e em particular, as narrativas dos contemporâneos ocupam lugar privilegiado entre as fontes documentais.³³ Entretanto, a narrativa muitas vezes foi tida como um componente menor e até marginal do conhecimento histórico, justamente pelo fato de o acontecimento ser o objeto do processo de narrativa. Além disso, enquanto forma discursiva e geralmente ligada à tradição, à lenda, ao folclore, ao mito, era vista como sendo um conceito pobre de acontecimento e que correspondia a um conceito pobre de narrativa. O acontecimento, em suma, seria um processo supérfluo.³⁴ Essa constatação talvez seja uma consequência direta do modelo de investigação histórica adotado pela história política que perdurou até a Escola dos *Annales*. Paul Ricoeur constata:

Em relação ao conflito entre compreender e explicar, as interpretações narrativistas tendem a recusar a pertinência desta distinção na medida em que compreender uma narrativa é, conseqüentemente, por conseguinte saber até que ponto a interpretação narrativista da conta do corte epistemológico surgido entre as histórias contadas (*stories*) e a história que é edificada sobre os rastros documentais (*history*).³⁵

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

34 *Ibid.*

35 Cf. RICOUER, P. *op. cit.*, p. 253.

Outra baliza teórica se encontra na distinção entre estratégias e táticas estabelecidas por Michel de Certeau,³⁶ vindo a constituir um recurso teórico-metodológico interessante para pensar a tensão entre dois lugares distintos ocupados pelo Estado republicano e os Candomblés baianos. O primeiro deles é o lugar das estratégias, que, quando fixadas, supõem a existência de lugares e instituições que produzem objetos, normas e modelos que, por sua vez, acumulam e capitalizam. Já as táticas, desprovidas de *status* próprio e de domínio do tempo, são “modos de fazer”. Portanto, a compreensão e análise do uso de imagens fotográficas – enquanto um “modo de fazer” cultural – além de depoimentos e etnografias advindos de um cotidiano religioso e cultural, podem ajudar a compreender outras formas do real e auxiliam no trato das fontes documentais. Essa leitura do real a partir do testemunho ocular, visual e oral é tarefa empreendida, procurando identificar possíveis estratégias e táticas capazes de subsidiar o entendimento de formas de representações de uma história social – no caso, a história social do Terreiro de Candomblé Bate Folha.

Partindo do entendimento das relações de poder estabelecidas na cidade do Salvador pós-Abolição, sobretudo no período de 1889 a 1930, denominado de *Primeira República*, e seus desdobramentos que ecoam na formação do *Estado Novo*, surge como tarefa primeira descortinar evidências e rastros históricos, ancorada em análises das representações sociais de comunidades religiosas, em especial aquelas ligadas aos cultos de matrizes africanas. Essas matrizes têm participação efetiva na construção e manutenção da história e da memória afro-brasileira e afro-baiana. As fotografias utilizadas ao longo das análises tecidas dão testemunho da atuação de sacerdotes de Candomblés Congo-Angola num contexto histórico, social, político e religioso que se estende entre 1916 e 1946. As categorias de análises recairão sobre imagens e representações sociais. Cientistas sociais

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

que se dedicam aos estudos sobre as dinâmicas sociais não podem desconhecer o poder das imagens. Para além da estética, nos põem em contato com os sistemas de significação das sociedades, com formas de representação e seus imaginários, compartilhando, portanto, fragmentos do real. A pesquisa histórica não pode abrir mão da análise dos sistemas de significação e representação social que o testemunho ocular oferece.

Enquanto resultado investigativos, abordo, no capítulo 2, de que modo instituições como a Justiça, Polícia e imprensa baiana estabelecem processos de resistências e confrontos diante dos praticantes dos Candomblés baianos. Determinar uma ordem territorial, civilizadora e legal, deslocando um discurso da imprensa soteropolitana de repressão a civilizador de costumes, foi uma das principais estratégias estabelecidas pelas elites locais que exerciam controle de ordem política e social na Bahia Republicana, nas primeiras décadas do século XX. Os Candomblés e suas lideranças lançam mão de estratégias e táticas que tocam em aspectos ligados à legalização jurídica, à filiação de membros nos terreiros membros da Polícia e ao uso de prestígio social e político por parte de lideranças de Candomblés baianos, e isso também fez parte da história social do Terreiro de Candomblé Bate Folha.

Já no capítulo 3, procuro compreender o papel de atuação do Terreiro Bate Folha diante de lugares de atritos e trocas teóricas (pureza, mistura, hegemonia Nagô) que ganham maior visibilidade por conta da sua participação, bem como de outros terreiros de Candomblé baiano, no II Congresso Afro-brasileiro. A intenção será refletir sobre a compreensão de que a construção social de um lugar de práticas religiosas afro-baianas é fruto de lugares discursivos ambivalentes, repletos de representações tanto de ordem social quanto religiosa. A realização do II Congresso Afro-brasileiro me parece ser um divisor de águas para debates envolvendo o homem e a mulher afro-bra-

sileiros, em suas práticas, seus usos e costumes religiosos localizados na primeira metade do século XX.

No capítulo 4, a ênfase das análises recai sobre a história social do Terreiro Bate Folha na primeira metade do século XX, contemplando a sua constituição enquanto congregação afro-religiosa baiana. Conta-se ainda com análises sobre a genealogia da expressão *Manso Banduquenqué*. Adicionam-se análises sobre as práticas religiosas de iniciação e confirmação das primeiras gerações de sacerdotes do Terreiro. Por conseguinte, no capítulo 5, procurei compreender os nexos causais estabelecidos pela passagem de terreno (propriedade privada) a terreiro (espaço de práticas religiosas). Busquei abarcar a formação de redes de relações intragrupais (Angola e Congo-Angola) e intergrupais (Jeje e Nagô). Analisei como as festas aos *nkises* e os assentamentos internos/externos se transformaram em símbolos de pertencimento identitário para os membros do Terreiro Bate Folha.

Quanto ao capítulo 6, analisei a trajetória de liderança do primeiro sacerdote do Terreiro Bate Folha: Manoel Bernardino da Paixão (*Tata Ampumadezu*). Incluem-se os processos individuais envolvendo circunstâncias de iniciação, conflitos internos, sucessão, continuidades e descontinuidades em práticas sociais e religiosas. Tais processos fizeram parte dos primeiros cinquenta anos de existência desse espaço de cultos aos *nkises* Congo-Angola. Além disso, a partir de narrativas e da memória dos depoentes, avaliei a contribuição religiosa que o sacerdote Manoel Bernardino promoveu e que é referência para as atuais gerações.

Entendo que a cidade do Salvador e sua região metropolitana, interligadas ao restante do Recôncavo, terão, no bojo da primeira metade do século XX, em especial entre as décadas de 1910 e 1960, um cenário econômico, político, social, cultural e religioso encoberto por movimentos de tensão, fraturas, conflitos, negociações, estratégias, táticas e resistências. Um Estado que fará uso das leis e do aparato re-

pressivo, concentrado entre 1930 a 1945, dará régua e compasso para as tentativas de combater, desqualificar, coibir e criminalizar os costumes africanos, afro-brasileiros e afro-baianos, buscando com isso, a todo instante, neutralizar qualquer tipo de ascensão, ampliação e visibilidade das religiões afro-brasileiras. Entretanto, as recorrentes queixas e reclamações, ao invés de inibir ou intimidar as lideranças dos Candomblés baianos, acabam, como um *boomerang*, fortalecendo e dinamizando o processo de legitimação das congregações religiosas afro-brasileiras. Já entre 1946 e 1966, o aparato repressivo institucionalizado teve continuidade. Entretanto, órgãos fiscalizadores ganharam espaço para agregar entidades religiosas afro-brasileiras, a exemplo da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro – FEBA-CAB.

Cabe aqui demarcar que nas reportagens, queixas, reclamações ou denúncias, catalogadas entre 1916 a 1946, junto ao periódico *Jornal A Tarde*, não há referências diretas que especifiquem a nação identitária da qual os Terreiros de Candomblés sejam pertencentes ou descendentes. A categoria social e identitária “nação de Candomblé” pouco importa para o Estado, a Polícia ou a Imprensa. A representação que se constitui sobre o Candomblé enquanto “seita” era *una*, ou seja, Candomblé é uma única seita religiosa. Contudo, no campo intelectual, em especial aquele das Ciências Sociais, as discussões sobre africanismo e pureza afro-religiosa ganham contornos especiais, mais especificamente a partir dos anos 1960 do século XX. A construção de um lugar discursivo resultante de micropolíticas de poder entre alguns terreiros de Candomblé, envolvendo a supremacia religiosa nos Candomblés existentes, sobretudo na cidade do Salvador, será alvo de diversas abordagens nos campos da Sociologia, da Antropologia e da Etnologia.

Eis, portanto, o cenário estabelecido sob a forma de contexto histórico nacional e local, envolvendo aspectos relacionados a mo-

deriedade, leis, práticas religiosas e relações raciais, contemplando o escopo do presente livro. O capítulo seguinte dará conta de compreender de que modo as Instituições ligadas ao Estado Republicano, e de modo específico, a Justiça, a Polícia e a Imprensa conjecturaram estratégias para proibir e reprimir as práticas religiosas e os costumes das populações afro-brasileiras. E por sua vez, de que modo os Terreiros de Candomblés localizados na cidade do Salvador, Regiões Metropolitana e do Recôncavo fizeram uso de táticas de resistências, permanências e continuidades de suas práticas e representações religiosas e culturais.

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

II
ENTRE ESTRATÉGIAS E TÁTICAS
ENVOLVENDO JUSTIÇA, POLÍCIA,
IMPrensa E CANDOMBLÉS DA
BAHIA NA PRIMEIRA METADE
DO SÉCULO XX

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

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



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

A epígrafe acima reporta-me o olhar colonizador diante de práticas religiosas dos povos Macuas, localizados na cidade de Lourenço Marques, nome anterior da capital de Moçambique, atual Maputo. Esta região foi colônia portuguesa entre 1898 e 1975. O protesto ocorrido em anos iniciais do século XX enfatiza a busca por medidas punitivas e providências imediatas contra os batuques emanados por populações locais. Fechados numa casa e numa composição predominantemente feminina, a ordem é cercar o espaço de tal prática religiosa e mandar prender os sujeitos praticantes. Os adjetivos que

desqualificavam os batuques e que tinham finalidades religiosas passavam por *vadios*, *batoteiros* (trapaceiro, jogador), *mascarados*. Foram esses alguns argumentos utilizados pela imprensa moçambicana para desqualificar de forma reducionista determinadas práticas religiosas no sudeste do continente africano. Tais circunstâncias também estão retratadas na Figura 1 e não irão diferir muito daquelas em que a população afro-brasileira e afro-baiana estarão inseridas durante a história social das religiões afro-brasileiras, sobretudo, na primeira metade do século XX.

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

O projeto republicano significou uma saída legítima diante da falência do Império. Mais do que uma questão institucional, ele vinha de encontro a uma ampliação importante do espaço público durante a década de 1880, o que levou a ação política para fora do Parlamento. No campo das ideias, percebem-se traços determinantes dos intelectuais da época, pautados nas teorias do evolucionismo, do materialismo e do positivismo. Daí a imagem e a representação social do progresso e a concepção de modernização seriam associadas à palavra “república”. A combinação desses novos elementos (espaço público, intelectuais e ideias) acabou por formar uma cultura política nova e que modelou novos símbolos e jogou água para o moinho da República.¹ Os Códigos Penais Brasileiros de 1830, 1890 e 1940 irão

¹ Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. Brasil: uma biografia. Lisboa: Temas e Debates – Circulo de Leitores, 2015. p. 320-321.

tratar do entendimento jurídico sobre as práticas e os cultos religiosos distintos e considerados não oficiais.

Desde a primeira metade do século XIX, as práticas e os cultos religiosos não oficiais no território brasileiro eram vistos enquanto casos de polícia e de justiça. De acordo com o Código Penal Brasileiro de 1830,² atos de ofensas à religião, à moral e aos bons costumes eram enquadrados como crimes policiais, sobretudo quando estivessem a estes associados. Nos Artigos 276 a 281, reforça-se o caráter de que é proibido celebrar em casa, num edifício que tenha uma estrutura de templo, ou até mesmo em locais públicos, todo e qualquer culto que não seja a religião do Estado – o Cristianismo. Além disso, abusar ou propagar através de publicidades impressas, litografadas e gravadas, por discursos proferidos em reuniões públicas que acusem e afetem a existência de Deus e a imortalidade da alma, também se enquadravam nos artigos como delito criminoso. Portanto, práticas sociais quaisquer ligadas aos cultos religiosos, cujas ações por ventura fossem consideradas ofensivas à moral e aos bons costumes, deveriam ser punidas. Incluía-se, ainda, outro caso que era o funcionamento de casas públicas de tabolagem para jogos. Há aqui uma associação direta entre funcionamentos de espaços para jogos e funcionamentos de espaços para cultos religiosos não oficiais, situações em que ambos foram considerados espaços de práticas sociais ilícitas.

Os fundamentos jurídicos estabelecidos pelo referido Código Penal ainda apontavam que as penas aplicadas deveriam variar entre a demolição do templo e a prisão por períodos compreendidos de dez dias até um ano, obedecendo aos critérios de enquadramentos dos atos infracionais. Além disso, incidia-se multa financeira ou acrescentava-se como punição metade da pena ao infrator. Até o presente Código, não havia associação de práticas religiosas aos crimes contra

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

a saúde pública ou ao exercício ilegal da medicina. A legislação penal incidia a partir de critérios objetivos da materialidade do espaço para culto, a exemplo de casas ou templos, e critérios subjetivos de ofensas à moral e aos bons costumes. A moral aqui é entendida enquanto respeito unilateral e não mútuo, entre praticantes de outros credos e crenças que não fossem aquelas associadas ao Cristianismo. Já no que se refere aos bons costumes, estão vinculados ao modelo europeu-civilizador, de cunho progressista e que deveriam servir de parâmetro sociocultural para inibir e coibir todo e qualquer outro costume que não estivesse ligado diretamente aos valores imputados pela sociedade de referência europeia.

A partir do estabelecimento da Primeira República, com a promulgação do Decreto nº 847, de 11 outubro de 1890, deu-se a primeira reforma do regime penal brasileiro.³ Com o decreto, os crimes que envolviam o livre gozo e o exercício dos direitos individuais nos trazem aspectos que demonstram a continuidade em criminalizar práticas sociais relacionadas aos costumes, sobretudo de caráter religioso. O primeiro aspecto da lei associado ao uso e ao costume religioso esbarra contra o livre exercício dos cultos. No Capítulo II, que abordava a modalidade de crime contra a liberdade pessoal, o Artigo 179 classificava como crime perseguir alguém por motivo religioso ou político, imputando uma pena de um a seis meses de detenção. E de acordo com o Capítulo III, outro aspecto refere-se à modalidade de crimes contra o livre exercício de cultos. Constava no Artigo 185 que qualquer confissão religiosa desprezando atos ou objetos de seu culto, seja desacatando ou profanando os seus símbolos publicamente, também teria como medida penalizante a reclusão em cela, de um a seis meses. Acrescenta-se, ainda, de acordo com o Artigo 186, que

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

impedir, por qualquer modo, a celebração de cerimônias, solenidades e ritos religiosos ou perturbações o exercício de seus cultos, a pena aplicada poderia variar de dois a um ano de reclusão. Por conseguinte, no Artigo 187 do referido código, àquele que usar de ameaças ou injúrias contra os ministros de qualquer confissão religiosa, em pleno exercício de suas funções religiosas, caberia pena de prisão em cela de seis meses a um ano de reclusão. Há ainda que destacar, já no Artigo 188, para a condição de que, sempre que houvesse ameaças ou injúrias acompanhadas de violências contra a pessoa, a pena seria adicionada em mais 1/3.

Outra tipologia que fazia parte do Código Penal de 1890 e estava pautada na modalidade de crimes era aquela considerada contra a tranquilidade pública. Constava no Capítulo III, que tratava dos crimes contra a saúde pública, de acordo com o Artigo 156, que o exercício da Medicina em qualquer dos seus ramos, a exemplo da Odontologia, Farmácia, sobretudo com práticas de homeopatia, de dosimetria, do hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado perante os regulamentos e as leis, seriam considerados crimes. Os sujeitos podiam ser apenados com prisão em cela, entre um e seis meses, além de pagamento de multa. Reza ainda a lei que os autores dos abusos correspondentes ao exercício ilegal da Medicina em geral sofrerão, além das penalidades já mencionadas, aquelas que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Vale ressaltar que, de acordo com o Artigo 157, quem praticasse o espiritismo, a magia e os seus sortilégios, usando talismãs e cartomancias para despertar sentimento de ódio ou de amor, manifestasse curas de moléstias curáveis ou incuráveis, de modo que subjugassem a credulidade pública, seria apenado em prisão celular, de um a seis meses, além de pagamento de multa. Entretanto, se essas práticas resultarem para o paciente, seja por influência ou por consequência, privação ou alteração temporária ou permanente das atividades psí-

quicas, a prisão em cela a ser aplicada pode variar de um a seis anos, acrescido de pagamento de multa. Essa pena prisional também se aplica às situações em que o médico tenha praticado quaisquer dos atos acima mencionados, ou venha a assumir as responsabilidades deles, além de lhe adicionar a suspensão do exercício da profissão pelo tempo igual ao da condenação.

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

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

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

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

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

Conforme o Artigo 404, se nesses exercícios de capoeiragem alguém perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança pública, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas culminadas para tais crimes. Portanto, o Código Criminal Penal de 1890 estabelece formas punitivas legais envolvendo o exercício livre dos cultos, a tranquilidade pública, a prática do

espiritismo, magia e sortilégios, a medicalização natural e não farmacológica e a vadiagem. Essas práticas sociais e religiosas estavam diretamente ligadas ao mundo africano, afro-brasileiro e afro-baiano que integravam parte do cotidiano da sociedade brasileira vigente em finais do século XIX.

Passados cinquenta anos de promulgação do Código Penal Brasileiro de 1890, este será atualizado através de uma reforma jurídica em 1940, publicado em 1942.⁴ Irá tratar os crimes contra o sentimento religioso, sobretudo aqueles relacionados ao ultraje a cultos e impedimento ou perturbação de ato relativo a eles. O Artigo 208 esclarece que zombar de alguém publicamente, seja por motivo de crença ou por função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; assim como desprezar publicamente um ato ou objeto de culto religioso, terá como medida de aplicação penal a detenção de um mês a um ano, além do pagamento de multa. E no caso em que por ventura haja emprego de violência, tal pena será adicionada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.

No Código Penal de 1940, destacam-se e são descritas as modalidades de crimes contra os costumes. Nos Artigos 213 a 234, enunciam-se crimes contra a liberdade sexual, tais como estupro, atentado violento ao pudor, posse sexual mediante fraude, atentado ao pudor mediante fraude; crimes da sedução e corrupção de menores; crimes de rapto, seja ele violento, fraude ou consensual; do lenocínio (prostituição) ou tráfico de mulheres, e isso inclui mediação e favorecimento da prostituição, manter casas de prostituição, tirar proveito da prostituição alheia (rufianismo) e o tráfico de mulheres. Outro crime contra os costumes é aquele estabelecido por praticar atos obscenos em locais públicos, inclusive sejam eles escritos ou distribuição de ob-

⁴ Cf. Código Penal Brasileiro: Artigos: 208; 213 a 234; 258; 267 a 285. Decreto nº 2.848 de 07 dez. 1940. Entrou em vigor a partir de 01 jan. 1942. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso: 27 ago. 2015.

jetos considerados obscenos. Tais distribuições de objetos obscenos seriam aquelas explicitadas em desenhos, pinturas, textos, representações teatrais, fotografias, rádio ou exibição cinematográfica. Nos crimes contra os costumes, não se faz menção a ritos ou crenças.

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

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

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

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

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

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

Charlatanismo

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

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

Curandeirismo

Art. 284. Exercer o curandeirismo:

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

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

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

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

Com o fim da escravidão e a desorganização circunstancial do sistema de mão de obra, observa-se no Brasil uma série de esforços para atrair imigrantes europeus e asiáticos. Enganados por uma propaganda ilusória, populações polonesas, alemãs, espanholas, italianas, portuguesas e japonesas vêm a se inserir nesse contexto. Havia naquele momento a construção do mito da abundância dos trópicos e que em busca da liberdade, vislumbravam obter propriedades e emprego.⁵ É certo que, apesar das diferenças nos hábitos e costumes, a fé se misturou entre os imigrantes e brasileiros. Curandeiros, benzedeiros, herbanários percorriam fazendas e ocupavam os espa-

⁵ Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit., p. 327.

ços dos médicos e remédios. Na Bahia, eram os *ifás* – porta vozes das divindades – que cumpriam tal papel, trazendo ervas da África. Tal procedimento também ocorria na região Norte do país, onde o conhecimento ameríndio e o uso das plantas e ervas medicinais se faziam comuns.⁶ Somente a partir de 1930 é que essa acentuada imigração transoceânica começa a perder fôlego. Fica evidente que, de 1880 até os anos de 1930, a sociedade brasileira dinamizou-se bastante. A configuração social representava o resultado imediato de uma política de crescimento populacional, incrementado pelo incentivo da imigração estrangeira. E esse crescimento populacional vem acompanhado também de uma crescente urbanização, que por sua vez vai alterar a feição do país.⁷

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

Obras de melhoramento do porto da cidade do Salvador (1889-1930); construção da Avenida Sete de Setembro (1912-1916); derrubada da Igreja de São Pedro Velha e a implantação do Relógio de São Pedro (1916), além da reforma completa do Elevador Lacerda e inauguração em 1930. Portanto, no início dos anos trinta, esses símbolos da modernidade da máquina na cidade do Salvador foram marcos, sobretudo, da ampliação dos transportes públicos, principalmente o automotor.⁸

A cidade da Bahia, que se lançara para a modernidade, apresentará em seus aspectos relacionais entre sociedade e cultura, sobretudo

6 Ibid. p. 329.

7 Ibid. p. 330.

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

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

O projeto de modernidade no Brasil estabelecido após o advento da República a partir de 1889, de acordo com as análises tecidas por Jorge Uzêda, teve como um dos mecanismos de implantação da ação modernizadora a lei – e mais precisamente, a lei penal e seu aparato repressivo sobre os indivíduos. A modernidade da máquina e do concreto armado chegou às cidades brasileiras, e isso inclui a cidade do Salvador, também com a lei penal e sua ação socializadora. A lei penal foi um dos veículos de institucionalização da modernidade na cidade de Salvador, sobretudo entre 1935 e 1945.⁹

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

⁹ Ibid.p.155-156.

ordem racial e social, mesmo que em alguns casos tenham sido estabelecidos de modo velado.

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

A modernidade na cidade do Salvador na primeira metade do século XX, mais especificamente entre 1935 e 1945, se fez presente efetivamente a partir da chegada da máquina, sobretudo do automóvel. Adiciona-se ainda o transatlântico e o navio cargueiro, bem como o avião. Essas máquinas vêm acompanhadas pelo discurso urbanista, chegam à cidade e por sua vez, acabam corroendo relações sociais e econômicas há muito tempo estabelecidas. Tais relações vão exigir racionalidade econômica, jurídica, política e cultural em nichos de sociabilidade em que predominava a empresa familiar ou a tradicional, o mando e o compadrio associados ao domínio oligárquico e coronelista.¹⁰

Mas a mudança também foi política com o movimento de 1930, que alterou o modelo de organização econômica e social brasileira, deslocando o domínio absoluto da economia agrário-exportadora para intensificar o desenvolvimento do mercado interno e da indústria. Com a chegada de Getúlio Vargas ao poder político, foi criado o Ministério do Trabalho, da Indústria e do Comércio, atrelados à sindicalização forçada. Por conseguinte, alterou-se a ordem jurídica

10 Cf. UZÊDA, J. A. p.17.

brasileira, com duas constituições, em 1934 e 1937. Vale destacar ainda que o cenário internacional convivia com a queda do liberalismo e a ascensão do nazi-fascismo ancorado na força das máquinas e na indústria cultural, o que fazia da década de trinta um ambiente para a mudança do Brasil e das cidades brasileiras.¹¹

Ao controlar o banditismo, desarmando as oligarquias e os coronéis, Vargas acaba criando condições políticas militares para que o Estado Nacional fosse o único detentor da violência legítima.¹² A partir das análises de Jorge Uzêda, fica evidente que Vargas procurou expropriar o banditismo e suas oligarquias das suas armas e homens à sua disposição. Além disso, houve, por conseguinte, a produção de um ordenamento jurídico brasileiro repressivo, a partir da Consolidação das Leis Penais de 1932, e mais tarde o Código Penal e o Código Processual Penal de 1940 e 1941, respectivamente. O aparato legal-repressivo vai garantir a modernidade na sua expressão política. Esse aparato legal-repressivo terá norma penal positiva nas condutas sociais, de modo que conseguisse criar condições para sociabilidade urbana. No caso do território baiano, coube à Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia ser a instituição responsável por operacionalizar o aparato repressivo, garantindo, por sua vez, uma nova conduta social no meio urbano.¹³

O aparato repressivo na cidade de Salvador era bem organizado e contava com as seguintes polícias e guardas: a Guarda Civil, a

11 Ibid. p. 19.

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

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

Guarda Noturna, a Polícia Militar e a Polícia Judiciária. Agiam sincronizadas pela Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia. De acordo com Uzêda, com relação às forças policiais repressivas, a Guarda Civil vigiava o comportamento dos habitantes da cidade, constituindo-se em uma polícia dos costumes. Faziam-se constantes nos locais públicos, especialmente nas feiras livres e praças, mais ainda em ocasiões de festas. Além disso, tinha que estar atento ao trânsito e seus motoristas, aos cabarês da cidade e à vida noturna, bem como às possibilidades de alcoolismo. Com isso, também tomava conta das relações entre os vizinhos.¹⁴

A vigilância era uma das armas do Estado, que buscava institucionalizar o regime, sobretudo durante o período correspondente ao Estado Novo. Pretendia-se criar uma cultura de obediência na cidade. A atuação da Guarda Civil se orientava no sentido de acompanhar o comportamento dos moradores e, ao menor deslize, reprimir. A vigilância da Guarda Civil não se limitava aos cinemas e praças; suas normas ou a etiqueta do bem cavalgar atingia os cultos religiosos da cidade, em especial, os ritos do Candomblé. A Guarda Civil procurava identificar aqueles que praticavam os “feitiços”. Ficava a cargo da Delegacia Auxiliar em materializar o controle do Estado sobre o Candomblé, e tudo que aglomerasse a população da cidade, a exemplo de convescotes (piquiniques), bailes e futebol.¹⁵

De acordo com as análises tecidas por Julio Braga,¹⁶ as fontes oriundas de reportagens jornalísticas e outros documentos disponíveis pelo autor – a exemplo de processo-crime – conseguem identificar diferentes estratégias e táticas de negociação utilizadas pelas lideranças do Candomblé baiano, diante das perseguições policiais efetuadas ao longo da primeira metade do século XX.¹⁷ A tentativa seria

14Ibid. p. 163-167.

15 Ibid. 168-169.

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

17 Essas abordagens tiveram importantes contribuições de LÜHNING, A. “Acabe

superar a hegemonia católica e o modelo de religião constitucional de um estado não laico, até então diretamente ligadas às classes sociais mais expressivas e detentoras do poder socioeconômico local, projetando uma religião popular a setores das classes mais empobrecidas da sociedade baiana republicana. Para Braga, no campo das representações sociais, o Candomblé acaba exercendo uma espécie de foco de resistência contra-aculturativa da população negra baiana diante do modelo hegemônico herdado do processo colonial ocidental.¹⁸

Para mergulharmos numa análise sobre alguns focos de resistências contra-aculturativas, utilizarei aqui, conceitos de estratégias e táticas a partir do fazer de Michel de Certeau.¹⁹ O lugar das estratégias é aquele ocupado pelo cálculo das relações de forças e que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma instituição) pode ser isolado. É um lugar capaz de promover ameaças, sustentando pelo postulado de um poder. Já as táticas assumem o lugar de uma ação calculada determinada pela ausência de um próprio – é o lugar do “outro”. Acentua-se ainda que o sistema religioso do Candomblé se fundamenta em valores civilizatórios africanos tais como a ancestralidade, a religiosidade, a oralidade, a solidariedade/cooperativismo, a ludicidade, a musicalidade, a corporeidade, a circularidade, a memória e, sobretudo, a força vital (axé) e tais valores destoavam dos modelos civilizatórios europeus.

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

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

18 Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p.19.

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

exemplos de sujeitos sociais que corroboraram para combater aquilo que seria a base de uma “cidadania diferenciada”.²⁰ A repressão policial será analisada nesse contexto como uma estratégia do Estado republicano de enfrentamento religioso, proibindo e perseguindo diversas práticas de culto, o uso dos espaços públicos e privados, os ritos e seus objetos de cultos. Enquanto táticas de confronto às estratégias de repressão policial, os Terreiros de Candomblé baiano farão uso de instrumentos de defesa, de resistência para negociar por ocasião dos constantes conflitos entre os Candomblés, de um lado, e a Justiça, a imprensa e a Polícia, de outro, que cerceavam as práticas de cura e adivinhação de inúmeras casas de santo estabelecidas na capital baiana, no seu entorno e na região do Recôncavo, dentre outras. Outro recurso que será lançado para referendar minhas análises é a história oral. Tal recurso procura articular narrativas vivenciadas e/ou transmitidas entre diversas gerações, a ponto de auxiliar no fazer da memória, e assim ajudar na compreensão da/desta história.

Júlio Braga enfatiza que a África Ocidental passou por diversas transformações colonizadoras a partir da segunda metade do século XIX, tendo a ação colonial utilizado de estratégias de persuasão para converter africanos às suas respectivas religiões. As religiões tradicionais africanas acabaram perdendo muito de sua força e capacidade de intervir diretamente nos negócios políticos da sociedade africana. Essa situação não foi diferente no Estado da Bahia, onde as práticas religiosas de matrizes africanas foram rejeitadas sob a alegação de que eram feitiçarias e, sendo assim, deveriam ser afastadas de um meio social que estava arraigado por um modelo de “civilização ocidental”.²¹ Era, portanto, a primeira das estratégias organizadas pelo Estado brasileiro no sentido de subjugar, eliminar, higienizar a sociedade brasileira pós-Abolição. Não se pode deixar de levar em conta que as teorias raciais promovidas durante a segunda metade do sécu-

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

21 Cf. BRAGA, J. S. p.23.

lo XIX, que entre nós mantiveram vigor ao longo da primeira metade do século XX, contribuíram para legitimar e reforçar essas políticas.

Edmar Santos nos chama atenção para o fato de que, no Brasil Republicano, a Igreja Católica perde a tranquilidade de sua condição de religião oficial brasileira incontestável, o que vinha não somente desde o processo de colonização como da própria identificação entre Estado e Igreja no período monárquico. Esta condição estava desestabilizada desde a Constituição de 1891, que em seu Artigo 72, parágrafo sétimo, destaca o fato de que nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial. Esta mudança se deve em grande parte ao influxo positivista e anticlerical que caracterizou o movimento republicano no final do século XIX e, em parte, perdurou no século XX. O papel da Igreja estava direcionado a salvar almas, além de estar diretamente coligada aos poderes socioeconômicos da época.²² De acordo com Santos,

Enquanto a Igreja ofereceria uma salvação depois da morte, os Candomblés proporcionariam uma dinâmica de vida que entrelaça os níveis de existência, ou seja, humanos, ancestrais e divindades compartilhariam níveis diferentes de uma mesma experiência. Esses níveis estão em constante comunicação, motivo pelo qual não é necessário esperar a morte para alcançar o bem-estar.²³

Outro aspecto importante ressaltado por Edmar Santos está voltado para o discurso civilizador que se instala no Brasil na segunda metade do século XIX, sobretudo a partir de 1850. Tal discurso está amparado pelo desgaste da instituição escravista, além de que as elites brasileiras procuravam estar em ritmo compassado com discurso civilizador europeu. É importante enfatizar que havia, por um lado, o processo gradual de libertação dos escravos que levava as elites a forjarem novas formas de controle e manutenção da ordem,²⁴ e por outro lado, um discurso médico-higienista que se estabelecia no

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

23 Ibid. p.40.

24 Ibid. p.41.

Brasil associado às promessas de modernidade e saúde mediante as reformas urbanas e dos costumes. Cabe aqui evidenciar as experiências dos batuques durante a escravidão africana no Brasil, sobretudo na primeira metade do século XIX. Entre proibir e tolerar, a tônica que se pode observar nos posicionamentos das elites – inclusive os governantes e os médicos – oscilava entre apertar o cerco, proibindo as práticas dos batuques, e afrouxar as práticas dos batuques, permitindo assim a realização de celebrações e festividades entre as populações negras. São estratégias de poder de uma sociedade escravista que estabelecia modelos de controle e manutenção da ordem.

Na segunda metade do século XIX, as celebrações festivas que envolviam o Candomblé na Cidade do Salvador têm no periódico *Alabama* um veículo de descrições que associam os batuques a festas bárbaras, supersticiosas e promíscuas, estabelecendo uma verdadeira campanha de denúncias e apertos de batidas policiais, seja em terreiros localizados no centro da cidade, seja em locais distantes. O estabelecimento do processo do pós-Abolição vai conviver com as práticas dos batuques (sambas, congadas, candomblés). No caso do Recôncavo, o fim do estatuto legal da abolição foi comemorado com a realização dos batuques, sendo que esse evento despertou preocupações por parte das autoridades locais, sobretudo aqueles que dispunham de empreendimentos comerciais. As festas de celebração ao fim do período escravista, foram concebidas e associadas ao prenúncio de vadiagem e a audácia dos negros, fruto de espíritos bárbaros e inferiores.²⁵ Daí o papel do Ministério da Justiça, que recomendou que se cumprissem as leis em casos de dispersões de reuniões e ajuntamentos ilícitos.²⁶

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

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

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

[...] nota-se que a população afro-brasileira vinha sendo “convidada” a esquecer suas memórias, consideradas selvagens, afim de não macular a construção de outra comunidade imaginada: O Brasil civilizado, modelado a partir dos padrões europeus. A imprensa assumiu, notadamente, as trincheiras da civilização. Por outro lado, as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras preservavam e reconfiguravam saberes de matriz africana, ao tempo em que ajudavam seus participantes nas elaborações de balizas de outras identidades, que reinterpretavam heranças africanas na diáspora, insubordinando-se muitas vezes contra discriminações de classe, raça e de caráter religioso.²⁷

Em suma, se, na primeira metade do século XIX, as elites se preocupavam em controlar os batuques e manter a ordem escravista, já na segunda metade daquele século, sobretudo, após o processo de abolição escravista, a preocupação dos grupos dominantes estava centrada na construção de um modelo imaginado de nação. Segundo Santos, havia uma “parte sã e civilizada” da nação – as elites e outra parte composta por integrantes das camadas populares, responsável pelos “costumes bárbaros” –, os negros e suas heranças africanas.²⁸ Era um mundo de “costumes bárbaros” que a imprensa baiana representava em suas matérias, contendo denúncias e queixas. Essa mesma imprensa parece que traz um discurso que procura “civilizar os costumes”.

De acordo com Edmar Santos, em jornais que circulavam, por exemplo, na cidade de Cachoeira nas primeiras décadas do século XX, traziam a experiência dos populares e pode ser classificada em duas categorias: a do mundo do trabalho e a do lazer. A primeira categoria é vista como parâmetro de cidadania, de moral, de ordem pública, de civilização; já a segunda categoria subdivide-se em duas: a ludicidade religiosa cristã (festas das irmandades católicas) e a ludicidade profana, geradora de desordem e imoralidades.²⁹ A imprensa baiana, através dos seus grupos dominantes, associava e reclamava dos divertimentos populares, sobretudo daqueles considerados profanos, como sendo de atentado à moral, independentemente de acontecer em espaços públicos ou privados. Daí as denúncias publicadas pela

27 Cf. SANTOS, E. F. op. cit., p.54.

28 Ibid.

29 Cf. SANTOS, E. F. op. cit., p. 58.

imprensa funcionarem como alarmes para formar a opinião pública, de modo que a polícia deveria ser acionada para por um ponto final nos encontros festivos entre aos povos negros e suas práticas culturais e religiosas.³⁰

Já Angela Lühning distingue o factual daquilo que era lendário, no que diz respeito às publicações em jornais baianos no período compreendido entre 1920 e 1942. As reportagens incidem diante do papel e da atuação do delegado de polícia Pedro Azevedo Gordilho – popularmente conhecido como Pedrito –, em ações denominadas “batidas de Candomblés”. A autora procura desconstruir o mito de Pedrito analisando fontes que remetem à repressão policial de modo geral, apresentando uma leitura que coteja textos e discursos jornalísticos sobre a sociedade baiana na primeira metade do século XX.³¹

Segundo Lühning, a história de Pedrito enquanto Delegado Auxiliar na cidade do Salvador, entre 1920 e 1926, serve como baliza temporal para compreender táticas e estratégias discursivas que refletem sobre as relações entre sociedade e Candomblés baianos.³² Mesmo por ocasião da realização do II Congresso Afro-brasileiro, ocorrido em 1937 na cidade do Salvador, cujo centro de discussões recaía sobre as perseguições aos Terreiros de Candomblés baianos, Pedrito continuava a ser lembrado pelo povo de santo, ora como um sujeito que enfrentava Terreiros de Candomblé, a exemplo das casas de Procópio do Ogunjá e de Maria Nenê, no Beiru, ora como aliado de casas como a de Mãe Silvana, em Periperi, com quem supostamente teria tido um relacionamento amoroso. Portanto, de acordo com Lühning, a sua conduta de temível policial estava atrelada às situações tais como “acabar com passeatas estudantis utilizando cavalaria da polícia, dissolver reuniões de Candomblés num clima de

30 Cf. SANTOS, E. F. op. cit., p. 58.

31 Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.196.

32 Ibid.

terror, seguido de prisões dos pais-de-santo”.³³ De certa forma, Pedrito acabou cuidando da ordem da cidade do Salvador ao estabelecer campanhas contra a prostituição, inibindo atuações de valentões e desordeiros; e o fez empregando métodos violentos nas abordagens de pessoas inocentes, inclusive quando alguns estavam voltando das festas de Terreiros de Candomblés.³⁴ Isso tudo estava de acordo com as normas e regras estabelecidas pelo Código Penal Brasileiro de 1890.

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

[...] houve um dia que Bernardino saiu escondido do terreiro e teve que passar por debaixo da cerca. Outra situação foi quando Pedrito tentou chegar a cavalo pelas matas do Bate Folha. Ele ouvia os toques dos atabaques, mas não conseguia chegar ao local. Ele perseguiu muito o Sr. Bernardino.³⁵

Quanto às perseguições ao Terreiro Bate Folha até a década de 1940, Cícero Lima – *Tata Muguanxi*³⁶ nos traz uma situação bem peculiar do Delegado Pedro Gordilho e que a tradição oral recorre constantemente:

Na nossa casa de *Inkossi*, temos a história de uma espada que foi doada ao Terreiro Bate Folha por Pedrito. Essa situação se deu depois que o delegado tentou fazer uma batida policial no terreiro e no caminho de mata fechada acabou se perdendo, ficando horas sem encontrar um local de saída nas matas da fazenda Bate Folhas. Ele escutava os atabaques mais não conseguia chegar ao ponto de referência da casa. Como forma de agradecimento por nada ter lhe acontecido durante essa diligência, Pedro Gordilho presenteia Bernardino

33 Ibid. p.198.

34 Ibid. p.199.

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

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

com uma espada. Na época, tal atitude foi entendida como sendo uma tré-gua às perseguições implacáveis dos policiais aos cultos dos *nkises* dentro das terras do Bate Folha. A partir dali, Pedrito deixou de perseguir os cultos de Bernardino. Desconheço registros de apreensão de objetos de cultos ou prisão de membros do Bate Folha durante o período mais repressor dos cultos afro-baianos.

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

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

Pedrito era contra o Candomblé. Mas depois acabou sendo defendido por Bernardino. O Pedrito perseguiu muito os Candomblés de Salvador. Numa certa ocasião, Bebê (Bernardino) mandou botar um atabaque fora do barracão para que se tocasse. O delegado Pedrito tentou encontrar de onde estava vindo aquele som. E com a cavalaria montada, o delegado passava de um lado para o outro, sem achar a entrada do Bate Folha. Foi aí que Bernardino mencionou: - *Doutor é aqui a entrada!* O delegado entrou, conversou com Bebê e depois de algum tempo, resolveu ir embora. Entretanto, não foi possível, pois o cavalo ficou empacado. E Pedrito acabou dizendo: - *Bernardino me solte!* Foi nesse momento que Bebê pegou duas folhas de cajá, mastigou e botou na boca do cavalo. Depois disso, Pedrito e seu cavalo saíram a galope.³⁷

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

Aconteceu no Mercado das Sete Portas. Alguém mencionou em voz alta: - *Cadê Pedrito?* E prontamente outra pessoa respondeu: - *O gato comeu!* Bebê achou estranho e perguntou o que havia acontecido. A resposta foi: - *Pedrito está preso. Mas não é na prisão e sim num navio fora do porto, é bem distante daqui e ninguém poderá pegar ele.* Ao saber dessa situação, Bebê foi direto para roça, fez um trabalho para Pedrito e colocou na casa de *Inkossi*. [...] Depois desse episódio, Pedrito passou a ser tudo para Bernardino e vice-versa. Existe também uma espada que Pedrito ofereceu a *Inkossi* e ela está até hoje no Bate Folha.³⁸

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

38 Ibid.

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

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

Eu inclusive cheguei a conhecer o chefe de polícia Pedro Gordilho, o Pedrito. Hoje o Candomblé é discriminado, mas naquela época era pior. Pedrito perseguiu muito o Sr. Bernardino e o seu Candomblé. Segundo as pessoas da casa, num determinado dia, Pedrito resolveu acabar com o Candomblé Bate Folha. Ele e sua cavalaria ficaram confusos com as batidas dos atabaques na tentativa de chegar ao Bate Folha, e não conseguia alcançar o portão da casa. Ele desistiu. **Eu cresci ouvindo essa história.** Depois desse episódio ele voltou ao Bate Folha, por ocasião de uma festa e disse ao Sr. Bernardino: *Negro, agora eu sei que você tem santo. Eu vim aqui para acabar o seu Candomblé e não consegui.* Um dos policiais que integrava a comitiva, assistindo essa festa, acabou caindo no santo. É o que sei da passagem de Pedrito pelo Bate Folha. Ele perseguiu casais de namorados, coisas que o povo falava também.³⁹

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

Anísio Félix, jornalista, faleceu a cerca de dez anos. Ele tinha começado a fazer uma pesquisa sobre Pedrito. E por conta disso, chegou ao Bate Folha. Eu

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

outro dia, em conversa com *Molungá* (Dona Stela), ela me contou que Pedrito recebia santo. E Anísio mencionou nos seus manuscritos de que Pedrito chegou a usar saia no Bate Folha. Eu retruquei: *Você não bote isso! No Bate Folha, filho de santo não usa saia!* Pedrito ficou conhecido por “quebrar” muitos Candomblés em Salvador.⁴⁰

Diante dos depoimentos coletados sobre os aspectos relacionais entre Pedro Gordilho e o Terreiro Bate Folha, faz-se necessário desenvolver algumas reflexões. Partimos de indagações elaboradas por Angela Lühning, no que diz respeito a tentar compreender como poderia a conduta do policial ser violenta e ao mesmo tempo ter um envolvimento pessoal com uma mãe ou pai de santo; qual o relacionamento entre sociedade e religião naquele período histórico; se as atitudes do policial recaíam sobre aspectos de ordem pessoal (intolerância e/ou vingança pessoal) ou se era uma conduta comum aos delegados de polícia anteriores à sua atuação.⁴¹ Nas análises tecidas por Lühning, resultam evidências nos discursos tratados pelas reportagens jornalísticas que ganham um teor mais ideológico, portanto, juízos de valores muito mais organizados pela própria imprensa do que pela própria polícia. São frequentes queixas da população contra o chamado “barulho infernal” dos batuques; situações de denúncias de que havia candomblezeiros que tomavam “banhos nus e xingavam”; acusações de prisão e sequestro de menores; ou ainda, que a prática dos *ebós* depositados nas esquinas da cidade era algo inadmissível para os padrões de higiene e limpeza pública na época. Sem dúvida, a mais frequente de todas as queixas era a representação das práticas ritualísticas dos Candomblés como um exercício ilegal da Medicina – ou seja, associava-se o Candomblé a práticas de curandeirismo. Daí, segundo Lühning,

Visando coibir esses “abusos”, a polícia efetuou diversas diligências, realizadas graças às indicações de moradores que prestaram queixas, ou familiares que se mostram inconformados com a reclusão de algum parente. Parece que, em alguns casos, as futuras *iaôs* haviam sido recolhidas para “fazer o santo”

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

41 Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.199.

com o consentimento de apenas uma parte da família, enquanto os demais parentes não aceitavam o fato, partindo para denúncia.⁴²

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

Já entre 1927 a 1937, período que coteja o final da *Primeira República* e a formação do *Estado Novo* Vargasista, o fluxo de registros nos cadernos de imprensa do Jornal *A Tarde*, envolvendo queixas, reclamações, denúncias, prisões, apreensões de objetos de cultos, se depara com outras categorias: uma será a de resistência e a outra a de

42 Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.200.

civilização. Civilização para que e para quem? Como estabelecer regras de convívio no processo civilizatório em que a cultura dos negros, brancos e índios, se confundia com aqueles denominados de “miscigenados”, “mesclados”, “misturados”, enfim, posto no patamar dos degenerados? Fica explícita aqui, talvez, mais uma forma de resistência estabelecida pelas populações afrodescendentes frente à modernidade em fase de implantação no território baiano. Tais populações estarão sob a égide do modelo repressor e coercitivo em que o Código Penal de 1940 criminalizaria as práticas de cura e de adivinhação, equiparando a práticas antimedicinais e jogos de sortilégio e azar.

Essa dualidade entre civilizar (modernidade) e resistir (tradição/manutenção) terá reflexos em situações delineadas na cidade do Salvador, como por exemplo, em Terreiros de Candomblé localizados no Beco do Cirilo (Estrada da Rainha), na Lapinha, na Estrada da Liberdade, além da Cidade da Palha (Cidade Nova).⁴³ Na região próxima ao centro histórico de Salvador, há registros localizados em casas de santo estabelecidas na Quintas da Barra e no Rio de São Pedro (Graça). Nas imediações, contam-se episódios envolvendo terreiros de Candomblé localizados no Matatu Grande (Ogunjá) e no Alto do Formoso (Cosme de Farias). Nos arredores mais equidistantes, os registros localizados no periódico tangenciam os Mares e Uruguai, na Cidade Baixa, e ao Alto do Abacaxi, a Estrada do Cabula, a Estrada da Rodagem, todos estes localizados em região adjacente ao Terreiro Bate Folha, no bairro da Mata Escura. Terreiros de outros municípios também ganham destaques nas páginas do periódico, tais como São Félix, Camaçari e Alagoinhas.

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

Entre 1937 e 1948, mesmo após a realização do II Congresso Afro-brasileiro, as reclamações e queixas na imprensa baiana, mantêm-se de forma não menos moderada. Os Candomblés identificados no Jornal *A Tarde* aparecem aí em registros de denúncias localizadas em Macaúbas/Barbalho, na Rua do Trilho, na Federação, no Alto do Peru, na Estrada da Liberdade, na Lapinha, no Pau Miúdo e Itapagipe. Além do barulho provocado pelas festas, a limpeza das ruas e os “despachos” realizados pelos praticantes do Candomblé, bem como a exploração da fé, são algumas das situações detectadas nesse período histórico. O apelo institucionalizado à Delegacia de Jogos e Costumes reverbera as mesmas condições nas quais estavam representadas as práticas religiosas do Candomblé entre 1916 a 1937 – lugar de desordem social e merecedor de atuação contra os supostos abusos cometidos, demarcados respectivamente nas localidades de Jacaré Macaúbas/Barbalho, Rua do Trilho na Federação e no Alto do Peru.⁴⁴ O cenário é o mesmo nas localidades de Itapagipe, Pau Miúdo e em Brotas.⁴⁵

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

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

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

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

Antonio José da Silva tem permissão desta Delegacia **para festejar o santo de sua devoção**, nos dias [o documento não traz as datas] do corrente à Rua Bate folha do Retiro s/n.⁴⁶

Antonio José da Silva tem permissão desta Delegacia **para dar uma festa de caráter popular** no dia 04, em homenagem ao santo de sua devoção à Rua Mata Escura do Retiro no Bate folha do Retiro.⁴⁷

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

Antonio José da Silva, residente à Rua do Bate Folha s/n, tem permissão desta Delegacia **para realizar** no local acima citado, **uma festa de caráter afro-brasileiro**, nos dias [...] do corrente, **não sendo permitido o uso de bebidas alcoólicas, a presença de menores e o uso de atabaques depois das 22horas**. Fiscalização a cargo do sub-delegado local.⁴⁸

Entre os documentos pertencentes ao Terreiro Bate Folha, foi possível localizar 23 (vinte e três) autorizações da DJC-SSP/BA durante os anos de 1938 a 1955. Os registros mostram que a frequência às celebrações religiosas no Terreiro ocorria entre os meses de abril,

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

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

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

junho, agosto, setembro, outubro e dezembro. Esses eventos religiosos estavam relacionados aos cultos dos *nkises* *Tempo*, *Bamburecema*, *Nzazi*, dentre outros, portanto, obedecendo ao calendário religioso católico, cuja baliza cronológica para o funcionamento dos terreiros de Candomblé correspondia – e ainda corresponde – ao período imediatamente posterior à Semana Santa. Dentre os documentos consultados, localizamos tão somente uma autorização para festa nos dias 31 de dezembro de 1953, 1 e 2 de janeiro de 1954. É provável que tais datas estivessem associadas aos festejos e celebrações em comemorações à chegada do novo ano.

Quadro 1 – Autorizações da DJC-SSP/BA ao Terreiro Bate Folha, entre 1938 a 1955.

Data da autorização	Nome do Delegado	Período(s) de concessões	Responsável no Bate Folha	Cerimônia Celebrada
13.06.1938	Altino Teixeira	19, 20, 22 a 24 / 06 / 1938	Manoel Bernardino da Paixão	Festa de Nzazi a obrigação de Gongá (é um Oxalá para os Angolas)
08.10.1946	Orlando Imbassai da Silva	10 a 12 / 10 / 1946	Antonio José da Silva	Não identificada
08.10.1946	Orlando Imbassai da Silva	13 a 15 / 10 / 1946	Antonio José da Silva	Não identificada
10.10.1946	Orlando Imbassai da Silva	10 a 17 / 10 / 1946	Antonio José da Silva	Não identificada
05.04.1947	Orlando Imbassai da Silva	10 a 12 / 04 / 1947	Antonio José da Silva	Mukondo de Bernardino ou Axexê (Nagô) ou Sírrun (Jeje) = ritual fúnebre
05.04.1947	Orlando Imbassai da Silva	13 a 15 / 04 / 1947	Antonio José da Silva	Mukondo de Bernardino
05.04.1947	Orlando Imbassai da Silva	16 e 17 / 04 / 1947	Antonio José da Silva	Mukondo de Bernardino
03.12.1947	Lauro Silva de Azevedo	04 . 12 . 1947	Antonio José da Silva	Festa de Bamburecema
23.02.1951	Yomar Oliveira Ribeiro	24 e 25 / 02 / 1951	Antonio José da Silva	Não identificada

16.08.1951	Yomar Oliveira Ribeiro	16 a 18/08/1951	Antonio José da Silva	Festa de Tempo
22.06.1952	Josias Plácido da Silva / Despachante	23 e 24/06/1952	Antonio José da Silva	Festa de Nzazi a obrigação de Gongá
02.09.1952	Não identificado – assinatura rubricada	03 e 04/09/1952	Antonio José da Silva	07 dias de Angorô
19.09.1952	Não identificado – assinatura rubricada	19 a 21/09/1952	Antonio José da Silva	Não identificada
14.08.1953	Não identificado – assinatura rubricada	15, 16, 17, 22 a 24/08/1953	Antonio José da Silva	Festa de Tempo e 07 dias dele
23.09.1953	Não identificado – assinatura rubricada	26 a 28/09/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
03.10.1953	Não identificado – assinatura rubricada	03 a 05/10/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
09.10.1953	Não identificado – assinatura rubricada	10 a 12/10/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
23.10.1953	Não identificado – assinatura rubricada	24 a 26/10/1953	Antonio José da Silva	Não identificada
31.12.1953	Não identificado – assinatura rubricada	31/12/1953 e 01 e 02/01/1954	Antonio José da Silva	Não identificada
09.08.1954	Não identificado – assinatura rubricada	09 a 11/09/1954	Antonio José da Silva	Não identificada
02.12.1954	Não identificado – assinatura rubricada	04 e 05/12/1954	Antonio José da Silva	Festa de Bamburecema
06.08.1955	Eduardo P. Santos	08 a 10/08/1955	Antonio José da Silva	Festa de Tempo
04.12.195?	Não identificado – assinatura rubricada	05 a 07/12/195?	Antonio José da Silva	Festa de Bamburecema

Fonte: Documentos integrantes ao acervo do Terreiro Bate Folha.

Nota: As celebrações acima mencionadas foram ratificadas através de registros das memórias das atuais lideranças no Bate Folha.

Outra instituição que regulava e concedia licenças para a realização de cultos afros na cidade de Salvador era FEBACAB. Em 24 de novembro de 1946, no salão 9 do Liceu de Artes, Justiniano Emilianio de Souza fundou a FEBACAB, assumindo a presidência junto ao vice, Jorge Manoel da Rocha. A partir de 1949, a presidência ficará sob responsabilidade de Jorge Rocha. Contou-se com registro das sociedades dos terreiros de Candomblé da Bahia, dentro os quais estão a Sociedade São Jorge – Casa Branca, Sociedade Santa Cruz de São Gonçalo – *Ilê Axé Opô Afonjá*, Sociedade Lia Masur – Gantois, Terreiro Oxumarê, Terreiro Bate Folha, Terreiro Beiru, Terreiro Alaketu, Terreiro Tumbeici, Terreiro Tumba Junçara.⁴⁹ Registrada no Cartório de Títulos e Pessoas Jurídicas sob o número 619, e de acordo com os documentos de autorização existentes no Terreiro Bate Folha, a Federação teve sua sede provisória entre 1956 a 1966, situada na Rua Virgílio de Lemos, número 16, no bairro de Nazaré. O teor do documento concedia aos terreiros de Candomblé devidamente associados concessão para realizar festas de seu culto, uso de instrumentos de culto, determinando horário máximo para a celebração, assim como para a presença de crianças no recinto dos terreiros:

Fica pela presente autorisada a Sociedade Beneficente Santa Bárbara do Bate Folha, responsável Antonio José da Silva, com sede a Rua Mata Escura, s/n, distrito de Santo Antonio, devidamente registrada civil sob número [...], e nossa federada, a realizar as festas do seu culto nos dias 8 a 16 corrente, com toques dos instrumentos do culto até às 24 horas, com excessão da presença de menores no recinto depois das 20 horas.⁵⁰

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

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

Nota-se que, entre 1956 e 1966, de acordo com a documentação existente no Terreiro Bate Folha, os períodos de concessão passam a ser mais elásticos. Se, entre 1938 a 1955, concediam em torno de três dias para realização das festas de culto, a partir de então, esses eventos passam a ter prazos de doze a quinze dias. Além disso, de acordo com a autorização de número 20, de 01 de dezembro de 1961, o período concedido foi mais amplo, compreendendo um intervalo entre 04 de dezembro de 1961 e 28 de fevereiro de 1962, ou seja, cerca de 85 (oitenta e cinco) dias. Cabe ressaltar que a extinção da DJC se deu através de revogação conforme Artigo 4, da Lei Estadual N° 2.724, de 24 de setembro de 1969. O quadro a seguir sintetiza a mudança na amplitude das concessões para as sazonalidades das festas e celebrações religiosas entre as décadas de 1950 e 1960:

Quadro 2 – Autorizações da Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro – FEBA-CAB.

Número da autorização	Data da autorização	Presidente da Federação	Período(s) de concessões	Responsável no Bate Folha	Cerimônia Celebrada
128	08.08.1955	Jorge Rocha	10 a 13/08/1955	Antonio José da Silva	Festa de Tempo
126	31.03.1956	Jorge Rocha	01 a 17/04/1956	Antonio José da Silva	Não identificada
153	19.09.1957	Jorge Rocha	22 a 30/09/1957	Antonio José da Silva	Não identificada
162	19.07.1958	Jorge Rocha	20 a 31/07/1958	Antonio José da Silva	Não identificada
001	08.01.1959	Jorge Rocha	08 a 12/01/1959	Antonio José da Silva	Festa de <i>Lemba</i>
004	09.04.1959	Jorge Rocha	18 a 30/04/1959	Antonio José da Silva	Não identificada
004	06.04.1960	Jorge Rocha	18 a 30/04/1959	Antonio José da Silva	Não identificada
020	01.12.1961	Jorge Rocha	04/12/1961 a 28/02/1962	Antonio José da Silva	Festa Bamburecuma, Recolhimento de Barcos, iniciação, Festa de Lemba Cavungo

009	06.04.1964	Jorge Rocha	07 a 15/04/1964	Antonio José da Silva	Não identificada
038	18.02.1964	Jorge Rocha	21 a 24/02/1964	Antonio José da Silva	Não identificada
040	08.08.1964	Esmeraldo Emetério	08 a 16/08/1964	Antonio José da Silva	Festa de Tempo
048	19.04.1965	Esmeraldo Emetério	19 a 21/04/1965	Antonio José da Silva	Não identificada
049	23.08.1965	Esmeraldo Emetério	23 a 30/08/1965	Antonio José da Silva	Festa de Angorô
050	06.02.1966	Esmeraldo Emetério	08 a 28/02/1966	Antonio José da Silva	Não identificada

Fonte: Documentos integrantes ao acervo do Terreiro Bate Folha.

Nota: As celebrações acima mencionadas decorrem dos registros das memórias das atuais lideranças.

Entre as décadas de 1950 e 1960, tais autorizações ainda eram uma forma de cercear a liberdade religiosa dos praticantes do Candomblé na cidade do Salvador. De acordo com Braga, aqueles sacerdotes que não providenciassem em tempo hábil suas licenças para realizar seus cultos às suas divindades de genealogia africana estariam cometendo uma infração, e, portanto, submetidos a ter seus espaços sagrados interditados e invadidos de modo agressivo: objetos de cultos apreendidos, instrumentos musicais, objetos de adorno, dentre outros, poderiam ser confiscados e utilizados como instrumentos de prova num possível processo criminal.⁵¹

Em suma, cabia ao Estado, representado pelas instituições Justiça-Polícia, através das leis, judicializar as práticas religiosas de matrizes africanas, alegando serem estas práticas de feitiçaria. As batidas policiais através de caravanas e diligências só cessavam quando de fato apreendessem objetos de cultos e se calassem os batuques festivos religiosos. Estabelecer uma equivalência entre práticas afro-religiosas, jogos de azar e reduto de líderes de partidos comunistas, foi uma das estratégias de combate adotadas, e que serviam de endosso

⁵¹ Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p. 24-25

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

A conduta de uso ostensivo da força e da repressão não chegava a todos os Terreiros de Candomblés na cidade do Salvador. As táticas utilizadas por algumas casas de santo diante da repressão estão voltadas para o fato de que lideranças já consolidadas na cidade gozavam de certo prestígio social e de um bom trânsito nas classes mais altas. Além do mais, recebiam em seus espaços sagrados pessoas influentes da sociedade local, a exemplo de líderes políticos, artistas, escritores e intelectuais de um modo geral. Júlio Braga acentua que a tradição de negociação ainda estabelecida na dicotomia escravo X senhor, a exemplo dos quilombos e das revoltas oitocentista encabeçadas por negros, como a Revolta dos Malês, acabaram por conferir, aos negros praticantes do Candomblé na Bahia republicana e posteriormente varguista, condições de estabelecerem uma política de preservação dos bens religiosos afro-brasileiros.⁵² Uma tática bastante utilizada pelas lideranças das congregações afro-religiosas baianas é o deslocamento para áreas periféricas da cidade. O refúgio no interior dos bairros onde existiam densas matas, a exemplo daqueles que hoje correspondem ao Nordeste de Amaralina, São Caetano, Rio Vermelho,

52 Cf. BRAGA, Júlio S. Op. cit. p.46.

Mata Escura, Cabula, Vila América, Fazenda Grande, Federação, Brotas e São Gonçalo, dentre outros, acabam por criar condições de ordem material e geográfica para que muitos terreiros de Candomblé se estabelecessem em locais distantes da população de poder aquisitivo, das áreas elitizadas.

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

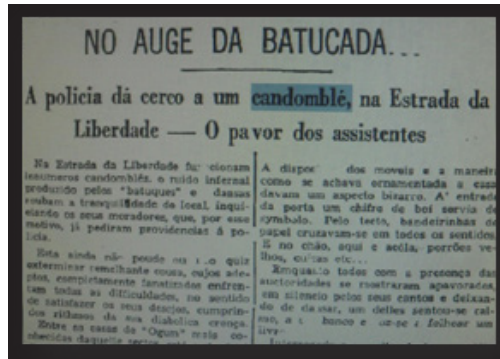
[...] o mais afamado da zona, perto de São Felix, entre aquela cidade e Muritiba. O cenário em que está situado já desmente a hypothese segundo a qual a localização de um Candomblé attende á procura de suggestão do ambiente: **fica o de João do Vigário** – este é o nome do *babalaô* na eminência de uma suave elevação, **á meio e á beira da ladeira do Caetitú, facilmente confundido com a topographia do local.**[...]podemos deduzir – **da inacessibilidade em que se acham os Candomblés da capital se prende a acção repressiva da policia; em São Felix, João do Vigário não costuma ser incommodado pela policia [...].**⁵³

Em Salvador, há um caso curioso de tática de infantilização, adotado por um Candomblé na Estrada da Liberdade, por ocasião de uma batida policial. Trata-se da casa de Ogum de José Torres e Oscar Baeta, liderado por dois crioulos robustos e altos. Em 1935, o Delegado Auxiliar, acompanhado pelo comissário Arnaldo Ives e pelo escrivão Fructuoso de Brito, varejaram o Candomblé. Apreenderam objetos de culto e instrumentos, além de levarem presos, adeptos e praticantes daquele terreiro. A tática utilizada por um integrante nos chama atenção: ele se infantiliza, ou possivelmente, poderia ainda es-

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

tar sob o transe dos *orixás/nkises/voduns*, provavelmente um *Erê*, seja *Ibeji* ou *Vunje*. Interrogado a respeito, declarou o leitor: “Leio contos para passar o tempo. É a distração das creanças”, baixando a cabeça, prosseguiu a leitura infantil. Os integrantes desse Candomblé que haviam sido presos, horas depois estavam em liberdade.⁵⁴

Figura 2 – A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade



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

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

⁵⁴ Cf. No auge da batucada... A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade – O pavor dos assistentes. Jornal *A Tarde*. Salvador. 02 jul. 1935. Grifos meus.

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

Art.2º. O Centro Beneficente e Recreativo S. Bárbara, fundado no anno de 1920, nesta cidade, na Fazenda Bate Folhas, no districto de São Caetano, Estado da Bahia, continua a ser uma associação com os mesmos fins composta de número ilimitado de sócios, sem distinção de sexo e nacionalidade e duração indefinida, tendo a sua sede no lugar acima referido, e, por fim, **exercer a caridade, segundo os preceitos da religião cristão e costumes dos seus descendentes**.⁵⁵

O estatuto jurídico de organização administrativa do Terreiro de Candomblé Bate Folha,⁵⁶ se deu através a criação da sociedade denominada “Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara”, que teve por finalidade amparar, proteger e distrair seus associados. Consta no presente documento que a fundação ocorreu em 1920, na cidade do Salvador, localizado no Distrito de São Caetano, com uma associação composta por um número ilimitado de sócios, sem distinções de sexo e nacionalidade, e com uma duração indefinida.

Daí, portanto, será a imagem de Santa Bárbara que irá representar o símbolo da associação, em um escudo branco em campo encarnado, sobre duas espadas entrelaçadas, e que apresenta em torno dele o seguinte texto: “*Dai o que beber a quem tem sede*”, trazendo logo abaixo o ano 1920 em memória ao ano de fundação jurídica e o nome do Terreiro. Entretanto, essa data atualmente está estabelecida como sendo 1916 o ano do registro da escritura de compra e venda das terras onde está estabelecido o Terreiro Bate Folha. O texto ilustrativo ajustou-se para “*Dai de beber a quem tem sede*”, conforme consta na Figura 3 a seguir.

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

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

Figura 3 – Iconografia da Sociedade Beneficente Santa Bárbara - Terreiro de Candomblé Bate Folha.



Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 2013.

Na década de 1930, para preencher os requisitos jurídicos da Sociedade Beneficente Santa Bárbara, cabia à mesma manter-se apta para o tratamento de todos os seus associados, sobretudo os menos favorecidos, e notadamente quando enfermos. É esclarecedor que, dentre as obrigações dos associados, está a de comparecer ao enterro dos consócios, devendo sair incorporados⁵⁷ quando a Diretoria julgar conveniente, através de um convite especial a tais associados. O auxílio material financeiro, e mesmo o auxílio médico, quando necessário, eram obrigações fundamentais para o Centro Beneficente.

Quanto ao patrimônio a ser constituído e mantido pela sociedade beneficente, a mesma deveria se dar pelo pagamento de joias e mensalidades dos sócios, além das ofertas e festivais que realizassem em seu benefício. O ato de associação tinha como pré-requisito: ser maior de 21 anos; ter boa conduta moral e de profissão honesta; pagar 10\$000 (dez mil réis) de joia e 1\$000 (um mil reis) de mensalidade. A joia era uma espécie de taxa de inscrição para se vincular à sociedade. A condição para ser efetivado sócio estava restrita àqueles que, num

⁵⁷ A expressão “*incorporados*” está aludindo que os membros associados deveriam representar a sociedade e o seu nome, no sentido do exercício da solidariedade junto às famílias, em luto pela perda de seu ente querido e membro daquela sociedade.

prazo de 90 (noventa) dias, recolhessem a joia e prestassem compromissos e serviços ao centro beneficente. Os sócios eram classificados em três categorias distintas, a saber: os fundadores, os beneméritos e os efetivos. Aos fundadores, estavam diretamente ligados aqueles que fizeram parte da organização do centro beneficente. Por sua vez, os beneméritos eram aqueles que haviam se destacado na prestação de bons serviços ao longo da atuação da sociedade. Já entre os efetivos se enquadravam aqueles que fossem se associando ao longo da atuação do centro beneficente. Cabe ressaltar que não somente os sócios efetivos estavam obrigados a contribuir mensalmente para o centro, mas também os sócios-fundadores. Apenas os chamados sócios-beneméritos estavam isentos do pagamento das mensalidades.

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

Um dos objetivos da sociedade beneficente era a distração dos seus associados. Os critérios estabelecidos pela diretoria no sentido de contemplar este item estavam ligados a proporcionarem dias de diversões e festas, em calendário definido e ajustado pela Diretoria, contemplando obrigatoriamente os dias 04 e 31 de dezembro. A primeira data em homenagem à padroeira da sociedade; a segunda, para celebrar a chegada do ano novo. As diversões contemplavam bailados acompanhados de ritmos, conforme o uso adotado pela sociedade. Além disso, podia haver sessões comemorativas acompanhadas de quaisquer manifestações de alegria improvisada ou adaptada.

Entre inúmeros associados e que não eram iniciados no Candomblé, mas tinham vínculos de ordem espiritual e, portanto, faziam

parte da Sociedade Beneficente, havia Dona Júlia Isabel de Santana Santos. O processo de aproximação de Dona Júlia e o Terreiro Bate Folha pode ser esclarecido através do depoimento de uma de suas filhas consanguíneas, Dona Cléa dos Santos Ribeiro. Ela nos esclarece o seguinte:

Minha mãe, Dona Júlia, nunca deu santo. Ela era freqüentadora do Bate Folha. Tudo que ela tinha conseguido na vida, creditava ao Sr. Bernardino. Ela tinha muita confiança e acreditava demais nele. Ele atendia minha mãe, na Rua da Lenha, no Bonfim. Ele de vez em quando ia a nossa casa em Periperi para descansar. [...] Visitou e recorreu a Bernardino por conta de uma dor na perna. Minha mãe ficou grávida da filha caçula e a dor na perna era muito forte. A ponto de sair de casa carregada, indo direto para o Bate Folha. Coincidiu esse fato, com a realização da festa de Tempo, no dia 10 de agosto. Após a festa, ela saiu de lá muito bem, e a dor cessou. A partir daí, nunca mais minha mãe deixou de ajudar o Terreiro Bate Folha, e eu mantenho essa ajuda até os dias de atuais. Somos gratos ao Sr. Bernardino e a casa do Bate Folha.⁵⁸

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

Na casa do Bate Folha, quem sempre recebia minha mãe era Dona Cecília (*Neguki*). Nossa família ajudou e ajudará aquela casa, porque isso nos fortalece e nos faz prosperar também. A contribuição da nossa família era através do fornecimento de carne de boi para festas, além de contribuição financeira.⁵⁹

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

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

59 Ibid.

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

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

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

núltimo domingo do término do triênio, enquanto a posse se daria no primeiro domingo após o término desse período.

Entretanto, um dado curioso destaca-se nesse regimento e nos chamou atenção. A ausência do nome de Manoel Bernardino da Paixão, ou dos seus primeiros filhos de santo, tais como Antonio José da Silva (*Bandanguame*) e Antonio Correia de Melo (*Lesenge*) no quadro da diretoria da sociedade. Devemos ressaltar que os filhos de santo de Bernardino tinham recentemente realizado suas iniciações nos cultos aos *nkises*, sendo em 1929 a de *Lesenge* e em 1930 a de *Bandanguame*; portanto, eram membros novos na sociedade Santa Bárbara. Essa tática utilizada por Bernardino em não se fazer presente num documento jurídico pode estar vinculada a dois motivos. Primeiro, cabia aos tatas guardiães da casa exercer um papel administrativo e burocrático. O outro motivo também pode estar ligado a uma forma de escamotear sua pessoa, sob o ponto de vista jurídico, publicizando em um documento legal as figuras dos *cafuringomas* (tocadores) e *xicarangomas* (cantadores/coro). Seriam essas duas figuras uma espécie de relações públicas e representantes do Bate Folha diante dos órgãos fiscalizadores do Estado.

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

quadro, por exemplo, os *cafuringomas* Francellino Costa, Raul Souza e Edgard Santos, além do *xicarangoma* Virgílio Lima.

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

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

CANDOMBLÉ. A noite é densa como a romaria, sob a qual **a macumba se esconde das vistas inquisitoriais da cidade moderna**. Lá, para as matas escuras, longe, ecoando, soturno, monótono, batendo o Candomblé. *Aché!... Aché!... Aché!...* É a exortação coral. Cem vozes proclamando Ochós: ... *Tam-tam-tam... Estrália e estruge... tam-tam*, noite a dentro, *tam...* Candomblé! E os ecos, ásperos, rudes, sonoramente secos, ríspidos, agridem, iterativamente, o silêncio da noite. – Vamos vê-lo? – Vamos! [...] **Há por lá fetichismos também. Nas letras, nas artes, nas ciências, na política, em tudo. – Mas em que diferença? – Diferença da jurema do negro para a morfina do branco. – Calúda! – No fundo todas as crenças são iguais. São boas. São simples. São sinceras como a essência das flores de dendê.** E desceram a rampa, tons do fartum negreiro, ainda no ouvido a ecoar: *ô quezambe, ô quizambê...*⁶⁰

60 Cf. CHIACCHIO, C. Homens & obras. VII. Helius & Brutos. Jornal *A Tarde*. Salvador. 07 jul. 1931. Grifos meus. Carlos Chiacchio foi ensaísta, poeta, crítico de

No caso do Terreiro Bate Folha, seguindo as pistas da etnomusicóloga Angela Lühning,⁶¹ até então, localizou-se registro no Jornal *A Tarde*, que veicula reclamação dos moradores locais em 1925, antes mesmo do possível vínculo entre este e o interventor/governador Juracy Magalhães:

Há dias vem funcionando na Matta Escura do Retiro, certo ‘Candomblé’ que propositalmente começa à 1 hora da madrugada e termina às 5. A vizinhança que se vê na dura contingência de despertar todos os dias a esta hora e não poder mais conciliar o somno, atribui a preferência dessas horas à falta de policiamento e a suspensão do tráfego de bondes. **O pae de santo é o afamado Bernardino** que ali está sem ser encommoado pela polícia, mas encommoando a vizinha.⁶²

Entretanto, as táticas utilizadas pelos Terreiros de Candomblés surtiram grande efeito no contexto social da época. Os Terreiros de Candomblés não sucumbiram a tamanhas insatisfações de destratos por parte da polícia, da imprensa e da sociedade baiana. As práticas religiosas dos Candomblés se fortaleceram diante de tais circunstâncias. Alguns líderes religiosos declaravam, em situações de abordagens policiais, que o Candomblé desejava saúde e felicidade para quem ali estivesse, assim como era uma das práticas dos católicos, dos espíritas, entre outras. Outra tática foi a de que Terreiros de Candomblés possuíam “aliados” no âmbito da própria corporação policial. Quando esses sujeitos não eram frequentadores, exerciam alguma função, como por exemplo, o cargo de *Ogã*, ou eram maridos, filhos de santos feitos, membros da família de santo.⁶³ Curioso nesse

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

61 Cf. LÜHNING, A. op. cit., p.209.

62 Cf. Jornal *A Tarde*. Salvador. 02 mar.1925, p.2. Grifos meus.

63 Cf. LÜHNING, A. op. cit., p. 202.

contexto é que, segundo Lühning, os policiais que alçavam o topo hierárquico na polícia – delegado ou subdelegado – viam na sua associação direta ao Candomblé uma forma de se autopromoverem, ganhando visibilidade não só dentro da elite corporativa, mas também em suas vinculações e possíveis articulações com o poder político na cidade do Salvador.⁶⁴

O prestígio social de pais e mães de santo destaca-se no contexto da sociedade baiana entre as décadas de 1930 e 1940 do século XX. A título de exemplo, deparamo-nos com as relações de proximidade e amizade entre o Interventor Juracy Magalhães e o sacerdote do Bate Folha Manoel Bernardino da Paixão; de Mãe Aninha com Osvaldo Aranha, chefe da Casa Civil do então Presidente Vargas; do Terreiro do Gantois com médicos renomados da Faculdade Baiana de Medicina, a exemplo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Hosannah de Oliveira.⁶⁵ Na pesquisa realizada por Lühning, constata-se que a dura perseguição policial de Pedrito não atinge os terreiros do Gantois, da Casa Branca e do Afonjá. O prestígio social e político dessas casas de santo provavelmente foi decisivo no sentido de conter uma intervenção policial, levando-se em consideração pelo menos até o ano de 1937. Até então, a polícia reprimia e agredia o povo de santo, observando algumas exceções que gozavam de certo “prestígio sócio-político”, enquanto os jornais publicizavam um discurso ideológico contra o Candomblé. Nesse contexto, da década de 1930 do século XX, é que diversos autores baianos darão início a discussões sobre uma suposta diferença racial e suas consequências naquilo que se via como avanço ou retrocesso cultural.⁶⁶ Percebe-se uma lenta e gradual mudança de discursos sociais sobre a forma de se encarar a cultura dos povos e populações negras no Brasil, o que antecede o II Congresso Afro-brasileiro em 1937.

64 Ibid.

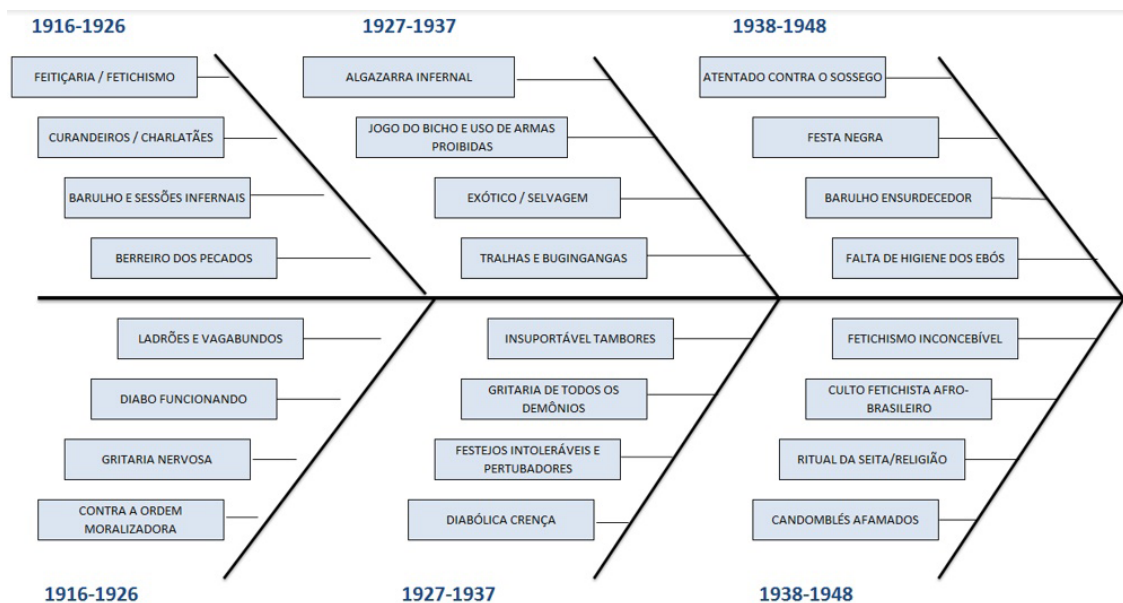
65 Cf. LÜHNING, A. op. cit., p. 202-203.

66 Ibid. p. 205.

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

Entre as estratégias estabelecidas pelo Estado e pela Polícia, auxiliado pela Imprensa local, numa relação de poder e enfrentamento diante das táticas utilizadas pelos Terreiros de Candomblés na primeira metade do século XX (1916-1948), foi possível estabelecer um quadro síntese, conforme a Figura 4. Esse quadro é capaz de demonstrar até que ponto as reportagens, veiculadas em periódicos da capital baiana, construíram imagens e representações que (des) qualificavam a população afrodescendente e suas práticas religiosas. As reportagens raramente mencionaram e/ou especificaram as nações de Candomblés. O foco dos registros foi muito mais direcionado para os sujeitos praticantes e os locais das práticas.

Figura 4 – Diagrama síntese dos títulos das reportagens em jornais baianos a respeito das religiões de matrizes africanas – 1916 a 1948.



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

Fica evidente que entre 1916 a 1926 as associações estabelecidas pela imprensa para os praticantes de Candomblés apontam os sujeitos como sendo ladrões, vagabundos, curandeiros e charlatões. Eram espaços contra a ordem moralizante, repletos de barulho, berreiros e gritarias nervosas. Já entre as 1927 a 1937, esses espaços foram associados como sendo locais de algazarra, onde o jogo do bicho e o uso de armas proibidas circulavam frequentemente. Os festejos acompanhados pelas batidas continuavam sendo vinculados como espaços de desordem social. Isso não se difere dos adjetivos utilizados pela imprensa entre 1938 e 1948. Situações são mencionadas, como os Candomblés estão inseridos em espaços de atentados contra o sossego, em virtude do barulho provocado pelas festas. Vale a pena ressaltar um aspecto que diferencia a posição da imprensa em finais da década de 1940: o Candomblé passa a ser visto ou apontado como sendo fruto de culto fetichista afro-brasilei-

ro. Algumas reportagens, mesmo que de forma tímida, começam a corresponder os rituais a uma seita/religião, sendo inclusive apontados alguns desses Terreiros de Candomblés como afamados, e que, portanto, gozavam de certo prestígio social, a ponto de não sofrerem intervenções da Polícia. Essas constatações, por um lado, reverberam resultados de pesquisas realizadas por Luhining, Braga e Edmar Santos, e, por outro lado, nos ajudam a reforçar e/ou ampliar o universo das estratégias adotadas pelo Estado e as táticas utilizadas pelo povo de santo, sobretudo durante o período do Estado Novo Vargas. Tomemos por exemplo a regularização jurídica do Terreiro Bate Folha, estabelecida sob a forma de associação recreativa e comunitária.

Cabe ainda destacar que, sob o ponto de vista das relações inter-nações entre os Candomblés baianos, há ainda outros discursos construídos a partir da suposta supremacia e hegemonia dos Candomblés Nagôs-Jejes, em detrimento dos Candomblés Congo, Angola e Congo-Angola. Durante a primeira metade do século XX, parece ser a partir dos anos 1940 que os discursos científicos estabelecidos ganham contornos muito mais voltados para uma afirmação interétnica e política. A realização dos Congressos Afro-brasileiros, ocorridos nas décadas de 1930 nas cidades de Recife (1934) e Salvador (1937), darão início, mesmo que de forma tênue, a uma esteira teórica de abordagens envolvendo também questões ligadas a etnogênese, pureza, africanismo, sincretismo, mestiçagem, hibridismo.

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

Dir-se-ia que se configurava uma espécie de elite religiosa no Candomblé baiano nessa primeira metade do século XX, que, além de procurar aproximações com a pureza Nagô, ou essencialismo, criou vínculos de poder para sustentar relações intra e inter-nações religiosas. A categoria de “pureza da ascendência africana” é êmica nos terreiros de Candomblé, conforme sustenta Beatriz Dantas.¹ Percebe-se a necessidade de reconhecer determinados valores da herança africana no sentido de compor a ideia de nação que se delineia na década de 1930 no Brasil. O que está em jogo é um reconhecimento da herança africana e isso tem um preço. Aquele que for o mais puro, o diferente, é que prevalecerá. Em suma, a dinâmica religiosa é perpassada por estratégias de controle de ordem política.

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

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

cultural. Nessa construção, a herança do negro teve um papel destacado. De acordo com Beatriz Dantas:

[...] se a exaltação da cultura negra foi usada para criar uma cultura nacional, a glorificação do africano, mais especificamente do Nagô, servia para marcar diferenças regionais, pois era no Nordeste, particularmente na Bahia, que os africanismos eram vistos como tendo-se conservado com maior fidelidade.²

Vale ressaltar que o II Congresso Afro-Brasileiro, que contou com a coordenação de Edison Carneiro, confirma a emergência de discussões de temas que passam pelo papel e função do negro na sociedade brasileira. A participação de pesquisadores como Herskovits e Pierson e de músicos como Camargo Guarnière e Frutuoso Vianna, vai, juntamente com a presença dos sacerdotes e sacerdotisas já mencionados, garantir uma empatia no meio social brasileiro. Há uma espécie de interseção e aglutinação de interesses entre as nações dos Candomblés na Bahia em finais dos anos 1930 do século XX, que ora tentavam avançar para além do nagocentrismo, ora o reforçavam. Os textos dos sacerdotes afro-brasileiros que foram publicados nos anais deste Congresso são considerados os primeiros discursos públicos sobre o Candomblé baiano, produzidos também pelo povo de santo.³

O Congresso Afro-Brasileiro de 1937 teve como cerne a luta contra a opressão policial e contra a perda das tradições africanas. Ambas terão a participação de intelectuais. Os chamados terreiros tradicionais – próximos da pureza Nagô – conseguiam ficar a salvo da repressão policial, que incidia de forma mais violenta sobre os “impuros” ou não valorizados. Quanto aos preparativos que antecederam à realização do evento, é possível identificar em membros organizadores daquele congresso uma vontade expressa em promover uma igualdade das religiões de matrizes africanas diante das demais que coexistiam naquele momento da história do Brasil. A opinião do *babalaô* Martiniano Eliseu do Bonfim, em entrevista intermediada por Edison Carneiro, para o jornal *O Estado da Bahia*, nos mostra essa

2 DANTAS, B. G. op. cit., p.151.

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

atitude e vontade de promover um sentimento de respeito e tolerância sobre os cultos e os costumes das religiões de matrizes africanas.⁴

O foco das discussões no II Congresso Afro-brasileiro direcionado para a liberdade religiosa também é reforçado pelo *Tata Londirá* - João da Pedra Preta, mais conhecido como Joãozinho da Gomeia, líder de um Candomblé Angola. Enfatiza o abuso nas cobranças das licenças para funcionamento dos terreiros em dias de celebração, afirmando que não há diferença entre religiões de brancos e de negros. Foi um agente arregimentador que contribuiu de modo significativo para um bom desempenho do Congresso. Vestuários, instrumentos e representantes de sua casa de santo estiveram presentes.⁵

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

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

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

comprometeria a imparcialidade do evento e seus possíveis desdobramentos.⁶ E Gilberto Freire ressalta o avanço promovido para os estudos sobre o negro, seus costumes e práticas religiosas e culturais. Tira da sombra a patologização biológica de inferioridade do negro e do mulato e discute como sendo uma questão de desajuste social.

De acordo com o jornal *O Estado da Bahia*⁷, é na primeira quinzena de janeiro de 1937 que têm início os trabalhos científicos do II Congresso Afro-Brasileiro, reunidos no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Em seu primeiro dia de trabalho, as sessões sucessivas, pela manhã e pela tarde, foram presididas respectivamente pelo professor Donald Pierson, da Universidade de Chicago, e pelo compositor Camargo Guarniere, representante do Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo. Além disso, foram lidas importantes comunicações científicas de Leopoldo Bettiol, Basileus Danvipé e João Varella, e mais a de Manuel Diegues Junior, sobre “Dansas africanas no nordeste”, de Martiniano do Bonfim, sobre o deus único dos negros Yôrubás, e de Robalinho Cavalcanti sobre o ainhum (ranhuras) nos anúncios de negros fugidos. Cabe destacar nesse primeiro dia do evento a participação de intelectuais brasileiros tais como os escritores Jorge Amado, Clóvis Amorim e João Calasans e o compositor Frutuoso Vianna. Contou-se ainda com a Sr^a Curvello de Mendonça, representando o professor Jacques-Raymundo, do Colégio Dom Pedro II.

Dando cumprimento ao seu programa, os membros do Congresso visitaram, no dia 13 de janeiro, os “terreiros” de Procópio e do Engenho Velho. Chegados ao “terreiro” de Procópio às 19h30min, à meia-noite partiam os congressistas para o Engenho Velho, onde

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

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

chegaram por volta de uma hora da madrugada. Recebidos com palmas pela numerosa assistência, os congressistas permaneceram até as 4h30min da manhã. Entre eles, contavam-se os sr. Julio Paternostro e sua Sr.^a, o tenente Borges Fortes e sua Sr.^a, advogado Álvaro McDowell de Oliveira, professoras Amanda Nascimento e Lygia Lemos, os escritores Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, além dos intelectuais acima citados e vários estudantes.

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

As 18 horas, em omnibus, seguiram os congressistas para o Matatu Grande, onde assistiram, no Candomblé de Procópio, a bella festa de Ogum especialmente organizada para constituir um dos números do programma do grande certamen cultural. Ali se encontravam também, o “pae de santo” Bernardino Bate Folha que trajava como Procópio, rica indumentária africana. Aos presentes, após as dansas e os cânticos, foram servidos excellentes pratos da culinária afro-bahiana. Demandaram, em seguida, os congressistas ao Engenho Velho a fim de assistir a uma outra festa o mesmo gênero, também bastante animada que se prolonga até a manhã de hoje.⁸

Por conta das festas promovidas na noite anterior nos Candomblé de Procópio e do Engenho Velho que avançaram pela madrugada, a sessão do dia 14 de janeiro se deu somente a partir das 14h30min, no campo de *basketball* do Clube de Regatas Itapagipe. Programou-se uma demonstração de samba africano aos cuidados do pai de santo João de Pedra Preta. À noite, os congressistas visitaram o Centro Cruz Santa do *Ilê Axé Opô Afonjá*, de Dona Aninha, em São Gonçalo do Retiro, saindo a marinete especial da Praça Municipal às

⁸ Cf. *Jornal A Tarde*. 2º. Congresso Afro-brasileiro. Varias theses apresentadas e aprovadas nas duas sessões de hontem – Recebidos os congressistas pelos grandes Candomblés da Bahia. Salvador. 13 jan.1937. Grifos meus.

19h. No dia 15 de janeiro, houve festas de considerável importância, principalmente para os congressistas de outros estados e estudiosos do africanismo no Brasil. Pela manhã, ocorreu também, no campo de *basketball* do Clube de Regatas Itapagipe, uma demonstração de capoeira de Angola, luta fetichista dos negros centro-africanos da Bahia. As “rodas” foram dirigidas por Samuel Querido de Deus, considerado por seus pares como o melhor capoeirista da Bahia, e teve ainda a participação de Barbosa, Onça Preta, Juvenal, Zeppelin, Bugaia, Fernandes, Eutychio, Nenen, Zei, Ambrosio, Barroso, Arthur Mattos, Raphael, Edgard, Damião e outros adeptos da grande arte de Mangangá. Na tarde do dia 15 de janeiro, as marinetes especiais e os congressistas excursionaram até a localidade de São Bartolomeu, onde o Candomblé da Gomeia, do “pai de santo” João da Pedra Preta realizou uma festa “fetichista”, na cachoeira do grande santo. E por fim, em sessão ordinária, à noite, no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, ocorreram leituras das teses de Arthur Ramos, Donald Pierson, Jacques-Raymundo, de João Calazans, de Aydano do Couto Ferraz e de Edison Carneiro.

Os participantes do Congresso de 1937, reunidos na Bahia, visitaram centros de culto afro-brasileiro, assistiram a apresentações de capoeira e de samba e a cerimônias do culto, homenagearam a memória de Nina Rodrigues e, sobretudo, protestaram contra a interferência policial no Candomblé, clamando por liberdade religiosa para o exercício de seus ritos. De acordo com Pierson, nesses dois Congressos, como já mencionado, o conflito racial não é evidenciado. O autor chama atenção para três trabalhos apresentado em Recife em 1934, destacando os seguintes: *A mestiçagem no Brasil como fator eugênico*; *Os mestiços e o problema da degenerescência*; *A causa social da degenerescência em oposição à causa racial*. Esses três trabalhos, que evidentemente se referem à questão, muitas vezes desgastada, da relação da mistura racial com a degenerescência, indicam preocupa-

ção com este problema no Brasil e, assim, parecem à primeira vista implicar um interesse pelas relações raciais, no sentido científico da expressão.⁹

Percebe-se, num dos três trabalhos acima mencionados, um concernimento com relação aos contatos raciais existentes na cidade do Salvador e seus conflitos. O autor era um jovem jornalista de espírito filantrópico. Tratava-se de Edison Carneiro. Profundamente impressionado pela pobreza dos setores populares no Brasil. Assim, por volta de 1900, Nina Rodrigues, conhecendo intimamente inúmeros africanos na Bahia, ficou impressionado pelo passo vagaroso em que eles e seus descendentes estavam abandonando as formas culturais africanas, sendo assimilados ao mundo branco¹⁰, e também consideravelmente por escritores estrangeiros, levantou a questão da “incapacidade do negro para se adaptar às civilizações das raças superiores.”¹¹ Duvidou da capacidade do africano para adotar a civilização europeia, identificando o “problema negro” como a questão da:

[...] capacidade cultural dos negros brasileiros, meios de promovê-la ou compensá-la; procurou identificar valor sociológico e social da contribuição dos africanos para aclimar os europeus à zona tropical, e da conveniência de diluir a população preta com preponderância do sangue branco, que então dirigia o país.¹²

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

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

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

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

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

12 Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 254.

época” em que trabalhava e que seus discípulos estão bem cientes de que “a ciência de nossos dias infirma a exatidão” de tais conclusões.¹³

Portanto, tal como vem até aqui a esteira de análise das relações raciais da sociedade brasileira, e de modo específico à sociedade baiana, a preocupação dos intelectuais brasileiros interessados pelos africanos e seus descendentes residia em problemas que não aqueles surgidos do atrito racial, talvez com exceção implícita na expressão “questões de hereditariedade racial e mistura de raças” – sugerida, de maneira semelhante, pelos títulos dos três últimos trabalhos mencionados entre os apresentados ao primeiro Congresso Afro-brasileiro. Entretanto, observando-se mais detidamente a situação, verifica-se que cada um destes três trabalhos atacava o ponto de que o africano é racialmente inferior e de que a mistura racial levava à degenerescência.¹⁴

A publicação desses anais do Congresso ocorrida em 1940 concentra debates acerca do combate à perseguição policial aos terreiros, desencadeada a partir de 1920 na cidade do Salvador e no Recôncavo Baiano. Entretanto, além dos antropólogos, sacerdotes e sacerdotisas baianos também aparecem com artigos publicizados. Uma das publicações, denominada *Ligeira explicação sobre a nação Congo*,¹⁵ tem seu registro creditado ao senhor Manuel Bernardino da Paixão. O artigo está dividido em quatro partes. A primeira trata da definição do que vem a ser um *nkise*. O sacerdote do Bate Folha afirma que cada nação tem o seu *nkise* representado simbolicamente, e ele é santo da devoção. Acrescenta ainda que os ídolos pequenos ou de pequena dimensão são denominados de *Oché* ou *Iché*, e isso depende da nação

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

14 Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 255.

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

na qual o Candomblé está vinculado. Ele ainda nos apresenta *nkises* equivalentes ou correspondentes aos santos católicos, como:

S. Antonio, ou seja, Uncôci Umcumbe Cucubêlo angui; S. Jorge ou Concuonbire; S. Antana ou Querê querê quinan vâmbu; S. Barbara ou Bamburecema Anvúlu; S. Jeronymo ou Quibúcu; S. Bento ou Cucuête Inbênde Calunga; Caúte; N. S. da Conceição ou Caiála me Mambondu; S. Francisco ou Chi-peambundi; S. Caetano ou Tarianzazi. Há um outro *nkise* – Catendê, ou seja, caipora, um ídolo apresentado com uma só perna, com vestimenta de índio. Esse *nkise* é necessário em todo Barquici ou santuário onde domina o Santo. O *nkise* Cuquétu (Iemanjá, sic) traz na cabeça uma gamela e dá-se o nome de Inquête (não usamos porque não chegou para nós) que serve para conduzir os atributos de Bamburecema Anvúlu.¹⁶

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

É um santuário onde domina o Santo e ficando commumente instalado no interior da casa. O Santo é representado por pedras, búzios e fragmentos de ferro, conforme a invocação, e encerrado tudo isso em urna de barro da conformação de uma sopeira. Rodeiam o vaso, quartinhas de tamanhos diversos, pratos, porcelanas, enfeites de pennas e de papel. Num dos dias da semana varre-se o santuário, substitue-se a água das quartinhas, renova-se as comidas dos pratos. Cada invocação tem sua comida especial. Exemplo: - Massangua-pipóca chamada dicássú-orobó, dibandulangu-carurú. A esse trabalho, dá-se o nome de sucuranquici, que quer dizer dar água ao santo.¹⁷

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

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

17 Ibid. p. 349-350.

[...] Esta cerimônia leva-se a efeito a começar pelo dicajája (oubi) e água fria captada no mesmo dia. Em ocasião aprazada, estende-se no chão uma esteira, que é forrada de roupas brancas. A pessoa que vai dar **comida à cabeça** veste-se de branco trazendo nos ombros uma toalha ou lençol. De pés descalços, senta-se na cadeira, tendo as costas voltadas para a rua. Em seguida, sobre a mesa, coloca-se uma quartinha com água, um copo, um prato com dicajájas. Aproxima-se então o executor da cerimônia, homem ou mulher, humedece os dedos da mão direita na água da quartinha, bate três vezes na mão esquerda fechada e diz: jarafumán, o que significa – **a cabeça do iniciado ajude a todos** e descansa a mão direita na cabeça da iniciante, o que equivale a invocar o **anjo da guarda**.¹⁸

Para finalizar o preceito, Bernardino acrescenta que:

Depois o oficiante eleva o prato das dicajájas à altura da frente, num gesto de offerenda, profere as palavras correspondentes. Parte um dicajája, molha-o, fecha-o nas mãos e acto continuo joga-se no chão. Depois parte-se os outros dicajájas, bate-se água e conserva-se alguns pedaços distribuindo-se com os presentes. Acto continuo deve vir uma mulher que faz entrega de **um pombo, três gallinhas de angola e um caramujo**. Nesta ocasião o mestre de cerimônia canta o ponto da cabeça. E assim se processa esta cerimônia completando com as demais formalidades.¹⁹

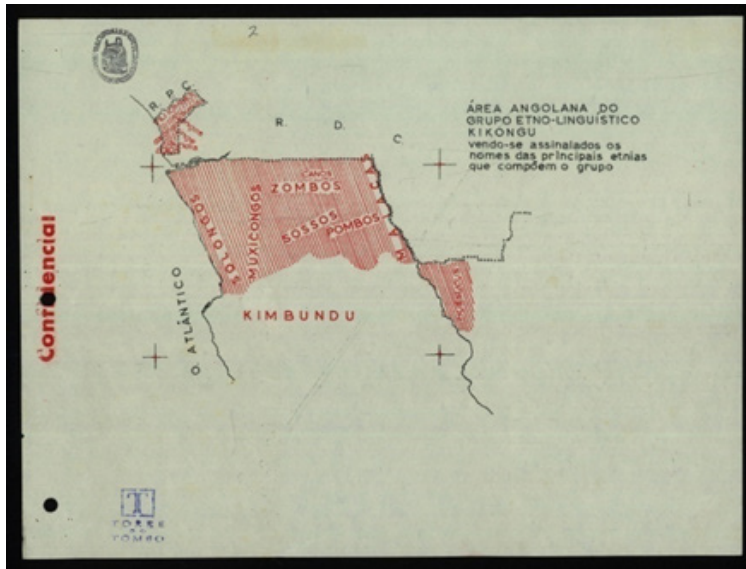
O artigo ainda contempla, em sua quarta parte, cerca de seis páginas dedicadas a um glossário. Nelas há 239 (duzentos e trinta e nove) verbetes das línguas Quicongo/Kicongo e/ou Kimbundo/Quimbundo em Angola. De acordo com documentação do ANTT, a língua Quicongo era falada amplamente nos territórios de Cabinda, Zaire, Uíge, Norte de Luanda, Nordeste de Malanje, e Noroeste de Lunda. Depois das línguas Ovimbundo e Kimbundo, a língua Kicongo foi a mais representativa, pelo menos até 1970, com aproximadamente 500 mil pessoas falantes,²⁰ o equivalente a 12% da população Angola. A Figura 5 mostra um mapeamento linguístico Kicongo, apontando a considerável diversidade intra-étnica observada na composição deste grupo.

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

19 Ibid..

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

Figura 5 – Delimitação territorial etno-linguística Kicongo/Quicongo.



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

No caso do artigo de Manoel Bernardino, encontram-se substantivos, adjetivos, numerais, advérbios dentre outras morfossintaxes.²¹ De acordo com Lisa Castilho, esses vocábulos não parecem ter ligação qualquer com o cotidiano dos terreiros. Entretanto, a autora alerta para o fato de que, sob a ótica do diálogo intertextual entre produção de estudiosos e a dos sacerdotes, o texto de Bernardino encontra-se numa instância pioneira.²² Esse rico vocabulário levantado por Bernardino da Paixão auxilia a compreender aquilo que Yeda Castro denominou “níveis socioculturais de linguagem”. Para a linguista, tais níveis representam elos de uma cadeia ininterrupta situada entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil e o português euro-

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

22 Cf. CASTILHO, L. E. op. cit., p. 129.

peu, arcaico e regional.²³ Foram identificados por Castro cinco níveis: a linguagem religiosa dos Candomblés ou língua-de-santo; a linguagem da comunicação usual do povo-de-santo; a linguagem popular da Bahia; a linguagem cuidada e de uso corrente, familiar na Bahia; e por fim, o português do Brasil em geral.²⁴ Portanto, o registro efetuado por Edison Carneiro, possivelmente a partir da tradição oral de Manoel Bernardino da Paixão, acaba contribuindo para ampliar o universo sócio-linguístico envolvendo os falares africanos na Bahia na primeira metade do século XX.

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

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

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

²³ Cf. CASTRO, Y. P. de 2005, p.79.

²⁴ Cf. CASTRO, Y. P. de. p. 80.

Por conta dos festejos populares ocorridos na cidade de Salvador – em virtude da Lavagem do Bonfim – os trabalhos do Congresso foram suspensos no dia 15 e só retomados no dia 19 de janeiro. Coube ao Terreiro Bate Folha realizar a festa de conagração e finalização dos trabalhos ocorridos durante o II Congresso Afro-brasileiro. Na última sessão acadêmica, consta o encerramento das atividades acadêmicas no IGHB, com sessão especial dedicada a Nina Rodrigues. Além disso, contou-se ainda com leituras de textos de Arthur Ramos, Edison Carneiro e Estácio de Lima. À noite, por volta das 19h30min, os congressistas partiram para assistir a uma festa de conagração e encerramento do referido evento acadêmico. Todos se deslocaram para ir ao Terreiro de Candomblé Bate Folha. A marineti partiu da Praça Rio Branco, com destino ao bairro da Mata Escura.²⁵ Os congressistas marcaram presenças no Terreiro Bate Folha, mostrando-se encantados com a recepção e o brilho presente nas indumentárias das filhas de santo de Manoel Bernardino da Paixão. Os periódicos locais descrevem não só o final do evento acadêmico como também enfatiza o sentido de festejar religioso e social das comunidades e dos Terreiros de Candomblés na cidade de Salvador, em 1937:

OS CONGRESSISTAS NO CANDOMBLÉ BATE FOLHA. O “pae de santo” Bernardino chefe do “terreiro” congo do Bate Folha, offereceu, hontem a noite, uma grande festa aos congressistas, que dali saíram, já de madrugada, encantados com a recepção, com a ordem mantida e com o brilho das danças e das vestimentas das várias “filhas de santo” daquele Candomblé. Encerrou-se, assim, com chave de ouro, o Congresso Afro-brasileiro da Bahia.²⁶

A Figura 6, a seguir, nos remonta a um momento ímpar para as congregações religiosas de matrizes africanas na Bahia. Trata-se do registro da visita de uma comitiva que participava do II Congres-

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

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

so Afro-brasileiro ao Terreiro Bate Folha, em 20 de janeiro. O uso da fotografia enquanto fonte iconográfica corresponde a um desdobramento do desejo de perenizar a condição humana em seus contextos vividos. O ângulo fotográfico reúne e separa cerca de 56 (cinquenta e seis pessoas) entre homens e mulheres: informa, celebra, reedita e produz comportamentos e valores. Comunica e simboliza. Representa. O pano de fundo da imagem é o altar central no Bate Folha, ainda em processo de manutenção e/ou construção. Na disposição da imagem, o sacerdote anfitrião – Sr. Manoel Bernardino da Paixão – está no centro, além do *babalaô* Martiniano Elizeu Bonfim, o segundo do lado esquerdo de Bernardino. É possível também identificar a presença do jornalista Edison Carneiro, localizado na extrema esquerda da fotografia. Dentre as personalidades religiosas, apenas uma mulher (não identificada em nossas pesquisas) está sentada ao lado dos demais sacerdotes. Há ainda outras 3 (três) mulheres de pé e que, possivelmente, são esposas de alguns pesquisadores convidados para o evento. Todas elas estão dispostas do lado esquerdo da fotografia. Os demais personagens dessa imagem são lideranças religiosas, antropólogos americanos, franceses e brasileiros, num registro que demarca as articulações entre ciência e religião, numa busca de legitimar o lugar das práticas religiosas do Candomblé, deslocando do lugar de práticas fetichistas e mágicas, associadas à marginalidade e criminalidade.

Os intelectuais que investigavam as religiões de matrizes africanas e sua suposta “pureza” estavam atentos aos processos de repressão e de legitimação do Candomblé. Vale a pena ressaltar que o Código Penal de 1890 incriminava curandeiros e feiticeiros, juntamente com espíritas e cartomantes.²⁷ Embora a Constituição não faça alusão aos negros, a repressão legal acaba sendo uma tentativa de garantir o domínio e o controle das práticas religiosas dos negros livres, cujos centros de culto nas cidades corresponderiam a uma possibilidade efetiva de risco, perigo e desordem no Estado republicano. Já no Código Penal de 1932, os cultos do Candomblé eram visuali-

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

zados com um acentuado viés de crime e anormalidade.²⁸ A Figura 6 procura demarcar não só um lugar de ascensão social, mas também de legitimação dos líderes religiosos envolvidos com o Candomblé baiano na primeira metade do século XX.

Figura 6 - Comissão do II Congresso Afro-brasileiro em visita ao Terreiro Bate Folha em 1937.



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

Nota: Manoel Bernardino da Paixão (centro), Edison Carneiro (de pé e ao lado esquerdo) e Eliseu Martiniano Bonfim (segundo a esquerda de Bernardino)

Os intelectuais que investigavam as religiões de matrizes africanas e sua suposta “pureza” estavam atentos aos processos de repressão e de legitimação do Candomblé. Vale a pena ressaltar que o Código Penal de 1890 incriminava curandeiros e feiticeiros, juntamente com espíritas e cartomantes. Embora a Constituição não faça alusão aos negros, a repressão legal acaba sendo uma tentativa de garantir o domínio e o controle das práticas religiosas dos negros livres,

28 Ibid., p.171.

cujos centros de culto nas cidades corresponderiam a uma possibilidade efetiva de risco, perigo e desordem no Estado republicano. Já no Código Penal de 1932, os cultos do Candomblé eram visualizados com um acentuado viés de crime e anormalidade. A Figura 6 procura demarcar não só um lugar de ascensão social, mas também de legitimação dos líderes religiosos envolvidos com o Candomblé baiano na primeira metade do século XX.

Deslocam-se os discursos e as práticas de feitiçaria e magia, frutos do mundo místico, para avaliações embasadas em nome da ciência. A interpretação da possessão pela via psiquiátrica destacada por Nina Rodrigues alcança continuidade com Arthur Ramos, que interpreta a possessão como um aspecto cultural e não como uma condição patológica. Para este autor, religião e magia eram unidas na África; no Brasil, entretanto, sob a pressão do branco, as funções de feiteiro e especialista religioso se dissociaram e os Candomblés mais “africanizados” concentram-se na prestação dos cultos aos *orixás*.²⁹ Os *orixás* estariam assim associados a cultos religiosos, enquanto aos *nkises*, corresponderia às práticas de misturas ou hibridismo religioso. A oposição entre religião e feitiçaria é retomada para sustentar e legitimar o Candomblé africano idealizado.

O jornal *O Estado da Bahia*, em 1937, começa a nos apresentar uma nova abordagem sobre a representação social dos terreiros dos Candomblés, construída pela mesma imprensa que dera visibilidade às queixas e às reclamações sobre as práticas de culto dos Candomblés na cidade de Salvador. Há uma espécie de deslocamento sobre a representação marginal dos terreiros e seus espaços de cultos e festas, reconfigurados em certa medida como espaço de eventos sociais. Tem-se, por exemplo, a divulgação de uma comemoração festiva cristã católica que se equivale/corresponde a uma celebração em louvor aos *orixás* Nagôs.³⁰

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

30 Cf. *Jornal O Estado da Bahia*. As festas de amanhã nos “terreiros” do Gantois e do

Esse cenário sugere ao Candomblé outra necessidade, justamente por criar e mostrar valores estéticos. Esta função estética por vários meios se exprime, havendo o canto, acompanhado pelos atabaques, agogôs, cabaças e outros instrumentos de percussão; a coreografia; a indumentária; a grande aglomeração de espectadores. Herskovits, em suas investigações na década 1940, identificou que, nos Terreiros de Candomblés baianos, tudo se combina para proporcionar o prazer e a tensão emotiva de que, em outras culturas, se encarregam o teatro e o cinema, os concertos e a ópera.³¹ E sob pressão dos valores europeus, os cultos africanos fizeram sobressair os elementos que tinham em comum com os padrões estéticos da Europa, em suas representações para o público, reservando os aspectos menos familiares à experiência europeia para os ritos privados, que somente os membros do culto – mas nem todos – podiam presenciar.³²

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

Atendendo a constantes reclamações, o sub-comissário Alberto Cunha, de plantão no sábado à noite, na Delegacia Auxiliar, organizou uma caravana, indo à Avenida São Domingos, onde um “Candomblé” infernal, sem licença policial incomodava toda a vizinhança. A autoridade terminou com o batuque e apreendeu instrumentos de culto.³³

Os desdobramentos desse II Congresso Afro-brasileiro contaram, entre outros registros, uma homenagem prestada por Dona Dyonisia Francisca Régis, no Terreiro de Candomblé do Alaketu, localizado no Matatu Grande. Isso aconteceu quatro meses após o Congresso. As homenagens foram prestadas ao Dr. Nestor Duarte redator do Jornal *O Estado da Bahia* e ao escritor Edison Carnei-

Engenho Velho. Salvador. 26 mai.1937. anno V, no. 113.

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

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

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

ro.³⁴ Outro desdobramento importante se deu no mês de setembro de 1937. Após a realização do Congresso Afro-Brasileiro que se reuniu em Salvador em janeiro de 1937, foi redigido um memorial endereçado ao Governo do Estado, pedindo o reconhecimento oficial do Candomblé como religião, buscando com isso alcançar os mesmos direitos e privilégios de todas as demais formas de expressão religiosa, de acordo com a Constituição Brasileira. Para maior eficiência do pedido e obtenção desses direitos e para o combate à bruxaria e ao charlatanismo que estavam entre os principais obstáculos ao reconhecimento legal do Candomblé como religião, empreendeu-se uma tentativa, encabeçada pelo jornalista Edison Carneiro, para congregar todas as seitas baianas numa federação. O resultado foi a organização e a implantação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, com diretoria constituída por um representante de cada terreiro e com o encargo especial de eliminar as práticas não ortodoxas.³⁵

A eleição e posse da primeira diretoria da União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia contaram com ato solene e com a participação do juiz federal Dr. Mathias Olimpio, além de representantes de entidades de classe, intelectuais, sindicalistas e membros integrantes da comissão organizadora do II Congresso Afro-brasileiro.³⁶ Segundo Pierson, cada congregação religiosa era presidida por um sacerdote ou sacerdotisa. As disputas entre os membros eram geralmente submetidas ao julgamento do pai ou da mãe de santo. A princípio, usava-se a persuasão. Fatores determinantes eram levados em consideração para que se pudesse mensurar o prestígio de um pai ou mãe de santo: a idade, o tempo de pertença à casa de culto, o conhecimento profundo do ritual e, especialmente, a “pureza da ascendência africana”. Por uma razão qualquer, os membros masculinos do

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

35 Cf. PIERSON, D. op. cit., p. 306.

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

Candomblé raramente sofriam a “manifestação” de um *orixá*, *nkise* ou *vodun*, como acontecia com as mulheres. Além disso, sendo mais móveis que as mulheres, os homens entrariam geralmente em contato mais amplo com as pessoas de cultura europeia e, desse modo, tendiam a apropriar-se com mais facilidade das ideias e sentimentos dos brancos. As mulheres, por outro lado, permaneciam em geral mais intimamente identificadas com os costumes e as tradições de seus ancestrais africanos.³⁷

De acordo com o *Diário de Notícias*, dar-se-ia entre 1975 e 1976 um posicionamento do Governo do Estado da Bahia diante da suspensão aos pedidos de autorização para que os Terreiros de Candomblés pudessem celebrar suas festas aos *nkises*, *voduns* e *orixás*.³⁸ O então prefeito de Salvador, Jorge Hage, a partir do parecer do grupo de trabalho “Sistemas Residuais da Cultura Africana”, integrante do Seminário de Cultura da Cidade de Salvador, criou condições e argumentos para que o então governador baiano, Roberto Santos, fosse favorável à assinatura do decreto que suspendesse definitivamente os registros de autorização. Em 15 de janeiro de 1976, o decreto a Lei Estadual N° 25095 foi assinado, liberando a prática litúrgica das entidades de cultos afro-brasileiros sem a obrigatoriedade do registro e licença policial na Secretaria de Segurança Pública, através da Delegacia de Jogos e Costumes. Embora o título da reportagem trate da liberdade de culto afro-brasileiro no Estado da Bahia, a maior parte dela disserta sobre a agenda política e medidas adotadas pela gestão do então Governador Roberto Santos.³⁹ Entretanto, no âmbito da

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

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

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

própria corporação da polícia, a ideia de liberdade e a suspensão aos pedidos de registros para funcionamento dos Terreiros de Candomblés foi questionada e colocada em dúvida. A opinião do delegado Hélio Guimarães, lotado no setor de censura da DJC, demonstrou um nítido desagrado, pois, segundo ele, os excessos e abusos cometidos pelas celebrações dos cultos afro-baianos abririam precedentes para que “qualquer vagabundo” levasse a feito infrações dessa ordem.⁴⁰

Bem, procurei até aqui refletir sobre a compreensão de que a construção social de um lugar de práticas religiosas afro-baianas esteve ora mais próxima das sobrevivências africanas e noutras outras mais distantes, marginalizadas e misturadas. Essa ambivalência é fruto de lugares discursivos, repletos de representações tanto de ordem social quanto religiosa. Em finais da década de 1930, a realização do II Congresso Afro-brasileiro passará a ser um divisor de águas para os assuntos e debates envolvendo o homem e a mulher afro-brasileiros, suas práticas, seus usos e costumes. A imprensa baiana, que tanto contribuíra e continuava contribuindo para desqualificar o Candomblé, migrará de um discurso excludente e preconceituoso para um lugar de relativa aceitação. Assim, reunimos elementos para afirmar que as redes de relações entre os terreiros de Candomblé na cidade do Salvador, na primeira metade do século XX, estiveram parcialmente sustentadas pela tese da suposta hegemonia Nagô e fraqueza Congo-Angola. A suposta supremacia Nagô, preponderante no imaginário afro-religioso, no caso do Terreiro Bate Folha, não foi decisiva, tampouco excludente. A projeção e a importância dos sacerdotes Joãozinho da Gomeia (Angola) e Manoel Bernardino (Congo-Angola), ao longo da atuação efetiva no II Congresso Afro-brasileiro, exemplificam que esses sujeitos se destacaram na ocupação de um espaço de poder compartilhado e não sobreposto pelas lideranças dos Candomblés Nagôs, isso, pelo menos, em finais da década de 1930.

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

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

IV
HISTÓRIA E TRAJETÓRIA DO
TERREIRO BATE FOLHA:
TERRAS, ETIMOLOGIA
E PRÁTICAS RELIGIOSAS

Casa com um janelão, uma janela, seis janelas de lado e uma porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos, um barracão destinados aos festejos da fazenda com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas com porta e janela, uma sala, um quarto e sala de jantar cada, [...] cobertos de palha, destinados aos empregados, edificadas no terreno situado no lugar denominado “Bate Folha”, na freguesia de Santo Antônio, em virtude do que foi requerido pelo proprietário supra mencionado [...] Sr. Manoel Bernardino da Paixão, em documento.¹

Em 2016, ao completar o centenário de sua fundação, o Terreiro de Candomblé Bate Folha apresenta, ao longo de sua história, uma complexa rede de ligações desde o processo de iniciação do *Tata de Nkise* fundador, Sr. Manoel Bernardino da Paixão, até os laços sociais, afetivos e religiosos estabelecidos entre esse terreiro e demais casas de santo Nagô, Jeje e Angola na primeira metade do século XX. O Terreiro de Candomblé Bate Folha foi o primeiro do rito Congo-Angola e da tradição de língua Banto a ter proteção federal. Seu tombamento aconteceu em 2003.² A importância de registrar esses lugares de memória e de história própria acaba cotejando as políticas públicas de proteção e preservação da cultura material e imaterial

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

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

brasileira, seja através do tombamento do espaço físico, seja através do reconhecimento das práticas, saberes e fazeres culturais. Vale destacar as considerações enunciadas por Antonio Risério a respeito dos primeiros Terreiros de Candomblé implantados na Bahia:

Dele descende, por exemplo, o bellissimo Terreiro Bate Folha, localizado na Mata Escura do Retiro, com seus amplos espaços, mais de quinze hectares de Mata Atlântica, repleto de árvores, onde ainda hoje é possível andar entre sucupiras, cedros, maçarandubas e cajazeiras [...] O Bate Folha é o mundo dos *nkises* trazidos pelos bantos [...]³

Os procedimentos documentais analisados apresentam num primeiro momento, indícios sobre a passagem de terreno – propriedade privada – para espaço de culto sagrado – terreiro. Os registros de aquisição do terreno em que está localizado o Terreiro Bate Folha datam de 1916. Quanto à edificação da casa-templo e seu barracão para festas, há registros documentais que remetem a descrições de edificações no ano de 1937. É provável que, entre as décadas de 1920 e 1930, os alicerces das edificações que sustentam o Terreiro Bate Folha tenham sido fincados e erguidos, e a partir daí os espaços de cultos religiosos ganham as dimensões em que atualmente estão configurados.

Quando se pensa em lidar com a perspectiva de historicizar aspectos da propriedade urbana ou rural, isto se associa imediatamente a uma história agrária. O foco em compreender os rastros documentais que tratam da passagem do terreno enquanto propriedade privada para uma propriedade voltada para as práticas religiosas nos faz pensar em leis e noções relacionadas ao direito à propriedade. Em *Costumes em Comum*, Thompson nos apresenta uma perspectiva interessante para entender como as leis têm sido objeto de estudos da história social. Suas elaborações, conotações, relações de força entre hegemônicos e subalternos ganham contornos sobre os costumes no uso da terra pelos ingleses no século XVIII.⁴

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

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

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

A estratégia adotada pelas lideranças políticas de Salvador no sentido de permitir que espaços urbanos para o estabelecimento dos Terreiros de Candomblés estava diretamente ligado ao processo evolutivo do desenvolvimento urbano da cidade. Entre finais do século XIX e início das primeiras décadas do século XX, a administração pública tratou de desapropriar terras, transferindo o domínio, posse, direito, ações e responsabilidades de terras daquelas que pertenciam à Companhia do Queimado. Era uma sociedade anônima fundada em 1853, responsável pelo controle, distribuição e armazenamento de água na cidade de Salvador. Essa empresa acaba transferindo a concessão privada dos serviços para exploração pública e, com isso, diversas terras que possuíam mananciais de água e fontes são arrematadas pelo poder público municipal.⁵ A fonte impressa a seguir

5 Escritura de transferência de domínio, posse, direito, ações e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação entre partes como vendedora e cedente a Companhia de Queimado e como comprador e cessionário o município da capital do Estado

exemplifica trechos da escritura de transferência de domínio, posse, direito, ações e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação entre partes, tendo como vendedora e cedente a Companhia de Queimado e como comprador e cessionário o município da capital do Estado da Bahia:

Saibam quantos este instrumento de escritura de transferência de domínio, posse, direitos, ações e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação ou como em direito melhor nome tenha, virem que **no ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil novecentos e cinco, aos trinta dias do mez de setembro**, nesta Cidade do Salvador, Capital do Estado Federado da Bahia [...] como outorgante a Companhia do Queimado, Sociedade Anonyma, fundada em mil oitocentos e cinqüenta e três, representada pela comissão composta dos senhores Doutor Alexandre Freire Maia Bitencourt, Paulo Pereira Monteiro, directores, José da Cunha Soares, Doutor Domingos Rodrigues Guimarães e Frederico A. Hasselmann, [...] e como outorgado o Município da Capital do Estado da Bahia, representado pelo Intendente o Excellentissimo Senhor Doutor Antonio Victorio de Araujo Falcão, [...] resolvida a transferência ao outorgado, Município da Capital deste Estado, de todos os bens, direitos, ações, domínios, posses e concessões pertencentes ao Outorgante, [...] a outorgante vinha transferir por esta, como difacto transferido tem, de hoje para sempre e de modo definitivo e irrevogável, ao outorgado, Município da Capital do Estado da Bahia todos os seus bens [...]⁶

A descrição das terras e dos limites de fronteiras da Fazenda Bate Folhas pode ser desenhada conforme o seguinte trecho:

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

da Bahia, de 30/09/1905. In: TEIXEIRA, C. As grandes doações do 1o. Governador. Terras do Rio Vermelho ao Rio Joanes: Conde da Castanheira, Garcia D’avila e do Senado da Câmara. In: **A grande Salvador. Posse e Uso da Terra.** Projetos Urbanísticos Integrados. Governo do Estado da Bahia. Secretaria de Saneamento e Desenvolvimento Urbano. Companhia Estadual de Desenvolvimento Urbano, 1978. Capítulo III, p.23-39 (Grifos meus).

6 Cf. TEIXEIRA, C. op.cit., p. 24. Grifos meus.

das Campinas, passando pelo norte do dito terreno vai desagoar no rio Camarogipe e mais um riacho por onde correm as agoas da Fonte da Velha, entre o **ditto terreno vendido a Elias Rodrigues Seixas** o qual desagoando no Rio da Prata vai ter com o rio Camarogipe. É sobre as agoas da Fonte da Velha que estão os terrenos adquiridos pela outorgante Companhia do Queimado, e mais baixas onde existem as vertentes que produzem as agoas que formam o Rio da Prata ou Negrão e o rio ao norte do sítio Matta Escura vindas do tanque nas barreiras e o seo confluyente vindo do lado de Campinas e o riacho resultante da Fonte da Velha e também os terrenos por onde passa os rios e os que produzem as vertentes e bem assim as baixas na parte dos rios descriptos até encontrar as montanhas. A outorgante Companhia do Queimado comprou estes terrenos com as seguintes condições: em todo e qualquer tempo construir presas, tanques e outras obras hydraulicas que julgar-se convenientes para o levantamento do nível das agoas, ainda mesmo que alagasse as outras terras fazer nas montanhas ou rebanceiras escavações ou cortes que entendesse necessários assentar alicerces, levantar paredes para as presas tanques etc e mais quinze braças de terrenos ribeirinhos do riacho da Velha no lado das terras de Felismina Pereira de Jesus. **Estas terras foram compradas a Felismina Pereira de Jesus, pela outorgante Companhia do Queimado, em vinte e um de Dezembro de mil oitocentos e oitenta e um, por escritura nas notas do Tabellião Alvaro Lopes da Silva e ractificada em vinte e seis de Novembro de mil oitocentos e oitenta e cinco nas Notas do Tabellião José Augusto de Abranches.**⁷

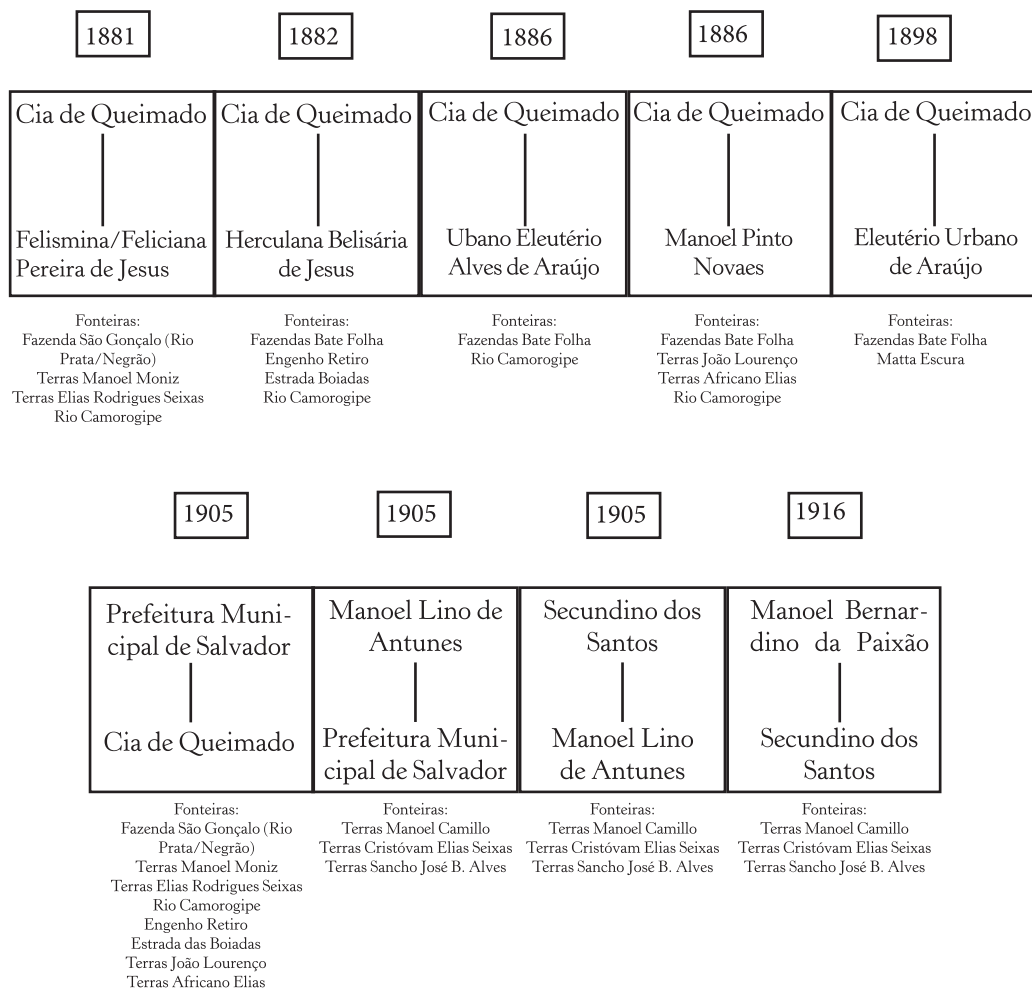
A cadeia sucessória, que antecede à aquisição das terras por parte de Manoel Bernardino da Paixão, está vinculada aos proponentes abaixo listados, e a saber:

Décima oitava. Uma roça situada em São Caetano junto da fazenda “Bate Folhas” segundo districto de Santo Antonio, em terrenos próprios, [...] dividindo-se pelo norte com a Fazenda “Bate Folhas” pelo sul com o Engenho Retiro pelo fundo com o Rio Camarogipe e pela frente com a Estrada das Boiadas. **Esta roça pertenceo a Luiz dos Santos Castro que a vendeo**, por escriptura de oito de Novembro de mil oitocentos e oitenta nas notas do Tabellião Virgínio José Espinola, **a Herculana Belisaria de Jesus e rectificada em vinte de Março de mil oitocentos e oitenta e dois**, por escripturas nas notas do Tabellião José Augusto de Abranches. Foi comprada a Herculana Belisaria de Jesus pela outorgante Companhia do Queimado em vinte e um de Março de mil oitocentos e oitenta e dois por escriptura nas Notas do Tabellião José Augusto de Abranches.⁸ (Grifos meus)

7 Cf. TEIXEIRA, C. op.cit., p. 24. Grifos meus.

8 Cf. TEIXEIRA, Cid. op.cit., p. 27. Algumas escrituras dos proprietários grifados foram localizadas no Arquivo Público do Estado da Bahia e auxiliaram no estabelecimento de possíveis cruzamentos com as fronteiras onde está localizado o Terreiro Bate Folha. Foram realizadas consultas para auxiliar as análises dessa fonte impressa no APEB na Seção Judiciário, cf. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de números: 515, p.19 em 1877 (Felismina P. de Jesus); 644, p.43-44 e 657, p.47-48, ambas em 1882 (Herculana Belisária de Jesus); 701 - p.11-12, em 1872; 829 - p.12-14, em 1886; 934 - p.32-33 em 1854 e 948 - p.8, em 1893 (Manoel Pinto

Figura 7 – Cadeia sucessória dos proprietários em terras fronteiras e entorno da Fazenda Bate Folhas (1881-1916).



Fontes: Cf. TEIXEIRA, Cid. Op.cit, p. 27 e APEB. Seção Judiciário – Escrituras: Livros 15, 644, 657, 701, 829, 934, 948, 1252, 1544.

A partir da fonte impressa acima mencionada, foi possível levantar outras escrituras de compra, venda, transferências e concessões; 1252, p.24 em 1913 (Manoel Camillo da Sé Cruz); 1544, p. 36, em 1886 (Manoel Camillo de Santana).

sões para uso de terras, localizadas na região denominada de Sítio do Bate folha ou Fazenda do Bate Folha. As escrituras envolvendo outorgados como Manoel Moniz, Felismina (Feliciano?) Pereira de Jesus, Frederico Cesario dos Santos, Luiz dos Santos Castro e Herculan Belisário de Jesus, e um certo Elias Rodrigues Seixas, todos eles integram fronteiras das terras que compreendem o Sítio Bate Folha. Tais escrituras foram levantadas no Arquivo Público do Estado da Bahia, na seção Judiciário/Escrituras e estão sintetizadas na Figura 7. Acredito que tais documentos são capazes de demarcar e identificar os limites fronteiraços no negócio comercial envolvendo a aquisição das terras, tendo à frente o sacerdote do Terreiro de Candomblé Bate Folha, Sr. Manoel Bernardino da Paixão. Além disso, esses documentos foram inter cruzados com outras pesquisas já realizadas por historiadores baianos e que envolvem o raio de ação em que as terras do sítio Bate Folha estão inseridas.

Dentre alguns indícios percorridos para compreender a passagem do terreno em que está localizada a Fazenda Bate Folha ao sítio em que se estabelecerá o Terreiro de Candomblé Bate Folha, os rastros de fontes capazes de produzir um entendimento e uma compreensão sobre os desdobramentos das fronteiras territoriais nos apontam algumas evidências. A primeira delas pode ser constatada na pesquisa de João José Reis e Eduardo Silva, que, em meio a um clima social, político e cultural agitado, identificaram um Candomblé nas imediações de Salvador em meados de 1829, invadido pela polícia.⁹ Tratava-se do Candomblé do Accú, localizado na freguesia de Brotas. No centro da cena, o Candomblé acaba desempenhando papel privilegiado na representação política e reinvenção cultural dos africanos na Bahia. O enredo se desenrola em torno do ataque à reli-

⁹ Esse episódio foi relatado conforme os registros do Juiz de Paz da Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, Antonio Gomes de Abreu Guimarães. Cf. REIS, J. J.; SILVA, E. Nas malhas do poder escravista: a invasão no Candomblé do Accú. In: **Negociação e Conflito**. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 34, 1989.

gião africana e da defesa do direito da sua prática. Desse movimento, emergem os impasses e dilemas enfrentados por escravos, libertos, senhores e autoridades em suas relações cotidianas.¹⁰

Para Reis e Silva, o combate à autonomia e à indisciplina escrava, no trabalho e fora dele, se fez através de uma combinação da violência com a negociação, do chicote com a recompensa. Essa constatação se depreende do fato de que os senhores entendiam que a acomodação era precária e quando possível procuravam negociar o prolongamento da paz. Resulta evidente que, no regime escravista, nunca se vivia em plena paz; o cotidiano correspondia a uma espécie de guerra não convencional. Chega-se, portanto, ao entendimento de que, nessa guerra, tanto os escravos quanto os senhores buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidades suas pequenas batalhas.¹¹ Daí, tem-se um claro entendimento de que os africanos e crioulos escravizados tiveram que enfrentá-los com inteligência e criatividade. Acabaram por desenvolver uma fina malícia pessoal, aliada a uma desconcertante ousadia cultural em que se demonstrava uma visão de mundo aberta ao novo. Para esses historiadores, ao longo da primeira metade do século XIX, a Bahia se constituiu num ambiente favorável à resistência escrava. Foi fundamental, em primeiro lugar, o crescimento vigoroso da população negro-mestiça, em especial a dos africanos.¹²

O episódio da invasão do Candomblé do Accú revela alguns elementos básicos para a compreensão do desempenho do Candomblé como instituição central de representação e negociação dos negros na Bahia. Estes criaram canais de comunicação com os poderosos e incorporaram como membros de seus rituais os afro-baianos, arrefecendo, em certa medida e de certo modo, a ação dos escravocratas intolerantes e a divisão africano/crioulo tão cara ao sistema da escla-

10 Cf. REIS, J.J.; SILVA, E. op. cit., p. 35.

11 Cf. REIS, J.J.; SILVA, E. op. cit., p. 32-33.

12 Ibid. p. 33.

vidão. Realizadas as alianças, a ruptura com o isolamento pôde percorrer caminhos mais ousados. O caso envolvendo o Candomblé do Accú, que por três dias permaneceu tocando e cantando, expondo-se publicamente, saindo da chamada clandestinidade, demarca o êxito de uma estratégia de resistência estabelecida pelos adeptos e frequentadores de Candomblés na Bahia. Depois desse episódio da invasão, seus membros continuaram jogando aberto, enfrentaram um juiz de paz, denunciaram-no ao presidente da província e inventaram como aliado um visconde da aristocracia baiana. Agindo assim, afirmaram na prática o direito de existir e venerar seus deuses, que era negado por meio de leis locais e nacionais e através de atitudes como a do juiz Antonio Guimarães.¹³

Poder-se-ia perguntar, então, o que esse episódio teria a ver com o processo de aquisição das terras em que está situado o Terreiro Bate Folha? Em primeiro lugar, podemos estabelecer paralelos entre as estratégias de combate do Império, ainda na primeira metade do século XIX, e as táticas de resistência promovidas pelos terreiros e casas de Candomblé em finais do século XIX e que tem desdobramentos nas primeiras décadas do século XX. Os conflitos sociais envolvendo justiça, sociedade e afro-religiosidade foram comuns entre os estudos da escravidão, o pós-Abolição e o estabelecimento da república brasileira.

Além disso, Reis e Silva identificaram um incidente envolvendo juizes de paz da Bahia e outros personagens, em 1832. Manoel Anastácio Muniz Barreto, membro de importante família baiana e proprietário de terras localizadas na freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, e o juiz de Pirajá, freguesia suburbana ainda mais distante do que Brotas, era, como Antonio Guimarães, adepto da intolerância aos rituais africanos.¹⁴ Em 7 de setembro daquele ano, data nacional, o comandante da Guarda Municipal de Pirajá ouvira de sua casa to-

¹³ Ibid. p. 53.

¹⁴ Cf. REIS, J.J; SILVA, E. op. cit., p. 60.

ques de tabaques no sítio denominado Bate Folha. O local pertencia à freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, fronteira à de Pirajá. Segundo Reis e Silva, o Sr. Manoel Muniz Barreto conta ao presidente da província a experiência do chefe da guarda:

[...] fora pessoalmente acompanhado de seus guardas ao dito lugar Batefolha, e ali achara grande adjunto de homens pretos, brancos, pardos e mulheres, os quais faziam parte daqueles batuques, e que ele apesar de não estar nos limites deste Distrito, sempre insistiu, e pugnou, para que se desfizesse aquele adjunto, porém que nesta mesma ocasião lhe apresentaram uma licença do Juiz de Paz daquela freguesia, Lázaro José Jambeiro, para poder fazer tais funções [...].¹⁵

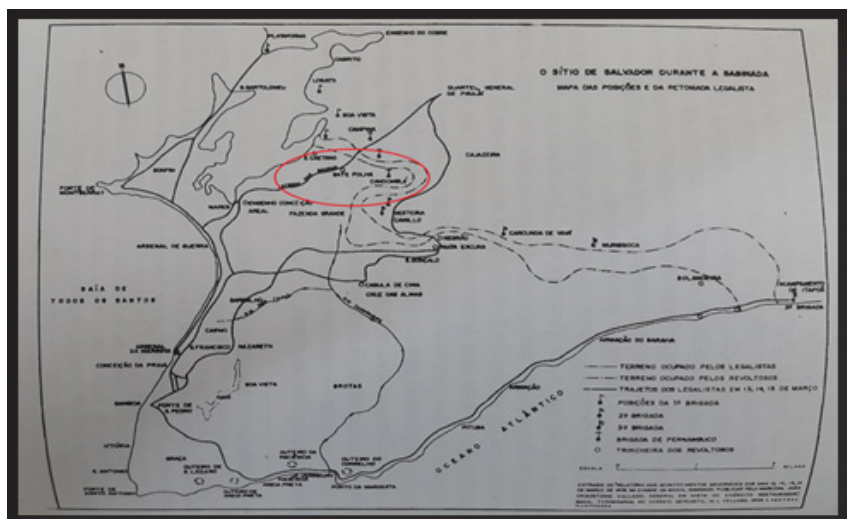
Nas análises realizadas pelos historiadores, não fica claro que se tratava de ritual do Candomblé ou de festa mundana, talvez uma celebração popular associada à Independência. Há, entretanto, razões para crer na primeira hipótese. Nas investigações junto a documentos, observa-se que seis anos mais tarde, em 1838, aparece o registro de um Candomblé próximo a este local – Fazenda Bate Folha – num mapa do exército legalista que combatia os rebeldes da Sabinada. O mapa foi publicado por Paulo Cezar Souza e mostra a posição das forças em combate, identificando vários pontos geográficos conhecidos, entre os quais o Candomblé.¹⁶ Isso pode significar a estabilidade daquele terreiro, sua aceitação, vitória e resistência. Alianças entre mulheres e homens pretos, pardos, brancos, adeptos do Candomblé, e a paz negociada com a justiça em 1832, talvez tenha gerado frutos. Nas imediações indicadas no mapa de 1838, percebe-se a coincidência com a localização do Terreiro de Candomblé Congo-Angola Bate Folha. Certamente, o atual terreiro não é o mesmo de 1832 ou 1838, pois o *Manso Banduquenqué* tem registros de aquisição das terras em 1916. A Figura 8 demarca o território da Fazenda Bate Folha em 1837:¹⁷

15 Cf. Carta de Manoel Anastácio Muniz Barreto ao presidente Joaquim José Pinheiro de Vasconcelos, 8/9/1832, APEB, maço 2682, Cf. REIS & SILVA, Op. cit., p. 61.

16 Cf. SOUZA, Paulo Cezar. **A Sabinada**: a revolta separatista da Bahia (1837). São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 101.

17 Cf. REIS, J.J.; SILVA, E. op. cit., p. 61.

Figura 8 – O sítio de Salvador durante a Sabinada e a demarcação de um Terreiro de Candomblé na Fazenda Bate Folha (1837).



Fonte: SOUZA, P. C. (1987, p. 100).

A segunda evidência foi identificada em outro trabalho do historiador João Reis, que trata de um curioso caso de conflitos entre dois africanos libertos e sacerdotes residentes na província da Bahia na segunda metade do século XIX, sendo que a propriedade de um deles faz fronteira com as terras do atual Terreiro de Candomblé Bate Folha.¹⁸ Vejamos. As tensões vividas entre Domingos Sodré e Elias Francisco de Seixas foram alvo de um processo crime movido entre outubro de 1860 e novembro de 1863. Domingos acusou Elias de ter cometido homicídio contra outro africano, de nome João. De acordo com Reis, em 05 de outubro de 1860, João teria procurado Elias em sua roça, a mando de Domingos, para reaver um conto de réis confiado por Domingos a Elias. O acusado nunca admitiu qualquer responsabilidade, mas o fato é que o corpo de João apareceu boiando dois dias após o encontro, no Dique do Tororó. Esse processo foi

18 REIS, J. J. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

aberto na Terceira Vara Municipal e correu paralelo a um inquérito policial da subdelegacia do primeiro distrito da freguesia de Santo Antonio.

É nesse contexto social que Elias Francisco de Seixas, através do seu filho Christovão Elias Seixas, aparece como comprador, por 300 mil-réis, de um terreno ao lado do São Gonçalo, segundo distrito de Santo Antonio Além do Carmo, denominado sítio da Fazenda do Bate Folha, do domínio direto de Dona Feliciano Pereira de Jesus. A fazenda São Gonçalo pertencera a Luiz José de Oliveira, senador do Império, e a sua esposa dona Maria José de Seixas, filha de dona Maria Dorothea Seixas, esposa de Elias. O terreno pertencia à fazenda São Gonçalo, mas era posse do frei José de Santa Escolástica e Oliveira, que pagava 6 mil-réis de foro anualmente.¹⁹ Nicolau Parés também enfatiza que, no sítio do Bate Folha, eram ouvidos continuamente batuques, e que aí se encontravam grandes agrupamentos de homens pretos, brancos, pardos e mulheres, os quais faziam parte dos batuques. O episódio sugere, segundo Parés, que já nos anos de 1830 existiam diversas congregações religiosas dos africanos no século XIX, bem organizadas, com certa estabilidade, com numerosos participantes e com capacidade de reagir contra possíveis repressões.²⁰

A terceira evidência histórica advém do cruzamento entre as fontes documentais consultadas por João Reis e a escritura pública de transferência de domínio entre a Companhia de Queimado e a administração pública municipal de Salvador, datada de 30 de setembro de 1905. As descrições sobre fronteiras dos terrenos e os proprietários reforçam a delimitação espacial e geográfica, asseverando que o terreno adquirido pelo sacerdote do Terreiro Bate Folha está inserido no raio de ação que envolve as terras de Elias Rodrigues Seixas ou seria Christovão Elias Seixas, filho do sacerdote africano Elias Francisco de Seixas? A resposta a tal indagação se evidencia nas buscas junto

19 Cf. REIS, J. J. Op.cit., 2008, p. 214.

20 Cf. PARÉS, L. N. op. cit., 2007, p. 131-132.

às escrituras que envolvem a demarcação dos territórios fronteiras às terras adquiridas pelo Sr. Manoel Bernardino da Paixão, sacerdote fundador do Terreiro Bate Folha.

A quarta e derradeira evidência histórica corresponde à aquisição do terreno onde funcionaria o Terreiro Bate Folha. Mediante instrumento jurídico e legal lavrado em escritura de compra e venda, celebrada em 1916 e legalmente formalizada em 11 de dezembro,²¹ a venda foi efetuada pelo Sr. Secundino dos Santos, pela quantia de 400 mil réis. Os registros identificados na COBANTU²² enfatizam que o terreno comprado e doado como *roça* era um espaço de culto da nação Jeje. A tradição oral do Bate Folha reconhece a existência de assentamentos Jeje em local denominado de Alto do Tuntum, espaço de difícil acesso na mata que envolve as terras do Terreiro. Tais assentamentos serão ponto de discussão em seção específica. A escritura de compra e venda do terreno do Bate Folha, data de 11 de dezembro de 1916, e aponta que havia fronteira com o terreno adquirido por Christovão Elias Seixas, filho do africano liberto Elias Francisco de Seixas.

O contexto de aquisição das terras onde está situado o Terreiro Bate Folha, relaciona-se a uma rede de cadeias sucessórias do imóvel em lugar denominado Bate Folha, inserido na zona territorial do distrito de Santo Antonio Além do Carmo. Consta que, em 11 de dezembro de 1916, as partes outorgantes compareceram ao cartório do 4º. Tabelião de Notas, em Salvador, sendo vendedor Secundino dos Santos, solteiro, maior, e como comprador, Manoel Bernardino da Paixão.²³ De acordo com o vendedor, foi dito que era senhor e possuidor de um terreno baldio de seis tarefas, cuja descrição é a seguinte:

21 Cf. Escritura de venda, compra, para e quitação registrado no 4º. Tabelião de Notas – Coronel Afonso Pedreira de Cerqueira, Salvador, Livro 79, Folha 72, em 11 dez. 1916.

22 Cf. COBANTU. op. cit., 2011.

23 Cf. Escritura de venda, compra, paga e quitação. 4º Tabelião de Notas-Coronel Afonso Pedreira de Cerqueira, Salvador-BA. Livro nº 79, fl. 72. 11 dez. 1916. A escritura só foi registrada no Cartório de Registro de Imóveis G. Rodrigues Pompa, sob número de ordem 10269, página 237, e registrado no Livro 3C, sob número 8074, fl.

[...] Seis tarefas de terra encravada no terreno de propriedade de Sancho José Bernardo dos Santos, que se divide pela nascente [...] trás o rumo de Manoel Camillo e propriedade do referido Sancho e pelo lado oposto com a fonte da telha e terrenos de Christóvam Elias de Seixas e o mesmo Sancho José Bernardo dos Santos, e assim descrito e demarcado, livre e desembaraçado de todo e qualquer ônus, tal como o comprou a Manoel Lino de Antunes jus escritura particular de 23 de Fevereiro de 1905, vende-o ao comprador Manoel Bernardino da Paixão, pela quantia de quatrocentos mil reis (400\$000) que neste ciclo deve receber em moeda legal e corrente e da qual lhe dá plena, geral e irrevogável quitação e em seguida transferindo-lhe a posse, acção, direito e pertença, tal como exercia no terreno vendido, para que gose-o, e possua-o como seu que fica sendo por força dessa escritura e da clausula constitutiva, obrigando-se como se obriga, em qualquer tempo, fazer boa, firme e valiosa esta venda por si, seus herdeiros e sucessores a responder a quaisquer dúvidas futuras e pela evicção de direito quando chamado a auditoria.²⁴

Considerando que o valor do primeiro salário mínimo no Brasil era de 240\$000 (duzentos e quarenta mil réis), de acordo com o Decreto Lei 2.162/40,²⁵ vigente a partir de 04 de julho de 1940, buscamos encontrar a equivalência do valor de aquisição das terras do Terreiro Bate Folha, vinte e quatro anos após o registro da escritura de compra e venda. Tal equivalência do investimento realizado em nome de Manoel Bernardino da Paixão corresponde a 166,6% do salário mínimo vigente em 1940. Foram testemunhas presentes Januário Silva e João José Pinheiro, que assinaram com os outorgantes, sendo que, em razão do comprador ser analfabeto, assinou Camerino Giraldes de Aragão. Embora a escritura de compra e venda do terreno baldio esteja registrada em 1916, a edificação da casa onde passaria a funcionar o espaço sagrado do barracão e os ambientes auxiliares, só foi averbada em cartório em 03 de junho de 1937. Quanto ao vínculo que o Sr. Manoel Bernardino tinha com o responsável pela assinatura da

125, em 17 abr. 1923.

24 Cf. Escritura de venda, compra, paga e quitação registrado no 4º. Tabelião de Notas – Coronel Afonso Pedreira de Cerqueira, Salvador, Livro 79, Folha 72, em 11/12/1916, p. 1-2.

25 Cf. **Evolução do Salário Mínimo no Brasil**. Disponível em <<http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>>. Acesso em 08 ago. 2016.

escritura de compra e venda das terras do Bate Folha, ocorrido em 11 de dezembro de 1916, Dona Bernadete nos narra:

Quem assinou a escritura da compra das terras do Bate Folha foi Camerino Giraldes de Aragão. Era um amigo e que raramente ia à casa de Bernardino. Após a morte de Bebê, houve uma pessoa que quis herdar as terras, mas não foi Camerino. De fato, eles eram amigos. Só sei disso.²⁶

Como no atual bairro da Mata Escura há registros de diversos terreiros de Candomblé,²⁷ esse terreno pode ter sido, de fato, espaço de quilombo do povo Jeje. Constata-se, através das fontes documentais, que o espaço natural e físico onde se estabeleceu o Terreiro Bate Folha traz à tona delimitação de fronteiras possivelmente envolvendo Terreiros Congo-Angola e outras nações de Candomblé. No terreno denominado “Roça do Bate Folha”, situado no Bairro Mata Escura, em Salvador, Bernardino fundou o Terreiro Bate Folha em 1916. Cabe esclarecer que, nas primeiras décadas do século XX, o bairro da Mata Escura possivelmente tinha algumas poucas casas de taipa. Era um local de densa vegetação, pouco iluminado, proporcionando escuridão no chamado “meio do verde”. E ainda é possível compreender que somente a partir de 1950 é que, de fato, com as ampliações de instituições públicas do Estado, o bairro da Mata Escura começa a ganhar uma densidade populacional mais evidente:

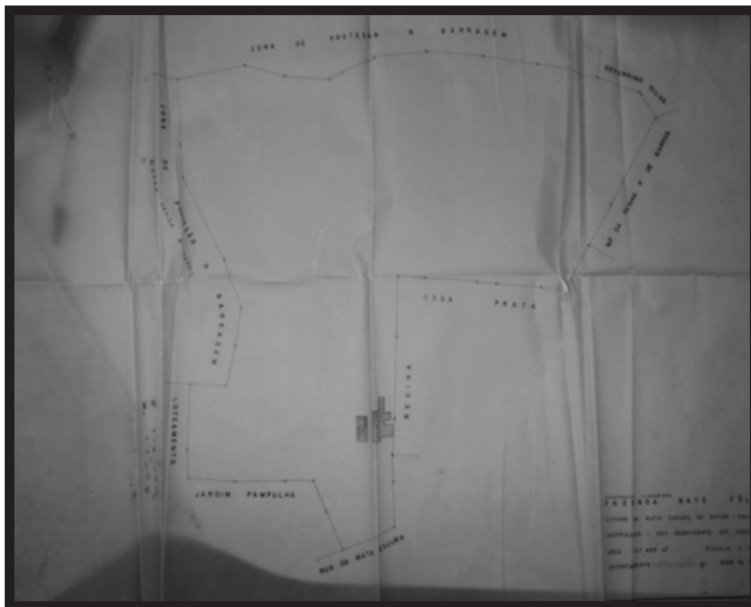
Segundo moradores mais antigos do bairro, por isso o bairro ficou conhecido pelo nome de Mata Escura. É provável que, com a existência de uma mata fechada, nenhum capitão do mato encontrava os negros que fugiam e faziam deste local um novo abrigo. A urbanização da área, no entanto, só aconteceu depois de um longo processo de ocupações espontâneas, principalmente após a inauguração, nos anos 1950, do maior complexo penitenciário da Bahia, a Penitenciária Lemos de Brito. As famílias que se estabeleciam no bairro pagavam anualmente o foro ou laudêmio, pela aquisição do terreno, àqueles que um dia foram os donos de toda a área, **Maximiniano da Encarnação e Manoel Muniz**. Com a morte de Maximiniano e a rápida ocupação do bairro, essas taxas deixaram de ser cobradas. [...] Dentre o extenso território ocupado de terra exuberante e densa natureza do local, restou apenas a vegetação do Terreiro Bate Folha que ocupa **cerca de 127.600m²**, a Lagoa do Prata e a

26 Cf. depoimento concedido, 2016.

27 Cf. SANTOS, J. **Mapeamento dos Terreiros de Candomblés na Cidade Salvador**. Salvador: CEAO-UFBA, 2008.

Lagoa do Urubu, nas proximidades da BRASILGÁS, já bastante assoreadas. No final do século XIX, as águas do Rio Camarujipe foram represadas e foram construídas, neste bairro, a Represa da Mata Escura e a Represa do Prata, ambas para abastecimento público da cidade. Projetadas pelo engenheiro baiano Theodoro Sampaio, foram desativadas em 1987, devido à baixa vazão e pela poluição provocada pelo lançamento de esgotos sanitários e resíduos sólidos. Na área dessas represas, existe uma das últimas reservas naturais da cidade, concentrando a maior densidade de vegetação nativa remanescente de mata atlântica²⁸. (Grifos meus. Ver Figura 9 a seguir onde consta o levantamento planimétrico do terreno.)

Figura 9 - Levantamento Planimétrico – Fazenda Bate Folha.



Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 1969.

Nota: Escala 1:1000 área de 127.600m².

Compreender deslocamentos para áreas denominadas periféricas ao centro urbano de Salvador, como é o caso do Terreiro Bate Folha, em princípio, parece um recuo das lideranças com o intuito de evitar confrontos ostensivos com as batidas policiais. Entretanto,

²⁸ Cf. SANTOS, E.; PINHO, J. A. G. de; MORAES, L. R. S.; FISCHER, T. (Orgs.) **O caminho das águas em Salvador: Bacias hidrográficas, Bairros e Fontes**. Salvador: CIAGS/UFBA, 2010, p.106.

essa tática utilizada pelos Terreiros de Candomblés – e isto inclui o Terreiro Bate Folha – permitiu que grupos pudessem se instalar em terrenos e espaços mais apropriados para o culto às divindades – *nkisis*, *vonduns*, *orixás*, Caboclos. Comungo do entendimento de Julio Braga, no sentido de que a tática, portanto, se configura como sendo de fingimento de subordinação:

[...] esse afastamento compulsório tenha desempenhado papel relevante na preservação de uma liturgia, que podia, assim, ser praticada mais livremente e longe do assédio, muitas vezes indesejado e impertinente, de pessoas estranhas.²⁹

Cabe ressaltar ainda que Manoel Bernardino efetuou uma ampliação e/ou regularização das terras. Houve a demarcação de sessenta e oito metros de terreno, em 14 de setembro de 1934.³⁰ Isso se deu, possivelmente, por conta do aparecimento de algum proprietário que alegou ter sido invadido suas terras, exigindo, por sua vez, a regularização através de processo de evicção, uma espécie de indenização. A compra ocorreu diante do Sr. Antonio Correia, e Manoel Bernardino efetuou o pagamento de um conto de réis pela regularização das terras:

[...] foi dito que na qualidade de senhor e possuidor em mansa e pacífica posse, livre de ônus legais, judiciais e convencionais, de diversas terras, dentre os quais um que é próprio, medindo de frente sessenta e oito metros, no lugar denominado Matta Escura, na freguesia do distrito de Santo Antônio, nesta cidade, dividindo-se de um lado com terreno ainda do devedor, digo vendedor, do outro lado com Pedro [...] e pelo fundo com o mesmo comprador, havido por compra ao Dr Luiz de Lima Bittencourt e sua mulher D. Isaura Doria Bittencourt e a D. Maria Isabel Bittencourt Monteiro e seu marido Francisco de Braga Monteiro [...].³¹

29 Cf. BRAGA, J. S. op. cit., p. 32.

30 Cf. Escritura de compra, venda, paga e quitação lavrada no Tabelião José Carlos C. Fernandes. Registrado no Livro 221, fls. 48, 1934. A certidão foi registrada no Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo official do Registro Geral e das Hypothecas da comarca- número de ordem 7462, página 188, e no livro 376 sob n° 4569, fl. 141, em 08 mai. 1937.

31 Cf. Escritura de compra, venda, paga e quitação, 1934.

O escrivão Arthur Podestá e a testemunha, o Sr. Claudemiro Alfredo U. da Silva, assinaram com as contratantes. O espaço físico, natural, e do desenho arquitetônico e funcional do Terreiro Bate Folha, representam não só um lugar para estabelecer os cultos aos *nkises* Congo-Angola, especialmente, a *Bamburecema*, mas também um espaço para compartilhar e dar continuidade a práticas Jejes e cultos aos Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Vejamos esses lugares de cultos e de sociabilidades existentes no *Manso Bandunquenqué*.

O nome africano denominado ao Terreiro Bate Folha vem sendo registrado de diversas formas por outros investigadores. No altar principal edificado dentro do barracão, foi perenizada a grafia *Manso Bandunquenqué*. Há registros escritos e expressos como *Manso*, *Mansu*, *Bandunquenqué* ou *Bandunquenque*. A palavra *manso* ou *mansu* advém da língua Quicongo/Kikongo e está associado a moradia, casa. Já na língua Quimbundo/Kimbundo, a expressão casa é registrada como *inzo*, *dibata* ou *bata*. Quanto ao prefixo *bando* ou *bandu*, este representa um substantivo masculino que significa pregão público de ordem ou decreto. De acordo com Nei Lopes, esse prefixo provavelmente está ligado ao Quimbundo/Kimbundo *mbanda*, que, por sua vez, expressa mandamento, e que pode ser traduzida como sendo uma voz de comando.³²

O termo *manso* significa um conjunto de casas e, de acordo com Yeda Castro, trata-se de uma aldeia dedicada aos ascendentes ou descendentes de *Lemba*. Já o prefixo *bandu* se reporta a descendentes de uma segunda geração de *Lemba*, e, no caso do Terreiro Bate Folha, seria a geração de *Bamburucema*. Bernardino era filho primeiro do *nkise* *Lemba* e segundo de *Bamburucema*. É provável que tenha adotado a denominação *Bandunquenqué* para o Bate Folha, por entender que a casa seria pertencente a um *nkise* de segunda geração. Yêda Passos, em palestra ministrada por ocasião das celebrações comemorativas ao centenário do terreiro Bate Folha, levanta a hipótese de que

32 Cf. LOPES, N. **Novo Dicionário Banto no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012, p. 43.

a denominação *Manso Banduquenqué* esteja associada a um conjunto de casas/aldeias estabelecidas, dedicadas e voltadas para praticar e cultuar descendentes da segunda geração de *nkises*.³³ Assim, acreditamos que a expressão *Manso Banduquenqué* – inscrita de acordo com a Figura 10 – se constitui pela junção de falares de línguas Quicongo/Kikongo, Quimbundo/Kimbundo.

Figura 10 – Registro do altar central e retábulo no Barracão do Terreiro Bate Folha.



Fonte: Acervo Autor, 2013.

Sobre as edificações existentes no Terreiro Bate Folha, Ordep Serra³⁴ afirma que, ao longo da sua história, este é simultaneamente um templo e uma forma de assentamento. Conforme essa caracterização é que se estabelece a estrutura física e espacial do Terreiro Bate Folha. A disposição física do espaço deixada por Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* e que será conduzida por Antonio

33 CASTRO, Y. P. de. **Seminário 100 anos do Terreiro Bate Folha**. Conferência. Salvador, 03 dez. 2016.

34 Cf. SERRA, O. op. cit., 2002.

José da Silva – *Tata Bandanguame*³⁵ compõe-se de um edifício principal nuclear, de acordo com a Figura 11, onde se encontram a clausura, uma cozinha sagrada e os principais santuários, entre cômodos para descanso. Os registros documentais remetem à existência dessa estrutura arquitetônica, pelo menos a partir de 1937. A certidão de registros de imóveis averba, a partir desta data, a inclusão das edificações realizadas por Manoel Bernardino. Constam, por exemplo, a existência de uma sala-refeitório, um vestiário, onde os iniciados manifestados se paramentam, além de outros anexos. As funções de templo e residência (dos principais hierarcas, da família extensa do dirigente) se justapõem nesse edifício nuclear. Outra unidade é o espaço do salão de festas públicas, como se vê nas Figuras 12 e 13. Nele as celebrações e festas em homenagens aos *nkises* ocorrem pelo menos desde os anos trinta do século XX.

Figura 11 – Frontispício da Casa/Templo e Residência do Bate Folha.



Fonte: Acervo Autor, 2011.

35 Os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* somam-se cinquenta anos de efetiva atuação do Terreiro Bate Folha. O primeiro sacerdote atuará de 1916 a 1946, e o segundo de 1946 a 1965. (Grifos meus).

Figura 12 – Frontispício do Barracão do Terreiro Bate Folha, justaposto a casa/templo.



Fonte: Acervo Autor, 2011.

Figura 13 – Interior do Barracão no Terreiro Bate Folha, justaposto a casa/templo.



Fonte: Acervo Autor, 2011.

A documentação da compra do terreno em 1916, já mencionada, dá conta de que, pelo menos no ano de 1937, havia edificações construídas nos espaços físicos do Terreiro Bate Folha, muito próximas àquelas que existem na atualidade, e descritas a seguir:

Casa com um janelão, uma janela, seis janelas de lado e uma porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos, um barracão destinados aos festejos da fazenda com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas com porta e janela, uma sala, um quarto e sala de jantar cada, [...] cobertos de palha, destinados aos empregados, edificadas no terreno situado no lugar denominado “Bate Folha”, na freguesia de Santo Antônio³⁶.

Portanto, o intervalo temporal entre o primeiro traslado de aquisição das terras (1916) e a inclusão das edificações do terreiro (1937), está estabelecido um período de aproximadamente 21 anos. Esse período compreendido insere-se no contexto em que diversos Terreiros de Candomblés na cidade de Salvador se encontravam diante de Estado opressor e restritivo aos cultos afros e realizações de cerimônias internas. Não podemos afirmar com exatidão quando as edificações tiveram início, pois não foi possível localizar fontes capazes de demarcar algum projeto de construção ou registro de pedido de autorização para edificar o espaço casa-terreiro.

Nos registros arquitetônicos das casas de Candomblé em Salvador, e de acordo com Edison Carneiro, pode-se em alguns casos, se constatar, sobretudo nos barracões, a existência de inscrições lembrando a onipotência de Deus, a exemplo do Terreiro Bate Folha, ou pedindo em pequenos quadros emoldurados, “Deus esteja nesta casa” e “Ordem e respeito”,³⁷ conforme podemos constatar na Figura 14 a seguir:

36 Cf. Certidão do Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo oficial do Registro Geral e das Hypothecas da comarca de Salvador, folha 125, livro 3C, averbada em 08 de junho de 1937. Nessa certidão incluem-se as construções edificadas no Terreiro Bate Folha. Cabe ressaltar que a averbação da compra do terreno ocorreu em 17 abr. 1923 e o registro da Escritura de venda, compra, paga e quitação teve o primeiro traslado em 11 dez. 1916, conforme livro no. 79, fl. 32.

37 Cf. CARNEIRO, E. p. cit., 1967, p. 36.

Figura 14 – Símbolo cristão no altar principal do Terreiro Bate Folha.



Fonte: Acervo Autor, 2011.

Há ainda outros monumentos não edificados, representados por arbustos, árvores sagradas e fontes, a exemplo da Figura 15, assim como existem também edificações externas de acordo com a Figura 16. Em ambos os casos, tais monumentos são denominados de assentamentos, espaços sagrados utilizados para práticas de cultos dos membros integrantes do terreiro. Os assentamentos funcionam como espaços de representação simbólica aos cultos dos *nkises*. Existem dois tipos de assentamentos no interior do Terreiro Bate Folha. Há assentamentos internos, constituídos de objetos de culto em espaços fechados, e assentamentos externos, onde os objetos de culto estão expostos em permanente contato com a natureza, em especial aos pés das árvores consideradas como sagradas. A área do Terreiro Bate Folha encontra-se demarcada por referências simbólicas que a tornam ponto de apoio para uma identificação étnico-religiosa. As permanentes liturgias em torno dos monumentos do Bate Folha o mantêm como um autêntico templo. Do terreno ao terreiro, diversos costumes serão incorporados e ré-significados pelo povo de santo do Bate Folha, estratégia comum adotada nos Terreiros de Candomblé da Bahia ao longo de sua história.

Figura 15 - Assentamento de *Gongobira/Mutalombô* no Terreiro Bate Folha.



Fonte: Acervo Autor, 2011.

Figura 16 – Assentamento de *Cavungo* no Terreiro Bate Folha.



Fonte: Acervo Autor, 2011.

Foi ao longo das primeiras décadas do século XX que Manoel Bernardino deu início à feitura dos seus filhos de santo no Candomblé Congo-Angola. A Figura 17, a seguir, possivelmente em frente a uma chopana/casa, traz um dos primeiros registros do líder religioso, Sr. Manoel Bernardino da Paixão e seus filhos de santo e/ou parentes de nação, num total de oito pessoas. Dentre os sujeitos presentes, possivelmente entre final da década de 1920 e meados dos anos 1930 do século passado, além de Manoel Bernardino, que se encontra de pé, ainda temos Dona Izidória³⁸ (amiga da casa), Alexandre (*Bankueka*), Raul (*Moludanzambi*) e Mãe Laura. Os homens foram confirmados por Bernardino no Bate Folha. Quanto às mulheres, além de Dona Izidória, conta-se com a presença de Mãe Laura, oriunda de outra casa de santo de nação Nagô/Ijexá. Todas as demais mulheres sentadas são navalhas de Bernardino, sendo que Dona Cândida (*Anganza*) e Dona Mercês (*Kaloiá*) fizeram parte do primeiro barco de santo de Bernardino, ocorrido em 1929. Já Dona Isabel (*Kasendi*), integrou o segundo barco, puxado em 1930. A casa/choupana retratada ainda era modesta e de pequenas proporções. Embora o documento de registro³⁹ de compra do terreno seja datado de 1916 e os registros das edificações construídas no terreno só apareçam na documentação a partir de 1937, é provável que a imagem retratada anteceda esses dois marcos temporais. O padrão construtivo de taipa e adobe recorre aos modelos de construção de habitações em ambientes distantes dos centros da cidade.

38 A partir das lembranças de Dona Rita, *Kota Nedembu* do Bate Folha, não foi possível identificar a procedência de Dona Izidória. Sabe-se que ela freqüentava a roça de Manoel Bernardino, embora não tenham sido encontrados os registros sobre a sua possível feitura e iniciação no Candomblé Bate Folha.

39 Escritura de Compra e Venda do Terreno da Fazenda do Bate Folha, registrado no 4°. Tabelião de Notas de Salvador, em 11 de dezembro de 1916, livro 79, fl. 32.

Figura 17 – A casa do Bate Folha.



Sentadas, da esquerda para direita, estão Isabel, Cândida, Mercês. Em pé, da esquerda para direita estão Bernardino, Izidória, Alexandre, Arthur e Mãe Laura.

Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha (1929-19??).

Outro elemento que nos chama a atenção na Figura 17 é a disposição dos personagens. O fundador do Terreiro está localizado à esquerda e não no centro da foto, como geralmente acontece com os líderes religiosos. As *muzenzas*⁴⁰ da casa transitam entre sentadas e de pé. Essa fotografia pouco revela uma relação hierárquica religiosa; entretanto, demonstra que o fotógrafo teve o cuidado em enquadrar as referências iniciais do espaço religioso. Não há registros da data e

⁴⁰ Filhas de santo iniciadas, termo semelhante à Yaô, em Iorubá.

do(a) autor(a) que realizou essa fotografia. A casa, o sacerdote e seus filhos estão todos dispostos simetricamente, o que conota centralidade. Essa cena iconográfica pode ter sido clicada por acaso, como também demarcada e planejada, possivelmente por Manoel Bernardino ou pelo próprio fotógrafo. Enfim, o registro fotográfico representa um momento em que os terreiros de Candomblé em finais do século XIX e início do século XX procuravam se encontrar, afirmar sua religiosidade e ampliar o número de adeptos às suas práticas religiosas. Daí a importância do registro fotográfico no sentido de perenizar formas de atuação de determinados sujeitos em seus espaços religiosos.

As circunstâncias em que Bernardino se aproxima do Candomblé – discussão que será tratada em capítulo específico – e, por conseguinte, logo irá estabelecer um espaço físico para suas práticas religiosas de matrizes africanas, são acompanhadas de registros da tradição oral que trazem considerações relevantes. O depoimento concedido por Dona Maria Bernadete⁴¹ nos esclarece algumas situações:

Bem, Bernardino morava numa casa e nesta casa, ele tinha uma arca com os santos que havia herdado do pai de santo dele, o Sr. Manoel *Nkosi/Inkossi*. Bernardino trabalhava numa fábrica chamada Paraguaçu, em Plataforma, e não queria de jeito nenhum assumir as responsabilidades ligadas ao Candomblé. Inclusive, ele fez parte de cultos numa igreja protestante, isso antes de fundar o Bate Folha. Existia um Candomblé no Lobato, e na ocasião, mesmo resistindo para não se render aos *nkises*, ele ouviu os tambores e o santo se manifestou no culto. Como ele estava próximo, acabou não resistindo, e se dirigiu para aquela casa de santo. Não teve jeito. O santo o pegou. E ele dançou por várias noites naquela casa de Candomblé no Lobato.

[...] eu lembro que Bernardino chegou a ser preso, por conta de um sumiço de uma argola que pertencia à dona da casa onde ele estava morando. Por conta disso, ele se ajoelhou e prometeu que se não houvesse nada com o nome dele, passaria a tomar conta do seu santo/*nkise*. Em meio a essa situação, apareceu um portador que admitiu que tivesse pegado a argola da reclamante. Soubemos depois que foi um amante dela! Tudo ficou esclarecido. Depois disso, ele e Zezé procuram firmar sua continuidade religiosa ligada ao Candomblé.

Retomando aspectos sobre a fundação do Terreiro Bate Folha, inicialmente as dimensões físicas parecem ser bem diferentes das que

41 Cf. depoimento concedido, 2016.

constatamos na atualidade. Nas primeiras décadas do século XX, a partir de registros iconográficos, identificou-se conforme a Figura 17 – uma casa de taipa e palha, também situada no local onde hoje se encontra o casarão que abriga o espaço de moradia, cozinha e quartos das *muzenzas*. É possível que essa edificação de taipa tenha sido utilizada como primeiro espaço de culto dos *nkises* de Manoel Bernardino, nas terras agora pertencentes ao Terreiro Bate Folha. Há também descrições de uma casa com dimensões próximas às que existem atualmente, a partir do espólio de bens após o falecimento de Manoel Bernardino, emitido por sua mãe, Dona Anastácia das Neves, no ano de 1946. São descrições bem precisas e delineadas sobre o espaço físico da casa e do barracão de festas:

Os bens deixados por Manoel Bernardino da Paixão foram dois: primeiro a fazenda denominada “Bate Folhas”, situada no sub-distrito de Santo Antonio, município da capital, tendo como pontos de limites os proprietários Agostinho Pereira e Manoel B. de Lima na direção S.W; em direção N.W limitam-se as propriedades de Artur B. de Lima e de Teotonio José da Silva.

Havia na Fazenda Bate Folhas, uma casa com um janelão e uma janela, seis janelas do lado e porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos; um barracão destinado a festejos da fazenda, com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas, de porta e janela e demais benfeitorias. [...] O segundo bem é uma casa, de número vinte e seis, à Rua Santos Reis, sub-distrito da Penha, construída em terreno de ocupação de domínio da União, tendo o número sete antigo, com três janelas e portas na frente, sala de jantar, cozinha fora e um quarto no quintal, medindo uma área total aproximadamente 330m².⁴²

Dona Olga (*Nengua Guaguansesse*) descreve que, para se chegar ao Terreiro Bate Folha, tomavam-se os bondes da Calçada para o Retiro ou para o Cabula. Do Largo do Retiro, juntavam-se dois a cinco integrantes para que pudessem vir juntos, em caminhos estreitos e de matagais, em sentido às terras do Bate Folha. Compravam fachos de palhas de nicori, com um metro e meio, para que pudessem

42 Cf. Certidão passada a pedido, verbal, da Senhora D. Maria Anastacia da Paixão, de peças essenciais do processo de inventário do espólio do falecido Manoel Bernardino da Paixão, lavrado no Juízo da Quarta Vara Civil, da cidade de Salvador, em 29 dez. 1947.

clarear os caminhos. Os caminhos eram estreitos e os fachos serviam de iluminação.⁴³ Nos registros etnográficos de Edison Carneiro, lê-se que, entre os Candomblés existentes em Salvador até a década de 1930, muitos estavam localizados em subúrbios mais afastados da cidade. Há exemplos de sítios de difícil acesso, como os de Bernardino e de Dona Aninha, respectivamente no Bate Folha e em São Gonçalo do Retiro, ou o antigo Candomblé de Ciriaco, no bairro do Beiru. Existiam ainda outros Candomblés localizados nos Engenho Velho e o Gantois, ambos ficavam à beira da linha do bonde, e mesmo assim, dentro do mato.⁴⁴

Entretanto, pela tradição oral, apesar das terras do Bate Folha terem sido adquiridas em nome de terceiros e da iniciativa privada, há indícios de que já vinham sendo ocupadas e cultuadas por outros indivíduos ligados às religiões afro-brasileiras, em especial os *voduns* do povo Jeje. Os registros documentais pesquisados por Paulo Souza e João Reis, abordados anteriormente, não remetem a um espaço de culto afro-brasileiro de matriz Congo-Angola, e que estão datados da primeira metade do século XIX. Ao constatar que naquelas terras havia assentamentos de culto Jeje, conforme aparece na Figura 18, a proposta do Sr. Manoel Bernardino foi a de dar continuidades aos cuidados e zelo desse espaço, que ele identificou como sendo de nação Jeje. Sobre a passagem de terreno para Terreiro Bate Folha, João Antonio⁴⁵ traz o seguinte contexto:

A história que ouvi segundo *Nengua Guaguansesse* e Dona Maria Bernadete é a de que Bernardino já trabalhava em casa, sem terreiro. O santo dele andava dentro de uma mala. Esses santos que hoje estão em assentamentos no terreno do Bate Folha, antes disso, andavam para cima e para baixa nessa tal mala. De todos os santos que Bernardino tinha, a *Bamburecema* era quem mais trabalhava com ele. Ele já tinha interesse em adquirir essas terras da fazenda Bate Folhas. Parece-me que ele acreditava que tais terras tinham algum axé. Ele tinha conhecimento disso. E alguns pais de santo contemporâneos de Bernardino tentaram abrir um Candomblé nessa área. Não tiveram sucesso. E isso

43 Cf. depoimento concedido, 2014.

44 Cf. CARNEIRO, E. 1967, p. 33.

45 Cf. depoimento concedido por João Antonio Ferreira dos Santos – *Tata Kissendu*, 2014.

pode ter se dado pelo fato dos ventos não estarem conspirando a favor deles e sim de Bernardino, ou talvez por falta de competência para tratar daquilo que não se conhecia.

[...] O que sei é que quando Bernardino ao chegar nessas terras, já encontra assentamentos jêjes. A prova viva é no Alto do Tutum e em outros locais mata adentro. Muitos filhos de santo de Cachoeira vinham fazer obrigações aqui conosco nesse assentamento. Existe uma obrigação comum no jêje e no angola que se chama *Inquita*⁴⁶. Ela consiste em convocar uma entidade guerreira, intermediária entre os santos e os homens. Além disso, sabemos também da graça alcançada por uma cliente de Bernardino que lhe presenteia com as terras, por ter seu pedido atendido por *Bamburecema*.

Figura 18 – Assentamento Jeje no Alto do Tuntum – Terreiro Bate Folha.



Fonte: Acervo Autor, 2013.

Sobre uma possível atuação de Bernardino nas terras que viam a pertencer ao Bate Folha, em período que anteceda a escritura de compra do imóvel datada de 1916, Cícero Lima – *Tata Muguanxi* – nos apresenta a seguinte colocação:

Há estórias da tradição oral de que Seu Bernardino já ocupava as terras do Bate Folha desde 1908-1910.⁴⁷ Quando ele foi dar obrigação na casa de Maria

46 Cerimônia Congo-Angola de provação a que se submetem os iniciados, realizada na roça, ao fundo do barracão, a fim de punir aqueles que tenham cometido uma falta qualquer, durante o recolhimento; o iniciado sob essa condição; punição. Cf. CASTRO, Y. P. 2005, p.255.

47 Provavelmente com 15 a 17 anos de idade. Em 1916, ano da compra e escrituração

Nenê, no mesmo barco de iniciação do Ciriaco, acho que é em 1910, ele já tinha adquirida essa roça. Como não temos nenhum documento que comprove isso, estabelecemos que a data do registro da escritura do terreno de 11 de dezembro de 1916, passaria a ser a data de fundação do terreiro. Iremos celebrar o nosso centenário a partir dessa data. Hoje em dia ninguém lavra uma escritura no ano da compra, imagine naquela época? Há documentos em que se registram que a Mata Escura é sub-distrito do Santo Antonio Além do Carmo. Daí se vê a geografia da cidade como era.⁴⁸

Em suma, Cícero avalia que o terreno na época da sua aquisição pelo Sr. Manoel Bernardino, era uma área abandonada, sem moradores e sem moradias. Já Rita Cerqueira nos diz o seguinte com relação à aquisição das terras que constituem o Terreiro Bate Folha:

Vou falar justamente o que já escutei. As terras do Bate Folha foram um quilombo. Dizem que ali já existiam terreiros anteriores. Seu Bernardino já foi para ali e encontrou assentamentos, como por exemplo, o *Azoani*, da nação Jêje, que fica no Alto do Tuntum. Esse assentamento existe até hoje. Sei que antes do Seu Bernardino adquirir as terras, o proprietário, ou a proprietária, passava por sérios problemas financeiros. Esse proprietário procurou uma mãe de santo e gastou o que tinha de gastar, mas acabou não resolvendo nada! Depois disso, houve uma segunda mãe de santo que tentou resolver os problemas desse sujeito, ou dessa sujeita, mas foi em vão. Foi aí que alguém sugeriu o nome de Seu Bernardino. Dizem que as duas mães de santos rogavam para que Bernardino não acertasse nessa ajuda aos donos daquelas terras, pois se o problema fosse resolvido, o proprietário doaria um terreno para se estabelecer um axé, um terreiro. Bernardino acabou resolvendo. Só não sei lhe dizer se foi por intermédio de *Lemba* ou *Bamburecema*. Parece que foi *Bamburecema*. Parece também que o terreiro começou a funcionar antes de 1916, pois temos fotos de uma casa de palha, e depois do barracão de teto de palhas também, que acabou incendiando. Eu não sei direito isso, pois nem era nascida!⁴⁹

Os depoimentos oriundos da tradição oral dentro do Terreiro Bate Folha, remetem para duas situações distintas a respeito da aquisição das terras do Terreiro Bate Folha. A primeira diz respeito ao fato de que Manoel Bernardino atendeu a um pedido de uma cliente no sentido de ajudá-la a resolver questões de ordem jurídica e, por conta disso, recebeu em troca essas terras. A segunda narrativa direciona para uma situação em que o(a) anterior proprietário(a) das

do terreno, Bernardino já tinha 23 anos.

48 Cf. depoimento concedido, 2014.

49 Cf. depoimento concedido, 2014.

terras em que o Bate Folha ocupa atualmente passou por problemas de ordem financeira e, com a ajuda espiritual de Manoel Bernardino, acabou doando parte dessas mesmas terras como forma de compensar as questões de ordem material que tanto afligia o(a) antigo(a) proprietário(a) das terras. Cabe ressaltar que a versão que predomina na tradição oral é a da situação primeira. Sobre quem ocupava as terras anteriores à instalação do Terreiro Bate Folha, adquirido por Bernardino em 1916, Dona Maria Bernadete nos contempla esclarecimentos da seguinte maneira:

Essas terras tinham assentamento Jeje. Quem tomava conta era um casal. Comenta-se que tinha uma moça recolhida na casa de assentamento Jeje, só que a família dessa moça não queria que ela fizesse o santo. A família esteve no local para retirar a filha que estava recolhida. O homem que tomava conta da moça recolhida pegou uma folha e começou a bater na folha, mesmo como se fosse um atabaque. Foi aí que esse homem acabou rodando no santo. Por isso, o nome daquelas terras serem chamadas de “Bate Folha”.⁵⁰

Embora historicamente essas terras já viessem sendo espaços de cultos afro-brasileiros, seja de matriz Jeje, seja Congo-Angola, a existência do assentamento no Alto do Tuntum constitui um elo de continuidades sagradas parece estar sendo mantida e remonta à primeira metade do século XIX. É nesse espaço sagrado que as práticas de iniciação, confirmação, cura e adivinhação, irão ajudar a estabelecer a trajetória do Terreiro Bate Folha. Entre 1929 a 1965, Manoel Bernardino e Antonio José da Silva irão representar duas forças e duas medidas diferentes na condução dos desafios pelo caminho do sagrado. Juntos a esses dois sacerdotes afro-brasileiros, a casa do Bate Folha promoverá 129 (cento e vinte e nove) práticas de iniciação e confirmação dos seus filhos e filhas de santo. Os resultados dos comandos e dos registros desses *Tatas de Nkises* serão materializados nas análises a seguir.

A prática de iniciação no Candomblé consiste no estabelecimento e na ligação da vida física com a vida sagrada. As transfor-

⁵⁰ Cf. depoimento concedido, 2016.

mações na vida do sujeito iniciado estão diretamente ligadas ao seu vínculo diário com o *nkise*, *orixá* ou *vodun*, que se constitui como um vigoroso vetor da construção de uma vida mais harmoniosa e próspera.⁵¹ O indivíduo iniciado terá normas, regras e hierarquias dentro da vida religiosa. A obediência à temporalidade ritual é uma tônica central nas religiões de matrizes africanas. Tais práticas são estabelecidas por etapas tais como: o recolhimento em espaços denominados de *rondêmi* (Jeje), *ilê* (Nagô) e *unzó* (Angola) utilizado para se testar a firmeza religiosa; o recolhimento do barco da *iaô* (Nagô), *darama* (Jeje) e da *nlungu* (Angola) onde se estabelecem uma espécie de ligação fraternal entre os iniciados, como se estivessem formando uma nova família para além de laços consanguíneos.⁵² Já a prática da confirmação consiste na renovação dos votos de iniciação, que ocorrem em três momentos distintos: a cada 7 anos, indo até o vigésimo primeiro ano completos.

O barco de iniciação corresponde a uma preparação de pessoas que estão iniciando sua vida religiosa num Terreiro de Candomblé. O processo de iniciação, conforme cada Terreiro de Candomblé, corresponde ao momento de confinamento. Isso se dá num mesmo tempo e num mesmo local de agrupamento das pessoas que estão sendo iniciadas. Após o ritual do barco de iniciação, esses indivíduos passarão a ser chamados de “irmãos de barco”. É durante esse período que os recolhidos se tornam ligados fraternalmente, como se estivessem formando uma nova família.⁵³ Quanto aos barcos de confirmação, estes se dão junto com os mesmos agrupamentos das iniciações. A diferença entre iniciação e confirmação reside no fato dos sujeitos que são submetidos às confirmações dos *nkises* podem ser rodantes ou não-rodantes, enquanto na iniciação isto cabe somente aos rodantes.

51 Cf. BARROS, M. **O Candomblé bem explicado. Nações Bantu, Iorubá e Fon.** 2009, p. 71.

52 Cf. BARROS, M. p. 74-78.

53 Ibid.

O rodante corresponde ao indivíduo que pode entrar em transe, com frequência muito variável. São indivíduos que incorporam suas divindades sagradas, cedendo seus corpos para tal. Há manifestações em que as pessoas mantêm percepção individual – como às vezes se diz, “têm consciência”; outras podem estar semiconscientes; e outras, ainda, permanecem totalmente subtraídas da percepção individual – como se diz, “ficam inconscientes”. Nos estágios de consciência e semiconsciência, a energia dos *nkises* vibra de modo mais suave, oscilando um pouco. Já no indivíduo inconsciente, o *nkise* domina seus sentidos e movimentos por completo.⁵⁴

Figura 19 – Primeiro Barco de Iniciação de Manoel Bernardino da Paixão.



Em pé, mais atrás, da esquerda para direita, estão Honória, Maria José e Adriana. Sentadas no meio estão Maria Joana, Jove, João Lesengue, Mercês e Cremilda. Sentadas, à frente, estão Helena, Alice e Cândida.

Fonte: Acervo de Dona Rita Cerqueira/ Kota Nedembu do Terreiro Bate Folha, 1929.

No barco, também se observa uma hierarquia nas sequências das chegadas dos *nkises*. Isto se dá conforme os atos litúrgicos den-

⁵⁴ Ibid. p. 50.

tro do Candomblé. Segundo Barros⁵⁵, algumas nações de Candomblé preferem realizar a iniciação dos barcos com números ímpares, e outras com números pares. No caso do Terreiro Bate Folha, essa regra oscila entre pares e ímpares. Conforme registro acima da Figura 19, foram 11 (onze) pessoas que participaram do primeiro barquice realizado por Manoel Bernardino, ocorrido em 1929. Estão dispostos na fileira de pé, da esquerda para a direita, as *makotas* Honória (amiga de Bernardino, iniciada em Terreiro Jeje), Maria José (*Ungunza*) e Adriana (*Lembê*). Sentados e na sua segunda fileira, encontram-se Maria Joana (*Lembeunkosi*), Jove (*Lembanda*), João Correia (*Lesenge*), Mérces (*Kaloiá*) e Cremilda (*Muximazambi*). Dispostas na fileira, e que estão sentadas no chão, encontram-se Helena (*Oloiá*), Alice (*Lamboanzambi*) e Cândida (*Anganza*). Ao longo da trajetória dos primeiros sacerdotes do Bate Folha, existiram barcos de iniciação com no mínimo um e no máximo treze integrantes. Os sacerdotes do Terreiro Bate Folha, Manoel Bernardino da Paixão (*Ampumandezu*) e Antonio José da Silva (*Bandanguame*) realizaram diversas cerimônias de iniciação e confirmação dos *nkises*. Foram, ao todo, 79 (setenta e nove) iniciações e 51 (cinquenta e um) confirmações.

Durante a trajetória de vida dos sacerdotes Bernardino e *Bandanguame*, que compreendem o período de 1916 a 1965, encontram-se o primeiro barco de Bernardino delimitado no ano de 1929, e o último barco liderado por *Bandanguame*, em 1960. Temos, portanto, um período temporal de 31 (trinta e um) anos de plenas atividades relacionadas a feitura de santo e confirmações. Houve com Bernardino práticas de feitura e confirmações para 55 (cinquenta e cinco) pessoas, equivalentes a 42% do total, enquanto que *Bandanguame* atingiu um número de 75 (setenta e cinco) pessoas, correspondendo a 58% do total, conforme consta na Tabela 1.

55 Ibid.

Tabela 1 – Pessoas Iniciadas / Confirmadas no Terreiro Bate Folha entre 1929 a 1960.

Sacerdotes	Iniciadas e Confirmadas	%
Bernardino	55	42,0
Bandanguame	75	58,0
Total	130	100,0

Fonte: COBANTU (2011) e Terreiro Bate Folha (2013).

Quando nos deparamos com o quantitativo de pessoas apenas iniciadas pelos sacerdotes, predomina em sua maioria a feitura de mulheres. A Tabela 2 nos aponta que foram 76 (setenta e seis) mulheres iniciadas por ambos, e apenas 3 (três) homens realizaram feituuras de *nkises*. Tais indivíduos iniciados foram João Correia de Melo (*Lesengue*), Antonio José da Silva (*Bandanguame*) e Antonio (*Nezangu*), este último iniciado por *Bandanguame* e os demais por Bernardino da Paixão. Desses totais, Bernardino inicia 42% de mulheres, enquanto que *Bandanguame* consegue realizar a feitura de 58% de mulheres.

Tabela 2 – Número de Iniciações no Terreiro Bate Folha entre 1929 a 1960.

Sacerdotes	Homens Iniciados	%	Mulheres Iniciadas	%
Bernardino	2	67,0	32	42,0
Bandanguame	1	33,0	44	58,0
Total	3	100,0	76	100,0

Fonte: COBANTU (2011) e Terreiro Bate Folha (2013).

A Tabela 3, a seguir, acusa que em relação às práticas ritualísticas de confirmação dos *nkises*, o gênero predominante é o masculino. São 39 (trinta e nove) homens confirmados e apenas 12 (doze) mulheres inseridas nesse processo. Bernardino consegue atingir 41% de confirmações masculinas, enquanto *Bandanguame* alcança 59% dessa prática. Cabe aqui compreender que essas mulheres confirmadas estiveram exercendo papéis de *makotas* e *kotas*, enquanto os homens exerceram funções de *cafuringomas* e *xicarangomas*.

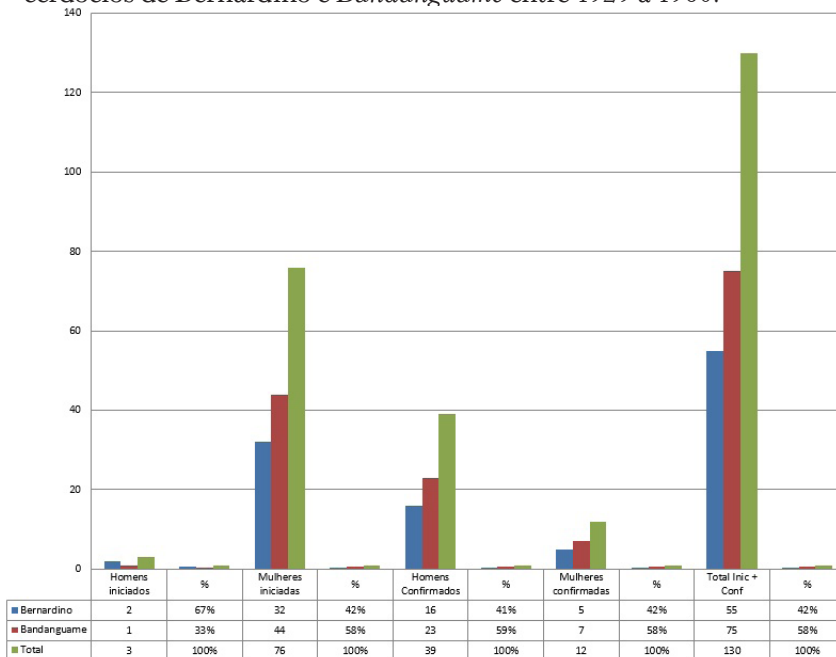
Tabela 3 – Número de Confirmações no Terreiro Bate Folha entre 1929 a 1960.

Sacerdotes	Homens Confirmados	%	Mulheres Confirmadas	%
Bernardino	16	41,0	5	42,0
Bandanguame	23	59,0	7	58,0
Total	39	100,0	12	100,0

Fonte: COBANTU (2011) e Terreiro Bate Folha (2013).

Devemos levar em consideração o fato de que as práticas ritualísticas de feitura e iniciação ocorrem com Bernardino entre 1929 a 1942, portanto, durante 13 anos de atuação. Já com *Bandanguame*, tais processos acontecem entre 1949 e 1960, num período de 11 anos. Tais resultados podem ser visualizados a seguir, de acordo com o Gráfico 1. Em suma, constatamos que os dois *tatas de nkises* iniciaram 3 (três) homens, 76 (setenta e seis) mulheres, confirmaram 39 (trinta e nove) homens e 12 (doze) mulheres, totalizando 130 (cento e trinta) filhos e filhas de santo.

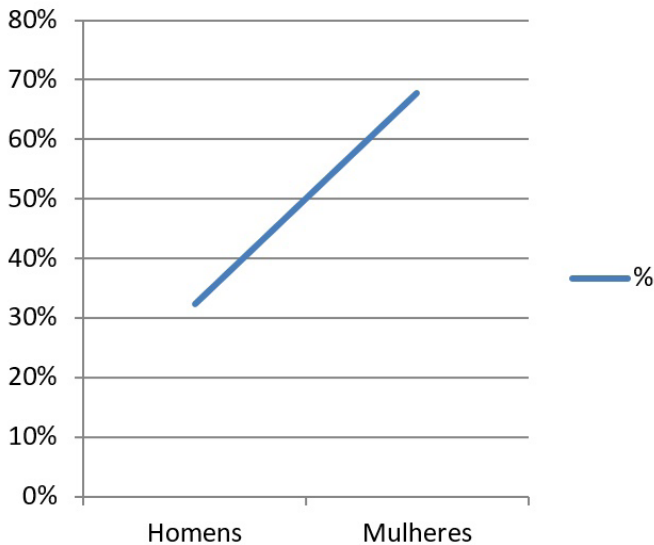
Gráfico 1 – Quantitativo de pessoas iniciadas e confirmadas durante os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* entre 1929 a 1960.



Fonte: COBANTU (2011) e Terreiro Bate Folha (2013).

A categoria gênero e seus desdobramentos nos processos de feitura e confirmações dos *nkises* garantem que os dois sacerdotes, juntos, tiveram respectivamente confirmados 32% do gênero masculino e 68% do gênero feminino, expressados de acordo com o Gráfico 2.

Gráfico 2 – Gêneros iniciados e confirmados durante os sacerdócios de Bernardino e *Bandanguame* - 1929 a 1960.



Fonte: COBANTU (2011) e Terreiro Bate Folha (2013).

Portanto, no Terreiro Bate Folha, entre o marco temporal de 1929 a 1960, os sacerdotes recolheram, cada um, 5 (cinco) barcos, alcançando um total de 130 (cento e trinta) pessoas iniciadas e confirmadas. Os quadros 4, 5, 6 e 7, a seguir, descrevem os registros detalhados dos nomes dos iniciados/confirmados, *dijinas*, datas e anos dos processos de iniciação e confirmação:

Quadro 4 – Barcos de iniciação durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA INICIAÇÃO	DIJINA
1º.	1. João Correia de Melo	04.12.1929	<i>Lesenge ou Lessengue</i>
	2. Mérces		<i>Kaloíá</i>
	3. Cândida Cerqueira Lima		<i>Anganza</i>
	4. Helena Dias do Nascimento		<i>Oloiá</i>
	5. Jove		<i>Lembanda</i>
	6. Maria Joana		<i>Lembeunkosi</i>
	7. Alice		<i>Lamboanzambi</i>
	8. Cremilda		<i>Muximazambi</i>
2º.	1. Antonio José da Silva	1930	Bandanguame
	2. Isabel		<i>Kasendê</i>
	3. Vivi		<i>Kasutú</i>
3º.	1. Francisca	1933	<i>Nangana</i>
	2. Epifânia		<i>Monha</i>
	3. Cecília		<i>Negukui</i>
	4. Otacília		<i>Nedandu</i>
	5. Margarida		<i>Misandalunda</i>
	6. Sofia		<i>Amburusú</i>
	7. Maria Teodora		<i>Simba</i>
	8. Caçula		<i>Nejiba</i>
	9. Guimar		<i>Mazakejê</i>
	10. Ana		<i>Negusú</i>
	11. Edite Apolinária		Samba Diamungo
	12. Justina		<i>Nenjila</i>
4º.	1. Ana (foi iniciada em sua própria casa)	1935	<i>Tauamin</i>

5°.	1.Mãezinha	1942	<i>Tetembuká</i>
	2.Lourdes		<i>Oji</i>
	3.Pequena		<i>Kituxi</i>
	4.Zezinha		<i>Bandukuevi</i>
	5.Francisquinha		<i>Kiansu</i>
	6.Francisca		<i>Kolodumeno</i>
	7.Maria Francisca		<i>Kofundá</i>
	8.Marcelina		<i>Kifuxi</i>
	9.Francisca		<i>Muinki</i>
	10.Jadu		<i>Kumbandajambuká</i>

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU.

Disponível em: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: Todo(a)s o(a)s filho(a)s dessa geração encontram-se falecido(a)s.

Com o Sr. Manoel Bernardino da Paixão houve a iniciação de 2 (dois) homens e 32 (trinta e dois) mulheres, além de confirmar 16 (dezeses) homens. Destes, 10 (dez) eram *cafuringomas* (gãs) e seis eram *xicarangomas* (tocadores). Houve ainda 5 (cinco) mulheres confirmadas como *makotas*, perfazendo um total de 21 (vinte e um) pessoas confirmadas pelo *Tata Ampumandezu*. O último barco de iniciação de Manoel Bernardino se dará no ano de 1942.

Quadro 5 – Confirmações de *xicarangomas* e *cafuringomas* durante a liderança de Manoel B. da Paixão.

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1.Raul	Não há registros	<i>Moluduanzambi</i>
	2.Edgard		<i>Akambedijina</i>
	3.Pedro Ferreira da Silva		<i>Dijineuanga</i>
	4.Vicente		<i>Meuazanbi</i>
	5.Teodoro		<i>Semanvula</i>
	6.Toniquinho		<i>Dinei</i>
	7.Moncorvo		<i>Akambê</i>
	8.Anacleto		<i>Kambambe</i>
	9.Francelino		<i>Zendengê</i>
	10.Nozinho		<i>Unkagrangongo</i>

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da Kota Nedembu – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU. Disponível em: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: Todos os filhos dessa geração já faleceram. O *Tata Dijineuanga* acabou sendo o sucessor de Bandanguame, assumindo a liderança do Bate Folha entre 1970 a 1971. Ele foi o primeiro *cafuringoma* a exercer a função de líder e sacerdote da casa.

Quadro 6 – Confirmações de *xicarangomas* durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1.Alexandre	Não há registros	<i>Bandakuexa</i>
	2. Zé do Gude		<i>Kamusengue</i>
	3. Chininha		<i>Makalandundo</i>
	4. Aniceto		<i>Kambadijina</i>
	5.Joaquim		<i>Jambanadijina</i>
	6. Virgílio Lima		<i>Kafilenkó</i>

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da Kota Nedembu – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU. Disponível em: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: Todos os filhos dessa geração já faleceram.

Quadro 7 – Confirmações de *makotas* durante a liderança de Manoel B. da Paixão (1929-1942).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1. Zezé	Não há registros	Ungunza
	2. Adriana		Lembê
	3. Pequena		Maimba
	4. Francisca		Kaxitô
	5. Pequena II		Salendá

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU. Disponível em: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: Todas as filhas dessa geração encontram-se falecidas. Consta ainda o registro de atuação no Bate Folha, por parte de Dona Honória de *Odetolá*. Ela não foi confirmada por Bernardino, pois migrou do Terreiro Ketu do Sr. Procópio do Ogunjá.

Figura 20 – Registro de filho e filhas de santos do primeiro e do terceiro barquices realizados por Manoel Bernardino da Paixão.



Em pé, da esquerda para direita, estão Mãe Laura(primeira), Dona Onória (segunda), Macota Adriana (quarta), João Correia(sesto) e Dona Pequena(décima primeira). Sentadas, da esquerda para direita, estão Dona Margarida (primeira), Dona Helena(segunda), Dona Cândida(terceira), Dona Analice(quarta), Dona Cecília(quinta) e Dona Jove (sétima).

Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha entre 1929-1930 (c.a).

No período que corresponde à liderança de Bernardino da Paixão, localizamos registros fotográficos das cerimônias dos barcos de iniciação. A Figura 20 traz um importante registro com a presença do primeiro filho de santo iniciado por Bernardino, João Correia de Melo (*Lessengue*), no centro da fotografia. Observam-se também as demarcações dispostas de pé, de Mãe Laura, Dona Onoriá⁵⁶, Makota Adriana (avô de Dona Olga – *Nengua Guaguansesse*, atual liderança espiritual do Bate Folha) e Dona Pequena (*Maiamba*). Além disso, na disposição das pessoas sentadas, foi possível identificar também Dona Helena (*Oloiá*), Dona Cândida (*Anganza*) e Dona Jove (*Lembanda*), portanto, filho e filhas de santo do primeiro barco de Bernardino, além de Dona Margarida (*Missandalunda*), Dona Analice (*Lamboanzambi*) e Dona Cecília (*Nenguqui*), filhas de santo de Bernardino do seu terceiro barco.

Já Antonio José da Silva iniciou apenas um homem e 44 (quarenta e quatro) mulheres. Além disso, confirmou 23 (vinte e três homens), dentre os quais 20 (vinte) *cafuringomas* e 3 (três) *xicarangomas*. Houve também 7 (sete) mulheres confirmadas como *makotas*, totalizando 30 (trinta) pessoas que foram confirmadas por *Tata Bandanguame*. Cabe ressaltar que, durante o seu sacerdócio, *Bandanguame* realizou preceitos sem barcos para duas mulheres, além de ter realizado outras duas confirmações de *cafuringomas* fora do barco, tendo isto acontecido em 1958. O último barco de iniciação deste sacerdote se daria no ano de 1960. Os quadros 8, 9, 10, 11 e 12 sintetizam detalhadamente os filhos e filhas de santo iniciados e confirmados por Antonio José da Silva (*Bandanguame*).

56 Filha de santo do terreiro do Sr. Procópio do Ilê Ogunjá e frequentadora assídua no Terreiro Bate Folha.

Quadro 8 – Barcos de Iniciação e Confirmação durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA INICIAÇÃO	DIJINA
1º.	1.Olga Conceição Cruz	06.02.1949	<i>Guaguansesse</i>
	2.Vitorina		<i>Tualexê</i>
	3.Ricardina		<i>Enji</i>
	4.Maria de Lourdes da Silva		<i>Jigambê</i>
	5.Raimunda		<i>Nguenji</i>
	6.Judith		<i>Muxinu</i>
	7.Euzébia		<i>Kituangana</i>
	8.Guiomar		<i>Terekompeço</i>
	9.Mariazinha		<i>Guariasasi</i>
	10.Lourdes		<i>Molonji</i>
	11.Baura		<i>Kilonji</i>
	12.Mariazinha II		<i>Makasi</i>
	13.Isidora		<i>Nensu</i>
2º.	1.Valdete	12.03.1950	<i>Ansimbe</i>
	2.Olga		<i>Ansi</i>
	3.Valdelice		<i>Kitenzú</i>
	4.Marieta		<i>Kisuxinu</i>
	5.Hilda		<i>Iongonji</i>
	6.Angelina		<i>Alonkui</i>
	7.Alaide		<i>Anzinga</i>
	8.Valdemira		<i>Kitembu</i>
	9.Cândida		<i>Etujiê</i>
	10.Brasilia		<i>Muzalu</i>
	11.Rita Cerqueira Lima		<i>Nedembu</i>
	12.Biloca		<i>Zakuê</i>
	13.Elza		<i>Malenzu</i>

3°.	1.Florzinha	04.10.1953	<i>Monjiatú</i>
	2.Olinda Sacramento Lopes		Kixima
	3.Joaninha		<i>Balunuká</i>
	4.Aguimar		<i>Kikulakaji</i>
	5.Nair		Monakadi
	6.Anita		<i>Kalumba</i>
	7.Valdelice F. dos Santos		Ritari
4°.	1.Lourdes	03.08.1958	<i>Keuandala</i>
	2.Astéria		<i>Luiji</i>
	3.Roberta		<i>Batulio</i>
	4.Edelzuita Souza Barreto (Delza)		Tuandelê
	5.Valdelice		Keuanguiá
5°.	1. Noir	31.12.1960	<i>Sangualala</i>
	2. Stela Maria Almeida Santos		<i>Molungá</i>
	3. Maria		<i>Meannensi</i>
	4. Iraci Maria de Jesus		<i>Kimatunda</i>
	5. Antonio		<i>Nezangu</i>

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU. Disponível em: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: Todas *Muzenzas*, *Makotas* e/ou *Kotas* em negrito estão em plena atividade no Terreiro Bate Folha e as demais já falecidas (grifos meus).

Quadro 9 – Confirmações de *cafuringomas* durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
1º.	1.Cadu	1949	<i>Nenkiça</i>
	2.Osvaldo		<i>Kianzelo</i>
	3.Geraldo		<i>Denji</i>
	4.Ezidio		<i>Nendukelê</i>
	5.João José da Silva – Joca		<i>Nebanji</i>
2º.	1.Januário	1950	<i>Teleloá</i>
	2.Dudu		<i>Kianxile</i>
	1.Totó		<i>Muza dia nkita</i>
3º.	1.Eduarlindo Crispiniano de Souza	1953	<i>Molundurê</i>
	2.Vadinho		<i>Mondelê</i>
	3.Manoel		<i>Luanxi</i>
	4.Onofre		<i>Lusalelu</i>
	5.Ascendino		<i>Kambualendú</i>
4º.	1.Marquinho	1958	<i>Panxi</i>
	2.Adilson		<i>Enisalu</i>
	3.Miranda		<i>Zelehrá</i>
	4.Lourival Rodrigues		<i>Mukembu</i>
	5.Antonio		<i>Gangualelu</i>
	6.Tulio (fora do barco)		<i>Indaramukala</i>
	7.Romualdo (fora do barco)		<i>Muriambêlo</i>

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU. Disponível: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: O *Tata Nebanji* foi o segundo *cafuringoma* a assumir o cargo e a liderança de sacerdote no Bate Folha, em 1971. Esse posto terá continuidade na sucessão, através do *Tata Molundurê*, o terceiro *cafuringoma* que assumirá o cargo de *Tata de Nkise* do Bate Folha, em 1991. Os *cafuringomas* acima citados já estão falecidos, e os demais em negrito se encontram em atividades no Terreiro Bate Folha.

Quadro 10 – Confirmações de *xicarangomas* durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
3ª.	1. Agenor Santos	1953	<i>Malangandu</i>
4ª.	1.Deraldo Lisboa	1958	<i>Reverendiangoma</i>
	2.Antonio Mamão		<i>Lendokala</i>

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU. Disponível em: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Quadro 11 – Confirmações de *makotas* durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DA CONFIRMAÇÃO	DIJINA
Não há registros	1.Eulalia	Não há registros	<i>Ritenzu</i>
	2.Arcanja	Não há registros	<i>Zuila</i>
	3.Mariazinha	Não há registros	<i>Kiambá</i>
	4.Ana (Vovó)	Não há registros	<i>Nemburi</i>
	5.Valdemira	Não há registros	<i>Maiandeji</i>
	6.Hilda Leonídia Santos	06.01.1958	<i>Keuriankê</i>
	7.Betinha	Não há registros	<i>Mubenki</i>

Fonte: Todos os filhos dessa geração encontram-se falecidos. Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da *Kota Nedembu* – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá* – COBANTU. Disponível em: <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: A Makota Keuriankê ainda se encontra em atividades no Terreiro Bate Folha.

Quadro 12 – Preceitos realizados durante a liderança de Antonio José da Silva (1949 – 1960).

BARCO	ORDEM E NOME	DATA DO PRECEITO	DIJINA
Não há registros	1. Barca	Não há registros	Dianensi
	2. Dulce		Keunkelê

Fonte: Registro do Acervo do Terreiro Bate Folha. Atualizações realizadas com a colaboração da Kota Nedembu – Dona Rita Cerqueira Lima, em 2014. Ver também Joselito Evaristo da Conceição – Tata Tauá – COBANTU. Disponível em: site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em: 26 jan. 2011.

Nota: O Preceito aqui está levando em considerações obrigações que foram realizadas no Terreiro Bate Folha, cujos indivíduos não eram filhas de santo iniciadas na casa.

Dentre os registros de iniciação efetuados ao longo da história dos primeiros sacerdotes do Bate Folha, a Figura 21, a seguir, essa sim, nos contempla com a cerimônia do quinto barco de iniciação de *Bandanguame*, ocorrido em 1960. Nesse barco, foram iniciadas, por ordem hierárquica: Dona Noir (*Sangualala*), Dona Stela (*Molungá*), Dona Maria (*Meannensi*), Dona Iraci (*Kimatunda*) e Antonio (*Nezangu*). Além da presença do sacerdote e de seus filhos iniciados, há ainda a presença de Joca (*Nebanji*), na época era o *Tata* que assumia responsabilidades diretas junto ao sacerdote, e da criança de nome Marquinhos (*Panxi*).

Figura 21 – Registro do Quinto Barco de Iniciação de *Bandanguame*.



Sentados atrás, da esquerda para a direita, estão *Bandanguame* (segundo), Marquinhos-*Panxi* (terceiro) e Joca-*Nebanji*(quarto). Em frente, da esquerda para direita, estão Noir (*Sanguala*), Stela (*Molungá*), Maria (*Meanensi*), Iraci (*Kimatunda*) e Antônio (*Nezangu*).

Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 1960.

Um hiato temporal de iniciações e confirmações dentro do Terreiro Bate Folha ocorrerá após o falecimento de *Bandanguame*. O último barco promovido por esse sacerdote será em 1960. Após o falecimento de Paizinho (*Bandanguame*), em 1965, a casa ficará sob a liderança do *Tata Dijeneuanga* – Pedro Ferreira da Silva, entre 1970 a 1971. O curto período de Pai Pedro à frente do comando do Bate Folha será interrompido pelo seu falecimento. Constatou-se, através dos registros internos do terreiro, que o próximo barco só viria a sair no ano de 1974, tendo então como sacerdote o *Tata Nebanji* – João José da Silva, conhecido também por Joca. A duração do sacerdócio de *Tata Nebanji* se estende entre 1971 e 1991. Portanto, o Terreiro Bate Folha ficará por 16 (dezesseis) anos sem iniciar uma *muzenza* e muito menos realizar cerimônias para confirmar sejam *cafuringomas*, *xicarangomas* ou *makotas*. Observa-se um período de longa reclusão. Essa já é outra história a ser desvendada e que faz parte da trajetória do Terreiro Bate Folha, mas extrapola o marco temporal desta pesquisa. Os motivos para essa lacuna temporal contemplando processos de feitura de *nkises*, reservando o Terreiro a cumprir tão somente suas obrigações e festas, carecem de maiores investigações.

Conflitos com a polícia ainda permaneciam na cena da Soterópolis, porém, de acordo com a tradição oral, os atritos com a polícia foram mais frequentes com Bernardino e praticamente não ocorreram com *Bandanguame*. Essas batidas e varejos nos Candomblés baianos, independentemente de demarcar as nações identitárias as quais faziam parte, estavam em busca de identificar sujeitos que exerciam práticas de cura e de adivinhação. No caso de Manoel Bernardino da Paixão, Dona Maria Bernadete nos traz as seguintes explicações:

Todas as pessoas que jogam búzios, o fazem com dezesseis peças de búzios. Manoel Bernardino fazia seu jogo com vinte e um búzios. No ambiente onde hoje é a sala do Terreiro Bate Folha, Bernardino sempre tirava uma madrugada para olhar e jogar para todos os seus filhos de santo. Ele, após isso, mandava os recadinhos para cada um dos seus protegidos. Bebê tomava conta dos seus filhos e não deixava ninguém solto. Todos nós éramos bem cuidados. Eu

lembro, por exemplo, que Dona Isidora (*Nensu*) estava de namoro com um homem, recebeu um recado de Bebê que a pediu que deixasse aquele homem de lado. Ela não contou conversa, deixou o homem sem ter de pensar duas vezes. Ele tinha, portanto, uma capacidade imensa para o jogo de búzios. Mesmo que não tivesse búzios, ele jogava com caroços de jaca. Bernardino era único.⁵⁷

Sobre Bernardino, Dona Olga não soube explicar os tipos de atendimentos que prestava, pela tenra idade que contava quando com ele conviveu. Já os atendimentos realizados por *Bandanguame*, conforme já mencionado, estavam voltados para os trabalhos que deveriam atender aos interesses sentimentais. Era procurado por indivíduos de diversas classes sociais, tanto no Rio de Janeiro como em Salvador. Segundo Dona Olga⁵⁸, “não tinha maquiagem, era talco e perfume! Os atendimentos atualmente em casas de santo são vistos como maquiagens.” Alguns nomes são citados e possivelmente integravam a classe média baiana e/ou carioca: Léa Lombardi (feita para Ogum), Leia Azevedo, Zuzu, Marizete (esposa de um certo Perro-ne).⁵⁹ E Dona Olga ressalta: “O Candomblé de Angola é muito puxado. Esse povo não aguenta!” *Bandanguame* era bem relacionado com todas as casas de santo na cidade do Salvador, como a Casa Branca e o Gantois. Não se manteve próximo ao Axé Opô Afonjá. Durante o sacerdócio dele, a casa não se aproximou do Tumbenci de Maria Nenê, mas esteve presente no Tumba Junçara⁶⁰ de Manoel Ciriaco. No centenário de fundação dos terreiros da Casa Branca e do Gantois, os integrantes do Bate Folha foram prestigiar essas comemorações, reforçando aí os vínculos de longas amizades, estabelecidos desde a liderança de Bernardino.

Quanto ao envolvimento de Bernardino com autoridades – políticos locais –, Dona Rita reforça que não lembra nomes, mas profis-

57 Cf. depoimento concedido, 2016.

58 Cf. depoimento concedido, 2014.

59 No depoimento, não fica evidente se essas senhoras estavam ligadas a algum grupo político a partir da condição de esposas, mães ou irmãs. Essa constatação requer ampliação e cruzamento de fontes.

60 A grafia do nome desse Terreiro também é encontrada em pesquisas como Tumbajunssara ou Tumbajussara.

sões de quem participava. Havia, por exemplo, professor e delegado. Mas, o que garantia uma grande popularidade do pai de santo era o seu jogo de búzios certo:

Ele era muito bom no jogo de búzios. As casas mais antigas do que o Bate Folha respeitavam o Seu Bernardino, pois sabiam da sua competência. Soube que, numa certa época, chegou alguém que tinha um ente querido muito doente. Essa pessoa foi indicada para ir ao Bate Folha. Chegando lá, Seu Bernardino, no “banco da paciência”, ouviu todo o caso, e disse: “Eu não vou jogar para você. Volte para sua casa. Eu não posso lhe ajudar. Seu parente já faleceu. Esse dinheiro que você iria gastar aqui, vai lhe ajudar a resolver alguma coisa”.⁶¹

Há casos também de outras pessoas que iam ao terreiro e pediam orientações ao Sr. Bernardino. Questões de saúde, trabalho, amor, morte, sucesso, e as pessoas saíam de lá satisfeitas com o atendimento. Além disso, eram especialmente significativas as festas dos seus *nkises* prediletos, como no mês de agosto, quando o *nkise Tempo* era homenageado. Ocasões como essa que o Sr. Bernardino, em transe de *Tempo*, transmitia inúmeras informações para quem ali estivesse. Diante de situações e problemas, como doenças ou mortes, ele solicitava que fizessem determinado *ebó*, de modo que ajudassem as pessoas envolvidas. Dona Rita relata um determinado episódio com pormenores:

O *nkise Tempo* determinava que as pessoas comprassem um metro de madastro e passassem no corpo, e depois colocassem no pé de *Tempo*. E nós ficávamos ali sentadas na varanda, vendo um entra e sai de pessoas que se dirigiam ao assentamento de *Tempo*. Era muita gente e todos os anos isso se repetia. Mais além de *Tempo*, Seu Bernardino recebia os santos de *Bamburecema*, *Lemba*, *Nzazi*, *Gongobira*, e os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Mas ele era filho de santo mesmo de *Lemba* com *Bamburecema*.⁶²

Dona Maria Bernadete nos esclarece que Bernardino também realizava atendimentos às pessoas que o procuravam, em sua residência localizada no bairro do Bonfim, e se dirigia para a roça do Bate

61 Cf. depoimento concedido, 2014.

62 Ibid.

Folha, de modo que pudesse efetuar as práticas religiosas de oferendas e obrigações. E salienta o seguinte:⁶³

Eu ensinava pela manhã, e sempre que podia ia com Bernardino para roça. Às vezes, ele não tinha dinheiro, mas agente se ajeitava. Pegávamos um bonde, íamos pro Retiro. E quando chegávamos à roça, encontrávamos com Zezé. Era ela quem cuidava da roça. Foi a pessoa de confiança de Bernardino. Infelizmente, depois do falecimento de Bernardino não foi tão bem acolhida no Bate Folha. [...] Eu saliento: ela era a pessoa de confiança do fundador da casa. Bernardino sempre deixava as orientações prá Zezé realizar na roça, pois ele atendia em sua casa na Rua da Lenha, no Bonfim, mas os “trabalhos” eram executados na roça do Bate Folha.

Eu lembro que sentávamos no “banco da paciência” e enquanto Zezé preparava as coisas, ele ficava cantando [...] logo depois ele descia para oferecer as obrigações nos assentamentos e depois disso, voltávamos para o Bonfim. Isso era comum com ele.

Reitera-se que os *nkises* que “rodavam” na cabeça e no corpo de Bernardino eram *Bamburecema*, *Lemba*, *Nzazi*, *Laje Grande*, *Tempo*, *Unzecaí*. Já com *Tata Bandaguame*, o transe se dava para *Cavungo e Tempo*. Quanto ao perfil dos novos *Tatas de Nkise* pós-sacerdócio de *Bandanguame*, constata-se que não foram rodantes. Todos exerciam cargos de *cafuringomas*. O Terreiro Bate Folha sempre foi, ao longo da sua história, dirigido espiritualmente por um homem. Mas, cabe ressaltar aqui que a partir da sucessão de lideranças em 1965, as orientações espirituais e administrativas da casa foram compartilhadas com *Nengua Guaguansesse*. Todos os *tatas de nkises*, da terceira à sexta geração, jogaram búzios, mesmo não sendo rodantes.

Sobre a excelência nas práticas de cura e de adivinhação, naquilo que envolvem os sacerdotes Bernardino e *Bandanguame* do Terreiro Bate Folha, *Tata Nembakalá* - Marco Nogueira nos explica:

O elemento que torna Bernardino e *Bandanguame* conhecidos diante da sociedade do Candomblé e para além dela se deu pela assertividade do jogo dos búzios de cada um deles concomitantemente com seus saberes do universo do sagrado. Isso se explica pelo fato de que o ser humano precisa de resoluções a partir de objetos concretos. O búzio é um objeto concreto. Talvez essa forma de adivinhação tenha sido determinante para popularidade de ambos. Devo ressaltar que isso não seria possível somente com o jogo. Daí, a fama venha acompanhada também nos demais quesitos: orientações psicológicas,

63 Cf. depoimento concedido, 2016.

espirituais, profissionais e amorosas. Creio que essas orientações reforçavam as preocupações humanísticas que eles tinham com a educação, a religião e o convívio social.⁶⁴

Em suma, constatei até aqui que emergiu a história de fundação do Terreiro Bate Folha, contemplando a passagem de terreno (propriedade privada) para terreiro (espaço de culto afro-religioso). Os desdobramentos de terras pertencentes à antiga Companhia de Distribuição de Água de Queimado encontram ecos e se entrelaçam com as propriedades de Manoel Bernardino da Paixão e outros personagens da história social da cidade do Salvador: Manoel Moniz, Elias Rodrigues de Seixas, Domingos Sodré, Secundino dos Santos, Felismina Pereira de Jesus. A casa da segunda geração de *Lemba*, ou melhor, o *Manso Banduquenqué*, esteve sob a liderança de dois *Tatas de Nkises*: Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu* e Antonio José da Silva – *Tata Bandanguame*. Exerceram suas funções de líderes religiosos no período compreendido entre 1916 e 1965. Juntos chegaram a iniciar e confirmar os *nkises* de 130 (centro e trinta) pessoas. As práticas de cura de adivinhação foram determinantes para que o Terreiro Bate Folha se estabelecesse e se consolidasse diante dos demais Terreiros de Candomblés na cidade do Salvador, sobretudo considerando o período de intensas perseguições às práticas religiosas de matrizes afro-brasileiras.

Entre práticas de cura e de adivinhação, consideradas ilícitas, são relatadas e associadas ao Terreiro Bate Folha. Mesmo não tendo sido possível localizar documentos com registros de prisões dos sacerdotes ou apreensão de objetos de cultos – fatos comuns na sociedade soteropolitana, entre 1916 a 1965 –, há registros de uma profusão de festas e celebrações que necessariamente passavam pelo crivo das autorizações na Delegacia de Jogos e Costumes. Cabe aqui destacar que nas festas relacionadas aos Caboclos, raramente se cantava para

64 Cf. depoimento concedido por Marco Antonio Nogueira – *Tata Nembakalá*. Duração 1h, 12min, 12s. Salvador. 24 fev. 2016.

que eles descessem ao mundo terreno. Já viviam nesse espaço, chegavam e ocupavam seu território. É o que o capítulo a seguir nos trará. Tem festa de *Nkises* e de Caboclos no Terreiro Bate Folha!

V

LUGARES DE REPRESENTAÇÕES E
REDES DE SOCIABILIDADES NO
TERREIRO BATE FOLHA:
APROXIMAÇÕES E
CONFLITOS SOCIAIS

A história social do Terreiro Bate Folha nos contempla como sendo um lugar de representações sociais, religiosas e culturais. Enquanto lugares de sociabilidades, o Terreiro realiza, desde sua fundação em 1916, festas e celebrações que demarcam não só a importância do culto aos *nkises*, mas também a importância social do seu fundador e demais gerações que o sucedem. Auxiliam na perpetuação do papel da liderança de Manoel Bernardino da Paixão e sua luta pela liberdade religiosa durante a primeira metade do século XX. Além disso, esse espaço geo-sagrado contribui com narrativas sobre os assentamentos externos ao barracão-temple. Tais narrativas estão repletas de significados como sendo espaços de pertencimentos identitários e religiosos.

Outro importante aspecto a ser mencionado na história social do Candomblé Congo-Angola do Terreiro Bate Folha nos diz respeito às redes de relações estabelecidas inter e intra-nações. Vínculos de amizade e solidariedade prevaleceram na circulação de sujeitos entre candomblés de diferentes nações. Cabe ainda destacar que os processos relacionados à sucessão – troca de cabeças – e os conflitos gerados a partir desse lugar são capazes de emergir micro-histórias, narrativas e conflitos de ordem social interna e externa à casa de candomblé. Vejamos de que modo essas aproximações e/ou conflitos se processaram.

Festejar e comemorar. A festa geralmente é uma função em que há regozijo e se destina um dia para poder comemorar. Se a festa estiver associada a uma função religiosa, há também a destinação de uma data para que se celebre. Festejar está associado à alegria, ao afaço, à carícia, ao mimo, ao bom acolhimento, ao trabalho, aos cuidados. Quando alguém reporta ao ato de comemorar, este está diretamente associado a lembrar-se de algo, trazer a memória sobre algum momento. Daí a celebração consistir em uma atitude de solenizar recordando-se de alguém ou de alguma circunstância específica. Mas o ato de festejar também está associado a situações envolvendo arenas de disputas, resistências, tensões, fraturas, rupturas e continuidades.

Festejar e comemorar estão imbricados em seus significados, suas funções e suas correlações. As relações de poder e o sentido de se festejar passam por reflexões sobre: quem festeja, o que se festeja, quando se festeja e com quem se festeja. Outros aspectos não menos importantes estão interligados, como: quem vai e quem pode ir à festa, onde acontece a festa, como se faz a festa, para quem se festeja e, sobretudo, o que fica e o que permanece, o que se transforma e se atualiza numa festa. E por fim, entender quais são os mecanismos de controle, de normatização que apontam para o que pode e o que não pode acontecer numa festa. A festa é quase sempre uma repetição singular a cada ano; quase nunca representa a mesma coisa. As atualizações devem e/ou podem sempre acontecer.

No que se refere às festas religiosas para se cultuar *nkises*, *voduns* ou *orixás*, nos Terreiros de Candomblés, figuram, para os afro-baianos, como sendo elementos de sua existência. Nos anos 1940, a cidade do Salvador experienciada pelo antropólogo Melville Herskovits se deparou com uma questão bastante singular: não quer dizer que o povo negro andasse atormentado pelo temor, ou que seus pensamentos nunca se afastassem dos santos (sejam cristãos ou afro-brasileiros) que cultuavam. Segundo o olhar antropológico de Hersko-

vits, na conversação, as coisas religiosas têm grande importância; as festas em que os santos são cultuados constituem recreação e desabafo; as disciplinas do culto são, numa medida apreciável, as disciplinas da vida. Portanto, para o antropólogo, tudo isso seria também um remanescente de hábitos africanos.¹

No caso do Terreiro de Candomblé Bate Folha, o ciclo de festas ao longo do ano gira em torno da seguinte configuração: em janeiro ocorrem as celebrações para *Lemba*, *Cavungo*, *Dandalunda* e *Zumba*. Em maio, são oferecidos presentes para *Kukueto* e *Dandalunda*. Junho é tempo para celebrar e festejar os *nkises Inkossi/Nkosi* e *Gongobira*. Em julho, em anos alternados, ocorrem festas para *Nzazi*, *Ungira* e os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Em agosto são festejados *Angorô* e *Catendê*, além da festa de *Tempo/Quitembe*. Em novembro, são festejados *Vumbe*, *Ungira* e a celebração da Missa em homenagem a Santa Barbára, realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho. Cabe ressaltar que essa celebração acontece desde o sacerdócio de Manoel Bernardino da Paixão e que traz em suas gerações sucessoras exemplos de continuidade desta tradição. Em dezembro, as celebrações encerram-se com a festa de *Bamburecema*, dona das terras e da cabeça do fundador do Terreiro de Candomblé Bate Folha. Dentre as celebrações acima, de acordo com os depoimentos de vários membros do terreiro, as festas em homenagem aos *nkises Tempo* e *Bamburecema* estiveram sempre à frente das demais. O número expressivo de visitantes, inclusive filhos de santos de outros terreiros, ao longo da trajetória do Bate Folha, tem se constituído como um fator de prestígio, ao celebrarem com os membros desta casa.

E sobre os cultos aos Caboclos, o que dizer? Em pouco ou nada se aproximam dos cultos dos *nkises* de ascendência africana? De acordo com Carmem Ribeiro, há uma relativa equivalência entre o rito africano ressignificado pelo Candomblé e os ritos religiosos evo-

1 Cf. HERSKOVITS, M. J. 1943, p. 12.

cando o Caboclo. Atribui-se ao convívio prolongado entre o índio e o nativo de Angola o fator de aproximação e que, por sua vez, ajudaram a fundir alguns pontos entre as duas práticas religiosas. Entretanto, as diferenças entre esses ritos são evidentes. É provável que o elo e a amizade estabelecidos entre centro-africanos e indígenas brasileiros tenham estado pautados em fatores como a semelhanças dos ritmos de cânticos e dos toques.²

Historicamente, será a nação Angola aquela que dará início aos cultos de Caboclos na Bahia. Outros terreiros de Candomblé em Salvador, entre 1920 a 1950, não aceitavam muito bem tais cultos. De modo geral, as pessoas e o senso comum confundiam o Candomblé de Caboclo com o Candomblé Angola e o Congo-Angola.³ Essa confusão se dava, em primeiro lugar, pelo fato de os rituais de celebrações das casas que cultuavam Caboclos possuírem um calendário festivo um pouco diferente daquelas casas que celebram festas para os *orixás*, os *nkises* ou aos *voduns*. Depois disso, há também datas reservadas para o culto aos Caboclos e que independem das festas tradicionais nos demais cultos afro-brasileiros.

No caso do Candomblé de Caboclo, o campo das representações religiosas está constituído de cenas que cotejam matanças de animais, ornamentações de mesas com frutas, bebidas preparadas com vinho e misturada a uma planta denominada de jurema. Acrescenta-se à cena religiosa cânticos e palmas, em alguns casos, realizando sessões de jiro, uma espécie de consulta individual para os adeptos ali presentes. O tom de festa cívica também está associado ao culto nos Candomblés de Caboclo, sobretudo ao dia 2 de Julho,

2 Cf. RIBEIRO, C. **Religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia: influências africanas e europeias**. Salvador, Revista Afro-Ásia, CEAQ, nº 14. 1983, p. 60.

3 O referencial teórico sobre as diferenças e/ou semelhanças entre Candomblé de Caboclos e Candomblés Angola e Congo-Angola, encontram-se parcialmente analisados em artigo publicado por NUNES, E. S.; MOURA, M. A. **Representações sociais dos Caboclos em Terreiros de Candomblé Congo-Angola**. Revista FSA, Teresina, Vol, 12, n.1, art. 3, p.37-44, jan./fev. 2015. Disponível em < <http://www4.fsanet.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/778/398>>. Acesso em 20 jan. 2015.

data de independência da Bahia.⁴ Além da data festiva específica, a indumentária dos Caboclos geralmente está concentrada no uso de plumas coloridas, a exemplo de arcos, flechas e cabaças. O jogo de semelhanças entre Candomblés de Caboclos e Candomblés de Angola, Congo-Angola, aqui, parece se aproximar.

A tradição oral do Terreiro Bate Folha enfatiza que para o povo de santo das nações Ketu e Jeje só se aceitavam “rodar” com os donos da cabeça, não se permitam que os Caboclos se instalassem nos terreiros. Não se pode esquecer que o povo Angola já chegou às terras brasileiras e encontrou os Caboclos instalados. Daí, por exemplo, Manoel Bernardino ter aceitado e cultuado os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Esses Caboclos diziam o que queriam comer e beber. Sem feituas, com muita dança e festa. Vale ressaltar, segundo Cícero Lima (*Tata Muguanxi*), que há sempre uma separação desse contato com os Caboclos e as práticas de cultos do Candomblé. São situações bem distintas, na opinião, e segundo *Tata Muguanxi*:

Ninguém canta para o Caboclo. Ele chega, ele mesmo é quem canta. Eles dizem o que querem comer e beber e estão sempre ligados à natureza. Não precisa de feitura. É uma coisa fácil inclusive. O Caboclo chega, pede, leva e vai embora. Sempre separando a parte do Candomblé. Se a pessoa frequenta a casa, só terá acesso ao Candomblé se for iniciada na casa. Na festa do Caboclo não vem *nkise*. Quando acontece festa do caboclo, geralmente dia 2 de julho, e ela coincide com a festa de sete dias de *Nzazi*, suspendemos a festa do Caboclo e deixamos para o ano seguinte.⁵

Quanto aos Caboclos e seus cultos existentes dentro do Terreiro Bate Folha, a *Kota Nedembu* – Dona Rita narra:

[...] *Umzecaí* é um Caboclo que chegava dia 02 de Julho. Era o caboclo de Seu Bernardino. Não ficava descalço. Usava sempre um percata, um chinelo de couro cru. Depois da morte do Sr. Bernardino, ele pegou algumas vezes *Bandanguame*, pois esse Caboclo não pegava mulher. Já *Laje Grande*, no mesmo dia da festa de *Umzecaí*, ele também era cultuado, mas não pegava ninguém. Mais a festa mesmo era de *Umzecaí*.⁶

4 Cf. RIBEIRO, C. op. cit., p. 61.

5 Cf. depoimento concedido, 2014.

6 Cf. depoimento concedido, 2014.

Kátia Alexandria (*Makota Mubenkiá*) abre um parêntese e endossa a existência de um acervo museal existente no Bate Folha:

A roupa de *Umzecaí* é algo que se aproxima a um guerreiro africano. O detalhe da sandália de couro dá o toque nordestino e que se aproxima ou equivale a um detalhe do vestuário do caboclo Boiadeiro. Mas o restante é um traje de um guerreiro africano.⁷

Sua narrativa nos aponta que, no Terreiro Bate Folha, existia, logo próximo ao assentamento de *Umzecaí*, um banco onde muitas pessoas aguardavam para serem atendidas em consultas de jogos de búzios. Isso aconteceu com Bernardino e *Bandanguame*. Era chamado de *banco da paciência*. Atualmente não existe mais esse espaço no Bate Folha. Entre as décadas de 1920 e 1960, a casa conseguiu construir uma imagem social ligada aos adeptos do povo de santo, como sendo um importante lugar para se efetuar o jogo de búzios. Depois da morte de *Bandanguame*, o Terreiro Bate Folha se manteve um pouco mais recluso para a sociedade, em termos de atendimentos e interações com outras casas de santos em Salvador. Foi um período de retração para atendimentos ao público em geral.

E a *Makota Mubenkiá* complementa sobre as festas no Bate Folha para além dos Caboclos da roça:

Acho que as festas reforçam mais as memórias de *Bandanguame* do que as de Bernardino. Não se menciona dentro da casa que a festa de *Bamburecema* é uma festa de Bernardino. Talvez muito das nossas memórias religiosas e afetivas em função do longo período temporal de existência dessa casa de santo estejam mais próximas de *Bandanguame*.⁸

Sobre as festas comemorativas observadas na trajetória do Terreiro Bate Folha, João Antonio (*Tata Kissendu*) acrescenta que as comemorações aos *nkises Bamburecema* e *Tempo* são eventos que merecem ser estudados mais especificamente. Estas festas não estão associadas ao pai de santo, e sim à fundação da casa. Já a festa de *Lemba*, que era o *nkise* da cabeça do fundador do Bate Folha, não tem

7 Cf. depoimento concedido por Kátia Alexandria Barbosa – *Makota Mubenkiá*. Duração de 2h23min10s. Bairro do Garcia, Salvador. 14 fev. 2014.

8 Cf. depoimento concedido, 2014.

a mesma repercussão e a dimensão que as citadas anteriormente, sobretudo para um universo fora dos muros do Bate Folha. *Lemba* era o primeiro nkise da cabeça de Bernardino. Da mesma forma ocorre com a festa de *Cavungo*, o nkise de frente de *Bandanguame*. A realização dos eventos festivos e comemorativos para os nkises *Tempo* (em agosto) e *Bamburecema* (em dezembro) se deu ao longo da trajetória do Terreiro Bate Folha, ganhando contornos de uma celebração majestosa para os filhos da casa e para os visitantes. A fama e a repercussão de Manoel Bernardino da Paixão estavam associadas a essas duas festividades. Se as redes de sociabilidades inter e intra-nações de Candomblé e o prestígio social obtido pelo Terreiro Bate Folha foram estabelecidos, seja na liderança de Manoel Bernardino, seja com a continuidade do sacerdócio com *Bandaguame*, certamente isso se deu por conta da manutenção e repercussão destas festas. E essa constatação independe de sobreposições de discursos hegemônicos que, por ventura, tratavam questões relacionadas a uma suposta hegemonia da nação Nagô. E ainda, quanto às questões relativas aos estudos sobre mistura de ritos e credos religiosos dentro dos Candomblés Angola e Congo-Angola, sobretudo perante a projeção e a visibilidade dos Candomblés Nagôs, Dona Floripes (*Mameto Mabeji*) acrescenta:

O Candomblé Angola sempre foi mais fechado. Há uma facilidade maior na iniciação nas casas de Ketu do que na Angola. Dura-se menos tempo hoje em dia o prazo para uma feitura de santo. Os Candomblés antigamente não assumiam as festas do Caboclo. Nas casas Angola, isso já existia. Atualmente todas as casas de Candomblés têm cultuado. As terras são do Caboclo. *Lesenge* tinha um Tupinambá. Eu continuo dando festas de Caboclos.⁹

Para a *Mameto Mabeji*, aspectos que foram estabelecidos para se convencionar diferenças entre os Candomblés “puros” ou “fracos e misturados”, ela os analisa da seguinte forma:

9 Cf. depoimento concedido por Dona Floripes Correia da Silva – *Mameto Mabeji*, no bairro Vilas do Atlântico, Lauro de Freitas-BA. Duração de 1h, 14min e 67s, em 09 set.2014.

Para mim *orixás*, *voduns*, *nkises* são as mesmas coisas. A diferença é a língua. As pessoas falam coisas que não sabem. O segredo tem que ser mantido. A essência é a mesma para mim. Jeje, Ketu, Angola, Congo-Angola, para mim é tudo a mesma coisa. Há pequenos detalhes, que são diferentes, inclusive nas indumentárias. Mas o Candomblé é um só.¹⁰

Compreender os elos estabelecidos entre cultos aos Caboclos e aos *nkises* no interior do Terreiro Bate Folha nos leva a percorrer dois caminhos: o primeiro diz que as tradições de cultos aos Caboclos possivelmente dialogam no espaço religioso desde a sua fundação, e isso independe da temporalidade; outro aspecto identificado diz respeito ao fato de que o culto aos Caboclos ecoa como uma forma de agradecimento à concessão da terra brasileira para culto de tradições africanas. Enfim, entre cultuar e agradecer, a casa do *Manso Bاندوquenqué* mantém na sua tradição formas de agradecimentos aos Caboclos *Laje Grande* e *Umzecai*. Para além dos assentamentos dos Caboclos, existem outros cuja representação social nos ajuda a compreender um pouco mais da trajetória desta casa de santo.

No universo da arte popular africana, é comum deparar-se com figuras representadas e que encarnam personagens que se tornam vivas por intervenção dos mágicos. Já a arte afro-americana, muito mais preocupada com a forma, traz no processo de criação um sentido mais impressionista, e que acaba realçando o seu apetrechamento para uma arte de museu. Sabe-se que qualquer das artes está revisitada, de funções sociais, mas situadas em polos diferentes, já que as noções de sociedade se integram em linhas de vivências estranhas entre si. Portanto, coexistem dois mundos, duas mentalidades, sendo que ambas apresentam como elemento de unidade, no campo artístico, a consciência do ritmo e da cor.¹¹ Essa avaliação não se aplica tão somente aos objetos museais, mas também a possibilidades de

10 Cf. depoimento concedido, 2014.

11 Cf. SILVA, R. B. **A arte afro-americana no contexto africano**. Lisboa: [s.n.], 1971. Separata da Revista Ocidente, Volume 80, p. 108-109.

interpretações para muitas expressões dos bens materiais africanos, afro-americanos, afro-brasileiros e afro-baianos.

Outro ponto de importante destaque está direcionado aos aspectos psicológicos e temperamentais, com ligeiras nuances diferenciadoras, que podem se situar mais no campo pessoal que no coletivo e não se distanciam tanto assim. Os povos negros, de maneira geral, estão possuídos de uma vontade de viver ardente, sendo que os recursos à música e à dança fazem disso um documento bem visível. Tomemos, por exemplo, o aspecto da religiosidade. A religião cristã, em sua nomenclatura estática, não os satisfaz. Para muitos destes sujeitos africanos, Cristo veio à terra para assegurar a redenção dos brancos e se esqueceu de garantir a redenção dos negros. Nas religiões tradicionais africanas, a presença de Deus não é notada por intervenção direta nos destinos do tempo profano, mas por observação e orientação indireta, fazendo uso de intermediários, a quem são denominados de *muntus*.¹²

Nas culturas de povos de línguas *banto* tão injustamente incompreendidos pelos intérpretes euro-americanos, os *muntus* são possuídos de dotes especiais que os põem em comunicação com os profetas, ou sacerdotes, vulgarmente denominados de feiticeiros. Vale ressaltar também as relações históricas entre a Igreja e os elementos das culturas africanas. Registra-se que os cânticos mágico-religiosos africanos foram, na América, substituídos pelos chamados *spirituals*, recitativos de passos da Bíblia, entoando louvores em nome dos humildes. Essa constatação foi identificada, sobretudo no Sul dos Estados Unidos, onde o processo da escravatura se fez sentir com maior intensidade dramática. Num processo peculiar, não foi mais do que o modo de iludir, aos olhos da burguesia capitalista do Sul, a nomenclatura estratificada dos seus conceitos religiosos.¹³ Em suma, por toda a parte, onde o escravo africano fez porto de chegada,

¹² Cf. SILVA, R. B. p. 109.

¹³ Ibid.

a marca da sua personalidade foi ficando como testemunho de peso nas sociedades que as absorveram. Isso é fato. Para muitos afro-americanos, viver é, em si mesmo, um ato de arte. O ritual dos gestos ou das concepções é considerado objeto de criação. Para os povos de África, como também entre os afro-americanos, o mundo nada tem de espetáculo estranho ou de um sistema de percepções; há de fato um conjunto de sinais motivados ou símbolos. Neste universo construído em unidade e em totalidade, o homem torna-se um tradutor de sinais e um criador de formas verbais e não verbais; esse homem define-se como a personificação do símbolo.¹⁴ E no caso dos assentamentos em terreiros de Candomblé, o campo da representação social se enquadra como sendo esse lugar de personificação de símbolos dos ancestrais, e que estão presentes nos cultos dos *nkises*.

No caso do Terreiro Bate Folha, os assentamentos externos foram constituídos por Bernardino em sua maioria e *Bandanguame* acabou dando continuidade aos cuidados e manutenções. Os assentamentos são espaços de práticas religiosas dos adeptos do Candomblé. Desde que começou a frequentar a roça do Bate Folha, Dona Olga – *Nengua Guaguansesse* passou a ter noção da existência dos assentamentos edificadas por Bernardino da Paixão. São dez assentamentos externos, entre eles: *Angorô*, *Cavungo*, *Inkossi*, os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*, *Catendê*, *Mutacalombô*, *Quitembe/Tempo*, *Luango* e *Ungira*. As figuras 22, 23, 24, 25 e 26, a seguir, os representam respectivamente.

14 Ibid. p.113.

Figura 22 – Assentamentos de Angorô, Cavungo e Inkossi.



Fonte: Acervo Autor, 2013.

Figura 23 – Assentamentos de Laje Grande (acima) e Umzecaí (abaixo).



Fonte: Acervo Autor, 2013.

Figura 24 – Assentamentos de *Katendê* (acima) e *Gongobira/Mutacalombô* (abaixo).



Fonte: Acervo Autor, 2013.

Figura 25 – Assentamento de *Tempo/Quitembe*.



Fonte: Acervo Autor, 2013.

Figura 26 – Assentamentos de Luango (acima esquerda) e Ungira (demais).



Fonte: Acervo Autor, 2013.

Nos usos dos espaços dos assentamentos, seja interno ou externo, enquanto território do sagrado dentro do Bate Folha, Cícero Lima – *Tata Muguanxi* – nos esclarece:

O assentamento é uma representação do *nkise* de uma pessoa. É de fato, um local onde você irá contar com auxílio das forças da natureza, invocando e procurando oferecer ao seu *nkise*, ao seu santo, colocando algo ali, você está oferecendo ao seu santo. É importante não confundir as coisas. O seu santo não está ali, ele te acompanha: é o vento, o fogo, a pedra, o ar. É uma força que compõe elementos da natureza. **O que você vê num assentamento é uma representação do *nkise*.** Traz formas de como foi no passado, é um local em que cada espaço terá a sua ferramenta, o seu tipo de força da natureza. É o exemplo do *ritari* (pedra), um *otá* (pedra onde se assentou o axé), uma ferramenta de metal, um búzio, uma concha do mar, qualquer matéria que simbolize e represente espaços da natureza (Grifo meu).¹⁵

Tomemos, por exemplo, um assentamento que conta com elementos materiais compostos por búzios. Esses búzios ganham contornos semelhantes às moedas comuns que atualmente têm valor

¹⁵ Cf. depoimento concedido, 2014.

financeiro. Há ferramentas, tais como bacias antigas e novas, que são ricas em detalhes estéticos; às vezes, basta encontrar o búzio, a moeda e a pedra para se distinguir muito bem a qual *nkise* aquele assentamento pertence. O uso, por exemplo, do metal – do ferro – ajuda a distinguir claramente quem o assento está reverenciando. Quanto às terras que o Bate Folha ocupa desde 1916 e os possíveis vínculos ancestrais anteriores de procedência Jeje, Cícero Lima – *Tata Muguanxi* – nos relata outro entendimento:

De fato, no Alto do Tuntum há um assentamento de *Cavungo*, que Seu Bernardino já encontrou aqui. É um assentamento Jeje. *Bandanguame* também cuidou desse assentamento com famílias de santo Jeje de Cachoeira. Os rituais para se cuidar desse assentamento é uma prática Jeje. Nós não podemos cuidar. Ajudamos a limpar, a manter. Mas fazer uma matança ou uma obrigação, isso não podemos fazer. Sempre o povo Jeje foi quem cuidou. Acredito que essa postura tenha sido uma influência do povo de Angola para evitar que tais cultos e práticas se misturassem. Quem sabe é uma força de *Bamburecema* – o chão é vivo, a terra é viva. Procura-se não se misturar as terras de Angola com cultos de outras nações, pois não temos fundamentos para cuidar. Embora saibamos que em outros terreiros a mistura quase sempre acontece. Nós procuramos fazer nossos cultos e rituais dentro dos preceitos Congo-Angola.¹⁶

E acrescenta duas distinções fundamentais. Trata-se do que diferencia um assentamento interno do externo. *Tata Muguanxi* nos traz a seguinte explicação:

Depende da qualidade do *nkise*. Por exemplo, *Catendê* é um *nkise* que só vive no mato; *Gongobira* tanto pode ser cultuado na mata como na casa; *Tempo* só pode ser cultuado do lado de fora de uma casa, nunca num espaço fechado; *Caboclos*, do lado de fora; *Nzazi* está dentro de casa e *Luango* do lado de fora; há *Ungira* que pode ficar dentro de casa, como também tem aquele que deve ficar do lado de fora da casa. Depende como já disse, da qualidade que aquele *nkise* tem.¹⁷

Um pai de santo – *tateto* ou *babalorixá* –, quando abre o seu Terreiro de Candomblé, começa assentando o seu *nkise* de cabeça. Quando Manoel Bernardino abriu a roça do Bate Folha, assentou *Bamburecema* e *Lemba*, provavelmente vindo de Manoel de *Nkosi/Inkossi*, o pai congolês. Além desses, ele deixou os assentamentos de

16 Cf. depoimento concedido, 2014.

17 Ibid.

Nzazi, Inkossi e Quitembe/Tempo. Depois disso vem o dos seus filhos de santo: o mais velho é o de *Cavungo de Bandanguame*; e em sequência vem *Angorô* da casa e dos filhos. O modelo de assentamento adotado por Manoel Bernardino acabou sendo reproduzido para todos os demais assentamentos posteriores. Importa esclarecer ainda que cada filho de santo tem o seu assentamento. Não há limites para se assentar os *nkises* dos filhos da casa. Por exemplo, no quarto de *Nzazi* há cerca de quarenta assentamentos. Há determinados casos em que, quando uma pessoa morre, o assento é retirado do seu local inicial e vai junto com o carregó (corpo) da pessoa. Outra possibilidade é alguém da família querer continuar cuidando do assento. Nesse caso, não se retira o assento do local de origem. Caberá ao *tateto de nkise* assumir a responsabilidade de cuidar.

Sobre a prática do culto dos Candomblés Congo-Angola junto aos assentamentos (internos e externos), temos o entendimento, pela narrativa de Cícero Lima, de como os membros do Terreiro Bate Folha cuidam desses assentamentos:

Por exemplo, num ritual de feitura. Digamos que seja o *nkise* Tempo. Você vai arriar comida para ele naquele dia e sete dias depois também. Mensalmente vai lavar as ferramentas do santo, encher as quartinhas com água, que chamamos de *ossé*.¹⁸ São obrigações que serão realizadas ao completar três anos de feitura, depois aos sete anos, depois aos quatorze anos e aos vinte e um anos. Passados esses períodos pré-determinados, a pessoa poderá dar comida ao seu *nkise* a depender da sua necessidade e disponibilidade.

[...] O que foi feito no primeiro assento, será realizado nos períodos posteriores. Temos a matança dos bichos, o arriar comida seca, o enfeitar com as penas do animal, o trocar as quartinhas com as águas, procedendo-se uma manutenção mensal. Nos aniversários de santo, também se trocam a água, colocam-se flores, se renovam os cuidados com o seu assentamento. Procuramos pelos menos nos últimos trinta anos que frequento, em dar continuidade às práticas de cultos desenvolvidas por Bernardino e *Bandanguame*. Reforço que, tanto nas festas como nas obrigações realizadas nos assentamentos, procuramos manter os ritos tais quais foram ensinados para gente. Temos cerca de mais de trezentos assentamentos no Bate Folha.¹⁹

18 Oferecimento de alimento ao orixá no dia da semana que lhe é consagrado; dia-de-guarda, no qual também se procede ao arranjo do quarto-de-santo. Cf. CASTRO, Y. P. de. p.310.

19 Cf. depoimento concedido, 2014.

Quanto aos significados dos assentamentos para um filho de santo do Bate Folha, Dona Rita – *Kota Nedembu*, uma das mais antigas integrantes da casa, nos esclarece o seguinte:

Quando temos obrigações a fazer para os santos de nossas cabeças, todas nós arriamos obrigações em nossos assentamentos. Mas quando há obrigações da casa, como por exemplo, a do dia 10 de agosto, para o *nkise Tempo*, aí não há agrados. Todas nós temos que estar presentes e realizar obrigações para os *nkises* da casa do Bate Folha. Há diferenças entre obrigações pessoais e obrigações da casa.

[...] Para mim o assentamento é como se representasse a minha família, é a força que me sustenta. É o *nkise* quem me ajuda, quem me defende. É a força, é tudo de bom. O pouco que eu tenho e que sou, eu agradeço ao meu *nkise*. Cuidamos varrendo, limpando, colocamos água, fazemos a matança, fazemos nossos pedidos. Nós fazemos isso constantemente pelos nossos *nkises* que estão assentados. As diferenças entre os assentamentos internos e externos são mínimas. Os assentamentos da casa geralmente estão fora dela, outros em quartos da casa. Por exemplo, os assentamentos dos filhos iniciados estão em quartos. Às vezes, os nossos assentamentos também ficam em áreas externas.²⁰

E quanto ao papel da representação social que assentamentos internos e externos ganham contornos de entendimentos para os membros do Terreiro Bate Folha, João Antonio (*Tata Kissendu*) coloca a seguinte narrativa:

O assentamento é uma coisa particular para cada pessoa. **Tenho a visão de que ele representa aquilo que o nosso ancestral africano pensou. Ele acabou procurando uma coisa efetiva e com durabilidade, que nunca se acabasse e que pudesse se materializar.** É o exemplo da pedra. Como é que vou me representar e representar a materialidade do meu amor? Não é o meu santo que está ali. Eu pus aquela pedra para ele. Eu ofereci em homenagem a ele. Eu amo aquela pedra, como eu me amo. Quando o ancestral pensou isso, o assentamento passou a ser a tal materialidade do santo sob uma forma de representação. Foi criado para ser algo durável e efetivo. Eu reverencio o meu Pai *Inkossi*, o *Lemba* de Bernardino como? Quando eu me ajoelho e me jogo ali naquele assento, eu estou reverenciando meu pai, ou o Santo que é o Pai do fundador da casa. Todos os assentamentos criados por Bernardino e *Bandanguame* permanecem até hoje (Grifo meu).²¹

O lugar de importância e o significado exercido pelos assentamentos no Terreiro de Candomblé Congo-Angola são encarados como a expressão máxima de culto. Dona Floripes nos apresenta

20 Cf. depoimento concedido, 2014.

21 Cf. depoimento concedido, 2014.

uma narrativa que corrobora não só os demais registros da oralidade aqui presentes, como também reforça a essência da força vital (*axé*) para muitos adeptos, praticantes e simpatizantes das religiões de matrizes africanas:

Eu vivo para cuidar dos santos. Cuidar é a palavra. Fazer as obrigações com respeito e carinho. Como essa obrigação chegou em minhas mãos, o santo representa tudo para mim. Eu vou vivendo até o dia que ele quiser. O *nkise* é o ar que eu respiro! O santo é tudo em minha vida. O santo quer que você faça tudo com carinho.²²

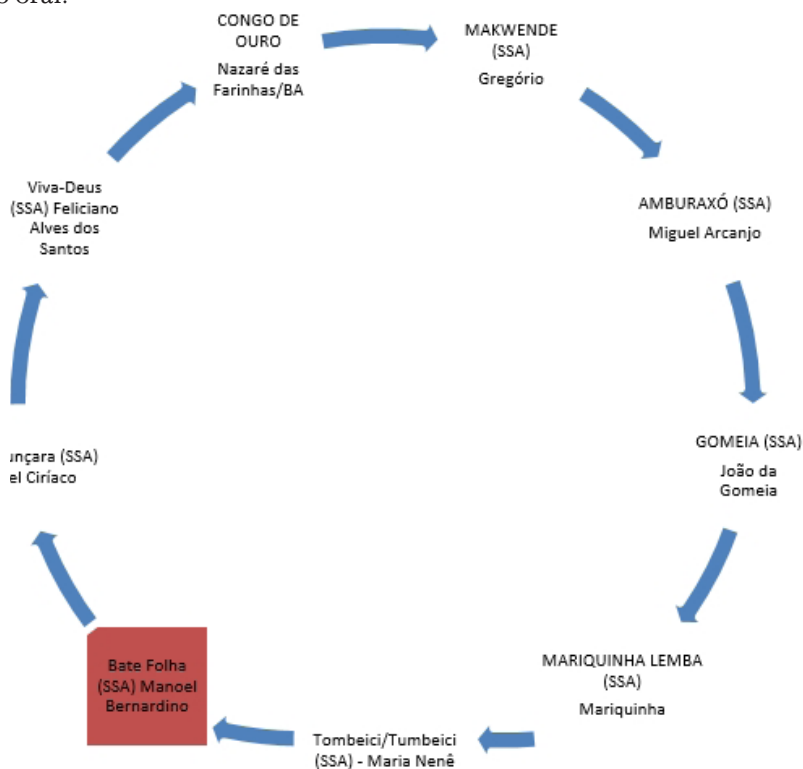
O entendimento que se depreende acerca dos significados e da importância dos assentamentos (internos e externos) no Terreiro Bate Folha é que tais lugares de práticas religiosas são, em primeiro lugar, espaços de representação dos *nkises*. Depois disso, esses espaços acabam sendo uma espécie de materialização de forças ou objetos oriundos da natureza e que ganham contornos específicos para cultos. Essa materialidade acaba proporcionando diversos vínculos afetivos e espirituais, capazes de se manterem vivos durante diversas gerações. O assentamento não só cuida do sujeito como também é cuidado por ele. É, portanto, amiúde, um espaço de troca recíproca, seja para questões ligadas aos infortúnios (saúde, morte, nascimento) da vida, seja para as questões de ordem material (fortuna, trabalho, propriedades). Nesses espaços de troca, os *nkises* são reverenciados e cultuados tanto na busca por questões de ordem individual quanto em caráter coletivo.

O Terreiro Bate Folha, bem como os outros de matriz religiosa Angola, está diretamente ligado a alguns líderes religiosos e que antecederam ou foram coetâneos de Manoel Bernardino da Paixão. De acordo com Sergio Adolfo, adicionam-se os nomes de Gregório Markwende/Maquende, descendente de africano angola; de Mariquinha *Lemba*, cujos registros carecem ainda de maiores investigações documentais e da tradição oral; de Miguel Arcanjo de Souza ou *Ambuparoxó*, e por fim a família da Gomeia, liderado por João da Gomeia ou Tata Londirá, que migra para o Rio de Janeiro na década de 1940 do

²² Cf. depoimento concedido, 2014.

século XX.²³ Na família de santo do povo Congo-Angola na Bahia, há referências também ao Candomblé Congo de Ouro, em Nazaré das Farinhas, e ao Terreiro Viva Deus de Salvador, através do nome de Feliciano Alves dos Santos, cuja *dijina* era *Orisasi*. Feliciano teve sua iniciação na tradição do Candomblé de Ketu conhecido nacionalmente como o Terreiro de Viva-Deus, liderado pelo *babalorixá* Zé do Vapor, que residia na cidade de Cachoeira, interior da Bahia. A Figura 27, a seguir, sintetiza as redes sociais entre o Terreiro Bate Folha e demais casas de Candomblé Angola e Congo durante a primeira metade do século XX.

Figura 27 – As famílias de santo de Nações Angola e Congo com base na tradição oral.



Fontes: COBANTU (2011) e ADOLFO, S. P. (2011).

23 Cf. ADOLFO, S. P., op. cit., p.1-4.

Constatou-se a partir dos registros efetuados pela União das Seitas Afro-brasileiras em finais da década de 1930, que dos 67 (sessenta e sete) Candomblés matriculados na entidade, 37 (trinta e sete) eram dirigidos por pais de santo e 30 (trinta), por mães de santo. A preponderância da mulher na história dos Candomblés, e que foi observada por Edison Carneiro, destaca entre as mães Nagôs e que figuram em primeiro plano: Adêta (ou *Iyá Dêtá*), *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*, fundadoras do Engenho Velho; Maria Julia e Pulquéria, do Candomblé do Gantois; e, em tempos mais recentes, segundo as pesquisas de Edison, Aninha, filha do Engenho Velho e Chefe do Opô Afonjá. O etnógrafo ainda chama atenção para o fato de que os negros recordam dos Candomblés dirigidos por Sussu, do Engenho Velho, Alaxèssu, Maria do Calabetão, Flaviana e Maria Nenê, que fez – ou pelo menos dirigia espiritualmente – vários chefes de Candomblés de Angola e do Congo.²⁴

Diante de tantos nomes de mulheres, a existência de alguns pais Nagôs de visibilidade tiveram destaque, como *Bambuxê* e *Ti' Joaquim*.²⁵ É evidente que a importância da mulher foi decisiva também na formação dos Candomblés de Caboclos, cabendo a inclusão dessa modalidade nas práticas religiosas de matrizes africanas aos nomes de Naninha e Silvana, que os introduziram no meio sociorreligioso local. E de acordo com Edison Carneiro, somente nos Candomblés do Congo se verifica uma exceção. Não só foi um homem, Gregório Maquende, que lhes emprestou todo o prestígio de que gozam a liderança masculina nos Candomblés. Outro homem, Bernardino da Paixão, continuava a fazê-los florescer na primeira metade do século XX.²⁶ Entre os homens, pode ser citado, além de Ber-

24 Cf. CARNEIRO, E. op. cit., p. 96-97.

25 *Bambuxê* foi um pai de santo de grande renome e que antecede aos Candomblés baianos existentes na década de 1930. Já *Ti' Joaquim* foi importante pai de santo que viveu em Recife e em Salvador. Cf. CARNEIRO, E. op. cit., p. 129 e 131.

26 *Ibid.*

nardino, do Bate Folha, Seu Procópio, do Ogunjá, todos eles detentores de prestígio social como chefes de Terreiros de Candomblés.²⁷

A grande maioria dos pais de santo não pertencia aos Candomblés Nagôs e Jejes, com exceção de Eduardo Mangabeira, do Ijexá, de Procópio do Ogunjá, de Manuel Falefá e de Manuel Menez. Os pais de santo existentes entre as décadas de 1930 e 1940 são em geral de Angola e do Congo e, mais comumente, dos Candomblés de Caboclo. Nas análises tecidas por Edison Carneiro, em contraste com a força das mães Nagôs e Jejes, pairava certa dúvida sobre o processo de iniciação/feitura de alguns pais de santos de Angola e Congo. Talvez recaísse sobre essa situação um dos motivos para a suposta “fraqueza” mítico-ritual dos Candomblés Angola e Congo-Angola:

[...] os pais de santo Angola e do Congo ou Caboclos são quase todos improvisados, feitos por si mesmo, “aprendendo uma cantiga aqui e outra ali”, como dizem os chefes Nagôs e jejês. Vários desses pais jamais sofreram o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana - os clandestinos do desprezo Nagô.²⁸

Já em relação à proximidade de Manoel Bernardino com outras lideranças afro-religiosas, o depoimento de Dona Olga (*Nengua Guaguansesse*) enfatiza que as aproximações se deram por afinidades pessoais e religiosas, a exemplo de Mãe Menininha do Gantois. Tais relações eram intensas, mesmo ouvindo expressões do tipo, “pena que você (Bernardino) é de Angola!”.²⁹ Além disso, os possíveis vínculos de proximidades entre Manoel Bernardino com Elizeu Martiniano Bonfim e Mãe Aninha do Opô Afonjá tendem a sinalizar uma ampla rede de sociabilidades existente entre tais lideranças. Se o estereótipo da “pureza” e “mistura” faziam parte do imaginário cultural das nações de Candomblé baianas na primeira metade do século XX, há motivos para afirmar que o foco da transnacionalização³⁰ é o mais

27 Ibid. p. 97.

28 Ibid. p. 97-98.

29 Cf. depoimento, op. cit.

30 Parece haver duas maneiras de conceitar a transnacionalização: uma como circulação de fluxo de pessoas e /ou bens distintos de um país para o outro, ou então como o estabelecimento de um campo social formado por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais. Essas maneiras de compreender a transna-

pertinente ao Terreiro Bate Folha. Ao identificar alguns registros da etnografia realizada por Ruth Landes em 1938 na cidade do Salvador, foi possível perceber articulações e redes sociais estabelecidas entre a Casa do Gantois e Bernardino do Bate Folha. Landes nos aponta diversos caminhos estabelecidos. A relevância singular do seu texto justifica a quantidade de citações. Vejamos:

Embora Mãe Menininha ainda fosse moça segundo os padrões afro-brasileiros, pois estava com quarenta e poucos anos, era provavelmente a mais importante sacerdotisa da Bahia após a morte de Aninha. Todo mundo sabia de sua existência e dela falava com respeito. [...] Essas atenções se deviam em parte à força da sua personalidade e em parte à reputação do seu templo, conhecido como Gantois. [...] O Dr. Nina Rodrigues concentrara as suas pesquisas no Gantois, então dirigido pela eminente Mãe Pulquéria, tia de Menininha, e os seus escritos inflamaram de tal forma a imaginação dos brasileiros que se tornaram o núcleo de toda uma escola de pensamentos. Esses escritos são inigualavelmente precisos e vívidos e animados de simpatia, embora apresentados sob o ponto de vista huxleyano da época, que denunciava as práticas dos negros como inferiores, por serem pagãs e também, sem dúvida, por terem sido escravos os negros até pouco antes. Os estudiosos modernos exaltam esses escritos e também o espírito que levava Nina Rodrigues a apreciar os valores humanos do Candomblé, mas abandonaram as antigas interpretações de “inferioridade racial” em favor de considerações sociais e psicológicas.³¹

Ainda segundo Landes, entre diversos diálogos estabelecidos com Edison Carneiro, chama atenção a forma como esses sacerdotes e sacerdotisas estabelecem e expressam vínculos sociais. As lideranças femininas no Candomblé baiano, na década de 1930 do século XX, tão presentes nos estudos etnográficos da antropóloga, destacam em si o lugar que as lideranças masculinas e seu papel no sacerdócio assumem um lugar coadjuvante na cena religiosa afro-baiana. De modo que Landes e Edison enfatizam o seguinte:

Pai Bernardino, que tem um templo de Angola, é respeitado até por Menininha, que o chama de “irmão” quando ele a visita. Você precisa vê-lo dançar. Rivaliza com as mulheres que melhor dançam, embora seja um grandalhão. Dança no estilo das mulheres, sensual e distante, e é tão competente no seu

cionalização não são mutuamente excludentes, mas quando empregadas, diferentes processos sociais e consequências se destacam. Cf. FRIGERIO, A. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. Debates do NER. Porto Alegre, ano 14, n. 23. p-17, jan./jun.2013.

31 Cf. LANDES, R.op. cit., p.115-116.

trabalho que as mães quase esquecem do sexo dele. Mas que temperamento tem! É o que sobra do seu complexo de inferioridade e ele o evidencia nos gritos que dá onde quer que se encontre.

– Por que complexo de inferioridade?

– Por quê? É um homem, D. Ruth, num mundo dominado por mulheres. Um verdadeiro sacerdote do culto deve ser mulher e eu acho que Bernardino é bastante honesto nas práticas do culto para desejar que fosse mesmo mulher, em vez de homem que se comporta como mulher. Sendo homem, tem de delegar muitas funções cruciais a uma mulher do culto e, no final das contas, é ela quem manda, em vez dele. Isto por vezes esvazia o cargo de pai.³²

E Edison Carneiro acrescenta:

Os homens não têm nem o caráter nem a dedicação necessários para manter os sacerdócios. São de temperamento brabo; brigam, xingam e batem nas filhas; nem sempre são honestos; e na verdade não conhecem as tradições do culto. Os deveres de mãe são tremendos e a disciplina nos templos mais antigos é coisa de pasmar. As mulheres governam pela força da sua influência moral e raramente precisam recorrer aos castigos corporais.³³

Noutro diálogo estabelecido entre Edison Carneiro e Ruth Landes com relação à presença dos homens no sacerdócio do Candomblé, o etnógrafo enfatizará o papel e o lugar que os homens ocupavam no sacerdócio. A antropóloga o indaga sobre se era difícil para os homens manterem a sobriedade:

Às vezes. Você verá. Alguns homens realmente têm paixão do sacerdócio e estabelecem organizações de culto na linha das tradições das nações de Angola ou do Congo. Há um sacerdote de Angola que dirige o seu próprio templo. É Bernardino; os fiéis o respeitam porque o seu trabalho é bom. É um homem grande e forte que dança maravilhosamente bem, mas em estilo feminino.³⁴

Sobre a atuação dos homens no sacerdócio, Landes avalia, por conseguinte: “[...] comecei a achar que este era realmente um templo de matriarcas e que os homens, embora desejados e necessários, eram principalmente espectadores”.³⁵ No universo que coteja as lideranças masculinas no Candomblé baiano da primeira metade do século XX e a suas redes de sociabilidade entre Nagôs-Angolas, Landes afirma:

32 Cf. LANDES, R. p.264-265.

33 Ibid. p.265.

34 Ibid. p.78.

35 Ibid. p.88

Bernardino, Procópio e Ciriaco são os mais famosos pais da Bahia, mas sua fama como sacerdotes tem a ofuscá-la a sua fama como feiticeiros. Entre os seus clientes se contam brancos distintos que os protegem da polícia, pois ocasionalmente esta os prende e espanca. [...] Mas Bernardino e Procópio cultivam estreitas relações profissionais e pessoais com importantes sacerdotisas de outras casas de culto. [...] Bernardino gosta de oferecer presentes caros a essas amigas, mas também se desmanda de modo chocante.³⁶

Sobre outras cerimônias rituais no Gantois e a presença de Bernardino da Paixão, constatou-se que era muito frequente. Landes descreve da seguinte maneira:

Eram as mulheres do Candomblé que canalizavam a vida das gentes na Bahia e assim foi um grande acontecimento quando se espalhou a notícia de que o Gantois ia realizar os ritos cruciais do axexê (ritos fúnebres) para limpar o tempo dos sombrios miasmas trazidos pela morte do *ogã* Bibiano, um ano antes.³⁷

[...] Menininha veio calmamente e sentou no seu tamborete, com um xale preto nos ombros. Visitantes de outros templos tinham vindo homenagear o colega falecido e foram acomodados perto da entrada, defronte da mãe; entre eles estava o pai Bernardino.³⁸

O *Tata Minatojy* avalia as análises realizadas por Landes, a respeito dos perfis religiosos, a exemplo de Bernardino e João da Gomeia, da seguinte maneira:

[...] A Antropóloga Ruth Landes, em seu livro “A Cidade das Mulheres”, menciona que havia um pai Congo que ninguém obedecia e frequentava o Gantois. Era Joãozinho. Pois em relação a Bernardino, este era visto como um poço de rigidez. O Sr. Bernardino tinha um temperamento forte, mas era manso. Já Seu Joãozinho era de temperamento mais agitado. Minha Mãe Mirinha que foi iniciada por João da Gomeia, trouxe uma situação vivenciada por ela, onde uma das filhas de santo de Joãozinho não passou direito as saias que estavam sendo usadas por ela. Foi aí que João da Gomeia, não contou conversa, e tascou-lhe um tapa na cara. – Vá agora lavar essa saia, passar e volte para o barracão. Isso era sinônimo de desobediência e desrespeito?

[...] Houve uma situação de encontro entre Joãozinho e Bernardino no Gantois, numa mesma festa. Bernardino se movimentou para ir embora, pois não queria estar próximo. A tradição oral nos diz que Dona Menininha conversou com Bernardino, e sabe-se lá o que ela mencionou, acabou fazendo com que eles permanecessem no mesmo recinto. Parece que houve um momento em que os santos dos dois chegaram, e ambos foram para o centro do salão, dançaram e depois foram embora.³⁹

36 Cf. LANDES, R p.329-330.

37 Ibid. p.279.

38 Ibid. p.288.

39 Cf. depoimento concedido por Anselmo José da Gama Santos – Tata Minatojy, duração de 1h, 01 min e 12 segundos, Terreiro do *Mokambo*, bairro Trobogy, em Salvador. 08 mar. 2016.

Em relação aos vínculos de Bernardino do Bate Folha com jornalistas e intelectuais, na década de 1930 do século XX, a exemplo de Edison Carneiro, M. Herskovits e Donald Pierson, a narrativa de Dona Bernadete nos diz o seguinte:

Bernardino tinha um *cafuringoma* de sala chamado Edgard Miranda, que inclusive, era professor. Ele era responsável por receber as personalidades masculinas. Havia também uma *makota* que ficava a frente do recebimento na casa, das personalidades femininas, só que eu não consigo lembrar o nome dela. Ele mandava fazer comida de branco (comida sem azeite de dendê) para as pessoas que não podiam comer comida com azeite. Ele de fato tinha uma aproximação com Edison Carneiro, mas eu lembro pouco disso, assim como da participação de bebê no II Congresso Afro-brasileiro.⁴⁰

De acordo com Dona Olga, as relações de proximidade de Bernardino com Dona Meninha do Gantois eram intensas.⁴¹ Depois dessa *yalorixá*, não se recorda de ter havido mais ninguém. As relações de Bernardino eram relativamente próximas também com o *babalaô* Elizeu Martiniano Bonfim, Procópio do Ogunjá, Tia Júlia da Casa Branca, Mãe Aninha do Opô Afonjá. Com *Bandanguame*, as relações mativeram-se próximas a Procópio do Ogunjá, Dona Meninha do Gantois e Dona Miúda do Terreiro Angola Viva Deus, localizado na Estrada das Barreiras, havendo pouco contato com Mãe Senhora do *Opô Afonjá*. O Candomblé de Procópio sempre foi considerado uma importante casa de santo, que acolhia os integrantes do Bate Folha. As terras do terreiro de Procópio se estendiam de trecho entre o Matatu ao Ogunjá. Após os três anos de falecimento de Bernardino, conforme depoimento de Dona Olga, Procópio chegou a mencionar para *Bandanguame*: “Paesinho. Faça o *axexê* de Bernardino com os seus. Não chamem ninguém de fora. Sendo certo ou errado ele tem de lhe abençoar”. Procópio esteve presente nesse ritual do *axexê*. Quem ficou à frente para fazer a obrigação foi Procópio do Ogunjá. *Bandanguame* tinha muito apreço por Procópio, por Cecília do Bonocô e por Tia Massi da Casa Branca.

40 Cf. depoimento concedido, 2016.

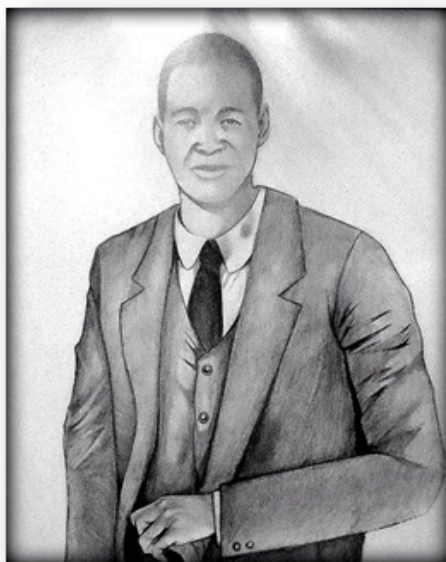
41 Cf. depoimento concedido, 2014.

Figura 28 – Maria Escolástica da Conceição Nazaré – Mãe Menininha do Gantois – 19??



Fonte: <<http://www.ceert.org.br/noticias/liberdade-de-crenca/7899/29-anos-sem-mae-menininha-do-gantois>>. Acesso em: 17 dez. 2016.

Figura 29 – Procópio do Ilê Axé Ogunjá – 19??



Fonte: <<http://www.casadomensageiro.com/sobre-nos>>. Acesso em: 17 dez. 2016.

Quanto às relações de Bernardino com outros líderes afro-religiosos que foram contemporâneos, Cícero afirma:⁴²

A relação com Ciriaco, já mencionei, foi amistosa. Foram recolhidos num mesmo barco. Ciriaco para fazer o seu santo e Bernardino para tirar a mão de *vumbe*. [...] Com Seu Procópio do Ogunjá, havia uma relação mais amistosa entre todas. Foi ele quem auxiliou em muito a continuidade da casa a partir da liderança de Bandanguame. Pai Procópio foi quem colocou o apelido de *Bandanguame*, carinhosamente, de “Paesinho”.

[...] E na transição de Pedro para Joca, o **apoio voltou a ser de Mãe Menininha**. Ela tinha sido muito próxima ao Sr. Bernardino. O apoio de Dona Menininha foi fundamental, pois Pai Joca e Mãe *Nengua Guaguansesse* queriam migrar para o Rio de Janeiro na década de setenta do século XX. Ela utilizou de muitos argumentos para que eles ficassem em Salvador e à frente do Bate Folha. Provavelmente outras pessoas assumiriam as responsabilidades da casa. **Ela jogou muitos búzios para a roça do Bate Folha**. E disse uma vez: *Olha, Cavungo está ai. Ele não foi embora!* Sabemos que ela orientou muito nessa transição. Até ajudar nas obrigações do *Mucondo/Mukondo*⁴³ ela esteve presente com seu apoio.

Diante das aproximações do Terreiro Bate Folha com demais casas Angola localizadas na cidade do Salvador, Cícero – *Tata Muguaxi* – nos afirma, ao longo da primeira metade do século XX, em especial entre 1946 a 1960, um dos principais vínculos estabelecidos se deu com a Casa Viva Deus. Além desse terreiro, outros de nação Nagô e Jeje também estarão próximos. Cícero nos narra a seguinte circunstância:

Depois da morte de *Bandanguame*, o fluxo de visitas diminui bastante. São visitas mais de cortesia. Não há participação, por exemplo, em obrigações e fundamentos entre as casas. Isso não existe. Sabemos que, desde a época de liderança de *Bandanguame*, o Bate Folha mantinha aproximações com outras lideranças dentro da nossa roça, inclusive o Viva Deus. E com Bernardino diante do Gantois e do *Opô Afonjá*. Comenta-se aqui no Bate Folha, durante as festas em que *Bandanguame* estava à frente da casa, que montavam-se barracas para o povo Jeje do *Oxumarê*, barracas para o pessoal da casa do Sr. Procópio do *Ogunjá*; me parece que foi um período muito intenso de aproximações do Bate Folha com outras casas de santo em Salvador. Bandanguame tinha prazer em ver as suas filhas de santo dançando para as outras casas convidadas, a exemplo das danças de *Gongobira* de *Nedembu*, *Kukueto* de *Nengua Guaguansesse*, *Bamburecema* de *Ritari*, *Inkossi* de *Kixima* e de *Alonki*; ele ficava contemplando a tudo e a todos! Ele tinha prazer em ver as pessoas de boca

42 Cf. depoimento concedido, 2014 (Grifos meus).

43 Ritual fúnebre, equivalente ao *axexê* na língua ioruba. Cf. CASTRO, Y. P. op. cit., p. 290.

aberta com essas danças e suas festas, inclusive levava suas filhas de santo para outras casas de axé também.⁴⁴

Já no período que antecede os anos 1940, os vínculos sociais e de amizades estabelecidos entre a liderança do Terreiro Bate Folha e outras lideranças do Candomblé baiano na primeira metade do século XX, Dona Maria Bernadete nos esclarece o seguinte:

Bernardino era muito amigo de Dona Menininha do Gantois. Quando ele visitava a casa de Dona Menininha, ela mandava fechar a casa e fazia um escaldado para que pudessem almoçar. Depois do almoço, ficavam trocando ideias. Eu me recordo que ela chegou para mim e disse que, mesmo depois do falecimento de Bernardino, ele a salvou de umas quatro situações incríveis. Numa das situações, Dona Menininha sonhou que estava debruçada na janela, e se deparou com a chegada de Bernardino no Gantois. Ela pedia para ele entrar na casa e ele dizia que não podia mais entrar, pois estava no plano dos mortos. – *Eu vim aqui para lhe falar de várias coisas que estão acontecendo dentro do seu Terreiro e sem o seu conhecimento. Tome logo suas providências!* Depois ela constatou que tudo que foi dito por Bernardino através do sonho havia sido verdade. Eles eram muitíssimos amigos.

Quanto a Maria Nenê, ele sempre a consultava quando precisava. Houve uma situação curiosa em que Bernardino ficou sem querer jogar búzios, sem querer ir ao Candomblé, sem querer nada. Fizeram um trabalho para ele. Nisso foi preciso o povo da casa do Bate Folha levar Bernardino para que Dona Maria Nenê cuidasse dele, de modo que se tirasse aquilo (feitiço) que tinha sido posto para ele.⁴⁵

Houve uma situação inusitada e curiosa envolvendo Manoel Bernardino e um Candomblé Jeje. Segundo Dona Maria Bernadete, a situação se desdobrou da seguinte maneira:

Eu não lembro qual foi à casa de Candomblé, parece que foi numa casa Jeje. Num determinado dia, eu encontrei Bernardino em sua residência conversando com uma senhora. Essa o pedia quase que implorando para que Bebê fosse na casa de Candomblé dela. Ele não se comoveu com o pedido. E eu pedi com compaixão: – *Vá, Bebê!* Ele me disse: – *Então vá na frente.* Subimos uma ladeira lameada. Era uma casa de Candomblé de *Yansã*, e foi exigido que só gostaria de fazer uma oferta com a presença de Bernardino. Nós fomos e ele fez o que tinha de fazer.⁴⁶

A casa do Bate Folha era visitada por todos, exceto pelo pai de santo Angola Joãozinho da Gomeia. Mesmo existindo uma trama

44 Cf. depoimento concedido, 2014.

45 Cf. depoimento concedido, 2016.

46 Ibid.

silenciosa de pouco aproximação entre ambos,⁴⁷ havia, em contrapartida, algo em comum: os laços de amizade, considerações e respeito por Dona Meninha do Gantois. A relação de proximidade e sociabilidade entre João da Gomeia e Mãe Menininha do Gantois foi mencionada por Anselmo José (*Tata Minatojy*), trazendo-nos as seguintes considerações:

Bem, Dona Menininha do Gantois era a única mãe de santo que João da Gomeia respeitava em Salvador. E isso se deu por conta de que ela passou o mesmo que ele. Quando ela assumiu a liderança do Gantois, todas as filhas de santo, aquelas consideradas mais antigas, viraram as costas para ela. Disse-ram que ela se daria mal. Não vingaria. Não ficaria ali por ser muito nova. E eu acredito que Joãozinho da Gomeia se identificou com essa condição pela qual Dona Menininha havia passado.

Após o falecimento de Jubiabá, o Seu Joãozinho vai tirar a mão de *vumbe* na casa de Mãe Menininha do Gantois. Era uma casa de Ketu. Isso em 1966, e foi uma revolução no Candomblé. Acredito que deve ter sido o primeiro Caboclo que dançou no Gantois. As festas de Oxum também foram compartilhadas com o Caboclo Pedra Preta. Isso foi uma quebra de paradigmas no Candomblé tradicional de ketu em Salvador.

Existe um trono no Gantois, homenageando São Jorge. Foi um presente de João da Gomeia. Essa imagem veio em procissão do Rio de Janeiro e dado de presente a Dona Menininha. Ninguém tira aquele São Jorge dali! Dona Menininha tinha uma relação de amizade com Bernardino, mesmo sabendo dos atritos que existiam entre ele e João da Gomeia.⁴⁸

Quanto ao perfil da clientela que frequentava o Terreiro Bate Folha, sobretudo até 1946, sabe-se que eram muitas pessoas, mas algumas se mantinham em segredo. De acordo com a narrativa de Dona Maria Bernadete,⁴⁹ não se espalhava que “fulano” ia ou vinha ao Terreiro. Manoel Bernardino não recebia espontaneamente as pessoas. Era muito difícil receber alguém. As pessoas ficavam no “banco da paciência”, localizado na área externa da casa do Bate Folha, à espera do atendimento de Bebê.

Portanto, os laços de sociabilidades, amizades e respeito entre as lideranças dos terreiros de Candomblé na cidade do Salvador ganham contornos dinâmicos das nações Congo-Angola-Jeje-Nagô. A

47 Tratarei em capítulo específico de alguns conflitos possivelmente vividos por João da Gomeia e Manoel Bernardino da Paixão. Tais conflitos serão narrados e discutidos com o suporte metodológico das memórias e lembranças de gerações dos descendentes.

48 Cf. depoimento concedido, 2016.

49 Cf. depoimento concedido, 2016.

troca de informações e os convites para assumirem cargos importantes entre as lideranças de algumas casas de Candomblé, certamente favoreceram o prestígio social entre alguns terreiros. Isso facilitaria e ampliaria em muito as relações de força entre eles, e que não deveria estar pautada na disputa pela hegemonia da suposta pureza estabelecida entre os povos de santo, em especial na primeira metade do século XX. João Antonio (*Tata Kissendu*) nos relata o seguinte:

[...] Eu sempre digo. Os negros ligados ao Candomblé no final do século XIX e início do século XX eram muitos unidos em tudo. O Candomblé sobreviveu dado a essa intensa troca de informações. Essas lideranças de Candomblés sabiam tudo o que aconteciam em suas casas. Havia uma troca, uma rede de contatos e dados que se faziam circular entre eles. Foi comum, por exemplo, um pai ou mãe de santo convidar pessoas de outro terreiro para assumir cargos importantes em sua casa, ou mesmo para participar de iniciações, dando-lhes cargos de Pai Pequeno ou Mãe pequena. [...] Hoje em dia isso quase não existe! Mas naquela época acontecia com frequência.⁵⁰

Cícero Lima, o *Tata Muguanxi*, afirma desconhecer registros relativos às possíveis relações de proximidades do Bate Folha com outros terreiros da nação Angola, tais como o de Gregório Makwend, de Mariquinha *Lemba* e de Miguel Arcanjo.⁵¹ Fica demarcado que as relações inter e intra-nações do Bate Folha eram mais próximas aos Terreiros Nagôs do que com a família de santo Angola. Esse afastamento do Bate Folha do círculo da família de santo Angola parece diretamente ligado ao contexto de “mão de *vumbe*” de Bernardino da Paixão. Ao se reconhecer tão somente por ter realizado um preceito com Maria Nenê (Candomblé Angola), fato esse já explicado, recaiu sobre o Bate Folha uma espécie de desligamento e/ou distanciamento entre as demais casas Angola na cidade de Salvador, com exceção ao Terreiro Viva Deus. A iniciação com o Candomblé Congo foi o contato primeiro de Bernardino no universo religioso afro-brasileiro. A obrigação da “mão de *vumbe*” acabou gerando desdobramentos e dis-

50 Cf. depoimento concedido, 2014.

51 Cf. depoimento concedido, 2014.

tanciamentos entre os presentes naquele barquice, nas primeiras décadas do século XX. Conflitos à parte, o uso do espaço no Bate Folha também funcionava como lugares de sociabilidades. Festas de Natal, Reveillon, São João, por exemplo, eram comuns tanto no sacerdócio de Bernardino quanto com *Bandanguame*. Esses períodos festivos se tornavam uma ocasião em que todos os filhos da casa passavam juntos. A cada dois anos, realiza-se a festa do *Ganzá*: fogueira para Santo Antonio, São João e São Pedro.

Se, por um lado, havia no Terreiro Bate Folha uma rede de sociabilidades inter e intra-nações permeada ou não por conflitos, por outro lado, no âmbito das relações que não ultrapassaram os muros do terreiro durante a primeira metade do século XX, nos deparamos com situações de divergências, rupturas e descontinuidades. São situações que envolverão, sobretudo, à sucessão das lideranças. A seguir trataremos de descortinar esses possíveis e supostos conflitos.

As lembranças de Dona Maria Bernadete constituídas da trajetória de vida de Manoel Bernardino da Paixão nos apresentam um universo composto por conflitos e dissidências. Tais situações envolveram Manoel Bernardino e seus filhos(as) de santo ou mesmo outras lideranças do Candomblé baiano. São circunstâncias coetâneas às décadas de 1920 a 1940 do século XX. Dona Maria Bernadete nos narra da seguinte maneira:

Dentro da casa do Bate Folha não tinha conflitos. Quem tinha divergência engolia, pois sabia que não ia dar certo. Eu lembro que houve uma ocasião que, após o término de uma festa no Bate Folha, as filhas de santo queriam ir embora. Bernardino disse que ainda precisava fazer algumas coisas. Elas insistiriam muito, foi aí que ele mencionou: - *Então, vá! Todas se foram e ele ficou no passeio. Não demorou muito, e todas voltaram. E ele comentou: - Como é que podem passar se há formigueiro no caminho inteiro?! Ele fazia essas. Outra lembrança que tenho, foi numa visita que fiz no Gantois. Uma senhora me perguntou se eu era do Bate Folha, pois o esposo dela era louco pelo *Nkise Tempo*, aquele de Bernardino. Essa senhora nos falou que chamou o companheiro dela para ir ver a festa de Tempo no Bate Folha de Bernardino, mas se surpreendeu com a fala dele: - *Eu, ver aquele negro ignorante? O que é que ele tem para me dizer?* Mesmo assim, após insistência dela, eles acabaram indo. Chegando à roça do Bate Folha, o homem estendeu a mão para Bernardino, e*

ele disse o seguinte: - *O senhor veio ver o negro ignorante, então o que é mesmo que eu tenho para lhe dizer?*⁵²

As cenas narradas evidenciam o fato de que as relações sociais estabelecidas entre o primeiro sacerdote e alguns membros internos e/ou visitantes do terreiro foram, a depender das circunstâncias, distinguidas por demarcadores sociais de poder e de racismo. A indagação proposta chama atenção para compreender como poderia um homem negro, não literatado, ser capaz de liderar e comandar um grupo de pessoas e, de modo especial, ligando-se à ordem de valores espirituais e místicos, considerados distantes dos padrões religiosos oficiais e modernos para aquele contexto social? Os primeiros filhos iniciados por Manoel Bernardino apresentam-no como sujeito sociável e bem humorado, embora fizesse parte da sua estrutura cotidiana o rigor na condução e nos cuidados aos seus filhos de santo. Essa é uma situação narrada por Dona Rita Lima (*Kota Nedembu*):

Eu lembro que ele era um homem muito sério. Eu nunca observei discussão entre as irmandades. Nem dele com as filhas e filhos. Eu não vi e nem soube. Só lembro muito bem, que ele morava na Ladeira da Lenha no Bonfim, e quando passava na Cidade Nova, e chegava lá em casa, ia direto para a cozinha. Minha mãe vendia fato, e Bernardino não gostava de ver minha mãe na rua e encontrá-la em um bar. Ele não gostava daquilo. Nada de frequentar um armazém e tomar bebida. As filhas de santo tinham um grande respeito por ele. Os moradores do bairro em que morava se organizavam para irem juntos da Cidade Nova ao Bate Folha. Não tinha transporte para chegar lá. Tínhamos de ir andando, passávamos pelo Pau Miúdo, descíamos o IAPI, pegávamos o Retiro e a BR-324 até chegarmos a pé, até a Mata Escura. Chamavam dessa forma porque de fato aquela mata era muito escura mesmo! Fazíamos fochos de fogo para iluminar o trajeto. O trecho era perigoso. Quando chegávamos à Fonte da Telha, já não subia mais por ali.

[...] Seu Bernardino tinha uma forte amizade com minha mãe e as demais filhas de santo. Quando chegávamos ao Bate Folha, ele já estava no “banco da paciência”. E logo as filhas iam colocar o pano da costa para ir tomar a bênção dele. Tinham que chegar com suas roupas e anáguas certinhas. Ele brincava muito com todas elas.⁵³

Para a tradição oral da casa, tornar visível algum atrito ou conflito de ordem interna parece ser algo que, por um lado, pode eviden-

52 Cf. depoimento concedido, 2016.

53 Cf. depoimento concedido, 2014.

ciar situações corriqueiras, portanto, cenas comuns do cotidiano de uma congregação religiosa. Entretanto, por outro lado, há também situações em que os membros da casa não estão dispostos a revelar questões que apontem ou acusem situações complexas e/ou delicadas e que fizeram parte da construção na trajetória social, religiosa e histórica do Terreiro Bate Folha. Em uma rede familiar, geralmente se visibiliza muito mais as benesses do que os conflitos. E numa congregação religiosa, não seria diferente. Quanto aos conflitos existentes entre Bernardino e seus filhos e filhas de santo, seja dentro ou fora do Terreiro Bate Folha, o entendimento de *Tata Nembakalá* é o seguinte:

Os relatos que tenho é que ele era um pai de santo sério e imperativo, sendo fiel às suas origens e às suas amizades também. A relação que ele tinha com a comunidade ao redor do Bate Folha eu pouco sei informar. Sabemos que, em seu entorno, o Bate Folha tinha uma participação importante, posto que “Mãe Zezé” ajudou a alfabetizar diversas crianças que ali viviam próximas. Era comum o pedido das pessoas da comunidade para suprir algumas necessidades, não dá para mensurar a quantidade de casos que ocorreram. A figura de Seu Bernardino exercia um magnetismo e uma influência muito grande. O jogo de búzios tanto de Bernardino quanto de *Bandanguame* era tido como excelentes, sendo uma das causas das assertividades e realizações nos aconselhamentos e encaminhamentos dados por eles.⁵⁴

Sejam conflitos de ordem interna ou externa, o que a tradição oral assevera em seus depoimentos narrados e vividos por gerações anteriores, recaem para duas situações: a primeira envolvendo o primeiro filho de santo iniciados por Manoel Bernardino, conhecido por João Correia de Melo (*Lesenge*) e a segunda situação diante do pai de santo da nação Angola, João da Gomeia. No que se refere a *Lesenge*, percebem-se ambiguidades nos relatos que tentam explicar os motivos de um possível desentendimento entre ele e Manoel Bernardino. Há questões de descontentamentos ligadas à ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro em finais da década de 1930. Na capital carioca, mais precisamente em 1940, ele criaria um espaço de culto afro-brasileiro, sem autorização de Manoel Bernardino; há também descontentamentos internos sobre o processo

⁵⁴ Cf. depoimento concedido, 2016.

de sucessão de liderança da casa, sobretudo após o falecimento de Manoel Bernardino em 1946. Já em relação aos possíveis conflitos ou desentendimentos entre Bernardino e João da Gomeia, existem três possibilidades a serem evidenciadas: a propagação da não feitura do santo de João da Gomeia e que incomodava muitos pais de santo baianos, inclusive Bernardino; a aproximação dos laços de amizade entre *Samba Diamungo* (filha de santo iniciada por Manoel Bernardino) e João da Gomeia; o prestígio social e a repercussão da vida privada e pública de João da Gomeia tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro.

Temos aí duas tramas tecidas. A primeira envolve *Lesenge*, filho de santo iniciado por Bernardino no Terreiro Bate Folha, e a segunda, os possíveis atritos de ordem religiosa com João da Gomeia. A ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro e a sucessão de liderança interna dentro do *Manso Bandanguenqué* após o falecimento de Manoel Bernardino chega de forma esclarecedora através das narrativas de Dona Maria Bernadete. É justamente sobre o falecimento de Bernardino, ocorrido em 1946, que a cena apresentada se dá conforme a narrativa a seguir:

A casa ficou fechada. Somente quando *Bandanguame* voltou do Rio de Janeiro é que Zezé deu a chaves do Terreiro para ele. Havia uma vontade dividida entre filhas de santo do barco de *Lesenge*, o primeiro filho de santo iniciado por Bernardino, e as filhas de santo do segundo barco, do qual *Bandanguame* fazia parte. Cada uma delas queria que eles assumissem o cargo de Bernardino. Bebê não determinou substituto. Ele não esperava morrer tão cedo. Parece que *Lesenge* montou um Terreiro de Candomblé no Rio de Janeiro sem autorização de Bebê, e me parece também que teria que ser mesmo *Bandanguame* o real substituto de Bernardino.⁵⁵

Sobre a hipótese levantada de que *Lesenge* teria interesse em suceder Manoel Bernardino após a sua passagem para o mundo dos *nkises*, a memória afetiva e religiosa de Dona Floripes (*Mametu Mabeji*) nos esclarece uma posição contrária:

Quando meu avô de santo Bernardino faleceu, em 1946, eu estava em Salvador. Eu fui para o Rio de Janeiro em outubro daquele ano. Diante das cir-

55 Cf. depoimento concedido, 2016.

cunstâncias, após a morte de Bernardino, por direito, meu pai *Lesenge* é quem deveria assumir o cargo no Bate Folha. Só que ele já estava estabelecido na capital carioca desde 1938, já tinha recolhido um barco, já tinham suas filhas de santo por lá. Eu lembro dele ter mencionado: *Como eu vou tomar conta de duas casas? Não tem como!* Não dava para ficar lá e cá. Tem pessoas até que tentam fazer isso, mas eu não sei como conseguem. Por isso, ele não pode tomar conta da roça em Salvador. Já por outro lado, meu tio *Bandanguame* não tinha uma casa de santo. Ele morava no Rio de Janeiro não possuía uma roça. Ele atendia e jogava búzios em sua residência. *Bandanguame* e *Lesenge* não se davam bem, não sei o porquê. Mas se respeitavam. Há uma situação entre eles, que se deu por ocasião de uma filha de santo do meu pai *Lesenge* que saiu da roça e quis fazer obrigação de sete anos de iniciada com meu tio *Bandanguame*. Ele não aceitou e falou o seguinte: *Eu não me dou bem com Lesenge, não posso fazer isso. Você é filha de santo dele.* [...] Meu pai de santo *Lesenge* também não tinha aproximação com Joãozinho da Gomeia, que foi morar no Rio de Janeiro quase na mesma época. Eles não se davam bem, mas se respeitavam também.⁵⁶

Em relação à segunda trama e que envolve o conflito entre João da Gomeia e Bernardino, está entrelaçada com os vínculos de amizades estabelecidas entre João da Pedra Preta (Gomeia) e *Samba Diamungo*. Esse contexto ocorre numa situação que também coincide com o falecimento de Manoel Bernardino. Foi possível rememorar através da narrativa de Dona Maria Bernadete⁵⁷ a seguinte cena envolvendo a amizade de João da Gomeia e *Samba Diamungo*, associando as circunstâncias do falecimento de Bernardino:

Bebé tratava da saúde num consultório na Rua Chile. Numa dessas idas ao consultório, ele esbarrou em Dona Edite Apolinário (*Samba Diamungo*), a responsável por ter pêgo o caderno de fundamentos dele e entregue ao João da Gomeia. Embora Bébé não soubesse ler nem escrever, ele acabou ditando para que ela escrevesse no caderno. Ela era uma pessoa de confiança até então. Só que ela acabou entregando esse caderno para Joãozinho. Isso causou um choque tão grande para Bébé que abalou o coração dele. Depois desse encontro esbarrado dos dois, em frente ao Elevador Lacerda, ele não ficou bem. Foi para cama. E não demorou muito, foi embora, morreu. [...] Na Cidade Baixa, eu lembro que foi feito uma comida para *Xangô/Nzazi* e o cortejo do corpo de Bernardino saiu nos ombros. O cortejo para o enterro parou a cidade. Da Ladeira da Lenha, passando pela Baixa do Bonfim, e depois pela Ladeira do Canto da Cruz, até chegar ao Cemitério da Quintas dos Lázarus, na Cidade Nova. O trânsito entre o Comércio e Itapagipe fechou completamente.

56 Cf. depoimento concedido, 2014.

57 Cf. depoimento concedido, 2016.

E Dona Rita Cerqueira (*Kota Nedembu*⁵⁸) amplia a narrativa e o entendimento sobre o contexto acima:

Ele estava muito aborrecido com *Samba Diamungo*, uma filha de santo iniciada por ele, que havia indo embora da roça com um livro onde tinham registros de suas responsabilidades. Era uma pessoa de grande confiança de Seu Bernardino. E ela acabou traindo a confiança dele, indo para dentro de outra casa de Candomblé que Seu Bernardino não suportava – de Joãozinho da Gomeia. Ele tinha problemas de saúde, me parece que era do coração, inclusive acabou até indo para uma cidade de curas, chamada Cipó, no interior da Bahia. Minha mãe e algumas outras filhas de santo o acompanharam para ajudá-lo naquilo que fosse preciso. Quando ele retornou ao Bate Folha, fizemos uma festa. Mas passado algum tempo, ele acabou encontrando *Samba Diamungo* numa rua de Salvador. Depois desse dia, a saúde dele piorou de novo. Uma parte da morte dele foi ocasionada por esse desentendimento entre os dois. Inclusive, o *nkise Tempo*, numa das últimas vezes que baixou em Seu Bernardino, avisou que não viria mais naquela perna (no corpo daquela pessoa). Ela (*Samba Diamungo*) ajudou a matar o homem mais rápido. [...] O sepultamento foi comovente. O comércio fechou. A urna mortuária foi carregada pelos seus filhos e amigos, mesmo tendo um carro para levar. Mesmo sendo criança e não podendo ir ao enterro, corri pelas ruas para ver do muro o caixão chegar no Cemitério. Ouvi e vi muitas pessoas chorando e cantando. Inclusive, anos mais tarde, eu já crescida, conheci um marinheiro no Rio de Janeiro. Quando ele soube que era do Bate Folha, mencionou para mim, que em 1946 numa rádio da cidade, foi mencionado que havia falecido um grande “*babalaô*” na Bahia, cujo nome era Manoel Bernardino da Paixão do Bate Folha. Veja a repercussão que isso teve.

A sucessão da liderança religiosa dentro da congregação do Terreiro Bate Folha, pós-morte de Bernardino, parece ter sido uma questão mais de ordem política do que de sucessão hereditária, que, por sua vez, leva em conta o maior tempo de feitura de santo. Para alguns integrantes do Terreiro Bate Folha, era um desejo do fundador do Bate Folha que *Bandanguame* assumisse os cuidados com a estrutura, o funcionamento e a continuidade do espaço sagrado. Tanto *Lesenge* quanto *Bandanguame* moravam e exerciam suas práticas religiosas na cidade do Rio de Janeiro. Havia filhas de santo e irmãs de barco de *Lesenge* que desejavam a que ele assumisse o cargo de liderança no Bate Folha. Sobre um possível rompimento afetivo e religioso entre *Lesenge* e Manoel Bernardino, tal situação não foi amplamente esclarecida pelos membros da casa. O que a tradição oral

⁵⁸ Cf. depoimento concedido, 2014.

assevera é que eles não se falavam desde a ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro. Somente após o falecimento de Bernardino é que *Lesenge* retorna ao Bate Folha em Salvador, para retirar alguns objetos de assentamento do seu *nkise* e levá-los para o Rio de Janeiro, local onde já estava estabelecido com sua roça de santo. Algumas *muzenzas* do primeiro barco de Bernardino apoiavam *Lesenge*, e a exemplo de Dona Cecília (*Neguki*), integrante do terceiro barco de iniciação de Bernardino, acabaram migrando para o Terreiro de Candomblé de *Lesenge*, localizado no Rio de Janeiro.

O que se pode depreender através das narrativas e dos registros orais, dentro desse viés de sucessão na primeira troca de cabeças para liderar o Terreiro Bate Folha, é que não havia uma regra prescrita a favor de João Correia (*Tata Lesenge*) para que assumisse o comando do terreiro em Salvador, por ser ele o primeiro filho de santo iniciado. Nesse mesmo contexto, havia também aqueles que defendiam a ideia que deveria ser *Bandanguame* o sucessor, mesmo sendo ele o segundo iniciado. O Candomblé é uma religião em que não se observam unanimidades com frequência, muito menos uma cartilha com procedimentos. Se havia um desejo de Manoel Bernardino ou a preferência dos seus mentores espirituais, não podemos afirmar de modo categórico o que prevaleceu. Tudo indica que Manoel Bernardino acaba pondo por terra a ideia de que seu sucessor seria *Lesenge*, se é que havia uma tese a respeito; se havia Manoel Bernardino modificou esse sentido. A transferência de um cargo num Terreiro de Candomblé é mais determinada pelo jogo de búzios que pelo tempo de feitura ou qualquer outro fator. As sucessões costumam gerar conflitos. De modo geral, em algumas casas de Candomblé, sempre se gera um desconforto no processo sucessório.

E por fim, sobre a nova liderança do Terreiro Bate Folha que irá suceder Manoel Bernardino, o *Tata Muguanxi* nos apresenta outras

duas situações.⁵⁹ A primeira diz respeito aos questionamentos levantados por *Lesenge* diante de Bernardino, e que possivelmente gerou a ruptura afetiva e religiosa entre ambos. A segunda situação aborda a proposta de *Bandanguame* para suceder Bernardino, bem como as dissidências internas geradas com essa escolha e/ou decisão:

A tradição oral nos conta que *Lesenge* começou a estudar muito. Era uma pessoa formada, tinha um conhecimento da leitura. Ele questionava as práticas de determinadas coisas com Seu Bernardino, principalmente nas formas de cantar dentro da casa do Bate Folha. Durante a liderança de Seu Bernardino, *Lesenge* questionava o significado das palavras e do sentido das coisas. Ele começou a bater de frente com o pai de santo dele. No momento em que Bernardino morre, eles já estavam brigados. Com pouco tempo de santo feito, *Lesenge* se afastou do Bate Folha, por conta desses conflitos com o Seu Bernardino, e vai embora para o Rio de Janeiro.

[...] Já *Bandanguame* sempre acompanhou seu pai de santo, desde a sua feitura em 1930. Sempre esteve próximo. Foi o único filho de santo que Bernardino entregou o *decá*, indo inclusive ao Rio de Janeiro fazer isso.⁶⁰ Bernardino incorporado de *Bamburecema* já havia dito que *Bandanguame* iria tomar conta da casa quando ele não mais estivesse nessa vida. A roça do Bate Folha, não seguiu essa tradição de assumir cargos de sucessão, tão somente os mais antigos filhos iniciados e confirmados.

[...] Algumas filhas de santo do barco de *Lesenge* resistiram a indicação de *Bandanguame* para assumir a liderança. Algumas pessoas acabaram saindo do Bate Folha com o anúncio. Os primeiros barcos de *Bandanguame* foram compostos por *abiãs* que já freqüentavam à casa, ainda no período de vida de Bernardino. Por exemplo, a casa de santo chamada de Bate Folhinha, que fica em Campinas de Pirajá, teve a frente Dona Helena (*Oloiá*), a quarta integrante do primeiro barco de Bernardino. Ela não aceitou a liderança de *Bandanguame*, e desejava o retorno de *Lesenge*. É um exemplo de dissidência e ruptura no Bate Folha.

Cabe esclarecer aqui um fato se não for considerado atípico, pelo menos se pode enquadrá-lo como sendo curioso. A narrativa de *Tata Muguanxi* tem como circunstância a ocasião do falecimento do Sr. Manoel Bernardino:

Quando o Sr. Bernardino morreu o santo dele e de outros filhos iniciados, ainda estavam dentro do casarão. A tradição oral conta que *Lesenge* (primeiro filho iniciado), veio buscar o santo dele. Quem estava na casa era Dona Anastácia e Dona Zezé (*Unguzá*). Ele entra no casarão, vai ao quarto de *Lemba*,

59 Cf. depoimento concedido, 2014.

60 Tanto *Lesenge* quanto *Bandanguame* migram para a cidade do Rio de Janeiro, na década de 1930. Esse fenômeno de migração de pais e filhos de santo para a então capital da República foi também pertinente aos pais de santo João da Gomeia e Manoel Ciriaco entre as décadas de 30 e 40 do século XX.

e sem tirar os sapatos, subiu no *pepelê* (altar-plataforma de barro), pegou o santo dele e foi embora. Por causa dessa história, os indícios de que o quarto de *Lemba* ainda estava no casarão em 1946, são bem evidentes. O motivo de esse altar ficar dentro de casa, era por conta da repressão. O Sr. Bernardino ainda tinha medo de que pudessem quebrar ou roubar as imagens de culto, sobretudo numa batida policial. Esse altar de *Lemba* ficava num quarto cuja porta tinha um guarda-roupa que o escondia. O quarto de *Lemba* só vai para o barracão, a partir da geração de *Bandanguame*.⁶¹

Quanto a essa suposta atitude desrespeitosa de *Lesenge*, por ocasião do falecimento de Manoel Bernardino, a *Mametu Mabeji* nos esclarece:

A ida de meu pai de santo para o Rio de Janeiro não foi por briga com meu avô Bernardino. *Lesenge* queria melhorar a vida dele. Foi uma escolha dele. Existem comentários que eu discordo que meu pai de santo tenha cometido. Essa história de que *Lesenge* chegou ao Bate Folha na Mata Escura, entrou de sapato no quarto de *Lemba* e quebrou santo, isso não aconteceu. Ele não faria isso jamais! Ele dizia para a gente que saiu de Salvador porque precisava melhorar a sua vida pessoal e não por ter dito desentendimentos com Sr. Bernardino.⁶²

Já quanto às relações de convívio estabelecidas entre Bernardino e *Lesenge*, o seu primeiro filho de santo, que, no final da década de 1930 do século XX, migra para o Rio de Janeiro, Dona Floripes (*Mameto Mabeji*) nos diz:

Eu não tive muito contato com meu avô Bernardino. Eu enquanto morava na Bahia, nunca tinha ido a um terreiro. Eu acabei conhecendo meu avô Bernardino dentro de um ônibus. Morava distante do Bate Folha. Embora minha mãe foi simpatizante ao Candomblé, eu só fui conhecer o Terreiro Bate Folha depois de crescida. Meu tio *Lesenge* era irmão da minha mãe, talvez daí venha a simpatia dela pelo Candomblé. [...] *Lesenge* sempre falou bem do Bate Folha em Salvador. Ele era filho do Bate Folha. Ele arrumou a sua casa de santo no Rio de Janeiro com muito sacrifício, era difícil na época. Ele foi para o Rio de Janeiro por conta das condições de vida que a cidade oferecia na década de quarenta. O convívio era melhor e ele acabou se dando bem. Quando ele chegou no Rio de Janeiro em 1937, aos trinta e cinco anos de idade, um ano depois ele comprou a sua roça.⁶³

Sobre as atividades laboriais de *Lesenge*, além de ter sido pai de santo, Dona Floripes se recorda:

61 Cf. depoimento concedido, 2014.

62 Cf. depoimento concedido, 2014.

63 Cf. depoimento concedido, 2014.

Ele foi prespontador de calçados em Salvador, foi alfaiate e montou uma alfaiataria no Rio de Janeiro. Ele viveu afetivamente por muitos anos com uma senhora que se chamava Cassimira de Almeida. Ela era mãe de uma filha de santo da roça chamada Hilda. Foi a primeira *makota* confirmada na roça. A mãe dela vivia junto com *Lesenge*. Depois dessa relação ele ficou sozinho. Ele criou outras duas crianças, além de mim. *Lesenge*, antes de ir para o Rio de Janeiro, morou em Salvador nos bairros do Barbalho, em São Cristovão, em muitos lugares. Ele foi filho biológico de uma família com oito irmãos. Inclusive teve uma irmã que fez obrigações com Seu Bernardino, mas acabou iniciando no Candomblé em 1944, com João da Gomeia e *Samba Diamungo*. É mole! *Lesenge* não gostou disto.

Em relação ao estabelecimento de *Lesenge* no Rio de Janeiro e os vínculos com os terreiros de Candomblé de outras nações, *Mametu Mabeji* nos traz a seguinte situação:

Lesenge tinha muitos amigos de Ketu. Naquela época todo mundo se dava bem. Dona Davina da Casa de Seu Procópio, sempre estava por lá. Em 1938 ele comprou a roça e só em 1944 ele botou o seu primeiro barco. Embora fosse próximo e amigos de pessoas ligadas ao Ketu, não queria junção nos rituais. Ele queria permanecer no Congo-Angola.⁶⁴

Diante dos vínculos de descontinuidade e aproximação com o Terreiro Bate Folha em Salvador, e outros integrantes que frequentavam o Terreiro de Candomblé *Kupapa Unsaba*⁶⁵ conhecido também como Bate Folha do Rio de Janeiro, Dona Floripes – *Mametu Mabeji* –⁶⁶ se recorda:

Eu o conheci. Não lembro muita coisa. Recordo-me que ia às vezes às festas da casa de Ciriaco e algumas filhas de santo dele também visitavam a roça de *Lesenge*. Ele não impedia esse intercâmbio entre as nossas casas de Candomblé. [...] O pessoal do Gantois, do Opô Afonjá, e de Seu Procópio, todos também circulavam pelo terreiro de *Lesenge*. Pessoas tais como Dona Eunice, Damiana, América, Adalgisa, Marina, eu me recordo de terem frequentado lá a nossa casa. Quando ele vinha para Salvador, mandava fazer um almoço para receber as irmãs de santo dele do Bate Folha, elas sempre iam visitá-los, a exemplo de *Kaloiá* (Mercês), *Anganza* (Cândida), *Oloiá* (Helena). Eu pude conhecer todas elas! Mesmo as demais que não tinha sido do mesmo barco de iniciação, como

64 Cf. depoimento concedido, 2014.

65 Trata-se do Terreiro de Candomblé fundado por João Correia de Melo, em 1940. Dona Floripes Correia da Silva Gomes – *Mametu Mabeji*, atual liderança do Terreiro, vai migrar em 1946, com 11 anos de idade para o Rio de Janeiro, em companhia do seu tio consanguíneo.

66 Cf. entrevista concedida, op. cit. 2014.

Kasendê (Isabel), *Negukui* (Cecília), *Lesenge* era querido por elas. Ele continuou mantendo vínculos com as filhas de santo da casa do Bate Folha na Mata Escura, apesar de estar morando no Rio de Janeiro.

Na casa de *Lesenge* no Rio de Janeiro, foram poucas filhas de santo do Bate Folha de Salvador que chegaram a frequentar, naquela época era difícil viajar para lá. Lembro-me que apenas minhas tias *Lamboanzambi* (Alice), *Negukui* (Cecília) e *Mazakelê* (Guiomar), todas elas moraram na casa dele no Rio de Janeiro.

Sintetizando, dois fatores foram decisivos para a manutenção do Candomblé Congo-Angola do Bate Folha: o primeiro se constitui pelo viés religioso, atribuindo-se o culto aos assentamentos (Angola, Congo e Jeje) como forma de proporcionar as gerações sucessórias a possibilidade de manutenção, resistência e continuidades da memória e da história do Terreiro. Por outro lado, o segundo fator está vinculado às redes de sociabilidades constituídas perante os Candomblés Nagôs, Jejes e Angolas. Adiciona-se ainda o prestígio social, político e religioso estabelecidos por Manoel Bernardino da Paixão desde as primeiras décadas do século XX, que vão proporcionar situações capazes de valorizar a capacidade desse Terreiro de Candomblé em se fazer presente e atuante ao longo de 100 anos de história.

Esse mesmo espaço servirá também para registros de festas e de celebrações, quase sempre reverenciando aos *nkises* e aos Caboclos da terra. Mesmo diante desse cenário construído sobre a história e a memória desta congregação religiosa, vejamos de que modo os fios e tramas da trajetória do *Tata de Nkise* fundador do Terreiro de Candomblé Bate Folha podem contribuir para estabelecer paralelos entre indivíduos que representavam interesse de ordem afro-religiosa e a sociedade baiana elitista e republicana da primeira metade do século XX.

VI
AS TRAMAS E FIOS DA HISTÓRIA
E DA MEMÓRIA DE MANOEL
BERNARDINO DA PAIXÃO –
TATA AMPUMANDEZU
(1892-1946)

É essa a história que ouvimos falar. Saindo de Santo Amaro, Bernardino ia para uma ilha que ficava nas proximidades de lá. O pai Congo N'kosi morava nessa ilha. Eu não sei se Bernardino nasceu em Santo Amaro. Sabemos que a feitura de Bernardino no Congo foi assim. Ele inicia-se nas práticas Congo e o Angola vem depois com Maria Nenê. O Bate Folha é um Terreiro Congo-Angola. Tem muitas coisas dos dois, tanto de Congo quanto de Angola. Existem palavras, cantigas e ritos que vêm dos dois. Às vezes nem conseguimos mais diferenciar um do outro. É sutil isso nas rezas, de vez em quando percebemos. (Tata Muguanxi. Cf. depoimento. 2014)

Num estudo em que se coteja a memória e a história de indivíduos, estão entrelaçadas não só a trajetória da congregação religiosa como também a história em si dos sujeitos que, de forma individual ou coletiva, ajudaram a constituir uma comunidade. Tal comunidade se estende para além dos muros e das paredes dos barracões e/ou assentamentos de *nkises* no Terreiro Bate Folha. A compreensão dessas micro-histórias ajuda não só a descortinar as redes e os espaços de sociabilidades, além da trajetória de vida de alguns atores sociais; sobretudo, nos permite compreender quem eram esses indivíduos, qual o seu perfil social, quais as relações de atritos e trocas, tão comuns à condição humana. Associado a isso, auxilia na compreensão de como esses sujeitos se viam representados ou representavam os interesses da congregação religiosa diante de uma sociedade baiana elitista, excludente e racista, justamente numa configuração social em que lutavam contra a perseguição e a opressão de suas práticas religiosas.

A resistência e a legitimação afro-religiosa, em especial aquelas de ressignificação centro-africana, têm como pano de fundo ou central o resultado e o papel de força de diversos sujeitos sociais. São homens, mulheres, negros, pardos, alfabetizados ou não, com ou sem posses, gozando ou não de prestígio social e de redes de sociabilidade em que se inseriam pessoas influentes. Esses sujeitos sociais se estabelecem para além do pertencimento da nação africana ou afro-americana. As tramas que tecem o tecido da história de vida do primeiro sacerdote do Terreiro Bate Folha, Manoel Bernardino da Paixão (*Tata*

Ampumandezu) (1892-1946), e o contexto de transição do seu sucessor Antonio José da Silva (*Tata Bandanguame*) (1901-1965) irão nos conduzir nas abordagens que se seguem, a ponto de compreendermos de que modo a sociedade e os indivíduos se entrelaçam e acabam se confundindo com a história institucional das religiões de matrizes africanas na cidade do Salvador. Falar de uma casa de Candomblé, quase sempre, remete à incorporação do nome do fundador ao nome da casa de santo. No caso estudado, temos a denominação de o “Bate Folha de Bernardino”. Assim, as narrativas a seguir se propõem a dar conta não só dos caminhos construídos por esse sacerdote e líder religioso, como também nos conduzirão através dos fios da memória das gerações descendentes, em questões sobre entendimentos das histórias que Bernardino vivenciou à frente da liderança do Terreiro do Bate, temporalmente demarcadas na primeira metade do século XX.

Para analisar a inserção dos indivíduos Manoel Bernardino da Paixão e seu sucessor Antonio José da Silva, na sociedade soteropolitana, é necessário avaliar as funções que cada um desses sujeitos desempenhou à frente do Terreiro de Candomblé Bate Folha. Ser um pai de santo ou um filho de santo, por exemplo, são funções que uma pessoa exerce para outras, de um indivíduo para outros indivíduos. Entretanto, cada uma das funções exercidas está relacionada a terceiros e, por conseguinte, depende das funções deles tanto quanto estas dependem delas. Pensar numa sociedade complexa, e isso inclui as congregações afro-religiosas baianas, nos remete ao pensamento de Norbert Elias:

[...] cada pessoa singular está realmente presa, está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem. [...] E é essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, que chamamos “sociedade”. Ela representa um tipo especial de esfera.¹

A relação entre indivíduos e sociedade está longe de ser algo plural. Pode ajudar a afrouxar e ampliar os hábitos mentais a que a

1 Cf. ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 23.

história fará referências e, no caso em estudo, à trajetória e à memória do Terreiro de Candomblé Bate Folha. Os hábitos mentais dos sacerdotes sempre gozarão de opiniões consensuais. Entretanto, cabem situações de dissensos, contradições e sobreposições de ideias, circunstâncias e interesses de ordem pessoal. Assim, comungo do entendimento de que só é possível chegar a uma opinião clara, estabelecida por essa relação entre indivíduo e sociedade, quando se consegue incluir o crescimento do indivíduo dentro da sociedade. No caso do papel exercido por Manoel Bernardino da Paixão, há alguém que atuará não só como agente de informações sobre o Candomblé Congo-Angola diante de antropólogos estadunidenses, como também gozará de prestígio junto a políticos locais, estabelecendo ainda relações de aproximação e amizade com terreiros de nações Ketu e Jeje.

A historicidade de Bernardino da Paixão, o seu fenômeno de crescimento dentro das redes sociais que envolviam os Candomblés estabelecidos na cidade do Salvador entre 1916 a 1946, acaba sendo a chave para se compreender também de qual sociedade baiana estamos falando. Manoel Bernardino consegue construir uma marca individual a partir da história dessas relações, desses conflitos, desses afetos e desafetos instituídos ao longo de sua trajetória de vida. Essa história está representada nele e são representadas por ele.

Vale aqui entender que, para que se construa uma visão ampla e específica de inter-relações (Bate Folha e demais Terreiros de Candomblés), cabe recorrer ao conceito de rede. Tomemos como metáfora a rede de tecido. Aí existem muitos fios isolados, ligados uns aos outros. Entretanto, nem toda a rede nem a forma isolada de cada fio podem ser compreendidas em termos de um único fio. Só poderemos compreender a rede a partir do modo como se ligam, sobretudo de suas relações recíprocas. É justamente nessa ligação que as tensões ocorrem para cada fio isolado, conforme seu lugar e sua função total na rede.² Quase sempre recorreremos ao entendimento de que o indiví-

² Cf. ELIAS, N. op. cit., p. 35.

duo e a sociedade são expressões distintas, associando essas palavras a sentimentos e valores emocionais diferentes e, muitas vezes, contrários. A história é sempre história de uma sociedade, mas sem a menor dúvida, de uma sociedade de indivíduos.³

Lisa Earl Castillo,⁴ que percorreu diversos Terreiros de Candomblés da cidade do Salvador entre 1998 e 2005, num debate em que se concentravam análises que atingiam áreas de conhecimento como a Antropologia, a Linguística e a História, acrescentou uma contribuição ao diálogo entre fontes. A oralidade está presente nos Candomblés, mas não de maneira exclusiva, visto que a aquisição do conhecimento perpassa trajetórias e experiências dos sujeitos aí envolvidos. Portanto, a oralidade não é a única via de transmissão do conhecimento adquirido nos terreiros. O recurso oral deve ser acrescido do textual e do iconográfico. Textos, discursos e fotos são fundamentais para se compreender os possíveis “segredos” existentes intra e inter-nações que fundamentam os Candomblés. A autora traz reflexões sobre as possibilidades de controle da imagem, seja na permissão para fotografar, seja para quê, sobre o quê e como alguém ou algo pode ser fotografado. A fotografia acaba sendo um instrumento que não só registra o passado como também ajuda a (re)inventá-lo. As fotografias acabam tendo o mesmo efeito que tem um texto; sendo parte da pessoa, é a própria pessoa. Há, portanto, uma interação entre textos, pessoas, lugares e imagens.

A trajetória do Terreiro Bate Folha está associada à trajetória dos seus sacerdotes. Analisei anteriormente resultados sobre práticas de iniciação, confirmação, cura e adivinhação dos sacerdotes iniciais, bem como festas, celebrações e conflitos sociais e religiosos, de ordem interna e externa ao Terreiro Bate Folha. Cabe, agora, compreender um pouco mais das experiências nos processos sucessórios internos à casa do Bate Folha e suas redes sociais para além dos seus muros.

3 Ibid. p. 45.

4 CASTILLO, L. E. op. cit.

Procurarei compreender de que modo esses processos foram capazes de proporcionar contribuições sobre a história social do Candomblé Congo-Angola na cidade do Salvador na primeira metade do século XX. Os rastros documentais, inicialmente nos apontam alguns caminhos. Vejamos de que modo o entrelaçamento das fontes documentais, iconográficas e orais ajudam a compreender essa nossa história.

O trajeto/caminho percorrido por um sujeito social envolve, de modo geral, aspectos ligados ao seu nascimento, vínculos familiares, etapas sociais, intelectuais e profissionais, percorridos ao longo das vidas infantil, juvenil, adulta, envelhecimento, se houver, até a sua morte. No caso do sacerdote fundador do Bate Folha, essa trajetória apresenta algumas lacunas que não foram possíveis preencher. Sua genealogia ancestral carece de maiores investigações que antecedem o século XIX. A partir de algumas pistas, foi possível, a partir dos registros de nascimento e/ou de batismo de Manoel Bernardino da Paixão, encontrar indícios que apontam sua genealogia para a região do Recôncavo e nos trazem, inicialmente, duas possibilidades de localização. A primeira é que Bernardino tenha nascido em 1892, na Vila de Santo Amaro da Purificação e tenha sido batizado na Igreja de Nossa Senhora da Purificação, no mês de abril de 1893. Os registros no Livro de Batismo⁵ dessa paróquia trazem as seguintes possibilidades para o fato:

[...] Aos quatorze de abril de 1893, nesta matriz batizei no nascimento Manoel, crioulo de quatro meses, filho de Maria Cândida, padrinhos João e Januária.

[...] Aos vinte e três de abril de 1893, nesta matriz, batizei no nascimento a Manoel, crioulo de quatro meses, filho de Anna; padrinhos Silvano Cunha de Andrade e Maria Justo do Sacramento.

[...] Aos vinte e dois dias de maio de 1893, nesta matriz, batizei no nascimento a Bernardino, crioulo de três dias, filho de Maria B(?), padrinho Pacífico Francisco Roque e Maria das Dores, do que faço este assento.”

[...] Aos dezessete de abril de 1893, nesta matriz batizei no nascimento a Manoel, crioulo aos dez meses, filho de Maria das Virgens, padrinho Raimundo Aprígio e Maria do Bonfim Santos Mendes Falcão.

5 Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Purificação da Vila de Santo Amaro (1888-1901), Microfilme nº 1284794. Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador da Bahia.

Dentre as quatro possibilidades acima mencionadas, a que mais se aproxima do batismo de nascimento de Manoel Bernardino diz respeito ao evento ocorrido em 17 de abril de 1893. Embora não se tenha encontrado registro de nascimento no Fórum do Município de Santo Amaro da Purificação⁶, a tradição oral do Terreiro Bate Folha atribui ao dia 20 de agosto de 1892, sendo filho de Lino da Paixão e Anastácia das Virgens.⁷ O nome da progenitora de Manoel Bernardino aparece em dois documentos distintos de forma não semelhante. Primeiro, no atestado de óbito do sacerdote, menciona-se o nome de Anastácia das Virgens; já na certidão do processo de inventário do espólio do falecido, o nome é de Maria Anastácia da Paixão. Os sobrenomes Virgens e da Paixão e os pré-nomes Maria Anastácia nos levam a inferir que o registro de batismo de 17 de abril de 1893 se aproxima da suposta data de nascimento de Bernardino: 20 de agosto de 1892.

A segunda possibilidade de nascimento e/ou batismo de Bernardino seria na Vila de Cachoeira, em especial a Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário da Vila de Cachoeira. Dentre o período pesquisado (1892-1893), localizei apenas um indício nos livros de batismo: “Aos 05 de fevereiro de 1894 na capella de Nossa Senhora da Conceição das Obras do Rosário, baptizou solene a Manoel, de seis meses, filho natural de Maria das Virgens Conceição, forra.”⁸ Entendo que essa possibilidade se aproximaria muito mais da real identificação do local de nascimento e batismo de Bernardino, pois, considerando-o como tendo nascido em agosto de 1893, estaria de

6 Os Livros de Registro de Nascimento da Vila de Santo Amaro da Purificação, do período de 1892 a 1893, pertencentes ao Fórum Municipal, foram destruídos pelas enchentes do Rio Subaé, ocorridas na região durante a década de 80 do século XX, o que nos impede de confrontar e cruzar os dados referentes à data de nascimento do Sr. Manoel Bernardino da Paixão.

7 Não foi possível identificar registros nos arquivos consultados, sobre os pais de Manoel Bernardino da Paixão. Considerando o seu ano de nascimento em 1892, tudo indica que os progenitores tenham sido crioulos escravizados e/ou alforriados.

8 Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário da Vila de Cachoeira (1889-1897). Microfilme n.º. 1284937. Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Salvador da Bahia.

fato com seis meses de vida em fevereiro de 1894. Entretanto, o nome incompleto de Manoel Bernardino no livro de registro de batismo acabou me levando a um terceiro desencontro de nomes, deixando uma lacuna duvidosa para interpretações. Enfim, embora esteja indefinido do ponto de vista documental o local de nascimento de Bernardino, a tradição oral do Terreiro Bate Folha atribui o local de seu nascimento e a sua iniciação no Candomblé à cidade de Santo Amaro da Purificação.

Segundo a COBANTU⁹, entre o final de 1906 e o começo do ano de 1907, Manoel Bernardino, com aproximadamente 14 ou 15 anos de idade, iniciou-se no Candomblé de nação Congo por intermédio de um africano *muxi-kongo*¹⁰: Manoel *Nkosi*.¹¹ Sobre esse sacerdote congolês, a ausência do registro do seu sobrenome dificultou buscas efetuadas junto ao Arquivo Público no Estado da Bahia (APEB), onde nada foi localizado que se pudesse associar ao seu perfil social e religioso, de modo a auxiliar a compreensão do processo de iniciação no Candomblé por parte de Bernardino da Paixão. Entretanto, Andrea Mendes apresenta outra possibilidade de iniciação de Bernardino:

Mas uma das informações correntes entre o povo de santo é que Manoel *Nkosi* teria sido auxiliado, nos rituais de iniciação de Bernardino, por Maria Rufino Duarte (?-1928), mais conhecida como Mariquinha de *Lembá*. Segundo consta na memória do povo do santo, Mariquinha de *Lembá* era irmã de santo de Maria Nenê no Candomblé do Tumbeici.¹²

9 A narrativa elaborada partiu inicialmente dos registros efetuados pela Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil, disponível em www.cobantu.com.br, acessado em 19 mar. 2011, além do Laudo Antropológico para Tombamento do Terreiro Bate Folha, elaborado em 2002 e atualizações realizadas através de depoimentos das atuais lideranças do terreiro, coletadas em 2013 e 2014.

10 A expressão remete aos falares regionais do Congo-Brazzaville e que foram registrados no Brasil como sendo falares proveniente da região sul daquele país africano. Ver CASTRO, Y. P. de. op. cit., p. 35. Designação dada àqueles que são naturais do Congo. Outro sentido dado à palavra serve para demarcar que o processo de iniciação e aprendizado do sacerdote fundador do Bate Folha é de origem Congo e está associado à ideia de que vieram primeiro as práticas Congo e depois às Angolas. O *muxi* ou *moxi* tem o entendimento de ser equivalente à palavra primeiro.

11 É o nome do nkise equivalente a Ogum do Candomblé *Nagô-ketu*.

12 MENDES, A. L. R. op. cit., p.67.

Essa versão apresentada de que Mariquinha de *Lembá* teria participado do processo de iniciação de Bernardino carece de fontes mais convincentes. As atuais lideranças do Bate Folha desconhecem essa versão. Os nomes de Manoel de *Nkosi* e Maria Nenê são legitimados pelos descendentes do terreiro como sendo dos responsáveis por assumirem papéis relevantes na trajetória de iniciação e formação religiosa de Manoel Bernardino. Contudo, cabe aqui o uso da fonte oral para auxiliar a compreensão desse momento importante na trajetória de vida de Bernardino da Paixão.

Figura 30 – Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu*.



Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 194?

A trajetória de Manoel Bernardino da Paixão, desde a sua iniciação no Candomblé, supostamente em 1907, até o seu falecimento em 1946, requer futuros investimentos em investigações, sobretudo, a respeito de sua infância e adolescência. Considerando que, em 1916, aos vinte e três anos de idade, já houvera estabelecido escritura de registro de compra e venda do terreno localizado na Fazenda Bate Folha, em Salvador, na Bahia, me deparei também com situações em que as fontes escritas para o caso do Terreiro Bate Folha são rarefeitas e, às vezes, imprecisas. Daí, faço uso de recursos metodológicos que partem da compreensão que passa pela construção de compatibilidades e complementaridades sobre os usos da oralidade e da escri-

ta. Como já mencionado, os registros documentais relativos à vida infanto-juvenil de Bernardino são modestos em termos de informações, assim como fontes orais a respeito. Contudo, Dona Rita (*Kota Nedembu*¹³) consegue narrar algumas circunstâncias a esse respeito:

Sobre a infância de Bernardino e sua adolescência, pouco sabemos. Ele passou essas fases da vida em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo. E só chegou em Salvador na fase adulta de sua vida. Sabemos que se envolveu no Candomblé aqui, embora a feitura tenha ocorrido no interior. Ele era filho único. Dona Anastácia, a mãe de Bernardino, reclamava demais com as crianças, mas era uma ótima pessoa. Eu a conheci e ela viveu mais do que Bernardino. Tinha o nkise *Nzazi/Xangô*, que rodava nela. Sr Bernardino cuidava do nkise dela com muito carinho. Sempre que ela rodava na casa, Bernardino pedia com todo cuidado: – *Zezé ou Adriana levem o nkise de minha mãe pra dentro da casa!* Era o filho quem falava ali, não era mais o sacerdote. Ela veio a falecer na década de setenta do século XX. Quanto ao pai dele, Seu Lino da Paixão, acredito que Bernardino nem tenha conhecido direito. Foi filho de uma mãe solteira, é o que acredito que tenha ocorrido com ele. Naquela época, os homens não gostavam de casar. Ele deve ter registrado o filho, mas não assumiu a família. É o que sei dizer.

Quanto à trajetória de vida e à aproximação de Manoel Bernardino da Paixão com o Candomblé, a exemplo da sua infância, juventude e iniciação religiosa, Marco Nogueira (*Tata Nembakalá*) nos relata o seguinte contexto:

O que veio a mim sobre a história de vida do Sr. Manoel Bernardino, não passa pela sua infância e adolescência. O que sei começa a partir da sua chegada em Salvador. Porém, esses relatos me transportam à região do Recôncavo Baiano. Sempre ouvi dizer que foi por lá que ele foi iniciado por um congolês chamado de Manoel de *Nkosi* e que tempos depois ele vem para capital baiana. Imagino que ele tenha sido iniciado muito novo, e que por isso talvez tenha sofrido muitas restrições na infância, sem tanto tempo para brincadeiras e vivências infantis. Sua vida adulta é marcada por um sacerdócio também ainda muito novo. Era um sujeito sério e comprometido com os mistérios de sua religiosidade. Enquanto sacerdote, eu não sei o que pesava mais sobre ele, se era a temeridade, ou o respeito, isso tudo dada à sua sapiência em saber lidar com os elementos do sagrado e do sobrenatural.¹⁴

E diante do contexto em que Dona Maria Bernadete conheceu Bernardino, ela nos traz a seguinte narrativa:

Muito simples. Fomos vizinhos em Itapagipe, na Cidade Baixa. Ele morava na Rua do Fogo e eu na Rua da Vitória. Eu estava estudando para ser professora, isso foi em 1939, ano que nos conhecemos. Minha mãe era muito amiga

13 Cf. depoimento concedido, 2014.

14 Cf. depoimento concedido, 2016.

e próxima de Bernardino. Certo dia, ele bateu lá em casa, e disse: – *Vamos ali comigo!* Tomamos um bonde, atravessamos o largo do Bonfim, subimos a ladeira. Ao chegar na porta de uma casa, ele acendeu uma vela, tirou uma chave do bolso e abriu. Ele havia comprado uma casa na Rua do Porto da Lenha, 26, atrás da Igreja do Bonfim. Isso foi em 1942.¹⁵

Figura 31 – Residência de Manoel Bernardino, na Rua Porto da Lenha – Bonfim.



Fonte: Acervo Autor, 2016.

Essa foi a segunda residência de Manoel Bernardino na cidade do Salvador (Fig. 31). Antes de morar na Rua da Lenha, no Bonfim, Bernardino da Paixão residiu na Rua do Fogo, na Cidade Baixa, e no bairro de Sete Portas, na Rua do Sangradouro – próximo à Ladeira dos Bandeirantes –, lado que coincide com o bairro de Brotas. A aquisição da casa no Bonfim foi uma sugestão do Professor Edgar Miranda – *cafuringoma* do Bate Folha, numa época que Bernardino já tinha adquirido as terras do terreiro.¹⁶ Os atendimentos aos clientes após sua iniciação, possivelmente ocorreram nessas casas, antes e depois da compra da roça do Bate Folha. De acordo com a escritura de compra e venda do imóvel, localizado no distrito do Bonfim, o terreno na Rua Professor Santos Reis, atual Rua do Porto da Lenha, media 6,60m de frente e 44m ao fundo. Foi efetuando o paga-

¹⁵ Cf. depoimento concedido, 2016.

¹⁶ Cf. depoimento concedido por Dona Olga – *Nengua Guanguasesse*, 2014.

mento de 8.000\$000 (oito contos de réis), além de uma taxa anual pela ocupação do terreno, na ordem de 34\$800 (trinta e quatro mil e oitocentos réis), já tendo recolhido, sobre a importância citada, o laudêmio equivalente a 400\$000 (quatrocentos mil réis). Portanto, a soma total de 434\$808 (quatrocentos e trinta e quatro mil e oitocentos e oito réis), desembolsada pela ocupação de terras para construção da residência de Manoel Bernardino da Paixão, foi equivalente a 180% (cento e oitenta por cento) do salário mínimo vigente em 1940.¹⁷

Na tentativa de encontrar interação entre texto, pessoas, lugares e a imagens, é necessária a interpretação sobre a Figura 32, a seguir. Composta por Manoel Bernardino ao centro e seus filhos seguidores e/ou visitantes, num total de 11 (onze) homens, 12 (doze) mulheres e uma (criança) ao colo da mãe, trazendo-nos novas configurações. Esse registro fotográfico está associado aos anos iniciais de construção e edificação do Terreiro Bate Folha. Membros da congregação religiosa Congo-Angola, visitantes e frequentadores do terreiro compõem a cena. Foi possível identificar alguns sujeitos nesse registro iconográfico. Na disposição em pé, contamos com as presenças de Dona Cecília (*Neguki*) e Isabel (*Kasendi*), filha de santo de Bernardino, além de Dona Dodô, frequentadora e amiga do mesmo, além de outra senhora, que, segundo a tradição oral do Bate Folha, era parente de Dona Dodô e de Dona Pequena (*Maimba*), ambas presentes na fotografia.

17 O salário mínimo vigente de acordo com o Decreto Lei no. 2.162/40 de 04.07.1940 era da ordem de 240\$000 (duzentos e quarenta mil reis). Cf. <http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>. Acesso em 8 ago. 2016.

Figura 32 – A primeira estrutura do barracão Bate Folha.



De pé, da esquerda para a direita, Cecília-Negunki (terceira), Isabel-Kassendê (sexta), Dona Dodô (sétima), Parente de Dona Dodô e Maiamba(oitava). Sentados da esquerda para direita, Bernardino da Paixão(quinto) e Dona Pequena-Maiamba(nona).

Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, entre 1929 a 1940 (c.a).

A primeira configuração na cena fotografada é a de que o pano de fundo corresponde a um barracão ainda em construção, e não mais uma simples casa de taipa. A época ou as circunstâncias do registro fotográfico podem estar associadas a alguma festa da casa, algum evento significativo, mas não a um ato de celebração religiosa. A segunda configuração é que a fotografia evidencia o registro e a presença de alguns dos integrantes e/ou visitantes da/à congregação religiosa do Bate Folha. Outra configuração observada relaciona-se à disposição de gênero. Apenas uma mulher está sentada, Dona Pequena (*Maimba*); embora não tenha sido iniciada no Bate Folha, foi confirmada por Bernardino durante seu sacerdócio. Os homens que estão de pé fecham o ângulo da foto num enquadramento que também culmi-

232

na com a centralidade. O que esta imagem permite é a informação de que no Terreiro Bate Folha havia também registros de eventos sociais, para além do religioso, e que esta era uma prática comum.

Comemorações de aniversários e batizados são alguns exemplos de práticas sociais presentes no interior do Terreiro de Candomblé Bate Folha. Nas fotografias em família, fossem elas produzidas em estúdios ou fora deles, o que interessava era a representação dos papéis sociais. É com eles que se cria a identidade do grupo e se institui a memória de seus membros. Para Bourdieu¹⁸, é num álbum de família que se exprime a verdadeira recordação social, pois acaba funcionando como uma espécie de integração a que a família sujeita seus membros, criando elos, instituindo e preservando a memória familiar coletiva; nesse caso, preservando a memória de uma congregação religiosa de matriz Congo-Angola, localizada na cidade do Salvador, na primeira metade do século XX.

Retomando o contexto de formação dos sacerdotes iniciais do Bate Folha, faz-se necessário compreender a rede de protagonistas importantes que auxiliam o entendimento da formação da família de santo no Candomblé Congo-Angola na Bahia.¹⁹ Dentre eles, está Roberto Barros Reis, considerado primeiro sacerdote de origem centro-africano, responsável pela iniciação de Maria Genoveva do Bonfim – Maria Nenê.²⁰ Ainda segundo a COBANTU, pelas mãos de Maria Nenê (Figura 32), saíram outros iniciados, tais como Manoel Ciriaco de Jesus, *Tata Nludiamugongo* e Manoel Rodrigues do Nascimento, cuja *dijina* era *Kambambe*. Ambos irão assumir o Terreiro conhecido como Tumba Junçara²¹, na Ladeira da Vila América, junto à Mata Escura do Engenho Velho, atual Avenida Vasco da Gama.

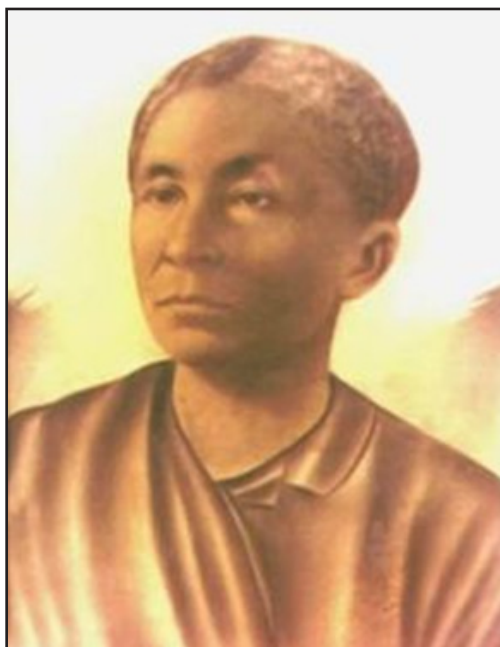
18 BOURDIEU, P. Apud. LE GOFF, J. **Memória**. In: Enciclopédia Einaudi. Porto: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1884, p.39. v1.

19 ADOLFO, S. P. **As famílias de santo no Candomblé de Congo-Angola**, 2011. Disponível em www.inzotumbansi.org, acessado em 26/01/2011.

20 Cf. CASTRO, Y, P. de. A expressão Nenê conota grande, grandiosa, a maior. A grande Maria dos Angolas. Palestra realizada em comemoração ao centenário de fundação do Terreiro Bate Folha. Salvador. 3 dez. 2016.

21 COBANTU, op.cit. 2011.

Figura 33 – Dona Maria Genoveva do Bonfim/Maria Nenê (*Mameto Tuhenda Nzambi*).



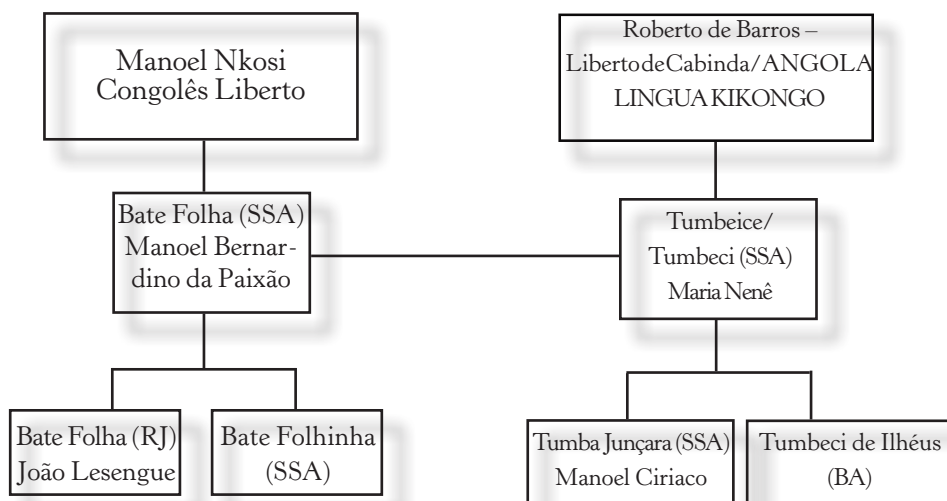
Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 19??.

A trajetória de Bernardino, entre 1916 e 1929, equivalente a 14 (quatorze) anos, corresponde à sua juventude e ao início de sua vida adulta. Apesar de a aquisição do terreno do Bate Folha ter ocorrido em 1916, Manoel Bernardino da Paixão fará seu preceito de primeira iniciação religiosa com filhos e filhas de santo em 1929, ou seja, seu primeiro barco e seu primeiro filho de santo será João *Lesenge*.

Entre a aquisição do terreno e a primeira feitura, constata-se um período de 13(treze) anos, e possivelmente Bernardino tenha exercido suas práticas de cura e atendimentos em residência particular, ao tempo em que também possivelmente estabelecia uma rede contatos com outros Terreiros de Candomblés – Nagôs, Jejes ou Angolas. Outra iniciação realizada por Bernardino ocorreu em 1930. Na ocasião, Antonio José da Silva – *Bandanguame* – passou a ser o segundo homem a ser iniciado na Casa do Bate Folha. Além desses dois indiví-

duos, nos registros do Bate Folha aparece ainda Edite Apolinária, *Samba Diamongo*, ocorrida em 1933, e que, durante certo período de sua trajetória dentro do Bate Folha, foi responsável por cuidar dos registros dos fundamentos da casa, através de anotações em cadernos.

Figura 34 – Genealogia das famílias de santos no Candomblé Angola na Bahia e o Bate Folha nas primeiras décadas do século XX.



Fonte: Informações sistematizadas a partir da COBANTU/2011.

Diante do fluxo apresentado na Figura 34, que configura a genealogia das famílias de santo no Candomblé Angola, a obrigação em “tirar a mão do morto” da cabeça de Manoel Bernardino da Paixão gerou – perenizando-se até os nossos dias – uma rede de interpretações sobre os vínculos e associações do Terreiro Bate Folha aos Candomblés do Tumbecice e do Tumba Junçara. As narrativas tecidas sobre esse fato apontam, no mínimo, caminhos distintos.

Quanto ao processo de iniciação de Bernardino no Candomblé, Cícero – *Tata Muguanxi* ratifica alguns contextos. O primeiro

deles é o de que ele foi iniciado por um congolês chamado Manoel *Nkosi/Inkossi*, ainda garoto, provavelmente entre 5 a 7 anos de idade. Esse dado diverge dos registros da COBANTU, que atribui a idade provável de iniciação de Bernardino entre 14 a 15 anos de idade. Já o segundo contexto se dá após a morte do africano Manoel *Nkosi/Inkossi*, provavelmente em 1910, ano em que Bernardino vai à casa de Maria Nenê para tirar a mão de *vumbe*, coincidindo com o barco de iniciação de Manoel Ciriaco. No caso da procura de Bernardino pela casa de santo de Dona Maria Nenê, o *Tata Muguanxi* diz o seguinte:

O *Tata Tauá*²² esteve na casa do *Tumbeici* de Dona Maria Nenê, foi no quarto de santo do assentamento dela. Nos parece que até hoje a casa tem tudo dela lá. Nós do Bate Folha não mantemos aproximação com eles, isso desde a história da obrigação da mão de *vumbe* por parte de Bernardino. Dona Maria Nenê vai falecer um ano antes de Bernardino, ela em 1945 e ele em 1946. O que sabemos é que Bernardino não mantinha relações próximas com Dona Maria Nenê. Bernardino e logo depois *Bandanguame* tiveram aproximações com Manoel Ciriaco do *Tumba Juçara*. Após a morte de Ciriaco, nós não tivemos mais contatos nem aproximações com o *Tumba Juçara* do Engenho Velho. Inclusive há divergência entre opiniões sobre o tempo de feitura no santo de Bernardino e de Ciriaco. O entendimento de integrantes do *Tumba Juçara* é de que Ciriaco é mais antigo de santo do que Bernardino. Nós entendemos ao contrário. Anterior a 1910, ano do barco de iniciação no santo de Ciriaco, Seu Bernardino já havia feito o seu santo com o congolês *Nkosi/Inkossi*. Divergências à parte, Dona Maria Bernadete, amiga de Bernardino é prova viva desse contexto, afirma que Bebê (Bernardino) foi tirar a mão de *vumbe*. Isso é bem diferente de fazer uma iniciação no Candomblé.²³ Tirar a mão de *vumbe* é uma obrigação que se faz quando um pai de santo morre. Seja com raspagem ou lavando a cabeça, tiramos a mão do pai de santo que morreu da cabeça daquela pessoa que ainda está viva. Foi isso que Bernardino fez diante de Dona Maria Nenê.²⁴

22 Sr. Joselito Evaristo da Conceição – *Tata Tauá*, em 2005, fez um levantamento sistematizando uma relação das gerações de descendentes do Bate Folha, além de uma síntese da história do terreiro. Esse levantamento foi devidamente registrado na Biblioteca Nacional sob o número 363.113, em 12 dez. 2005, no livro 671, folha 273, e que teve como entidade apoiadora a COBANTU – Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil. Tais informações encontram-se disponíveis no site <http://cobantu.com/batefolha/descendentes.html>. Acesso em 26 jan. 2011.

23 Devemos levar em consideração que as Casas de Candomblé do *Tumbeici* e *Tumbajuçara*, talvez clamem pela iniciação de Bernardino no Candomblé Angola, e não se limitaram ao registro do preceito da mão de *vumbe* na nação Congo. Fica claro que para os descendentes do Bate Folha a iniciação de Bernardino no Candomblé foi pelo sacerdote africano congolês. A feitura de Bernardino no santo ocorreu anterior a 1910.

24 Cf. depoimento concedido, 2014.

Frente às circunstâncias do processo de obrigação da mão de *vumbe* de Bernardino (*Tata Ampumandezu*), é que se pode perceber como se processou o vínculo entre o sacerdote fundador do Bate Folha e Dona Maria Nenê, líder espiritual do Terreiro *Tumbeici*. A narrativa de Dona Maria Bernadete traz a seguinte situação:

Ele se iniciou no Candomblé no Congo, com aquele africano chamado Manoel *Nkosi/Inkossi*. Depois que esse africano morreu, ele foi tirar a mão de *vumbe* (morto), justamente no Candomblé do Tombeici, de Dona Maria Nenê. Naquela ocasião, coincidiu com o barco de feitura de iniciação de Manoel Ciriaco. Sabe-se que Ciriaco disse que Bernardino foi feito no Angola com ele, mas sabemos que naquele momento, Bernardino só foi dar obrigação para tirar a mão do morto da sua cabeça. Ele já era iniciado no Candomblé antes disso.²⁵

As evidências oriundas da tradição oral apontam que, embora fosse iniciado por um congolês, ao procurar o terreiro de Maria Nenê, que era Angola, Bernardino já tinha se iniciado no Candomblé. A ida ao Terreiro *Tumbeice* foi para cumprir suas obrigações e tirar a mão de *vumbe*, já que o congolês havia falecido. Na ocasião, Bernardino certamente já tinha entre três a cinco anos de iniciação e feitura. Para os integrantes do Bate Folha, a iniciação de Bernardino no Candomblé se deu efetivamente com Manoel *Nkosi/Inkossi* e não com Maria Nenê.

Em depoimento concedido por Dona Olga, a partir de relatos ouvidos de Dona Zezé (primeira *makota* de Bernardino), tudo leva a crer que ele não mantinha relações de proximidade com Maria Nenê. Não se sabe os motivos desse relativo distanciamento. Quando completou 23 anos de idade, acabou ganhando a roça do Bate Folha, como dizem os membros mais antigos da casa. O *nkise* de Bernardino em seus atendimentos era *Bamburecema: Botei sem pedir e vou tirar sem rogar*. Essa foi uma fala de *Bamburecema* incorporada em Bernardino. Havia uma pedra de mármore com essa frase. Essa pedra que-

25 Cf. depoimento concedido, 2016.

brou-se, não existe mais. O primeiro barco realizado por ele foi para *Lemba*, depois *Bamburecema*, *Tempo*, *Cavungo* e *Inkossi*.²⁶

Embora a escritura de compra do terreno do sítio do Bate Folha seja de 1916, Dona Olga acredita que o funcionamento deve ter começado alguns anos antes, por volta de 1910 ou 1912. E afirma que “*Gongobira* também trabalhou muito para que o negócio da compra das terras desse certo.” O *Tata Minatojy*, do Terreiro *Mokambo*, descendente direto de Mãe Mirinha de Portão e de Joãozinho da Gomeia, nos assevera a seguinte narrativa:

É importante ressaltar que na vida, cada um “inventa” a sua história. No Candomblé isso também se aplica. Por exemplo, Bernardino não teve feitura por Dona Maria Nenê e que era do Terreiro Tumbeici. Ele foi raspado por Manuel, o Congo. E por conta do falecimento do africano que o iniciou, Bernardino foi tirar a mão de *vumbe*, e coincidiu com o barco de iniciação de Manoel Ciriaco, que posteriormente irá fundar o Terreiro do Tumba Junçara. [...] Essas intrigas não ajudam a elucidar nada.²⁷

Sobre a formação do Terreiro de Candomblé Congo-Angola do Bate Folha, a partir de Bernardino, e o seu processo de iniciação, João Antonio (*Tata Kissendu*) nos relata:

A questão central é de dizer que Dona Maria Nenê é a mãe de santo de Seu Bernardino. A tradição oral do Bate Folha reconhece e legitima que Bernardino foi feito no Candomblé pelo congolês Manoel de *Nkosi/Inkossi*. Só que, com a morte desse africano que o iniciou, era necessário tirar a mão do morto, ou como se diz em Angola, mãe de *vumbe* (egun). A ida à casa de Dona Maria Nenê foi para tirar a mão de *vumbe*. Nessa ocasião, havia um barco recolhido, que era o de Manoel Ciriaco. Tanto é que Bernardino não tem outra *dijina*. O nome dele no Candomblé não foi modificado. Ele não fez santo naquele momento. Sabemos que é necessário, com a morte de um pai de santo que iniciou alguém, que esse iniciado dê uma obrigação para que tenha outra referência espiritual em vida. Em tese, um pai de santo não pode cuidar da sua própria cabeça. Teria que procurar outro. Hoje em dia isso não acontece mais. O pai de santo consagra um ogã e este será o único a mexer com a cabeça dele. Na época de Bernardino, isso não era assim. Essa situação tem sido motivo de desentendimentos entre lideranças do Bate Folha e do Tumba Junçara.²⁸

26 Cf. depoimento concedido, 2014.

27 Cf. depoimento concedido, 2016.

28 Cf. depoimento concedido, 2014.

O Candomblé Bate Folha é Congo Angola, dentro da tradição do *muxicongo*. Há o reconhecimento e a importância de Dona Maria Nenê na trajetória religiosa de Manoel Bernardino, mas ressalta que sua primeira nação é Congo. *Tata Kissendu* acrescenta outro importante ponto:

Não sabemos precisamente quando essa obrigação de Bernardino ocorreu. A informação que temos vem dos diálogos do próprio Seu Bernardino com seus pares e o certo é que sua iniciação ocorreu muito antes da sua obrigação na casa de Maria Nenê e não na mesma época em que Seu Manoel Ciriaco estava sendo iniciado [...] Uma coisa é importante dizer: ninguém está mentindo! Todo mundo está falando a sua verdade.²⁹

Quanto à aproximação de Seu Bernardino com Dona Maria Nenê, sobre o episódio da obrigação de tirar a mão de *vumbe* ocorrida no pós-morte de Manoel de *Nkossi*, Marco Antonio Nogueira – *Tata Nembakalá* sintetiza da seguinte maneira:

Essa versão de que eles são irmãos não pode ser negada. Por tradição e de maneira usual, é comum se dizer que por terem participado de uma mesma obrigação de barquice, eles passaram a ser irmãos de obrigação, embora não de iniciação, vez que Seu Bernardino já era iniciado e estava apenas realizando a “obrigação” de tirar a mão de *vumbe*. A partir desse momento, dadas as circunstâncias, Seu Bernardino passa a ter essa dualidade com o Angola, é comum se assumir a casa, a irmandade, a filiação de quem realiza a nossa última obrigação. Daí para frente, Seu Bernardino passa a ser Congo por iniciação e Angola por obrigação.³⁰

Essa polêmica estabelecida envolvendo a obrigação da mão de *vumbe* e a iniciação de Manoel Bernardino no Candomblé Angola não se restringe apenas a essa situação. Conflitos de ordem interpessoal também fizeram parte da trajetória do sacerdote do Bate Folha. Aspectos emblemáticos e a frente do seu tempo, envolvendo questões ligadas à sexualidade, transgressão social, feitura de santo duvidosa, marcaram uma espécie de distanciamento entre dois dos principais pais de santo do Candomblé baiano, situados na primeira metade do

29 Cf. depoimento concedido, 2014.

30 Cf. depoimento concedido, 2016.

século XX. Os desafetos entre Manoel Bernardino da Paixão e João da Gomeia são temas da abordagem a seguir.

Nos registros de memórias coletivas sobre os desentendimentos e desafetos de Manoel Bernardino da Paixão com algumas lideranças religiosas no âmbito do Candomblé, estes estão pautados em questões de empatia e conduta de ordem pessoal. Além disso, dúvidas sobre processos de feitura acabaram, por conseguinte, criando uma relação de pouca simpatia e sociabilidades entre Manoel Bernardino da Paixão e João da Gomeia. Esses desafetos receberam, ao longo das décadas, várias versões e interpretações. Uma primeira explicação advém de Dona Bernadete, que traz a seguinte situação ocorrida por conta de uma transmissão ao vivo, pela Rádio Comercial no ano de 1936:

Sabemos que ele não gostava de João da Gomeia, pelo fato desse sacerdote, segundo se comentam, não tinha passado pelo processo de feitura e suas etapas devidas. Bernardino ficou muito chateado ao ver Joãozinho da Gomeia dançando Candomblé no palco do Cine Jandaia. Bernardino ficou tão trans-tornado que esbravejou e pintou o diabo com aquela cena, ao ponto de quase quebrar o rádio com a fúria. Bernardino não gostava de João da Gomeia. Bernardino acreditava que o Candomblé se tratava de uma religião e não deveria ser exibido num palco de teatro. Eu lembro que Joãozinho tinha uma “senhora” *Yansã*, mas ele não era feito.³¹

E Cícero Lima (*Tata Muguanxi*) acrescenta:

[...] Já com João da Gomeia, Seu Bernardino era inimigo. Primeiro porque sempre se pôs em dúvida a veracidade da feitura de Joãozinho. Inclusive a Federação Baiana de Cultos Afros não aceitava feitura dos filhos de santo de João da Gomeia. Tinha-se certo preconceito quanto a essa situação. O Sr. Bernardino não admitia, não entendia que se desse o mesmo tratamento a um pai de santo feito, diante de um que não foi feito dentro dos preceitos e rituais Angola. Houve uma festa de santo no Gantois que Bernardino se encontrava, e logo depois chega João da Gomeia. Acabaram colocando um ao lado do outro. Bernardino se sentiu ofendido e retirou-se do salão naquele instante. Ele não aceitava aquela condição. Acabou indo embora imediatamente.³²

31 Cf. depoimento concedido, 2016.

32 Cf. depoimento concedido, 2014.

Figura 35 – *Tata Londirá* - Joãozinho da Gomeia (19??)



Disponível em <<http://expressodofluxo.blogspot.com.br/2010/12/joaozinho-da-gomeia.html>>. Acesso em: 17 dez. 2016.

Se as narrativas acima relatam haver uma espécie de descrédito religioso de Manoel Bernardino diante de João da Gomeia, o *Tata Minatojy* apresenta outra possibilidade de entendimento. Ele narra as seguintes considerações:

Quer saber mais preconceito como o que houve com o Sr. João da Gomeia. Diziam que ele não era feito. – Quem disse que ele não era feito no santo? Eu consegui resgatar recentemente a cadeira de Jubiabá, o pai de santo que iniciou João da Gomeia no Candomblé. Essa cadeira ficou presa por noventa e cinco anos. A Polícia baiana em 1920, período de intensas perseguições e batidas policiais, proibia os cultos nos terreiros de Candomblé na cidade. Por ocasião das minhas pesquisas para que pudessem criar o Memorial Kisimbê – Águas do Saber, e que integra o acervo de bens materiais e imateriais do Terreiro Mukambo, eu me deparei com o encontro dessa cadeira e o registro do processo completo de feitura de João da Gomeia. Há registros de Jubiabá sobre como aconteceu a feitura, o que ele fez, quem esteve presente, essas coisas. Me diga então: como é que esse homem não foi feito?³³

Rememorando, o desafeto entre Bernardino e João da Gomeia, há narrativas esclarecedoras e que apontam para questão de gênero e sexualidade. A orientação homossexual de João da Gomeia, assumi-

³³ Cf. depoimento concedido, 2016.

da explicitamente, gerava certo desconforto para alguns sacerdotes e sacerdotisas. O silenciamento nas discussões sobre a presença de homossexuais no Candomblé baiano foi objeto de análises desde Ruth Landes em 1938. Parece que, até os anos 1940 do século XX, não havia uma preocupação voltada para com o modo como os homens eram apreendidos no cotidiano pela economia política do sexo-gênero dentro dos Terreiros. Depara-se com um campo religioso plural, não só do ponto de vista cosmológico, como também em relação à apreensão da homossexualidade.³⁴ Provavelmente, havia certa exigência para que os homens declaradamente homossexuais diminuíssem a visibilidade de suas posições sexuais por via de “coisas” do feminino, sobretudo, nos dias de festa pública. De acordo com Luís F. Rios, é a divisão do trabalho religioso, em sua centralidade para organizar as relações de gênero, que pede estilos apropriados de ser homem, para que estes assumam posições de destaque na hierarquia sacerdotal. Tais estilos acabam sendo objeto de vigilância e controle dentro dos terreiros, uma vez que são avaliados pelas “visitas” e, por sua vez, se transformam em indicadores para que as casas matrizes e o campo mais amplo reconheçam as emergentes portadoras de tradicionalidade.³⁵

Na narrativa de Dona Rita (*Kota Nedembu*), o desconforto sobre gênero e sexualidade também atingia o universo social e religioso de Manoel Bernardino. Nesse caso, evitava-se tocar ou apontar a orientação sexual dos homens “rodantes” dentro do Bate Folha. As pessoas capazes de “virar” (entrar em transe) com os *nkises* são chamadas rodantes. Os/as não rodantes seguem outro caminho iniciático: são denominados *cafuringomas* e *xicarangomas* (homens) e *makotas* (as mulheres), e cabe-lhes cuidar das divindades quan-

34 Cf. RIOS, L. F. **O paradoxo dos prazeres**: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no Candomblé queto fluminense. *Etnográfica* [On line] Vol. 16 (1), 2012, posto online no dia 23 mar. 2012, consultado em 17 mai. 2013. URL: <http://etnografica.revues.org/1382>: DOI: 10.400/etnografica.1382. p. 54.

35 Cf. RIOS, L. F. p. 55.

do incorporadas nos rodantes. Os *cafuringomas* e *xicarangomas* são responsáveis pelo sacrifício dos animais e toque dos atabaques, e as *makotas* auxiliam os "santos" em suas atividades no mundo terreno. Provavelmente podia haver certa rivalidade entre os dois *tatas* de *nkises* Bernardino e Joãozinho. Ambos tinham *Bamburecema* em suas cabeças e circulavam pelo Terreiro do Gantois, espaço religioso que ganhou prestígio político, social e cultural ao longo da história do Candomblé baiano. Além disso, eles também contribuíram para a organização e o sucesso do II Congresso Afro-brasileiro em 1937:

Dizem que Bernardino não gostava de João da Gomeia e nunca freqüentou a roça dele. Joãozinho também nunca colocou os pés dele na roça do Bate Folha. [...] Joãozinho da Gomeia era um pai santo e homossexual assumido. Atendia pessoas e colocava ebós na rua em qualquer horário, pois o objetivo era de certa forma ser notado. Ter visibilidade, né...! Já Bernardino era mais reservado. Algumas pessoas me perguntaram: Bernardino era homossexual? Eu não sei lhe afirmar, pois naquela época eu era criança ainda. Pouco se comenta sobre a vida íntima e pessoal de Bernardino. Algumas pessoas o viam como um sujeito anti-social. Ele procurava sempre se desvincular da imagem que se tinha do homem que frequentava o Candomblé: o homossexual. Parece-me que Bernardino precisava ser contra o racismo que imperava aos praticantes, principalmente associados à imagem de ladrão, vagabundo e malandro. No Bate Folha, existiam homens que integravam a casa nas décadas entre 1930 e 1950, que eram professores, advogados, motorneiros, doqueiros, entre outras profissões. Existiam também mulheres bordadeiras, costureiras, dentre outras profissões.

Mesmo sendo comum a orientação homossexual no Candomblé, na primeira metade do século XX, Seu Bernardino não admitia ter tal perfil na casa dele, por isso mesmo ele fez poucos filhos de santo. Os dois que foram feitos – *Lesenge* e *Bandanguame* – não viveram dentro da roça. Ambos migraram para o Rio de Janeiro. [...] Atualmente eu escuto uma história que não é verdade. Houve uma alvorada de fogos nas casas do Bate Folha e na Gomeia de Joãozinho, como ambos tinham na cabeça uma *Bamburecema*, eles festejavam o dia 4 de dezembro. Algumas pessoas viam nisso como sendo uma competição entre eles. Isso não é verdade e, sim, apenas uma coincidência dos horários da alvorada.³⁶

Nos registros do Jornal *O Estado da Bahia*, em 1936, ano que precede à realização do II Congresso Afro-brasileiro, deparamo-nos com uma descrição sucinta e precisa a respeito do processo de iniciação no Candomblé, por parte de João da Gomeia. Ele próprio nos

36 Cf. depoimento concedido, 2014.

narra o seguinte contexto em que foi obrigado a fazer a feitura do seu *nkise*:

[...] Sou filho de Inhambupe, lá não tem Candomblé... Veja. Eu estava empregado num armazém da Calçada. Tinha quinze anos. Ahi eu tive uma dor de cabeça tão forte que alguns dias depois me sahiam bichos pelo nariz. Sabe onde eu fui me curar? Numa casa de Candomblé. Já tinha experimentado tudo quanto foi remédio. **No Candomblé foi que eu soube que estava sendo perseguido pelo meu santo. A mãe-de-santo de lá era minha madrinha, feita de Yansan. Ela me obrigou a “fazer” o santo.** Aconteceu que, pouco depois, ella morreu e eu tive que substituí-la na chefia do Candomblé. Sabe por que? Fui forçado pelo meu santo. Ahi quizemos saber mais alguma coisa: – Onde se localizava o Candomblé? – Na Ladeira da Pedra, no fim da Estrada da Liberdade. Há pouco mais de um anno que estou aqui na Gomeia. A conversa se desviou um pouco, mas afinal voltamos ao mesmo ponto: – Quantos annos tem de pae-de-santo? – Sete. **Estou agora com 22 anos, logo sou pae-de-santo desde os 15. Forçado.** Si não fizesse isso, talvez eu endoidecesse. O meu santo não me permite fazer o que elle não quer. Por exemplo, apesar da vontade que tenho, ainda não pude ir ao Rio de Janeiro... [...] **O meu santo é Oxóssi, o deus da caça, o São Jorge do catholicismo. Agora a minha nação é Angola.**³⁷

Portanto, o Sr. João da Gomeia morou e exerceu suas práticas religiosas inicialmente na Ladeira da Pedra Preta, na Estrada da Liberdade, e somente em 1935 se deslocou para a localidade da Gomeia, próximo à Fazenda Grande do Retiro. Na entrevista concedida ao Jornal *A Tarde* supracitada, sobre o que havia de diferente entre as religiões dos negros e a dos brancos, há descrições da casa de santo da Gomeia. E sobre o perfil social atribuído ao Sr. João da Gomeia, pelo menos até 1936, está direcionado para uma pessoa com simplicidade na linguagem e no seu vestuário do dia a dia.

Questões da ordem que envolvessem funções religiosas, sexualidade ou orientação sexual dos homens iniciados e confirmados nos Candomblé, sobretudo, na primeira metade do século XX, podem ser levadas em consideração a partir de dois aspectos. O primeiro diz respeito ao papel sócio-religioso masculino. Cabia aos *cafuringomas-xicarangomas* para ajudar na promoção das serem protetores

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

do Candomblé, com a função especial – e exterior à religião – de lhes emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para ajudar na promoção das cerimônias sagradas.³⁸ Entretanto, para Edison Carneiro Edison Carneiro, o Candomblé é casa das filhas – são elas que sustentam, economicamente e religiosamente. Cada filha deve, com seu dinheiro, pagar as ricas vestimentas do seu respectivo *nkises* e as comidas sagradas que se lhe devem depositar aos seus pés, nos dias que lhe são consagrados. E sobre os homens que realizaram suas feituas de santo, afirma o autor:

[...] Os Candomblés mais antigos da Bahia não fazem santo de homem e, se porventura algum homem cai no santo, não tem licença para dançar. Esses filhos apresentam, em maioria esmagadora, inequívocas tendências para a feminização. [...] Engomam os cabelos, pintam as unhas, empoam o rosto, estão sempre cercados de mulheres, a conversar com volubilidade tipicamente feminina. Todos estes característicos os tornam alvos da hostilidade dos homens e do desprezo das mulheres da comunidade. E, se tentam exercer a sua pretensa autoridade, começam um bate-boca infundável.³⁹

O segundo aspecto da questão de ordem envolvendo homens iniciados e confirmados nos Candomblés existentes é de que cabia às mulheres as funções permanentes do Candomblé. Em análises tecidas sobre Candomblés Nagôs, aos homens se reservam apenas as funções temporárias (*axogun* e *alabê*) e as honorárias (*peji-gã* e *ogãs*). Com efeito, a chefia espiritual e temporal da casa de culto afro-brasileiro, na primeira metade do século XX, quase sempre estava entregue a uma mulher. Ocasionalmente, eram requisitados os serviços masculinos, ora para sacrifícios de animais (*axogun*), ora para a invocação dos *orixás* nas grandes festas (*alabê*), ora para obter dinheiro e prestígio social (*ogãs*), ora ainda, afinal, para garantir a manutenção do altar (*peji-gã*). Nas análises tecidas por Edison Carneiro, ficava de fora a discussão sobre o posto de filho-de-santo/*muzenza*, que para o investigador era realmente considerado um excesso, uma imoralidade – dentro do sistema por si mesmo tão coerente do Candomblé. Esta divisão da hierarquia parece confirmar a opinião aos olhos do

38 Cf. CARNEIRO, E. op. cit., 1967, p. 105.

39 Ibid. p. 107.

jornalista Carneiro de que o Candomblé era um ofício genuinamente feminino, essencialmente doméstico, familiar, intramuros, distante das lutas em que se debatem os homens, à caça do pão de cada dia.⁴⁰

O olhar de Edison Carneiro traduz, até certo ponto, o quanto muitos dos sacerdotes masculinos e de orientação homossexual tiveram que inibir e disfarçar para que fossem aceitos e reconhecidos como líderes religiosos respeitáveis, diante de uma visibilidade puramente “masculinizada”. Outra leitura a ser realizada é sobre a afirmação de que o Candomblé esteve distante das lutas sociais e intramuros. Isso acabou por reduzir toda uma luta incessante de resistências, estratégias e táticas do povo de santo baiano, sendo que nesse plano as religiões de matrizes africanas, e em especial o Candomblé baiano, ganharam espaço sócio-religioso e se afirmaram diante das instituições jurídicas e legais em âmbito nacional e regional.

Temáticas sexuais estiveram sempre na iminência do “disse-me-disse” no interior das casas de santo. Conversas tomam proporções e rumos sobre aspectos ligados à sexualidade de uma ou de outra pessoa. Ainda que na primeira metade do século XX numericamente fossem superiores às mães de santo, de acordo com Edison Carneiro, os pais de santo não escapavam ao fascínio que sobre eles exerce o tipo ideal da mãe de santo e procuram assimilar esse tipo tomando atitudes femininas, caindo no bate-boca tipicamente atribuído às chamadas mulheres de saia. E Carneiro enfatizou:

São esses pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos Candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria – por dinheiro. Os casos de curandeirismo e de feitiçaria nos Candomblés Nagôs e Jejes são raros, mas, quando ocorrem, se limitam a práticas mágicas inócuas; no máximo, um chá de plantas medicinais ou um despacho (ebó) para Exú, na encruzilhada mais próxima⁴¹.

No caso do Terreiro Bate Folha, parece que, na primeira metade do século XX, os signos da homossexualidade e da feminilidade

40 Ibid. p. 108-109.

41 Cf. CARNEIRO, E. op. cit., 1967, p.98.

assumiam valor negativo, degenerativo, o que acabava destituindo o sujeito de exercer a função de líder e, ao mesmo tempo, demarcar a sua orientação sexual. Por exemplo, o *cafuringoma* e *xicarangoma* no Terreiro Bate Folha tinham – e ainda transparece na contemporaneidade – uma indumentária emblemática de padrões heteronormativos, determinada pelo uso da calça de linho, camisa de botão, paletó e sapato.

Uma terceira situação envolvendo conflitos entre Manuel Bernardino e João da Gomeia toma forma a partir da narrativa de João Antonio – *Tata Kissendu*. Este reforça que a ida de *Samba Diamungo* para o terreiro da Gomeia foi o grande fator motivador de desagrado por parte de Manoel Bernardino:

Tenho duas situações que posso lembrar a respeito de Bernardino. O primeiro foi com Joãozinho da Gomeia. Ele não gostava de João da Gomeia, pois achava que esse pai de santo misturava muito as bolas. Por conta disso, ainda havia uma filha de santo de Bernardino que se juntou a Joãozinho. Isso reforçou mais ainda o estremecimento entre eles. *Samba Diamungo* era o nome dessa filha de santo. Ela levou muitas informações e fundamentos do Bate Folha e do Candomblé Congo-Angola, para o terreiro de Joãozinho, que acabou se instalando no Rio de Janeiro. Alguns dizem que essa situação foi motivo de grande mal estar para Bernardino e acabou levando-o a morte. Há inclusive, anos depois da morte de Bernardino, fotos publicadas de filhos de santo de João da Gomeia em processo de obrigações, justamente a partir dos ensinamentos do Bate Folha.⁴²

Dona Edite Apolinária, *Samba Diamungo*, foi iniciada no candomblé do Bate Folha por Manoel Bernardino, em 1933. Dona Floripes Correia (*Mametu Mabeji*) esclarece mais um pouco sobre o conflito entre Bernardino e *Samba Diamungo*, que veio a auxiliar Joãozinho da Gomeia:

Eu não sei o atrito forte que houve. Sei que *Samba Diamungo* foi para a casa de Joãozinho da Gomeia, fez muitos barcos por lá [...] Me parece que meu avô não concordava com a postura de Joãozinho da Gomeia em lidar com os santos. Todos nós sabemos que Joãozinho gostava de teatro, usava biquine e se exibia muito. Foi um choque para os pais de santo da época aquele tipo de comportamento. Acho que muitos não se davam com ele por isso. Na realidade, Seu João era uma pessoa muita educada, mas ele transgrediu um pouco as regras enquanto homem e pai de santo. Educação ele tinha viu!⁴³

42 Cf. depoimento concedido, 2014.

43 Cf. depoimento concedido, 2014.

Figura 36 – Dona Samba Diamungo (Edite Apolinária).



Fonte:JornalATarde.Salvador.08jun.1969.

Já a narrativa a seguir demonstra com muita fluidez e clareza o quanto era delicado lidar com aspectos ligados à sexualidade de lideranças, sobretudo, dos pais de santo. Ciúmes, falatórios, vaidades, inteligência competitiva, tudo isso configurava um feixe singular de disputas de poder e prestígio. O *Tata Minatojy* traz as seguintes situações:

Sobre a relação de João da Gomeia e Bernardino, há um episódio interessante. Havia uma parenta de Bernardino, uma sobrinha ou prima, que foi fazer santo de *Lemba*, na casa de Joãozinho. Bernardino ficou extremamente descontente. Isso foi uma forma de se dar início um “manda-manda” de recados, que tanto podia ser feito para nutrir amizades como também para gerar discórdias. Não satisfeito, seu Joãozinho também acaba recolhendo um barco para a iniciação de Dona Edite de *Nzazi/Xangô*, que era filha da sobrinha ou prima de Seu Bernardino. O que a tradição oral nos traz é que Bernardino mandou o seguinte recado: – *Diga para esse [vdo], que ele botou, mas não tira!* E João replicou: –*Diga para esse [fdp], que se ele quiser vir, está convidado, será no dia tal!* Na saída do barco de Dona Edite, houve uma filha de santo do Bate Folha que estava presente. Nisso, Joãozinho gritou: – *Fulana pode abrir a mão e deixar isso que Bernardino mandou me entregar.* Ele pegou no santo, deu a *dijina* de Dona Edite, e depois disse: – *Fulana avise a Bernardino que já dei o nome. Quero ver agora como é que ele vai fazer!* Daí começou a malquerência entre ambos.⁴⁴

44 Cf. depoimento concedido, 2016.

E o *Tata Minatojy* afirma que, de fato, a causa geradora dos atritos e aborrecimentos entre os dois sacerdotes não era a orientação sexual de ambos, fossem eles transgressores ou reclusos, e sim pautada no sentimento de troca e de preterimento, a que comumente está associado o ciúme. Veja bem:

Os desentendimentos entre João e Bernardino antecedem a ida de Dona *Samba Diamungo* para a Gomeia. Existiam alguns terreiros de Candomblé que pouco tinham em termos de recursos, e Seu João da Gomeia ajudava algumas delas. Ele molhava as mãos dela. Elas não tinham nada na vida! O que aconteceu entre Dona Edite Apolinário – *Samba Diamungo* – e João da Gomeia foi o nascimento de uma rede de confiança e amizade. Eles se apegaram um ao outro. A ida de João para o Rio de Janeiro só foi possível porque Dona Edite Apolinário acabou ficando à frente da casa da Gomeia em Salvador. O que fez ela sair do Bate Folha foi a fofoca! Ela ajudava Joãozinho por conta da amizade. Mas o ciúme foi muito grande. Chegaram a mencionar que Dona *Samba Diamungo* estava passando fundamentos do Bate Folha para o terreiro da Gomeia. Se ela tivesse feito isso, as rezas e cantigas seriam iguais, coisa que não eram. Misturou tudo, isso sim, pois Bernardino deixou as rezas Congo e passou a fazer uso das rezas Angolas a partir do que ele aprendeu com Dona Maria Nenê. Dona *Samba* rompeu com Bernardino por conta da fofoca. Infelizmente, Dona *Samba Diamungo*, morreu de forma trágica, num acidente de carro. E você sabe, isso também se atribui à revelação dos *nkises*.⁴⁵

Naquilo que diz respeito a possíveis conflitos internos e externos que podem estar ligados ao Terreiro Bate Folha e outras casas de santo, levando em consideração a tradição oral que compreende o período dos anos 1920 aos 1960 do século XX, o *Tata Minatojy* – Anselmo narra circunstâncias que envolvem situações de preconceito, discriminação, inveja e amor. São temas ligados aos infortúnios da vida, situações essas bastantes recorrentes no cotidiano dos povos de santos, tanto pelos praticantes-sacerdotes/iniciados quanto pelos frequentadores e simpatizantes:

São histórias que chegaram a mim através de Dona Mirinha de Portão. Houve, por exemplo, o caso de João da Gomeia. Ele foi muito ferido e acusado por conta da sua homossexualidade assumida. A maioria desses pais de santo contemporâneos de Joãozinho era homossexual. Só que Seu João transgrediu as regras sociais daquela época. Ele era muito sério. Ele se vestia de forma elegante, não era um travesti. Só que a cabeça estava à frente daquele tempo.

⁴⁵ Cf. depoimento concedido, 2016.

Ele alisava cabelo. Ele sabia distinguir o pai de santo e indivíduo. Ele foi humilhado pela comunidade do Candomblé em Salvador, foi hostilizado pelas lideranças das casas tradicionais, a ponto dele resolver ir embora para o Rio de Janeiro. A homossexualidade era vista como uma anomalia. Duvidavam do santo dele, pois achavam que cabeça com cabelo alisado não pegava santo. Não acreditavam no Caboclo Pedra Preta que ele tinha. E foi exatamente esse caboclo que abriu os caminhos da vida de santo de João da Gomeia.⁴⁶

A migração de pais de santo para o Rio de Janeiro teve figuras dos Candomblés baianos e contemporâneos a Manoel Bernardino da Paixão. Para lá foram *Lesenge*, *Bandanguame*, Manoel Ciriaco e João da Gomeia. Os deslocamentos desses sujeitos para a região Sudeste podem estar atrelados ao papel e figura central que a cidade do Rio Janeiro representava diante dos jovens em busca de novas oportunidades. Seja em busca de empregos, seja em tentativas de se fixar não só como cidadão, mas também como liderança religiosa. O papel e a atuação de João da Gomeia no Rio de Janeiro têm destaque com a narrativa do *Tata Minatojy*:

Eu tenho um relato interessante a fazer: numa festa do Caboclo Pedra Preta, em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro. No final daquela festa, um indivíduo encontrou um anel precioso e entregou ao caboclo, alegando que pudesse ser de alguém que estava naquela festa. Joãozinho pegou o anel, fechou na mão do indivíduo e disse: - Esse anel é seu. Fique que é o início da sua vida. Esse indivíduo foi um dos maiores empresários de Duque de Caxias, e acabou ajudando Joãozinho até o final da vida. [...] Joãozinho da Gomeia faleceu em 1971, e até os dias atuais, há remanescentes de institutos de pesquisas na França, e que tratam de temas ligados aos estudos das religiões de matrizes africanas. São pessoas indicadas por ele!
[...] Seu Joãozinho, foi intitulado Rei do Candomblé. Isso não foi uma “invenção” dele. Ele era um excelente bailarino. Na ocasião em que a princesa Elizabeth, da Inglaterra, atual rainha, esteve em visita ao Rio de Janeiro, no Cassino da Urca, Seu João era responsável pelo corpo de dança daquela casa de eventos. Ele foi convidado para preparar uma apresentação de dança dos orixás, exclusivamente para a princesa. Ela ficou encantada. E em meio a essa situação, ela disse: – Olhe, se existe um rei aqui no Brasil, esse rei é você. Quando ela foi coroada Rainha da Inglaterra, mandou fundir uns sinos de ouro para que fossem distribuídos como souvenir. Seria uma lembrança pelo evento de sua coroação ao trono inglês. Na época, no Brasil, o Ministro das Relações Exteriores era Assis Chateaubriand, e foi quem acabou sendo o responsável pela entrega desse presente a Seu João da Gomeia. Por isso que ele é o Rei do Candomblé. Essa e outras situações geraram enorme desconforto,

46 Cf. depoimento concedido, 2016.

despeito, inveja... Ele deixou mais de seis mil filhos de santo entre feitos e confirmados.⁴⁷

Sobre João da Gomeia, existem registros de 1942 no periódico do Jornal *A Tarde*. Num primeiro momento, há um discurso de valorização do *tata de nkise* a respeito da curiosidade por parte da sociedade carioca, composta por intelectuais e pessoas do meio artístico, interessados em conhecer o universo das religiões de matrizes africanas. Num intervalo temporal de onze dias depois, registra-se a prisão e recambiamento para a cidade de Salvador, acusado de praticar curandeirismo e explorar a crença popular dos cariocas. De visibilidade intelectual à criminalidade. Esse é mais um modelo dicotômico de representação social pelo qual os Candomblés e seus sacerdotes/sacerdotisas estavam inseridos na primeira metade do século XX.⁴⁸

Entre o bater de lá e o bater de cá, seja partindo de Manoel Bernardino, seja de João da Gomeia, o elo comum de ligação entre suas trajetórias parece recair para a presença e a ausência de Dona Edite Apolinário (*Samba Diamungo*). De uma relação pessoal e afetiva, a tensão se deslocou para o campo do saber e do conhecimento religioso, em grande parte por conta das evidências e das narrativas que conduzem as memórias das atuais gerações. Mas não só de desafetos a memória histórica de Manoel Bernardino se constituiu. Há também diversas características do perfil social, das relações de amizade e do prestígio social estabelecido pelo *Tata Ampumandezu* ao longo de sua trajetória religiosa.

Sobre as relações de proximidade entre Dona Maria Bernadete e Manoel Bernardino, Dona Rita (*Kota Nedembu*) explica:

A Maria Bernadete, eu lembro mesmo eu sendo criança, e via que ela sempre ia à roça. Ela era professora. Ela gostava muito de Seu Bernardino. Circulava tanto na casa dele na Ladeira da Lenha quanto no Bate Folha. Era muito amor e respeito entre eles. Era um Bebê para lá e para cá, só vendo! Ele já faleceu há

47 Cf. depoimento concedido, 2016.

48 Cf. Jornal *A Tarde*. Foi “bater” no Rio um Candomblé bahiano. O babalaô está fazendo sucesso. Salvador. 27 jul. 1942; Preso o “rei do Candomblé”. Joãozinho da Goméa vem recambiado pela polícia. Salvador. 08 ago. 1942.

muitos anos, mas esse nome para ela é como se ainda fosse um vivo. Ela não foi iniciada no santo, mas era amiga pessoal de Bernardino.

Quanto às relações sociais estabelecidas pelo *Tata Ampumandezu* e os moradores do entorno do Terreiro Bate Folha durante a liderança de Bernardino, Dona Rita (*Kota Nedembu*) lembra que:

Muitas casas eram de palha ainda. Todo mundo gostava dele. Todos o cumprimentavam diariamente. Existia por exemplo, um bar que ficava quase próximo ao local onde hoje é a entrada do bairro Tancredo Neves. Ele mandava avisar quando tinha festas, para que as pessoas fossem ao Bate Folha. Nunca houve reclamações da comunidade local, pelo menos que eu saiba.

A respeito de algumas características de Bernardino, sobretudo, aquelas ligadas ao estilo pessoal e de vida, Dona Maria Bernadete assinala que ele era reservado, usava sempre roupas de linho. O terno e a gravata eram imprescindíveis. Fazia uso também de um simples anel no dedo, não era vaidoso. Sobre a vida sentimental e amorosa, pouco sabia. Ele teve uma filha adotiva, chamada Maria de Lourdes da Silva ou da Paixão (*Jigambê*) e que foi iniciada em 1949, por *Bandanguame*. Havia, de vez em quando, certo mau humor de Bernardino em determinadas situações. Ele só se tranquilizava quando Dona Bernadete tocava piano para ele. Aproveitava esse momento íntimo para dançar. Isso na presença de Dona Bernadete e de Dona Cecília. Sempre aos domingos, após a missa na Igreja do Bonfim, eles corriam para se divertirem em casa. Bernardino era um excelente cozinheiro. Pelo cheiro ele sabia se a comida estava no ponto ou não.

Figura 37 – O estilo do figurino de Manoel Bernardino da Paixão
(*Tata Ampumandezu*).



Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 193? –
194?

O conjunto da apresentação de Bernardino, sobretudo, o modo de vestir-se e os acessórios, aponta um misto de elegância e sutileza no fazer vestir do *Tata Ampumandezu*. A narrativa do *Tata Muguanxi* recorre a uma importante memória individual da casa:

Eu conheci Seu Nadinho, foi um *cafuringoma* de *Bamburecema*. Ele construiu uma boa parte das edificações da roça. Ele foi esposo de Dona Iraci (*Kimatunda*) e era pedreiro. Ele me contou que Bernardino era muito elegante. Entre as décadas de 20 a 40, basta ver um filme da época, o traje dos homens era paletó de linho e gravata, sobretudo branco. Bernardino gostava de usar esse traje. E mantemos isso até hoje. Isso é uma tradição para nós. Procure qualquer jornal antigo e verá que os trajes dos homens do Candomblé estavam voltados para

o uso do paletó, calça, chapéu e gravata. Não se usava batas nem tecidos em estilos africanos até então.⁴⁹

Se no plano de vínculo pessoal entre Bernardino e Maria Bernadete os laços de amizade, respeito e solidariedade foram sólidos, não seria diferente no plano das relações de convívio entre o sacerdote e suas *muzenzas*. O jornalista Edison Carneiro aponta que nos Candomblés de outras nações que não Nagô ou Jeje a autoridade do chefe quase sempre reveste uma forma mais incisiva, que corresponde à menor flexibilidade da hierarquia e da disciplina: a autoridade deve ser mantida a todo custo. Isto impõe modificações essenciais na psicologia dos líderes sacerdotes. E indica que:

Por exemplo, Bernardino, pai de santo do Candomblé Congo, precisava manter a cara enfarruscada (amuado, zangado) todo o tempo, enquanto Joãozinho da Gomeia, pai de santo de Candomblé Angola, precisava recorrer a ameaças de castigos corporais. Em geral, nestes Candomblés todos mandam – o pai é apenas a última instância. Há menor nitidez nas linhas de hierarquia. E, dessa confusão de autoridade, decorre a confusão dos sexos, nas festas e em outras ocasiões.⁵⁰

Pensar as relações pessoais dos líderes-sacerdotes do Terreiro Bate Folha junto aos seus pares intragrupais Congo-Angola e intergrupais Nagôs e Jejes corresponde a constatar a vigência de uma rede intensa de relações tecidas entre esses pares. Desafetos, amizades intensas, solidariedade, cooperação são alguns exemplos de laços estabelecidos entre indivíduos e sociedade e que corresponde a uma rede social que ora se reforça, ora se estremece. Essa teia de relações sociais também se mostrou capaz de manter vínculos, proporcionando, nos espaços de culto, um lugar comum de sociabilidade, de cultivo da ancestralidade, de pertencimento. Nos estudos sobre a trajetória da vida de Manoel Bernardino da Paixão, ao compreender as tramas sociais inter e intra-nações por ele integradas, acaba sendo uma maneira de primeiro avaliar até que ponto o sacerdote atuou como sujeito que possuía relações de proximidade para além dos vínculos con-

49 Cf. depoimento concedido, 2014.

50 Cf. CARNEIRO, E. op. cit., 1967. p. 100-101.

sanguíneos e de irmandade religiosa. Havia também vínculos com líderes políticos locais, que o projetavam num universo de prestígio político e social.

Cabe aqui destacar as relações sociais entre Manoel Bernardino e o Interventor Juracy Magalhães na década de 1930. De acordo com a tradição oral, ambos estiveram ligados pelas práticas de cura em atendimentos prestados por Bernardino ao Interventor e acabaram de certa forma, atenuando conflitos e perseguições da polícia junto ao Terreiro Bate Folha. Entretanto, isso não o “alforriava” com relação aos pedidos de autorização de funcionamento em períodos festivos religiosos, junto à Delegacia de Jogos e Costumes. O episódio narrado a seguir faz parte da trajetória de vida de Bernardino da Paixão, envolvendo Juracy Magalhães, nomeado Interventor da Bahia durante a Era Vargas e depois Governador eleito em 1934, no período que se estende de 19 de setembro de 1931 a 10 de novembro de 1937. Dona Maria Bernadete narra⁵¹:

Eu não tive a experiência de viver com Bernardino os contratempos que teve com o Interventor Juracy Magalhães entre 1931 a 1937, pois eu só passei a conhecer Bernardino em 1939. Mas sabemos através de Bernardino, que Juracy Magalhães apareceu com uma tuberculose. Ele foi levado para o Opô Afonjá em São Gonçalo, mas nada foi resolvido. Até que uma pessoa disse para o Interventor para ver o outro lado, sugerindo que alguém tinha feito um feitiço para atingi-lo. Um chefe de polícia se adiantou e resolveu prender Bernardino. Prenderam ele, deram umas pancadas na delegacia. Bernardino nos contou que disse o seguinte na delegacia: *Olhe, vejam como vocês me batem. Sou eu ou vocês!* E Juracy Magalhães, ao saber do episódio, ordenou que o soltassem imediatamente. Na ocasião, Bernardino diante do Interventor, mencionou que de fato, no dia da posse de Juracy como interventor da Bahia, alguém havia colocado algo na taça de champanhe em que ele havia bebido. E salientou: *Não foi eu! Quem fez isso foi o pessoal de Cachoeira! Eu não vou tirar esse feitiço porque me bateram nessa delegacia.* No final das contas, Bernardino acabou desfazendo o trabalho. **Inclusive, tínhamos na casa do Bate Folha uma foto de Bernardino, Juracy Magalhães com sua esposa e os dois filhos, havia uma dedicatória atrás da fotografia.** Sabe-se ainda que um dos policiais que bateu em Bernardino morreu sete dias após a soltura dele da cadeia; o outro faleceu também, quatorze dias depois, e quanto ao chefe de polícia responsável pela prisão, passado algum tempo, era visto nas ruas babando frequentemente. (Grifos meus.)

51 Cf. depoimento concedido, 2016.

Na Bahia, os dois primeiros Interventores foram civis: Leopoldo Afrânio do Amaral e Artur Neiva. Não permaneceram muito tempo no cargo. O primeiro governou por quase três meses (1º de novembro de 1930 a 18 de fevereiro de 1931) e o segundo, cerca de cinco meses (18 de fevereiro a 15 de julho de 1931). Após breve intervalo, preenchido pelo general Raimundo Barbosa, o jovem tenente Juracy Magalhães assumiu a interventoria. Governou a Bahia por seis anos. A análise dos três governos revolucionários na Bahia sugere a correspondência de cada um deles com as etapas em que desdobrou a formação do Estado Novo: tumulto, confronto e acomodação. E pode ser entendido da seguinte forma:

[...] Juracy Magalhães engavetou as reformas preconizadas pela Revolução e, pragmaticamente, buscou consolidar a nova situação política, estabelecendo acordos com chefes políticos do segundo escalão e com os coronéis que, num primeiro momento, a revolução tencionara apagar da cena política brasileira. No seu governo, processou-se a acomodação dos ideais revolucionários com as forças oligárquicas locais, o que garantiu a vitória da revolução.⁵²

O fato é que o fracasso dos dois primeiros governos civis fortaleceu a posição dos tenentes. O candidato favorito do capitão Juarez Távora era o tenente Jurandir Mamede, experiente revolucionário e baiano. Vargas, no entanto, optou pelo tenente Juracy Magalhães, natural do Ceará, o segundo na lista tríplice entregue por Juarez da Távora. Provavelmente, nomeando Juracy, Vargas tencionava arrefecer os poderes majestáticos do “vice-rei do Norte”. Enfim, três meses após a nomeação de Juracy Magalhães, Juarez Távora demitiu-se da Delegacia Militar do Norte que, em seguida, foi suprimida.⁵³

Os membros das classes dirigentes que aspiravam ocupar altos postos na máquina administrativa receberam a nomeação de Juracy Magalhães como um insulto, pois contava 26 anos de idade: além de não ser baiano, era militar e, mais do que isso, muito jovem, sem qualquer experiência administrativa e sem conhecimento suficiente

⁵² SAMPAIO, C. N. op. cit., p.63-64.

⁵³ Ibid. p. 73-74.

dos problemas socioeconômicos dos baianos. Para evitar essa “afrota”, membros da elite política local sugeriram o nome de J. J. Seabra para governar a Bahia. Contudo, Vargas insistiu na escolha de um *forasteiro*, sem qualquer prática política. Foi essa “injúria moral” que funcionou como fator aglutinador das enfraquecidas facções políticas baianas, dando origem a uma oposição que desafiou o governo de Juracy Magalhães.⁵⁴ Portanto, embora os indícios de fontes documentais pouco tragam rastros de algum tipo de vínculo entre Juracy Magalhães e líderes religiosos afro-brasileiros, a exemplo de Manoel Bernardino da Paixão, constata-se que havia descontentamento político por parte de grupos opositores ao Interventor cearense. Daí fazer usos de providências espirituais e divinas para neutralizar ou prejudicar Juracy Magalhães pode ter sido uma solução das forças políticas contrárias, no sentido de impedir a posse do Interventor nomeado para a Bahia.⁵⁵

Para João Antonio (*Tata Kissendu*) existem dois episódios significativos envolvendo Manoel Bernardino da Paixão, a política e a polícia, dentre os quais ele destaca em sua narrativa:

Há um conflito ligando Bernardino com a polícia. Isso envolve duas situações distintas. A primeira advém do trabalho de cozinheiro que ele fazia na casa de uma mulher. Ele foi injustamente acusado de furto sendo inclusive preso, mas logo solto depois de esclarecido o engano. A outra situação está vinculada a esposa do interventor baiano na década de 30, durante o regime do Estado Novo, Dr. Juracy Magalhães. Ele e a sua esposa estiveram numa das festas de santo no Bate Folha, e num determinado momento Bernardino colocou um chapéu na cabeça dessa senhora, que por sua vez foi pega no santo. Tal situação gerou certo desconforto para o Interventor, que se retirou do barracão com sua equipe. Dias depois mandou prender Bernardino. Para garantir a liber-

54 Ibid. p. 74.

55 Nas referências consultadas sobre a trajetória e a memória de Juracy Magalhães, não se localizou nenhuma pista que associasse o interventor a algum líder espiritual afro-brasileiro, e em especial a Manoel Bernardino da Paixão. Ver: MAGALHÃES, J. *Defendendo o meu governo*. Bahia, Tipografia Naval, 1934; *Exposição feita ao Exmo. Sr. Dr. Getúlio Vargas relativa ao exercício de 1936*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937; *Minha vida pública na Bahia*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1957; *Minhas memórias provisórias*. (depoimento prestado ao CPDOC: Alzira Alves Abreu (coord.), Eduardo Raposo, Paulo César Farah. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

dade de Bernardino foi necessária a intervenção de um importante cliente do Bate Folha, que tinha trânsito com o Interventor, e que infelizmente não sei lhe dizer o nome. Ouvi dizer que ele foi preso injustamente duas vezes em sua trajetória. Para mim esses são os principais conflitos vividos por Bernardino.⁵⁶

Dona Bernadete acredita que Bernardino e Juracy Magalhães acabaram tendo uma relação de proximidade. Não sabe se poderia chamá-los de amigos, mas é possível que Bernardino tenha usufruído de algum tipo de retribuição pelo feito ligado à saúde do Interventor da Bahia, passando assim a gozar de certo prestígio social e religioso diante do político baiano. E Dona Bernadete narra mais uma situação:

Quando Bernardino morava na Rua da Lenha, eu estava com Cecília na janela da casa dele, e vimos descendo um homem bonito. E Cecília fez o seguinte comentário: *Maria, vamos entrar, porque esse homem vem para cá! Bernardino não está querendo receber ninguém.* Eu disse: *Eu não. É daí? O homem se dirigiu a mim e mencionou o seguinte: Minha senhora, eu sou General [...], vim do Rio de Janeiro, a mandado do Dr. Juracy Magalhães. O sr. Bernardino está?* E prontamente respondi: *Não. Ele não se encontra.* E o suposto General, retrucou dizendo: *Minha senhora, o Dr. Juracy Magalhães me avisou que é costume do Sr Bernardino dizer que não está em casa, que não quer receber.* Nesse instante, eu me dirigi aos fundos da casa, e Bebê estava de cócoras cantando. Eu descrevi que havia um homem com determinadas características e Bernardino pediu prontamente que ele entrasse em casa. Ele solicitou a dona Cecília que recebesse o General. Logo em seguida foi para a sala, e ambos conversaram por muito tempo. De repente, ele me chama: *Maria, venha cá minha filha!* Ele me apresentou dizendo: *Essa é minha filha, professora, mas é mentirosa...* Ele era bem humorado. Era essa a relação de proximidade que tinha com Bernardino.

No campo intelectual e acadêmico, existem dois importantes registros sobre a participação do Terreiro Bate Folha e do *Tata Ampumandezu*. O primeiro deles, já mencionado, se refere a sua participação no II Congresso Afro-brasileiro, realizado em 1937. O segundo registro de participação em eventos acadêmicos do Terreiro de Candomblé Bate Folha integra um importante roteiro de atividades culturais na cidade do Salvador, em 1945. Tratava-se do Congresso Brasileiro dos Problemas Médico-Sociais de Após-Guerra. Com a presença dos representantes das associações científicas e instituições

56 Cf. depoimento concedido, 2014.

de assistência social, foi organizado por Adriano Pondé, Odilon Machado – diretor do Departamento de Saúde –, Fernando São Paulo, Barros Barreto e Menandro Novaes. O Dr. Fernando Luz Filho submeteu à apreciação da assembleia o programa definitivo de visitas e diversões a serem proporcionados aos Congressistas e respectivas famílias. A visita ao Terreiro Bate Folha foi o único evento ligado aos costumes afro-brasileiros. O calendário do evento ficou assim organizado:

DIA 25 DE JUNHO [...]. DIA 26 DE JUNHO [...]. DIA 27 DE JUNHO [...]. DIA 28 DE JUNHO [...]. DIA 29 DE JUNHO [...]. DIA 30 DE JUNHO – Às 14 horas: - Visita a Fundação Santa Luzia e Hospital Santa Isabel e as igrejas da Misericórdia, Santana, S. Francisco e Carmo. **Às 23 horas – Candomblé no Terreiro de Bernardino.** DIA 30 DE JUNHO [...]. DIA 01 DE JULHO [...]. DIA 02 DE JULHO [...].⁵⁷

Outra importante influência de Manoel Bernardino pode ser constatada nos registros sobre a vida do ex-jogador de futebol Euclides Barbosa, mais conhecido por Jaú. Embora não conste nos registros internos do Terreiro Bate Folha, feitura ou alguma obrigação de Euclides Barbosa, o fato é que ele acabou trocando a camisa de número dois pelo “camisolão” do povo de santo, uma transição do campo de futebol para o Terreiro de Candomblé. Jaú foi jogador amador no interior de São Paulo e, após o fim de sua carreira, passou a dedicar-se à vida religiosa. Foi pai de santo com cerca de cento e vinte e cinco filhas, localizado na cidade de Santos, numa chácara instalada em Campo Lindo. Ele traz o seguinte relato, onde há indícios de certa influência de Bernardino para sua vida religiosa:

Em 1933, [...] vim à Bahia integrando o Bandeirantes, de São Paulo e tive oportunidade de assistir ao “Candomblé” do finado Bernardino “Bate Folha”. Bernardino “fez minha cabeça” e nunca mais larguei o terreiro de umbanda. [...] E sou respeitado!⁵⁸

57 Cf. *Jornal A Tarde*. A sessão da Comunicação Organizadora com Congressos dos Problemas Médico-Sociais de Após a Guerra – O programa social para os congressistas. Salvador. 20 jun. 1945. Grifos meus.

58 Cf. *Jornal Diário da Noite*. Jaú trocou a camisa 2 pelo camisolão. Rio de Janeiro, 09 jul. 1960, p. 25.

O antropólogo Vagner Gonçalves dos Santos afirma ter sido Manoel Bernardino um dos informantes sobre práticas religiosas do Candomblé a Donald Pierson, dois anos antes da chegada, em 1937, de Ruth Landes ao Brasil e à Bahia.⁵⁹ Entretanto, em consulta prévia realizada aos acervos do pesquisador estadunidense, não obtivemos registros que pudessem efetivamente ampliar o papel de Bernardino enquanto informante para Pierson. O acervo do sociólogo encontra-se arquivado em duas importantes universidades. Os documentos e rascunhos de trabalhos que já foram publicados, além de anotações que Pierson usava para ministrar palestras nos últimos anos de vida, integram atualmente o acervo da coleção América Latina e Caribe-na, na Universidade da Flórida, Estados Unidos. Quanto às correspondências profissionais, encontram-se no acervo de pesquisas que ficou no Brasil, no Arquivo Edgard Leuenroth, da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Outro vínculo estabelecido entre Manoel Bernardino e investigadores estadunidenses se deu com Melville J. Herskovits. No recente trabalho publicado por Luis N. Parés, ele discute registros efetuados pelo antropólogo e sua esposa em pesquisas realizadas na cidade do Salvador, entre 1941 e 1942. Trata-se dos *Herkovits papers* onde constam rastros de anotações sobre práticas religiosas afro-brasileiras. Há nesses registros que, em 1942, Bernardino foi identificado por vários interlocutores do casal Herkovits como sendo um sacerdote iniciado por um pai de santo Angola, mas tinha vínculo religioso com o Candomblé Jeje.⁶⁰ É possível que essa afirmação esteja associada ao culto do assentamento Jeje existente do Alto do Tuntum, integrante do território sagrado do Terreiro Bate Folha. Como já mencionado anteriormente, o espaço de culto Jeje foi e vem sendo cultuado por

59 SANTOS, V. G. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006.

60 PARÉS, L.N. O candomblé da Bahia e o Terreiro do Bogum nos *Herskovits papers*. In: GOMES, F.; COSTA, V. (orgs). **Religiões negras no Brasil – Da escravidão à pós-emancipação**. Rio de Janeiro: Selo Negro Edições, 2016, p.135.

integrantes de candomblés Jejes e que integram a rede de relações de amizade ao longo da história do Bate Folha. Entretanto, quanto à afirmação de que as práticas ritualísticas de Bernardino também fossem Jejes, carece de maiores investigações. A tradição oral do Terreiro Bate Folha assevera que Bernardino da Paixão e o Terreiro Bate Folha representam fronteiras religiosas das nações de Candomblés Congo e Angola.

Cabe ressaltar que Edison Carneiro efetuou trabalhos de campos de pesquisa em torno da contribuição de Bernardino e do seu Candomblé Congo-Angola. Mesmo no âmbito de uma construção social envolvendo a “hegemonia Nagô”, acreditamos ter sido Bernardino – apesar de ser um especialista religioso de matriz Congo-Angola – um agente de informações para os antropólogos norte-americanos e para o jornalista brasileiro, na primeira metade do século. Além disso, enquadra-se na categoria de um agente mediador na circulação de informações entre as nações de Candomblés Nagô-Jeje-Congo-Angola. Sendo um agente, o que o difere na circulação de informações sobre o Candomblé, haja vista que pertencia à nação Congo-Angola, revestida de um estereótipo de “mistura” e “fraqueza” mítico-ritual, é o seu prestígio social consolidado entre lideranças políticas e afro-religiosas. Constatamos que ele era um sacerdote e não uma sacerdotisa e que se insere numa dinâmica de cultos e práticas religiosas na primeira metade do século XX, dinâmica essa que girava em torno das lideranças femininas.

No estudo da vida familiar entre os afro-baianos, Herskovits avaliou costumes africanos, os rituais de nascimento e da puberdade, do casamento e da morte. Nesses estudos, demonstrava a existência de uma adaptação similar a este novo ambiente, o Novo Mundo. No caso dos rituais relacionados à morte, documentava-se a notável flexibilidade de um conjunto de costumes postos em contato com outros modos de vida. No caso mais específico do falecimento, a participa-

ção em um culto de Candomblé influenciaria amplamente, pois os ritos funerários de um membro do grupo eram muito semelhantes àqueles praticados pelos africanos, compreendendo, tanto aqui como lá, um tratamento pormenorizado do espírito do defunto, justamente pelo receio de que ele tomasse vingança por uma possível negligência.⁶¹ No caso do ritual funerário de Manoel Bernardino da Paixão, percebe-se que houve uma mescla entre ritos africanos e um enterro nos moldes costumeiros na cidade do Salvador, considerando tanto os aspectos econômicos como sociais.

O registro de óbito de Manoel Bernardino dá como *causa mortis* a insuficiência cardio-hepato-renal.⁶² É provável que ele já vinha demonstrando algum sintoma, e por conta disso, sua presença aos cultos e cerimônias junto ao Terreiro Bate Folha, tenha sido reduzida gradativamente. De acordo com a certidão de óbito registrada em 1946, a morte de Manoel Bernardino da Paixão se deu por volta das 11h do dia 17 de abril, em sua residência, à Rua da Lenha, casa 26, no bairro do Bonfim. O sepultamento ocorreu no Cemitério das Quintas dos Lázaros na manhã do dia 18 de abril. Sua morte alcançou notável repercussão na imprensa baiana. Nos periódicos consultados, *A Tarde* destaca que o enterro foi bastante concorrido. Embora os periódicos da época não façam alusão à presença de lideranças de terreiros de Candomblé, a exemplo de Mãe Menininha do Gantois e Procópio do Ilê Ogunjá, considerados amigos muito próximos a Bernardino da Paixão, ainda assim a trajetória do sacerdote foi descrita da seguinte maneira:

Figura de grande popularidade no mundo afro-brasileiro, Manoel Bernardino da Paixão, também era bem quisto na sociedade baiana onde disfrutava de largo círculo de amizades. Trabalhando limpo sem fazer mal a qualquer pessoa, segundo afirmavam os seus prosélitos, Bernardino **fez prosperar a religião fetichista**, operando seus **“santos” e “Caboclos”** a ponto de contar, agora, ao ser surpreendido pela morte, com cerca de mil “filhos” e “filhas”, além de

61 Cf. HERSKOVITS, M. J. op., cit. p.14-15.

62 Conforme Livro de Certidão de Óbito, Livro 26, fl. 255, termo 7851, de 18 abr. 1946. Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais da Penha, Salvador, Bahia.

vários outros milhares de frequentadores do seu “terreiro”, todos “crentes” da religião afro-brasileira.⁶³

Ultimamente, sentindo-se adoentado, Bernardino não estava comparecendo ao “Bate Folha”. Ficava na sua residência particular, a casa nº26 da Ladeira da Lenha, à retaguarda da Basílica do Bonfim, solteiro, com 52 [sic] anos, cor escura, bigode aparado, Bernardino veio a falecer, naquela casa, cercado de parentes e amigos, que o estimavam verdadeiramente.⁶⁴

Figura 38 – Filhos de santo e admiradores no cortejo do sepultamento de Manoel Bernardino.



Fonte: Jornal A Tarde. Salvador. 18 abr. 1946, p. 2.

A importância e o respeito dedicados ao sacerdote acabaram provocando nos seguidores e admiradores um sentimento de orfanidade. A representação social de Bernardino não só estava revestida com a sua atuação enquanto sacerdote, mas também pelas realizações de festas promovidas por ocasião das celebrações em homena-

63 Cf. Jornal A Tarde. Estão de luto os “terreiros” da Bahia. Bernardino do “Bate-Folha”, o chefe de Oxalá, faleceu, sendo o enterro dos mais concorridos. Salvador. 18 abr. 1946, p. 02, Grifos meus.

64 Ibid.

gens ao *nkise Tempo*, geralmente ocorrida no mês de agosto, e do *nkise Bamburecema*, que ocorria no mês de dezembro:

Ali, dominando a região, havia uma fazenda, ultimamente reformada, ao lado desta, foi construído o grande terreiro, capaz de acomodar dois mil convivas. Duas vezes por ano, a partir do dia 4 de dezembro, dia consagrado a santa Bárbara, e 10 de agosto, dedicado ao “Senhor do Tempo”, o movimento no Bate-Folhas [sic] assumia proporções inimagináveis, com a realização de animadíssimas festas que duravam de uma semana a um mês, ininterruptamente. Pela madrugada é que a comparência das pessoas de sociedade, geralmente curiosos, se tornava mais intensa. Certa feita, no amplo terreno, frente à casa de fazenda, foram contados nada menos que 150 carros, inclusive devários “oficiais”. Todo visitante ilustre que chegava à Bahia, homens de letra ou não, a visita ao “chão de Bernardino” se tornava obrigatória. Geralmente os visitantes saíam impressionados, principalmente pelo fausto das cerimônias.⁶⁵

A sucessão para ocupar a liderança no Terreiro Bate Folha, também foi registrada pela Imprensa baiana, ao mencionar a cerimônia da “troca de cabeças”:⁶⁶

O seu substituto, Paesinho, mais conhecido por “Bandanguami” reside no Rio. Agora, por força do culto, tem que se transferir para a Bahia, onde assumir as funções de Bernardino. Avisado pelo telegrafo, Paesinho prometeu vir a tempo da cerimônia de “troca de cabeças”. Por isso uma delegação e “filhos” montou guarda em Ipitanga esperando a chegada do seu “novo pai”, para conduzi-lo diretamente para o cemitério das Quintas, onde ainda poderão efetuar a solenidade.⁶⁷

Entre os documentos que compõe o acervo do Terreiro Bate Folha, foi possível reconstituir aspectos da cena fúnebre em que envolveu o velório do sacerdote. A urna era de luxo, em estilo hexagonal, forrado de seda preta, guarnecido com fitas de seda, ornamentado com franja larga na boca acolchoada, com pés de metal e alças americanas. O suporte que sustentava a urna funerária era constituído de colunas envernizadas, grandes castiçais de metal e cera de primeira.⁶⁸

E ainda:

65 Cf. Jornal A Tarde. Salvador. 18 abr.1946, p.02.

66 A cerimônia acontece quando um “pai de santo” se transfere para outro mundo, deixando o seu substituto legal, o discípulo mais capaz e mais querido. No Terreiro Bate Folha, Antonio José da Silva – Bandanguame já havia sido escolhido por Bernardino para sucedê-lo.

67 Cf. Jornal A Tarde. op. cit.

68 Conf. recibo de pagamento da funerária Casa Adornativa, datado de 18 abr.1946.

O esquife, armado na sala da frente, repousava sobre um estrado. O corpo estava todo recoberto de flores emergindo apenas o rosto regular, escuro, amarelado pela morte. Círios imensos ladeavam o caixão, perto do qual havia água benta com a qual os visitantes salpicavam o cadáver. Para o interior, várias dezenas se comprimiam. Todos os espelhos estavam recobertos com pano branco.⁶⁹

Foram veiculadas nas estações de rádio soteropolitanas cinco inserções noticiando o falecimento e convocando a sociedade local para o sepultamento de Bernardino. Além disso, contrataram-se cinco ônibus para que se pudesse efetuar o traslado das pessoas que acompanhavam o enterro. O corpo de Bernardino seguiu num carro mortuário de luxo. Os gastos efetuados por ocasião do sepultamento de Bernardino, considerando as taxas de liberação do corpo, cova e todo o aparato fúnebre, totalizaram \$5.830,00 (cinco mil e oitocentos e trinta cruzeiros).⁷⁰

Quando o esquife saiu de casa, tornou-se verdadeiro cortejo, que entristecia os presentes. A todo instante, no meio da multidão, partia um grito. Era uma filha que, não resistindo à dor do desaparecimento do ente querido, sofria um ataque de nervos. No alto da colina do Bonfim, os acompanhantes resolveram que o enterro prosseguiria a pé, rumo às Quintas, em cuja ladeira novos preceitos seriam observados.⁷¹

Já o periódico *Diário de Notícias* atribui a causa mortis de Bernardino a uma afecção cardíaca. O sepultamento foi descrito da seguinte maneira:

Ante-ontem, à noite, vítima de uma afecção cardíaca, faleceu o “pai de santo” Bernardino. Logo se espalhou a notícia, formou-se uma romaria à sua casa, levada a feito pelos “filhos” e “filhas” de seu “terreiro”, além de simpatizantes, incluindo-se pessoas gradas. Desapareceu, assim, uma das figuras mais conhecidas nos meios afro-brasileiros. Seu enterro foi realizado ontem, na Quinta dos Lázaros, saindo o féretro às 10:30h, de sua residência, à Ladeira do Porto da Lenha, 26, tendo grande acompanhamento.⁷²

69 Cf. Jornal A Tarde. op. cit.

70 Conf. recibo de pagamento da funerária Casa Adornativa, op.cit.

71 Jornal A Tarde, op. cit.

72 Jornal Diário de Notícias, 19 abr.1946, p.8.

Figura 39 – Cortejo fúnebre do sacerdote Manoel Bernardino da Paixão.



Fonte: Jornal Diário de Notícias. Salvador. 19 abr. 1946, p. 8.

E por fim, ainda destaca alguns aspectos da vida privada do sacerdote:

Apesar de modesta, a residência de Bernardino possui legítimos tesouros. Além de móveis do autêntico jacarandá, há aí, coleções de objetos antigos e modernos, de estimável valor, presenteados pelos seus amigos. O guarda-roupa do extinto, era também riquíssimo, notando-se, entre outras cousas, varias dezenas de roupas de cazemira e linho.⁷³

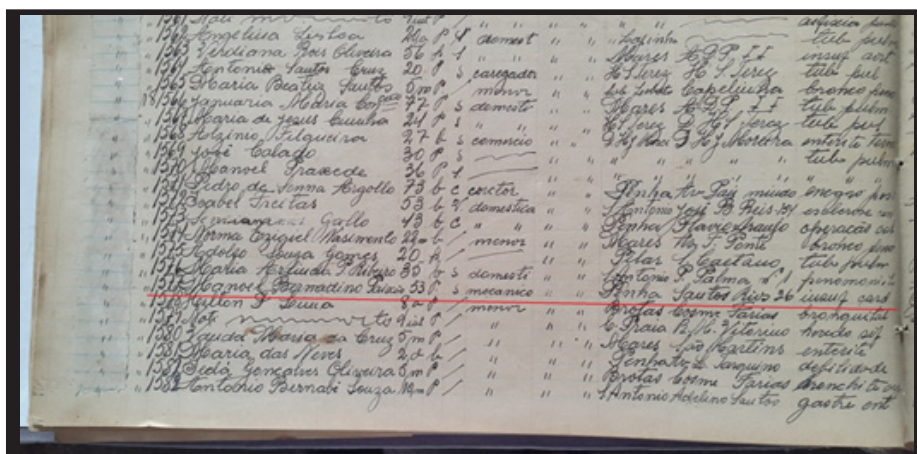
No dia 18 de abril de 1946, na cidade Salvador, no Cartório de RCPN da Penha, foi apresentada a declaração de óbito,⁷⁴ firmado pelo Dr. Odilardo Alves Guimarães e pelo declarante Edgard Miranda. Ambos informaram que às 11h do dia 17 de abril de 1946, em sua residência, na Rua Santos Reis, na capital da Bahia, em Salvador, faleceu Manoel Bernardino da Paixão, do sexo masculino, cor preta, não eleitor, natural de Salvador-BA, mecânico, solteiro, com 53 anos de idade. Era filho de Lino da Paixão e de Anastacia das Virgens, dando como causa mortis natural: insuficiência cardiohepato renal.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Segunda via da Certidão Óbito de Inteiro Teor de número 006916.01.55.1946.4.00026.225.0007851.40, conforme livro de registro C, no. 26, fl. 225, termo nº 7851, Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais-RCPN do Subdistrito da Penha, Salvador-Ba, emitida em 03 jun. 2014.

O sepultamento foi realizado no Cemitério das Quintas dos Lázaros. Menciona-se no Livro de Sepultamentos do referido cemitério, de acordo com o registro de número 1577, do dia 18 de abril de 1946, que Manoel Bernardino da Paixão foi sepultado no túmulo de número 20. O falecido não deixou testamento, bens a inventariar, nem filhos. Essa afirmação de que não havia bens a inventariar, não corresponde aos fatos documentados.

Figura 40– Registro do sepultamento de Manoel Bernardino da Paixão.



Fonte: Livro de Registros de Sepultamentos – Cemitério das Quintas dos Lázaros (1945-1946).

De acordo com a documentação analisada, consta na petição inicial elaborada pelo advogado Diogenes de Sales Contreiras, OAB 849-BA, em 19 jun. 1946, apresentando Maria Anastacia da Paixão, brasileira, doméstica, viúva, deixando-a como única herdeira, que vem solicitar de acordo com o artigo 465 do Código de Processo Civil, a abertura do inventário.⁷⁵ Em 05 de julho de 1946, às 11h, na

⁷⁵ Certidão passada a pedido, verbal, da Senhora D. Maria Anastacia da Paixão, de peças essenciais do processo de inventário do espólio do falecido Manoel Bernardino da Paixão, lavrado no Juízo da Quarta Vara Civil, da cidade de Salvador, em 29 dez.1947.

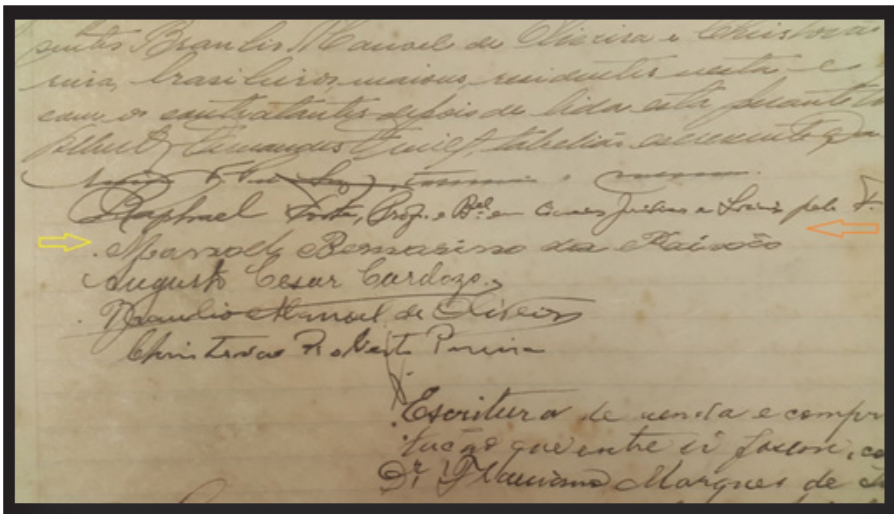
cidade de Salvador, compareceu o senhor Doutor Diogenes de Sales Contreiras, advogado de Dona Maria Anastacia da Paixão, inventariante dos bens deixados por seu filho, o senhor Manoel Bernardino da Paixão. Reunidos na sala de audiências do Juiz, no Fórum, onde esteve presente o Senhor Doutor Arthur Simas Saraiva, Juiz de Direito da Quarta Vara Civil, deferindo o compromisso do advogado em declarar quais os bens e os herdeiros deixados pelo falecido.

Nos autos das primeiras declarações datados de 8 de julho de 1946, consta que o inventariado faleceu no dia 17 de abril de 1946, às 11h, na Rua Santos Reis, com cinquenta e três anos de idade, era de nacionalidade brasileira, solteiro, sem deixar testamento. Consta também que o finado não deixou descendente, tendo como única herdeira, por ser sua genitora, Dona Maria Anastacia da Paixão. Os bens deixados por Manoel Bernardino da Paixão foram dois: primeiro a fazenda denominada “Bate Folhas”, situada no subdistrito de Santo Antonio, município da capital, tendo como pontos de limites os proprietários Agostinho Pereira e Manoel B. de Lima na direção S.W; em direção N.W limitam-se as propriedades de Artur B. de Lima e de Teotonio José da Silva. Havia na Fazenda Bate Folhas, uma casa com um janelão e uma janela, seis janelas do lado e porta, varanda ao fundo e mais cômodos internos; um barracão destinado a festejos da fazenda, com um grande salão, galerias e demais cômodos; três pequenas casinhas, de porta e janela e demais benfeitorias. A Fazenda Bate Folhas foi adquirida em duas partes, conforme transcrições de números 8.074 de 17 de abril de 1923, livro 3C; 4.569 de 08 de maio de 1937, livro 3H. O segundo bem espoliado é uma casa, de número vinte e seis, à Rua Professor Santos Reis, sub-distrito da Penha, construída em terreno de ocupação de domínio da União, tendo o número sete antigo, com três janelas e portas na frente, sala de jantar, cozinha fora e um quarto no quintal, medindo uma área útil total de aproximadamente 290m² e registrada conforme livro 2170, cartório

472. Esse imóvel havia pertencido anteriormente ao professor André Ayres dos Santos.⁷⁶

Na Figura 41, a seguir, foi possível identificar a assinatura de Manoel Bernardino da Paixão na escritura de compra do imóvel situado na Rua da Lenha. Esse foi um dos únicos registros localizados no corpus documental, em que se pode encontrar a materialidade da sua escrita.

Figura 41–Assinatura de Manoel Bernardino da Paixão.



Fonte: APEB. Setor Judiciário/Escrituras, Livro 217, Cartório 472, p. 99. 6 mai. 1942.

No laudo de avaliação judicial sobre os bens pertencentes a Manoel Bernardino da Paixão, constam bens móveis e imóveis. Os móveis correspondiam a um sofá, duas cadeiras de braço, sendo quatro simples com encosto e assento de madeira, usados, que foram avaliados em Cr\$ 200,00 (duzentos cruzeiros). Além disso, dois armários com espelhos e pedra mármore, usados, avaliados também em Cr\$ 200,00 (duzentos cruzeiros). Os bens imóveis foram avaliados

⁷⁶ Cf. APEB. Setor Judiciário/Escrituras, Livro 217, Cartório 472, p. 98-99, em 6 mai. 1942.

da seguinte forma: a casa da Rua Santos Reis em Cr\$ 60.000,00 (sessenta mil cruzeiros) e a Fazenda Bate Folhas, considerando área de ocupação e benfeitorias, em torno de Cr\$ 200.000,00 (duzentos mil cruzeiros). Portanto, o espólio total dos bens de Manoel Bernardino da Paixão teve um acúmulo da ordem de Cr\$ 260.400,00 (duzentos e sessenta mil e quatrocentos cruzeiros), avaliados em 4 de novembro de 1946. Considerando que o salário mínimo vigente entre 1943 a 1951 era, de acordo com o Decreto Lei 5.977/43, o valor correspondente a Cr\$ 380,00 (trezentos e oitenta cruzeiros), os bens totais de Manoel Bernardino da Paixão eram equivalentes a 685,26 salários mínimos.

Nas declarações finais dos autos, ocorridas em 29 de janeiro de 1947, o juiz ratifica o laudo de avaliação, além disso, alegando que não houve alteração quanto à única herdeira, e que o único passivo se constitui dos honorários do advogado. Ainda em meio ao processo de espólio, o advogado procedeu a venda do imóvel situado na Rua Santos Reis, através de escritura lavrada em 1 de agosto de 1947. O imóvel foi vendido a Dona Eliza Goes Santana, brasileira, viúva, ao preço de Cr\$ 45.000,00 (quarenta e cinco mil cruzeiros). Somente em 7 de novembro de 1947, a sentença do juiz julga para fins de inventário dos bens do falecido Manoel Bernardino da Paixão, adjudicando à sua única herdeira Maria Anastacia da Paixão a fazenda denominada “Bate Folhas”, como todos os seus pertences e benfeitorias. A certidão do inventário de espólio se concretiza em 29 de dezembro de 1947.

Após a distribuição jurídica dos bens materiais deixados por Manoel Bernardino, a transição *pós-morte* em 1946 traz um dado bastante singular. Era uma intenção do fundador do Bate Folha que *Bandanguame* assumisse a estrutura, o funcionamento e a continuidade do Terreiro. A partir das análises de Gil Vicente Tavares, o processo de sucessão de Bernardino se deu de acordo com a realização da cerimônia de *Luvalu*⁷⁷, momento em que Antonio José da Silva

77 Denominação dada ao ritual de sucessão estabelecido dentro de um terreiro do Candomblé Congo-Angola. TAVARES, G. V. Bate-Folha: uma história de folhas e mais folhas a contar. Salvador: 2011, p.3. s/Ed.

(*Bandanguame*) foi anunciado para substituir o falecido pai-de-santo, o *Tata Ampumandezu*. Em toda a sua trajetória religiosa, Bernardino só havia iniciado dois filhos de santo, e ambos residiam na cidade do Rio de Janeiro em 1946. De acordo com a tradição oral da casa, *Bandanguame* foi indicado para substituir o posto de Bernardino, assumindo a partir daquele momento as práticas e rituais *muxicongo*. Somente em 1949 é que o primeiro barco de iniciação de *Bandanguame* se concretiza. Segundo Tavares:

Bandanguame somente rompeu o luto três anos mais tarde, recolhendo seu primeiro barco [...] com treze pessoas. *Bandanguame* também era um vidente respeitadíssimo e dizem que seu jogo de búzios era excepcional. Ao longo do seu percurso no Bate-Folha, foi quem mais iniciou pessoas, num total de setenta e cinco, sendo de seus barcos a proveniência de boa parte das pessoas a frente da casa hoje em dia.⁷⁸

Figura 42 – Antonio José da Silva (*Tata Bandanguame*).



Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 1941.

⁷⁸ TAVARES, G. V. p. 3.

Entretanto, no Jornal *A Tarde*, noticiou-se que no dia 24 de abril de 1947 haveria realização de cerimônia de posse de *Bandanguame* no exercício e na liderança do sacerdócio no Bate Folha:

Entre as notícias curiosas que são trazidas diariamente ao jornal, para fins de publicação, estava hoje a seguinte: “Com o falecimento de Bernardino do “Bate-Folha”, os terreiros da Bahia estiveram de luto por um ano, sendo suspensas as comemorações festivas. Amanhã a 19 horas, de acordo com o ritual de culto africano, o “babalorixá” Antonio José da Silva ou “bandanguamy”, será investido na chefia do terreiro do Bate-Folha recebendo a “cula” ou “decá”, de preceito equivalente ao diploma de “pai-de-santo” que lhe ser entregue pelos mais afamados praticantes do culto africano, entre nós. Nessa ocasião ser-lhe-á prestada uma manifestação, ainda de acordo com os preceitos da seita, sentando-se o substituto de Bernardino no trono do pai de santo do Bate-Folha.”⁷⁹

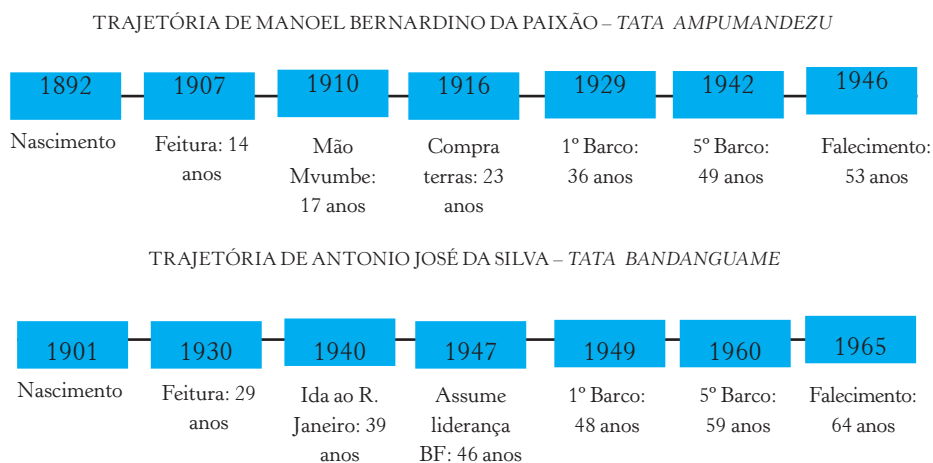
Sumarizando, além de se constituir como narrativas à história social do Terreiro Bate Folha, coube ainda compreender a trajetória de vida religiosa do *Tata Ampumadezu*. A polêmica obrigação “mão de *vumbe*” realizada por Manoel Bernardino da Paixão fez com que a casa do Bate Folha se definisse como sendo Congo por iniciação e Angola por obrigação/preceito. Os perfis sociais, políticos e os vínculos intelectuais desses sacerdotes também compuseram as análises, sobretudo, a figura de Manoel Bernardino da Paixão. Fora isso, há também as narrativas que versam sobre os desafetos estabelecidos entre Manoel Bernardino e Joãozinho da Gomeia, importantes líderes de terreiros de Candomblé que tinham alguns pontos em comum: o pertencimento à nação Angola; a influência diante de pesquisadores, sobretudo, por ocasião do auxílio na organização do II Congresso Afro-brasileiro; e a proximidade da *yalorixá* Menininha do Gantois.

A contribuição religiosa e material (espaço-terreiro) deixado pelo *Tata Ampumadezu* ganha um misto de renovação e manutenção. A figura 43 a seguir nos apresenta uma síntese temporal contemplando sete momentos históricos significativos da trajetória dos *Tatas*

⁷⁹ Cf. Nos domínios do culto africanista. Uma cerimônia no Terreiro do Bate-Folha. Jornal *A Tarde*. Salvador. 23 jun. 1947.

de *Nkises* do Terreiro Bate Folha. Nota-se que, embora o tempo de vida de Manoel Bernardino tenha sido mais curto quando comparado ao de seu sucessor, Antonio José da Silva, o primeiro sacerdote realizou o processo de feitura aos 14 anos e empreendeu a compra e edificação do espaço sagrado do Terreiro ainda aos 23 anos de idade. A realização do seu primeiro barco de iniciação aconteceu em 1929, quando ele tinha tão somente 36 anos de idade. Por outro lado, o processo de feitura de *Bandanguame* se dará em 1930, com 29 anos. A sucessão de liderança de Bernardino para Antonio José da Silva acontecerá em 1947, quando *Bandanguame* contará 46 anos. Aos 49 anos de idade, Bernardino puxou seu último barco de iniciados, enquanto *Bandanguame* estava aos 48 anos promovendo seu primeiro barco de feituuras e aos 59 anos, o último barco. No falecimento de Bernardino, este estava com 53 anos de idade, enquanto *Bandanguame* tinha 64 anos.

Figura 43 – Sete marcos das trajetórias dos *Tatas de Nkises* do Bate Folha (1892-1965).



Fontes: Informações sistematizadas pela pesquisa documental e depoimentos coletados no Terreiro Bate Folha (2013-2016).

Os marcos cronológicos nas trajetórias dos *Tatas Ampumandezu* e *Bandanguame* contribuem para a compreensão de que ambos iniciaram suas experiências religiosas em momentos distintos de suas vidas. Eram contemporâneos de nascimento e foram determinantes para que as contribuições religiosa, social e cultural do Terreiro do Candomblé Bate Folha permanecessem vivas e revistas constantemente pelas atuais gerações. Com o falecimento de Manoel Berdino, que teve ampla cobertura através da imprensa baiana em 1946, de fato, em especial a partir de 1947, o segundo sacerdote do Terreiro Bate Folha, Antonio José da Silva (*Tata Bandanguame*) passará a conduzir, vivenciar e escrever novas experiências dessa congregação afro-religiosa Congo-Angola. Essa é outra história social do Candomblé Congo-Angola a ser destrinchada por novas pesquisas e investigadores, e que ainda está por vir.

VII
PONTO DE CHEGADA

Os argumentos que aqui apresentei apontam que as táticas mais frequentes utilizadas pelas lideranças do Candomblé baiano entre 1916 e 1946, diante do aparelho jurídico repressivo do Estado, representado pela Polícia, caminharam inicialmente pela localização geográfica dos Terreiros em Salvador (distantes ou próximos ao centro da cidade). Adicionam-se situações de comportamentos infantilizados de membros integrantes quando batidas policiais ocorriam. Além disso, os espaços de culto estavam quase sempre associados a eventos mais comemorativos do que propriamente religiosos. As perseguições aos terreiros de Candomblés se processaram numa escala desde os mais afamados aos de menor visibilidade. Incluir um membro das sociedades jurídicas ligados à corporação policial e contar com o prestígio de guardiões (*xicarangomas*–*cafuringomas*) dos terreiros, enquanto tática, lubrificou vínculos sociais e de amizades com lideranças políticas, demonstrando que o povo de santo soube negociar, e muito bem. Foram táticas sutis de preservar os cultos afro-brasileiros na primeira metade do século XX.

Outra tática foi o registro jurídico na forma de associação ou sociedade beneficente. Voltadas para a caridade e apoio comunitário, atestam que os terreiros de Candomblé utilizaram das próprias leis que permitiam a formação de entidades de cunho filantrópico. Entre as estratégias estabelecidas pelo Estado e pela Polícia, contou-se com o auxílio da imprensa local. Estabelece-se uma relação de poder e enfrentamento diante das táticas utilizadas pelos terreiros de Candomblés. As reportagens veiculadas em periódicos da capital baiana construíram imagens e representações que (des)qualificavam e mar-

ginalizavam diariamente a população afrodescendente e suas práticas religiosas.

Em finais da década de 1930, a realização do II Congresso Afro-brasileiro funcionou como uma espécie de divisor de águas para os debates envolvendo as populações afro-brasileiras, suas práticas, seus costumes. A imprensa baiana migrou de um discurso excludente e preconceituoso, que ficou concentrado entre 1920 a 1950, para um lugar de relativa aceitação e promoção das festas e celebrações oriundas dos Candomblés. A imprensa fez circular reportagens associando o Candomblé com fins turísticos, sobretudo, a partir do final dos anos 1950 e ao longo da década de 1960 do século XX. Portanto, se reconhece que as tramas nas relações (inter e intra-grupais) dos terreiros de Candomblé Congo-Angola, localizados na cidade do Salvador na primeira metade do século XX, estiveram parcialmente sustentadas pela suposta tese da hegemonia Nagô e fraqueza Congo-Angola. A supremacia Nagô, preponderante no imaginário afro-religioso ao longo do século XX, no caso do Terreiro Bate Folha, não foi decisiva e tampouco excludente. Tomemos como exemplos a projeção e a importância dos sacerdotes Joãozinho da Gomeia (Angola) e Manoel Bernardino (Congo-Angola). Ambos estiveram ligados a lideranças de Candomblés Nagôs, tais como o de Dona Menininha do Gantois. Além disso, participaram efetivamente da organização do II Congresso Afro-brasileiro. Esses sujeitos se lançaram num espaço de poder compartilhado por lideranças femininas e que gozavam de prestígio social, político e intelectual.

Destacamos, nesta contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola, o contexto de aquisição das terras em que se estabelece a passagem de terreno (propriedade) para terreiro: espaço sagrado e onde está situado o Terreiro Bate Folha. Esse Terreiro está inserido numa rede de cadeias sucessórias do imóvel em lugar denominado Fazenda Bate Folhas, situada na zona territorial do distrito de Santo

Antonio Além do Carmo. O extenso território ocupa terras de densa natureza local e contempla uma vasta vegetação, perfazendo cerca de 127.600m². Alguns bens naturais, a exemplo da Lagoa do Prata e da Lagoa do Urubu, tornam este território espaço de reserva da Mata Atlântica. De fato, é um patrimônio cultural material e imaterial adquirido por Manoel Bernardino da Paixão (*Tata Ampumandezu*) e conduzido depois por Antonio José da Silva (*Tata Bandanguame*). O Terreiro é composto por um edifício principal nuclear, um barracão onde funciona o salão de festas públicas, arbustos, árvores sagradas, fontes e assentamentos internos externos. Ao constatar que naquelas terras havia assentamentos de culto Jeje, Manoel Bernardino consegue perpetuar cuidados e zelo desse espaço. A existência do assentamento no Alto do Tuntum se constitui como um elo de continuidades sagradas. Tudo isso encorpa o espaço sagrado de cultos dos membros do Terreiro.

É justamente nesse espaço sagrado que as práticas de iniciação, confirmação, cura e adivinhação irão ajudar a estabelecer a trajetória do Terreiro Bate Folha e dos seus primeiros sacerdotes. Entre 1916 e 1965, Manoel Bernardino e Antonio José da Silva irão representar duas forças e duas medidas diferentes na condução dos desafios pelo caminho do sagrado. Com esses dois sacerdotes afro-baianos, a casa do Bate Folha promoveu 129 (cento e vinte e nove) práticas de iniciação e confirmação dos seus filhos e filhas de santo. Desde o primeiro barco de Bernardino, no ano de 1929, e o último barco liderado por *Bandanguame*, em 1960, temos um período temporal de 31 (trinta e um) anos de plenas atividades relacionadas a feituas de santo e confirmações. As intervenções de cura e de atendimento com jogo de búzios fizeram de Bernardino da Paixão e de *Bandanguame* referências entre os Terreiros de Candomblé soteropolitanos. Os trabalhos realizados por Bernardino eram reconhecidos por sua excelência nos aspectos ligados à saúde, ao universo profissional e à vida afetiva dos

seus consulentes. Quanto aos atendimentos realizados por *Bandanguame*, estavam em sua grande maioria centrados em trabalhos para atender os interesses sentimentais. É provável que os trabalhos espirituais de ambos fossem muito bons e assertivos, capazes de arremessar diversos sujeitos que os procuravam.

Outra contribuição do Terreiro de Candomblé Bate Folha está ligada ao ciclo de festas que acontecem ao longo do ano: em janeiro, ocorrem as celebrações para *Lemba*, *Cavungo*, *Dandalunda* e *Zumba*. Em maio, oferecidos presentes para *Kukueto* e *Dandalunda*. Junho é tempo para celebrar e festejar os *nkises Inkossi/Nkosi* e *Gongobira*. Em julho, em anos alternados, ocorrem festas para *Nzazi*, *Ungira* e os Caboclos *Laje Grande* e *Umzecaí*. Em agosto, são festejados *Angorô* e *Katendê*, além da festa de *Tempo/Quitembe*. Em novembro, são festejados *Vumbe*, *Ungira* e celebra-se a Missa em homenagem a Santa Bárbara, realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho. Cabe ressaltar que essa celebração acontece desde o sacerdócio de Manoel Bernardino da Paixão e traz, em suas gerações sucessoras, exemplos de continuidade e manutenção desta tradição. Em dezembro, as celebrações encerram-se com a festa de *Bamburecema*, dona das terras e da cabeça do fundador do Terreiro Bate Folha. Dentre as festas celebrativas do Terreiro, *Tempo* e *Bamburucema* se destacam entre as demais, contando com um número expressivo de filhos, filhas e simpatizantes dos cultos afro-baianos.

No que concerne ao papel desempenhado por Manoel Bernardino da Paixão (*Tata Ampumandezu*) na história do Candomblé baiano, este concentrou prestígio social, religioso e intelectual, situação de que poucas lideranças masculinas nos Candomblés gozavam. Bernardino da Paixão faz parte de uma lista de nomes de lideranças que figuravam nos Candomblés baianos na primeira metade do século XX, a exemplo de Maria Bada, do Afonjá; Tia Massi, do Engenho Velho; Menininha, do Gantois; a velha Dionísia, do Alakêto;

e Emiliana, do Bogum. Entre os homens, podem ser citados, além de Bernardino, do Bate Folha, Gregório Makwende/Maquende, Manoel Falefá, João da Gomeia, Manoel Ciriaco e Seu Procópio do Ogunjá – detentores em prestígio social como chefes de Terreiros de Candomblés. A grande maioria dos pais de santo não pertencia aos Candomblés Nagôs e Jejes, com exceção de Procópio do Ogunjá e Manuel Falefá. Os pais de santo existentes entre as décadas de 1930 e 1940 são em geral de Angola e do Congo e, mais comumente, dos Candomblés de caboclo. Vale ainda destacar que a não continuidade da “fama” de um Terreiro de Candomblé, em alguns momentos, pode estar associada à morte de sua liderança. A condição de afamado se desloca para um lugar de perda de importância, justamente por conta disso.

As teias de proximidade entre Manoel Bernardino e outras lideranças afro-religiosas se deram por afinidades pessoais e religiosas, a exemplo de Dona Menininha do Gantois e Seu Procópio do Ilê Axé Ogunjá. Há possíveis vínculos de proximidade entre Elizeu Martiniano Bonfim, Mãe Aninha do Opô Afonjá e Tia Júlia da Casa Branca. São laços que tendem a sinalizar uma ampla rede de sociabilidade existente entre essas lideranças. Com *Bandanguame*, as relações entre lideranças se mantiveram próximas a Seu Procópio do Ogunjá, a Dona Menininha do Gantois e a Dona Miúda do terreiro angola Viva Deus, localizado na Estrada das Barreiras. O Candomblé de Procópio sempre foi considerado uma importante casa de santo e acolhia os integrantes do Bate Folha.

Portanto, os laços de amizade e respeito entre as lideranças dos terreiros de Candomblé na cidade do Salvador ganham contornos dinâmicos. A troca de informações e os convites para assumirem cargos importantes entre as lideranças de algumas casas de Candomblé certamente favoreceram o prestígio social entre os Terreiros. Vale ressaltar que a circulação de *Ogãs/Cafuringomas* entre as casas de

Candomblés acontecia independente da nação do povo de santo. Isso facilitou e ampliou em muito as relações de força entre eles, que não deveriam estar pautadas na disputa pela hegemonia da suposta pureza estabelecida entre os povos de santo, em especial na primeira metade do século XX.

No âmbito dos conflitos, de ordem interna ou externa, a história do Terreiro Bate Folha se depara com duas situações: uma, envolvendo o primeiro filho de santo iniciado por Manoel Bernardino, conhecido por João Correia de Melo (*Lesenge*) e a segunda situação diante do pai de santo da nação Angola, João da Gomeia. No que se refere à *Lesenge*, percebem-se ambiguidades nos relatos que tentam explicar os motivos de um possível desentendimento com Manoel Bernardino. Observam-se descontentamentos ligados à ida de *Lesenge* para o Rio de Janeiro em finais da década de 1930, bem como dissidências internas sobre o processo de sucessão de liderança da casa, sobretudo após o falecimento de Manoel Bernardino, em 1946. Quanto aos desentendimentos entre Bernardino e João da Gomeia, há três possibilidades a serem evidenciadas: a propagação da ausência de feitura do santo de João da Gomeia, que incomodava muitos pais de santo baianos, inclusive Bernardino; o estreitamento dos laços de amizade entre *Samba Diamungo* (filha de santo iniciada por Manoel Bernardino) e João da Gomeia; e por fim, o prestígio social e a repercussão da vida privada e pública de João da Gomeia que ganham contornos envolvendo situações relacionadas às questões de gênero e sexualidade.

Dois fatores foram decisivos para a manutenção do Candomblé Congo-Angola do Bate Folha: o primeiro se constitui pelo viés religioso, atribuindo-se o culto aos assentamentos (Angolas, Congos e Jejes) como forma de proporcionar às gerações sucessórias a possibilidade de manutenção, resistência e continuidades da memória e da história do Terreiro. Por outro lado, o segundo fator está vinculado às teias de sociabilidade constituídas perante os Candomblés Nagôs, Je-

jes e Angolas. Adiciona-se ainda o prestígio social, político e religioso estabelecidos por Manoel Bernardino da Paixão desde as primeiras décadas do século XX, que vão proporcionar situações capazes de valorizar a capacidade desse Terreiro de Candomblé em se fazer presente e atuante ao longo de sua história.

Em termos de bens e patrimônio material, Manoel Bernardino, antes de morar na Rua da Lenha, no Bonfim, residiu na rua do Sangradouro, próximo à Ladeira dos Bandeirantes, entre o bairro de Sete Portas e o bairro de Brotas. A morte e sepultamento de Bernardino alcançaram notável repercussão na imprensa baiana. A importância e o respeito dedicados ao sacerdote acabaram provocando nos seguidores e admiradores um sentimento de orfandade. O espólio total dos bens de Manoel Bernardino da Paixão alcançou um acúmulo da ordem de \$260.400,00 (duzentos e sessenta mil e quatrocentos cruzeiros), avaliados em 4 de novembro de 1946. Para um homem afro-descendente, não literatado, que dedicou boa parte da sua trajetória de vida ao universo religioso, o montante patrimonial acumulado o coloca como um sujeito empreendedor. Ele usou da astúcia para conquistar e estabelecer sua residência num espaço social de grande projeção. Essa projeção certamente foi fruto do seu prestígio e da sua dedicação à frente do Candomblé Bate Folha.

Cabe ainda destacar as relações sociais e políticas entre Manoel Bernardino e o Interventor Juracy Magalhães na década de 1930. Estiveram ligados pelas práticas de cura em atendimentos prestados por Bernardino ao Interventor, o que, de certa forma, atenuou conflitos e perseguições da polícia junto ao Terreiro Bate Folha. Outra relação de proximidade diz respeito à atuação do Delegado de Polícia Pedro Gordilho – Pedrito, sobretudo na década de 1920. A representação de Pedrito é um exemplo de confronto entre autoridades policiais e a casa do Bate Folha. Essas batidas e varejos nos Candomblés baianos, independentemente de demarcar as nações identitárias as quais

faziam parte, procuravam identificar sujeitos que exerciam práticas de cura e de adivinhação. Quanto aos vínculos estabelecidos com intelectuais, Manoel Bernardino foi um dos informantes sobre práticas religiosas do Candomblé a Donald Pierson, Melville Herskovits, Ruth Landes e Edison Carneiro, durante a década de 1930. Eis, portanto, a constatação de que o papel dos agentes de informações sobre práticas e costumes religiosos afro-baianos não foram restritos aos Nagôs. Manoel Bernardino, enquanto sacerdote de um Candomblé Congo-Angola, também ocupa esse *locus* de informante.

Convém ressaltar aqui que, sob o ponto de vista do patrimônio cultural dos povos afro-brasileiros e sua religiosidade, ainda existem vestuários dos *nkises* de Bernardino e de *Bandanguame* (palhas, ferramentas, roupas), guardadas pelos membros do Bate Folha e que podem servir de referência sobre os símbolos utilizados pelos seus primeiros líderes. São bens culturais materiais de quem vivenciou experiências religiosas na primeira metade do século XX nas cidades do Salvador e do Rio de Janeiro.

A memória e a história de indivíduos, no caso do Terreiro Bate Folha, estão entrelaçadas não só na trajetória da congregação religiosa, como também na história dos primeiros sacerdotes. Esses sujeitos, de algum modo, nos mostram micro-histórias e não apenas ajudam a descortinar as redes e aos espaços de sociabilidades, como contribuem com a compreensão de quem eram os indivíduos, qual o perfil social, quais relações de atritos e trocas tão comuns à condição humana. O Terreiro Bate Folha, representado pelos seus sacerdotes, lutava pela afirmação de suas práticas religiosas, o que tem como contrapartida lutar contra a perseguição e a opressão dos agentes adversários. Esse era um dos contextos que os Candomblés baianos vivenciaram cotidianamente, bem como inúmeras casas em outras cidades o fizeram.

Quase sempre, falar de uma casa de Candomblé remete à incorporação do nome do fundador ao nome da casa de santo. No caso estudado, temos denominações que associam a Bernardino e *Bandanguame*, como “Bate Folha de Bernardino”, “Bernardino do Bate Folha” ou o “Bate Folha de Paezinho”, essa última expressão associada ao nome de *Bandanguame*. A relação entre indivíduos e sociedade pode ajudar a afrouxar e ampliar as posturas a que a história fará referências e, no caso em estudo, a trajetória e a memória do Terreiro de Candomblé Bate Folha. Os hábitos e os costumes dos sacerdotes são objeto de apreciações diversas. Cabem situações de dissensos, contradições e sobreposições de ideias, circunstâncias e interesses de ordem pessoal. Assim, comungamos do entendimento de que só podemos chegar a um dimensionamento da relação entre indivíduo e sociedade quando se consegue incluir o desempenho do indivíduo no seu contexto social com tudo o que esta relação envolve em termos de situações e tramas.

O meu exercício, enquanto historiador, envolvido entre teoria e empiria, é investigativo e imaginativo. As ideias aqui apresentadas, ao invés de buscar o seguimento de um modelo teórico padrão, procuram trazer à baila caminhos, trilhas, pistas, fios e tramas que podem estar entrelaçadas em algumas situações ou sobrepostas em outras. Entre sociedades africanas e sociedades afro-brasileiras e afro-baianas, ao articular documentos, escrita e oralidade, a experiência metodológica, em si, já produz um conflito: o de buscar uma história social e cultural – enfim, uma história social da cultura – cada vez mais próxima do que provavelmente tenham sido os processos estudados, embora, por outro lado, jamais possa esgotar as possibilidades. Há sempre olhares a serem descortinados. Nesse sentido, o Terreiro de Candomblé Congo-Angola do Bate Folha está sempre à nossa espera.

Que essa congregação religiosa ecoe todos os dias, e que os ventos de *Bamburecema*, as águas de *Lemba* e a proteção e o acolhimento

de *Cavungo* se façam presentes no mundo material e espiritual do povo afro-baiano. Que *Mukuiu N'zambi* esteja diante de todos nós, sempre. Salve os 100 anos de fundação do *Terreiro Manso Bandu- quenqué! Pembroê! Kíua Bamburucema! Viva Senhor Tempo!*

POSFÁCIO

A IMPORTÂNCIA DE BERNARDINO DO BATE FOLHA PARA A HISTÓRIA DO CANDOMBLÉ NA BAHIA

Manuel Bernardino da Paixão (*Tata Ampumandezo*), fundador do Terreiro Bate Folha, foi sem sombra de dúvidas um marco para a história do Candomblé na Bahia e no Brasil, pela singularidade da sua vida religiosa política e social, numa época em que o preconceito racial e religioso era visto com naturalidade pelas pessoas, num contexto onde o opressor não era reprimido, pois os poderes constituídos assim permitiam e os oprimidos na sua maioria acreditavam que aquela era a regra do jogo.

Foi um homem notável, único no aspecto religioso, porque tinha a força dos *Nkises* e *Caboclos*, que por ele se manifestavam dando consultas e fazendo curas milagrosas, bem como atendendo pedidos de causas consideradas de difícil solução, além de ter um excelente jogo de búzios, que ele fazia com maestria para orientar, facilitar e até resolver a vida de quem o procurava no Bate Folha. Até hoje se fala do banco da paciência, que ficava embaixo de um pé de *obi*, onde se formavam filas imensas para o atendimento, que às vezes duravam horas, por isso o nome banco da paciência, onde os mais velhos e incapazes ficavam aguardando sentado. São vários os depoimentos de pessoas antigas e seus descendentes de graças alcançadas no Bate Folha, que até hoje frequentam o Terreiro para prestar homenagens a *Kitembo* no dia 10 de agosto e *Bamburucema* no primeiro sábado depois do dia 04 de dezembro, os com mais popularidade entre os

adeptos, porque se manifestavam com mais frequência em Bernardino. Até hoje vem gente de todo o Brasil para essas festas.

Bernardino era um homem elegante, se vestia muito bem. Seus ternos e camisas de linho bem como suas gravatas com broche de ouro chamavam a atenção. Usava joias e bons perfumes, tinha bom gosto! Na sua casa, os móveis eram de jacarandá, os quais ainda podem ser vistos por quem visita o terreiro. Isso certamente o ajudou a ter amigos influentes e trânsito nas diversas esferas da sociedade baiana, visto que a maioria dos seus filhos de santo tinha baixo poder aquisitivo, mas nas festas notavam-se carros particulares e oficiais que levavam funcionários públicos, comerciantes e políticos que reconheciam sua importância como sacerdote.

Imaginar que um homem nasceu no século XIX, filho de escravos, que com ajuda dos *Nkises* adquiriu um imóvel com 14,8 hectares e ali “assentou” seus Encantados, numa área onde já encontrou “assentamentos” de origem *Jeje*, os quais foram e estão preservados dentro da Mata Sagrada, funda, em 1920, a Sociedade Beneficente Santa Bárbara, cujo objetivo é cultuar e proteger o Candomblé na tradição *Muxi Congo*, e ainda hoje, no século XXI, esse Terreiro está aí preservado com sua Mata, mantendo o culto como foi ensinado por ele, posso afirmar que a obra – agora reconhecida como patrimônio do estado brasileiro, uma vez que o Terreiro foi tombado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) – credencia o Bernardino do Bate Folha como o maior e mais importante *Tata de Nkise*, visto que sua vida e seu legado são parte importante da história do Candomblé na Bahia e no Brasil.

A história de Bernardino, agora registrada nesse livro, é muito importante para o Terreiro Bate Folha, porque documenta o que os mais velhos contavam sobre o Candomblé Congo Angola na tradição *Muxi Congo*. É um trabalho científico com base em pesquisa e documentos. Para nós, isso é que é necessário no Candomblé, porque

tudo o que temos foi passado de forma oral, dos mais velhos para os mais novos, e como sabemos pela evolução e pela natureza humana muito se perde ou se altera com o passar do tempo. Por isso, a história da vida e da contribuição de Bernardino do Bate Folha para o desenvolvimento do Candomblé na Bahia e no Brasil com base em pesquisa científica nos enche de orgulho e consolida a verdade. Isso com certeza será um marco para a história do Candomblé na Bahia, e faz justiça para quem verdadeiramente contribuiu para a manutenção das tradições de origem bantu no Brasil.

Candomblé não é folclore. É religião.

Obrigado, Dr. Eivaldo Nunes!

João Antonio Ferreira dos Santos.

Tata Kissendu /Presidente da Sociedade Beneficente Santa Bárbara

REFERÊNCIAS

ADOLFO, S. P. **As famílias de santo no Candomblé de Congo-Angola**, 2011. Disponível em: <www.inzotumbansi.org> Acesso: 26 jan. 2011.

AGAMBEM, G. *Image Et mémoire*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

AGUIAR, M. P. de. **Notas sobre o “enigma baiano”**. CDU 338. Salvador, out/Nov/1977.

ALBUQUERQUE, W. **A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880-1900)**. 2004. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004.

ALMEIDA, R. B. de. **Traços da História Econômica da Bahia no último século e meio**. CDU 338. Salvador, out/Nov/1977.

AMIM, V. **Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no Candomblé do Sul da Bahia**. 2009. 303 fl. Tese (Doutorado). Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.

ARCHER, M. **Brasil, fronteira da África**. São Paulo: Felman-Rego, 1963.

AVEZAC. M. *Afrique: esquisses générale de l'África et Afrique Ancienne*. Paris. Firm Didot Frères Editors. 1840.

BARROS, M. (org.) **O Candomblé bem explicado (nações bantu, iorubá e fon)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BELONE, Roger. *La photographie*. 2.ed. Paris: PUF, 1997.

BORGES, M. E. L.: **História e Fotografia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

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

BURKE, P. **Testemunha ocular**: história e imagem. São Paulo: EDUSC, 2004.

CALAINHO, D. B. **Metrópole das mandingas**. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamound, 2008.

CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967.

_____. **Religiões Negras/Negros Bantos**. 2ª ed., Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, 1981.

CASTILLO, Lisa E. **Entre oralidade e a escrita**: a etnografia nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2008.

CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Topbooks: Rio de Janeiro, 2005.

_____. **Seminário 100 anos do Terreiro Bate Folha**. Conferência. Salvador, 03 dez. 2016.

CERTEAU, M.de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

CHIACCHIO, C. **Homens & obras**. VII. Helius& Brutos. *Jornal A Tarde*. Salvador. 1931.

ÇUNHA, M. C. da. **Negros, estrangeiros**: os escravos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e Papai Branco**. Usos e abusos da África no Brasil, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DINIZ, J. de O. F. **A missão civilizadora do Estado em Angola**.

Lisboa: Centro Tipográfico Colonial. 1926.

DUARTE FILHO, J. **Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado** – Como vive, no morro da Cruz do Cosme, o famoso “pae de santo” – Capitão de 2ª linha e macumbeiro – A vida é prosaica, a arte é bella. Por João Duarte Filho, para os “Diários Associados”. *Jornal O Estado da Bahia*. 21 mai.1936.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige-PUF, 1998.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

EVANS-PRITCHARDS, E.E. *Las teorías de La religion primitiva*. Madrid: Siglo XXI Editores. 1990.

Evolução do Salário Mínimo no Brasil. Disponível em: <<http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>>. Acesso: 08 ago. 2016.

FERRETI, S. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp. 1995.

FIGUEIREDO FILHO, R. M. **Brasil e Portugal: imagens e representações (1870-1900)**. Porto: [s.n.], 2002. - 122 f.: il.; 30 cm. – Dissertação (Mestrado). Faculdade de Letras. Universidade do Porto. Porto, 2002.

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

FRIGERIO, A. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 15-57, jan./jun 2013. Disponível em: <www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/40972/25997>. Acesso: 20 mar. 2016.

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

GINZBURG, C. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

GOMES, A. O. **O Candomblé da Bahia**. *Jornal A Tarde*. Salvador. 1942.

HALBWACHS, M. *La Mémoire Collective chez les Musiciens. Revue Philosophique*, n. 34. 1939.

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

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

KOSSOY, B. **Fotografia e História**. Série Princípios. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

KRONES, J. M. **Hubert Fichte e seu Xango**: confluências etnográficas e literárias. 2005. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2005.

LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

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

LINO, S. C.; COSTA, V. L. da. *América Hispana (1931)*: Waldo Frank e a epopéia americana. In: RANGEL, M. de M. R.; PEREIRA, M. H. F.; ARAÚJO, V. L. de (orgs). **Caderno de resumos & Anais do 6º Seminário Brasileiro de História da Historiografia – O giro-linguístico e a historiografia: balanço e perspectivas**. Ouro Preto: EdUFOP, 2012. Disponível em: <<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2012/paper/viewFile/1065/688>>. Acesso: 19 abr. 2016.

LIRA, M. **Na aldeia de Zuminu Rei Azan de Gangagutim toca-se igexá e angola e homenageia-se ketu**. *Jornal da Bahia*. Salvador, 02 out. 1969. Cad. 2, p.1.

LOPES, N. **Novo dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LUBISCO, N. M. L.; VIEIRA, S. C. **Manual de estilo acadêmico**: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses. Chagas Vieira. 5a. ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao Candomblé baiano entre 1920-1942. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, Dossiê 300 anos povo negro, p. 194-220. 1995/96.

MAGALHÃES, J. **Exposição feita ao Exmo. Sr. Dr. Getúlio Vargas relativa ao exercício de 1936**. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

_____. **Minha vida pública na Bahia**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1957.

_____. **Minhas memórias provisórias**. (depoimento prestado ao CPDOC: ABREU, A. A. (coord.); RAPOSO, E.; FARAH, P. C. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **Defendendo o meu governo**. Bahia, Tipografia Naval, 1934.

MARIANE, C. **Análise do problema econômico baiano**. Rev. Planejamento. CDU 338. Salvador, out/Nov/1977.

MARQUES, C. de A. **No mundo cheio de misterios dos espiritos e “paes-de-santo”**. Copyright dos “Diários Associados”. *Jornal O Estado da Bahia*. Salvador. 1936.

MARTINI, M. L. Cidade e História Oral. **Revista Humanas**. Porto Alegre, v. 19/20, n. 1/2, p. 97-105. 1996-1997.

MATORY, L. Iorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Revista Horizontes Antropológicos**, vol. 4 n.9 (1998), pp. 263-292. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/81704081/15-Yoruba-as-Rotas-e-as-Raizes-1998>>. Acesso em 20 set.2013.

_____. **Black Atlantic religion. Tradition, Trans-Nationalism and Matriarchi in the Brazilian Candomblé**. Princeton University Press, 2005.

MELO E SOUZA, M. **Reis Negros no Brasil Escravista**. História da Festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MENDES, A. L. R **Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas do Candomblé de Joãozinho da Gomeia (1937-1967)**. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012.

MINTZ, S. W; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana**

na. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2003.

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

NUNES, E. S. **Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia**: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916-1946). Tese (Doutorado). Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2017, p. 384.

NUNES, E. S.; MOURA, M. A. Representações sociais dos Caboclos em Terreiros de Candomblé Congo-Angola. **Revista FSA**, Teresina, Vol, 12, nº 1, art. 3, p. 37-44, jan./fev. 2015. Disponível em: <<http://www4.fsanet.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/778/398>>. Acesso: 20 jan. 2015.

PAIXÃO. M. B. da. Ligeira explicação sobre a nação Congo. In: **O negro no Brasil. Trabalhos apresentados no 2º. Congresso Afro-brasileiro**. Salvador: Civilização Brasileira, 1940, p. 349-356.

PANOFISKY, E. Iconografia e Iconologia: uma Introdução ao Estudo do Renascimento. In: **Significado nas Artes Visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PARÉS, L.N. O candomblé da Bahia e o Terreiro do Bogum nos *Herskovits papers*. In: GOMES, F.; COSTA, V. (orgs). **Religiões negras no Brasil** – Da escravidão à pós-emancipação. Rio de Janeiro: Selo Negro Edições, 2016, p. 129-149.

_____. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no Candomblé baiano. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. (orgs). **Escravidão e suas sombras**: estudos de um grupo de pesquisa. Salvador: Edufba, 2012. p. 111-142.

_____. **O mundo atlântico e a constituição da hegemonia Nagô no Candomblé baiano**. Revista Esboços. Vol.17, n.23, p. 165-185, 2010.

_____. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. 2ª. ed Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2007.

PASTOIMA, A. P. da. **O mundo espiritual dos negros-africanos**. Braga: [s.n.], Tip. Editorial Franciscana, 1979.

PESAVENTO, S. J. Imagem, memória sensibilidades: territórios do historiador. In: **Imagens na história**. São Paulo: HUCITEC, 2008.

PIERSON, D. **Branços e pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. Introd.: Arthur Ramos, Robert E. Park. – 2ª ed. - São Paulo: Comp. Editora Nacional, 1971. - 429, [2]: il.; 21 cm. Brasileira, v. 241.

PRANDI, R. **A dança dos Caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. FFLCH. USP. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancaca.htm>>. Acesso: 28 ago. 2014.

QUENTAL, A. de. **Causas da decadência dos povos peninsulares**. Lisboa: Ulmeiro, 5ª. Ed., 1987.

QUINTÃO, J. L. **Gramática de Kimbundo**. Lisboa: Edições Descobrimentos, 1934.

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

_____. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro, 1934.

REGINALDO, L. “Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia. **Revista História UNISINOS**, v. 14(3), p. 257-265, set/dez 2010.

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

REIS, J. J. **De escravo a rico liberto**: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. **Revista História**. São Paulo, n. 174, p-15-68, jan-jun, 20-16. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.108145>>. Acesso: 12 set. 2016.

_____. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. Tambores e temores: a festa negra na Bahia da primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e Outras F(r)estas**. Campinas: Ed. Unicamp/CECULT, 2002, p. 101-155.

REIS, J. J.; SILVA, E. Nas malhas do poder escravista: a invasão no Candomblé do Accú. In: **Negociação e Conflito**. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

Reportagem IPHAN. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/>>. Acesso: 01 fev. 2010.

RIBEIRO, C. **Religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia**: influências africana e europeia. Salvador, Revista Afro-Ásia, CEAO, n° 14. 1983. p. 60-80.

RICOUER, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et. Al.]. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 2007.

RIOS, L. F. **O paradoxo dos prazeres**: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no Candomblé queto fluminense. Etnográfica [On line] Vol. 16 (1), 2012. Disponível em: <<http://etnografica.revues.org/1382>>. Acesso: 17 mai. 2013.

RISÉRIO, A. **Uma história da cidade da Bahia**. 2ª. Ed. Rio Janeiro: Versal, 2004.

RODRIGUES, N. **Os Africanos no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

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

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

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

SANTOS, E.; PINHO, J. A. G. de; MORAES, L. R. S.; FISCHER, T. (Orgs.) **O caminho das águas em Salvador**: Bacias hidrográficas, Bairros e Fontes. Salvador: CIAGS/UFBA, 2010.

SANTOS, J. T. dos. **Mapeamento dos Terreiros de Candomblés**

na cidade de Salvador. CEAO/UFBA:Salvador, 2008.

_____. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANSONE, Lívio e SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs.). **Ritmos em trânsito: socio-anthropologia da música baiana.** São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997.

_____. **O dono da terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia.** Salvador, BA: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, V. G. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.** São Paulo: Edusp, 2006.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia.** Lisboa: Temas e Debates – Circulo de Leitores, 2015.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930).** São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SERRA, O. J. T. **Laudo antropológico: exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro do Bate-Folha como Patrimônio Histórico, Paisagístico e Etnográfico.** IPHAN, 2002.

SILVA, K. V. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2012.

SILVA, R. B. **A arte afro-americana no contexto africano.** Separata da Revista Ocidente. Lisboa: [s.n.]. 1971. Vol. 80.

SLENES, R. W. **Na senzala uma flor: esperança e recordações na formação da família escrava - Brasil, Sudeste, século XIX.** 2a. ed, Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

SOUZA, P. C. A **Sabinada: a revolta separatista da Bahia (1837).** São Paulo, Brasiliense, 1987.

SWEET, J. ***Domingos Alvarez, African Healing, and the Intellectual History of Atlantic World.*** Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

TAVARES, G. V. **Bate-Folha: uma história de folhas e mais folhas contar.** Salvador: [s.n.]. 2011.

THORNTON, J. K. **A África e os africanos na formação do mun-**

do Atlântico (1400-1800). Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

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

UZÊDA, J. A. **O aguaceiro da modernidade na cidade do Salvador 1933-1945.** 2006. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2006.

VAINFAS, R; SOUZA, M. **Catolização e poder no tempo do tráfico:** o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano. Séculos XV-XVII. Tempo, 6, 1998. Disponível em: <www.historia.uff.br>. Acesso: 15 fev. 2015.

VANSINA, J. ***Deep dow time: political tradition in Central Africa,*** History in Africa, n° 16, 1989, p. 341-362.

VALENTE, J. F. **Gramática Umbundo.** Angola: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1964.

VIANNA, F. J. **O. Evolução do povo brasileiro.** 2ª. Ed. Brasileira: São Paulo, 1933.
Fontes

FONTES DOCUMENTAIS

ACERVO DO TERREIRO BATE FOLHA

- Autorizações para realizar cerimônias religiosas entre 1938 a 1955, concedidas pela Delegacia de Jogos e Costumes-DJC da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia-SS-P-Ba.
- Autorizações para realizar cerimônias religiosas entre 1955 a 1966, concedidas pela Federação Bahiana de Culto Afro-brasileiro-FEBACAB.
- Carteira de Identidade nº 484.864, de Antonio José da Silva – SSP/RJ de 09/04/1947.
- Certidão de Óbito de Inteiro Teor de Antonio José da Silva, 6º. Registro Civil de Pessoas Naturais, Jacarépagua – Rio de Janeiro, matrícula no. 1577500155196540002260000547563, emitida em 11/04/2016. Livro de Registro de Óbito J2, folha 260, número de ordem 5473.
- Certidão do Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo oficial do Registro Geral e das Hypothecas da comarca de Salvador, folha 125, livro 3C, averbada em 08/06/1937.
- Certidão registrada no Cartório de Registro de Imóveis Franklin Rodrigues Pompa, segundo oficial do Registro Geral e das Hypothecas da comarca- número de ordem 7462, página 188, e no livro 376 sob nº 4569, fl. 141, em 08/05/1937.
- Certidão Óbito (2ª via) de Inteiro Teor de Manoel Bernardino da Paixão, número 006916.01.55.1946.4.00026.225.0007851.4 0, conforme livro de registro C, nº 26, fl. 225, termo nº 7851, Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais-RCPN do Subdistrito da Penha, Salvador-Ba, emitida em 03/06/2014.
- Certidão passada a pedido, verbal, da Senhora D. Maria Anastacia da Paixão, de peças essenciais do processo de inventário do espólio do falecido Manoel Bernardino da Pai-

xão, lavrado no Juízo da Quarta Vara Civil, da cidade de Salvador, em 29/12/1947.

- Escritura de Compra e Venda do Terreno da Fazenda do Bate Folha, registrado no 4º. Tabelião de Notas de Salvador, em 11/12/1916, livro 79, fl. 32.
- Escritura de compra, venda, paga e quitação lavrada no Tabelião José Carlos C. Fernandes. Registrado no Livro 221, fls. 48, 1934.
- Estatuto nº 66098, do Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara de 31/12/1930, publicado no DOM-Diário Oficial do Município, em 21/01/1931, pp. 2855-56.
- Livro de Certidão de Óbito, Livro 26, fl. 255, termo 7851, de 18/04/1946. Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais da Penha, Salvador, Bahia.
- Recibo de pagamento da funerária Casa Adornativa, datado de 18/04/1946.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB

- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 515, p. 19, em 1877. (Felismina P. de Jesus);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 644, p.43-44 e 657, p. 47-48, ambas em 1882. (Herculana Belisária de Jesus);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 701 - p. 11-12 em 1872; 829 – p. 12-14 em 1886; 934 – p. 32-33 em 1854 e 1948 – p. 8 em 1893. (Manoel Pinto Novaes);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 1252, p. 24 (Manoel Camilo da Sé Cruz);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: 1544, p. 36 em 1913. (Manoel Camillo de Santana);
- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras

de Compra e Venda de Imóveis de número: 1405 – p. 69 em 1935; 1176 – p. 26-27 em 1908; 2009; p. 27-28 em 1931; 2290 – p. 31-32 em 1948 e 2299; p. 27-28 em 1949. (Antonio Correia).

- APEB. Seção Judiciário. Livros de Registros de Escrituras de Compra e Venda de Imóveis de número: Livro 2170, Cartório 472, p. 98-99, registrada em 06/05/1942.

ARQUIVO DA FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATTOS – PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR

Inventário Sumário:

- Seção Nascimento de 1890 a 1922 - Caixa E-40;
- Seção Segurança Pública/Assuntos Policiais: (1931-1960) Caixa E-86/P-02; (1890-1929) Caixa E-53/P-04.

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DA ARQUIDIOCESE DE SÃO SALVADOR

- Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Purificação da Vila de Santo Amaro (1888-1901). Microfilme nº 1284794.
- Livro de Registro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Rosário da Vila de Cachoeira (1889-1897). Microfilme nº 1284937.

CENTRO DE ESTATÍSTICA E DOCUMENTAÇÃO POLICIAL DA SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA

- Nada consta de registros civis e criminais em nomes de Manoel Bernardino da Paixão e Antonio José da Silva em 05/05/2014.

CEMITÉRIO DAS QUINTAS DOS LÁZAROS

- Livro de Registros dos Sepultamentos (1945– 1946)

ELETRÔNICAS

- COBANTU. Confederação das Tradições e Culturas Ban-

tu no Brasil. Disponível em: <www.cobantu.com.br>. Acesso: 19 mar. 2011.

- <<http://www.amoahistoriadesalvador.com/332-2/>>. Acesso: 13 abr. 2016.
- <http://www.culturatododia.salvador.ba.gov.br/vivendo-polo.php?cod_area=8&cod_polo=31>. Acesso: 13 abr. 2016.
- <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Cidade_Nova_\(Salvador\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cidade_Nova_(Salvador))>. Acesso: 13 abr. 2016.
- <<http://fenacabbaixosuldabahia.blogspot.com.br/p/historia.html>>. Acesso: 20 mai. 2016.
- <<http://expressodoffluxo.blogspot.com.br/2010/12/joaозinho-da-gomeia.html>>. Acesso: 17 dez. 2016.
- <<http://www.casadomessageiro.com/sobre-nos>>. Acesso: 17 dez. 2016.
- <<http://www.ceert.org.br/noticias/liberdade-de-crenca/7899/29-anos-sem-mae-meninha-do-gantois>>. Acesso: 17 dez. 2016
- <http://ilustresdabahia.blogspot.com.br/2014/02/162-carlos-chiacchio_22.html>. Acesso: 15 mar. 2017

ICONOGRÁFICAS

- Álbum de Retratos e fotografias do acervo do Terreiro Bate Folha. Salvador. 1900 – 1960.
- Registro fotográfico do acervo pessoal da Kota Nedembu – Dona Rita Cerqueira. 1930.
- Registros fotográficos dos assentamentos e espaços externos do Terreiro Bate Folha, realizados por Erivaldo Sales Nunes. Salvador. 2011 e 2013.

IMPRESSAS

- CAVAZZI DA MONTECÚCCOLO. G. A. **Descrição**

histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687). Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar, 1965. Vol. 1.

- DAPPER, O. **Description de l’Afrique**. Amsterdam: Wolfgang, Waesberg, Bom & Van Someren, 1686.
- Escritura de transferência de domínio, posse, direito, ações e responsabilidades, cessão de dívidas, paga e quitação entre partes como vendedora e cedente a Companhia de Queimado e como comprador e cessionário o município da capital do Estado da Bahia, de 30/09/1905. TEIXEIRA, C. As grandes doações do 1o. governador. Terras do Rio Vermelho ao Rio Joanes: Conde da Castanheira, Garcia D’Ávila e do Senado da Câmara. In: **A grande Salvador. Posse e Uso da Terra. Projetos Urbanísticos Integrados**. Governo do Estado da Bahia. Secretaria de Saneamento e Desenvolvimento Urbano. Companhia Estadual de Desenvolvimento Urbano, Salvador. 1978, capítulo III, p. 23-39.

LEGISLAÇÕES

- Código Criminal do Império do Brasil, parte IV, capítulo I, artigos 276 a 281, de 16 dez. 1830. Carta de Lei sancionada, registrada e publicada em 7 e 8 de janeiro de 1831. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso: 27 ago. 2015.
- Código Penal Brasileiro: artigos 156 a 164; 179; 185 a 188; 399 a 404. Decreto no. 847 de 11 out. 1890. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html>>. Acesso: 27 ago. 2015.
- Código Penal Brasileiro: artigos: 208; 213 a 234; 258; 267 a 285. Decreto nº 2.848 de 07/12/1940. Entrou em vigor a partir de 01/01/1942. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei->

-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 27 ago. 2015.

- Decreto Lei nº 1.202 de 08/04/1939. Dispõe sobre a administração dos Estados e Municípios. Publicado no D.O.U de 10/04/1939. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1202-8-abril-1939-349366-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso: 19 mai.2016.
- Lei Estadual nº 2.724 de 24/09/1969, que dispõe sobre a organização de administração estadual, revogando a Delegacia de Jogos e Costumes, cf. artigo 4. Disponível em: <<http://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/85497/lei-2724-69>>. Acesso: 20 mai. 2016.
- Decreto Estadual (BA) nº 25.095, publicado no D.O.E em 25/01/1976. Define o sentido e o alcance da previsão legal a que alude aos registros e controles de entidades que exercitam o culto Afro-brasileiro. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotdca&pagfis=4377&pesq=>>>. Acesso: 19 mai. 2016.
- Decretos Leis de números 2.162/40, 5.670/43, 5.977/43 que tratam da evolução do salário mínimo no Brasil. Disponível em: <<http://br.advfn.com/indicadores/salario-minimo/evolucao>>. Acesso: 08 ago.2016.

ORAIS/DEPOIMENTOS

- Anselmo José da Gama Santos – *Tata Minatojy*. Duração: 1h01min12s. Salvador, 08 mar. 2016.
- Cícero Rodrigues Franco Lima – *Tata Muguanxi*. Duração: 1h18min04s. Salvador, 13 fev. 2014.
- Dona Cléa dos Santos Ribeiro. Sócia-benemérita do Terreiro Bate Folha. Duração: 50min51s. Salvador, 17 jun. 2016.
- Dona Floripes Correia da Silva – *Mameto Mabeji*. Duração: 1h14min67s. Lauro de Freitas-BA, 09 set. 2014.
- Dona Maria Bernadete Boaventura Costa – Sócia-benemérita do Terreiro Bate Folha. Duração: 1h48min12s. Salvador,

20 mar. 2016.

- Dona Olga Conceição Cruz – *Nengua Guaguansesse*. Duração: 1h49min8s. Salvador, 03 fev. 2014.
- Dona Rita Cerqueira Lima – *Kota Nedembu*. Durações: 1h17min38s, 09 abr. 2014; 59min42s, 23 mar. 2016.
- João Antonio Ferreira dos Santos – *Tata de Kissendu*. Duração: 2h23min10s. Salvador, 14 fev. 2014.
- Kátia Alexandria Barbosa – *Makota Mubenkíá*. Duração: 2h23min10s. Salvador, 14 fev. 2014.
- Marco Antonio Nogueira – *Tata Nembakalá*. Duração: 1h12min12s. Salvador, 24 fev. 2016.

PERIÓDICOS

Jornal *A Tarde* – Salvador/Ba

- *A Tarde*. 20 abr. 1920. O Candomblé do Procopio.
- *A Tarde*. 23 set. 1921. Seção Correio do Interior. Cachoeira.
- *A Tarde*. 14 out. 1922. Os Candomblés novamente em scena - Uma diligência proveitosa da polícia.
- *A Tarde*. 19 jan. 1922. A surra. Alberto, ferido, conta-nos a scena.
- *A Tarde*. 02 mai.1924. Não deixou ninguém dormir. O 2º. Delegado varejou o “Candomblé”.
- *A Tarde*, 05 jul. 1924. Um “Candomblé” incommodo no Mar Grande – Uma queixa na 1ª Delegacia.
- *A Tarde*. 02 mar. 1925.
- *A Tarde*. 26 abr. 1926 – A polícia chegou na hora... – o cerco do “Candomblé” de Escolastica, no 2º. arco
- *A Tarde*. 04 jun. 1926. O “Candomblé” das Quintas da Beatas.
- *A Tarde*. 30 jun. 1926. Um “Candomblé” que mette medo, no Retiro.
- *A Tarde*. 12 nov. 1926. A dansa dos feiticeiros. O som do batuque guiou os passos da polícia.
- *A Tarde*. 30 dez. 1926. Queixas do povo. Um Candomblé junto ao posto policial.

- *A Tarde*. 30 dez. 1926. Queixas do povo. Um Candomblé inconveniente.
- *A Tarde*. 05 jun. 1929. Uma “razzia” nos Candomblés. Combatendo o baixo espiritismo e o jogo no interior. Alagoinhas.
- *A Tarde*. 12 dez. 1930. Queixas e reclamações. Candomblé incommodo.
- *A Tarde*. 30 abr. 1931. A velha Thomé de Souza ostenta Candomblés nos quatro cantos da cidade.
- *A Tarde*. 07 jul. 1931. Homens & obras. VII. Helius & Brutos. Texto de Carlos Chiacchio.
- *A Tarde*. 16 out. 1931. O subdelegado da Lapinha persegue os “Candomblés”.
- *A Tarde*. 05 dez. 1931. O Candomblé não deixou a vizinhança dormir.
- *A Tarde*. 12 nov. 1934. Um Candomblé que não para.
- *A Tarde*. 04 dez. 1934. Um “Candomblé” furioso na zona de Brotas.
- *A Tarde*. 25 jun. 1935. O Candomblé do Rio de São Pedro está batendo... E ninguém pode dormir nas redondezas.
- *A Tarde*. 02 jul. 1935. No auge da batucada... A polícia dá cerco a um Candomblé, na Estrada da Liberdade – O pavor dos assistentes.
- *A Tarde*. 31 ago. 1935. Um Candomblé “ruidoso” no Alto do Abacaxi.
- *A Tarde*. 08 set. 1935. Um Candomblé infernal no Alto do Abacaxi.
- *A Tarde*. 22 jan. 1936. Macumbas & Macumbeiros. Entre “Exus” e Paes de Santo – O Candomblé do “Alçapão” do sector do “forno” – “Bento Preto” inicia o repórter nos mysterios do rito africanista – um trago de “água do céu” para “fechar” o corpo.
- *A Tarde*. 23 mar. 1936. É um “Candomblé” furioso.
- *A Tarde*. 25 ago. 1936. No Candomblé de João do Vigário. Os afilhados do “babalaô” de S. Felix, no auge na exaltação mystica, devoram uma creança! O que o repórter viu e ouviu numa

recente excursão pelo recôncavo, p.2.

- *A Tarde*. 13 jan. 1937. 2º Congresso Afro-brasileiro. Varias theses apresentadas e aprovadas nas duas sessões de ontem – Recebidos os congressistas pelos grandes Candomblés da Bahia.
- *A Tarde*. 24 ago. 1937. Macumba e Paulada. A casa de Mãe Virgínia no Paquetá.
- *A Tarde*. 24 nov. 1937. Reclamações dos 5.000.
- *A Tarde*. 14 dez. 1937. Duas reclamações.
- *A Tarde*. 29 jun. 1938. A União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia. As importantes deliberações da ultima reunião de assembléa geral.
- *A Tarde*. 19 ago. 1938. Os moradores do Fuisco não podem dormir socegados.
- *A Tarde*. 19 set. 1938. Um Candomblé infernal.
- *A Tarde*. 07 nov. 1938. Um Candomblé em plena via publica.
- *A Tarde*. 21 nov. 1938. A feitiçaria amedronta os moradores da rua Lins e Silva(sic). Casas vãs e ruas sujas de farofia de azeite.
- *A Tarde*. 06 jun. 1939. O Candomblé acabou num combate de gladiadores! Queria atravessar com uma lança o desaffectedo.
- *A Tarde*. 18 fev. 1941. Um curandeiro reinava no Japão! Precisou vir reforço para ser tomado de assalto o reduto de Manoel Rufino! Quando a polícia chegou um homem agonizava na casa do “pae de santo” – A companheira do “babalaô” arrombou a casa e desapareceu, na escuridão, com o moribundo nos braços!
- *A Tarde*. 11 abr. 1942. “O Candomblé da Bahia”. Reportagem de Antonio Osmar Gomes.
- *A Tarde*. 21 jul. 1942. Um Candomblé incômodo nas vizinhanças do hospital.
- *A Tarde*. 18 set. 1942. Waldo Frank quer saber o que é que a Bahia tem. Hoje mesmo vai ouvir a batida de um Candomblé.
- *A Tarde*. 17 out. 1942. Amanhã, a “Festa do Dendê”, no Fantoches.
- *A Tarde*. 27 out. 1942. A festa dos Fantoches no domingo.
- *A Tarde*. 29 jan. 1943. O Candomblé incomoda meio mundo.
- *A Tarde*. 15 mai. 1944. Misturam-se santos com “orixás”! As

- “filhas de santo” foram impedidas de entrar na igreja.
- *A Tarde*. 17 mai. 1944. Queixas & Reclamações.
 - *A Tarde*. 11 jul. 1944. A polícia e o Candomblé estabelecem um “modus vivendi”. Ogans e babalaôs foram convocados para uma assembléia na delegacia, onde prometeram observar as instruções da autoridade.
 - *A Tarde*. 28 ago. 1945. Queixas e Reclamações.
 - *A Tarde*. 18 abr. 1946. Estão de luto os “terreiros” da Bahia. Bernardino do “Bate-Folha”, o chefe de Oxalá, faleceu, sendo o enterro dos mais concorridos. p. 02.
 - *A Tarde*. 23 jul. 1947. Nos domínios do culto africanista. Uma cerimônia no Terreiro do Bate-Folha.
 - *A Tarde*. 13 out. 1971. Populares ajudam PM a prender desordeiros. Dois espaçam um a pauladas. p. 10.
 - *A Tarde*. 14 out. 1971. Estivador espancado por soldado morreu ontem. p. 20.

Jornal Diário de Notícias – Salvador/Ba

- *Diário de Notícias*. 19 abr. 1946. Nota sobre falecimento de Manoel Bernardino da Paixão. p. 8.
- *Diário de Notícias*. 15 out. 1975. Governador deve liberar cultos e seitas do controle policial. p. 3.
- *Diário de Notícias*. 16 jan. 1976. Liberdade para Terreiros. p. 3.
- *Diário de Notícias*. 16 mai. 1976. Delegado contra dispensa do registro de Candomblé.

Jornal da Bahia – Salvador/Ba

- *Jornal da Bahia*. 02 out. 1969. Na aldeia de Zuminu Rei Azan de Gangagutim toca-se igexá e angola e homenageia-se ketu. Texto: Manoel Lira. Cad. 2, p. 1.

Jornal O Estado da Bahia – Salvador/Ba

- *O Estado da Bahia*. 13 fev. 1936. O Candomblé ia ser acabado. Mas o suplente de comissário às pressas avisou tudo.
- *O Estado da Bahia*. 14 mai. 1936. No mundo cheio de misterios

dos espíritos e “paes-de-santo”. Martiniano – “babalô” e professor de inglês. Amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos – Nascido no Brasil e educado em Lagos – Respeitando a religião dos Paes e o “regumen” – O Congresso Afro-Brasileiro de Recife e o que se realizará na Bahia – Zangando com Jorge Amado e recordando “Pae Adão” – Por: Corypheu de Azevedo Marques. Copyright dos “Diários Associados”.

- *O Estado da Bahia*. 21 mai. 1936. Personagem de romance e da vida. Jubiabá não gostou do livro de Jorge Amado – Como vive, no morro da Cruz do Cosme, o famoso “pae de santo” – Capitão de 2ª linha e macumbeiro – A vida é prosaica, a arte é bella. Por João Duarte Filho, para os “Diários Associados”.
- *O Estado da Bahia*. 1 nov. 1936. Em torno do segundo Congresso Afro-Brasileiro. Falando ao “Diário de Pernambuco”, o escriptor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certamen se marque por defeitos de coisas improvisadas.
- *O Estado da Bahia*. 07 ago. 1936. O mundo religioso do negro da Bahia. “Estado da Bahia” nos domínios do pae-de-santo João da Pedra Preta – O Candomblé da Goméa – Pae-de-santo aos 15 annos – O 2º. Congresso Afro-brasileiro – “Que differença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” – O Candomblé domina. p. 5.
- *O Estado da Bahia*. 21 jan. 1937. 2º Congresso Afro-brasileiro. O encerramento do brilhante certame – As resoluções votadas – A festa de hontem no Candomblé Bate Folha. p. 7
- *O Estado da Bahia*. 18 jan. 1937. As ultimas reuniões do Congresso Afro-brasileiro. As sessões de terça-feira, 19. A homenagem dos congressistas a Nina Rodrigues. Uma festa no Candomblé Bate Folha. p. 2.
- *O Estado da Bahia*. 24 mai. 1937. anno V, no. 111. Homenagem ao Congresso Afro-Brasileiro – A festa de hontem, ao “terreiro” do Alakêtu, ao Matatú Grande.
- *O Estado da Bahia*. 26 mai. 1937. anno V, nº 113. As festas de amanhã nos “terreiros” do Gantois e do Engenho Velho.
- *O Estado da Bahia*. 31 mai. 1937. anno V, nº 118. O “Candom-

blé” estava incomodando. E a polícia deu o cerco...

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

Outros Jornais

- *Diário da Noite*. Rio de Janeiro. 09 jul. 1960.
- *O Africano*. Lourenço Marques. Moçambique. 23 dez. 1909.

GLOSSÁRIO¹

ADJÁ: Corresponde à campanhia de metal utilizada nos rituais do Candomblé. Ver também grafias *Ajá*, *Adijá*.

AGÔ: É um pedido de licença ou permissão.

AMBURUCEMA/BAMBURUCEMA/MBAMBURECEMA: Corresponde ao poderoso trovão. Nome denominado a Matamba.

ANGOLA: País localizado no Sudoeste da África, Costa do Atlântico, capital Luanda. Quando se refere a Candomblé Angola, trata-se de tradição e terminologia de base linguística do tronco de base banto.

ÂNGORÔ: Inquice/Nkise que preside o arco-íris.

ASSENTAMENTO: Local onde se instalam objetos rituais. Está relacionado ao espaço de fundamentos no Candomblé. É o altar das divindades seja em áreas internas ou externas ao barracão.

AWETO: Expressão que significa “assim seja”.

AXÉ: Considera todo objeto sagrado da divindade, é o alicerce mágico, o fundamento dos Terreiros de Candomblés. É força e energia-vital.

AXEXÊ: Ritual funerário do candomblé após o sexto dia do falecimento de membros da casa de Candomblé Nagô.

BABÁ: Pai, chefe, antepassado.

BABALAÔ: Considerado aquele que lida com a vidência, vidente, olhador.

BABALORIXÁ: Sacerdote, Pai de santo.

BACONGO: Caçador. Nome associado também ao nkise Congombira.

BAMBOJIRA/BOMBOJIRA/UNJIRA: Inquice equivalente a Exu. Representa a encruzilhada do caminho.

BAMBURUCEMA: Nome de Matamba, o rugir do trovão.

BANTO: Denominação aplicada à família linguística africana de povos localizados em Angola, Congo, Moçambique e Quênia, 1 Cf. PASTOIMA, A.P. da. O mundo espiritual dos negros-africanos. Braga: [s.n.], Tip. Editorial Franciscana, 1979; Cf. CASTRO, Y. P. de. Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. Topbooks: Rio de Janeiro, 2005; LOPES, N. Novo dicionário Banto no Brasil. Pallas: Rio de Janeiro, 2012; BARROS, M. (org.) O Candomblé bem explicado (nações bantu, iorubá e fon). Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

Zimbábue, Zâmbia e África do Sul. Banto é plural de Muntu: povo, gente.

BAQUICE/BARQUICE: Santuário do Candomblé Congo-Angola.

BARCO: Espaço hierárquico de um grupo de iniciação. Todos são tratados como irmãos de criação, companheiros e obedem a uma ordem hierárquica, designando entre o primeiro(a) e o(a) último(a) submetido pela procedência da posseção/transe. Botar um barco significa recolher um barco.

CABOCLO: Associa-se à personificação de espíritos indígenas brasileiros e que são cultuados ao lado das divindades africanas, sobretudo, nos Candomblés Congo-Angola.

CAFURINGOMA/CAFURENGANGA: É o indivíduo frequentador assíduo nos Candomblés. É aquele que procura divertir-se batendo no atabaque.

CALUNGA/KALUNGA: O mar, o fundo da terra, o abismo. Representa a divindade poderosa. Kalunga é o Deus dos Ovambo. Ovakuamungu são os espíritos ancestrais. Não existe o culto divino, mas somente o culto aos antepassados. Kalunga significa inteligência; ele vive na pompada, no alto; criou o mundo, envia a chuva, é doador da vida e das sementes.

CAMBONDO: O tocador de ataques, dos toques sagrados. Corresponde ao Alabê, Runtó.

CATENDÊ: Inquice/Nkise das folhas. Equivalente a Ossaim, Agué.

CANZANZA/CATAMBA: Nomes denominados a *Lemba*. Equivalente a Oxalá em língua iorubá.

CAVUNGO/CAVUNGO: Inquice/Nkise associado à varíola. Equivalente a Omolu/Obaluaê.

CONGOMBIRA/MUCONGÔ/MUTACALOMBO/MUTACULOMBÔ/MUTALOMBÔ: Inquice/Nkise protetor dos caçadores e do mundo animal. Equivalente a Oxóssi, o grande caçador.

CONTRACOSTA: Denominação da costa africana localizada no lado do Pacífico, em especial ao território de Moçambique.

COTA/KOTA: Considerados os mais velhos e mais importantes na hierarquia religiosa do Candomblé Congo-Angola.

CUQUETO/KUKETO/QUIQUETO/CAIALA/QUISSIMBI: Inquice/Nkise que está associada às águas salgadas, equivalente a Iemanjá. Avó da vida.

DANDALUNDA: Inquice/ Nkise das águas, patrona das mulheres grávidas e dos recém-nascidos. Equivalente a Iemanjá e a Oxum.

DECÁ: Concessão de autoridade religiosa; transmissão de obrigações nos terreiros.

DIJINA: Denominação dada para o nome de santo. Está sempre associado à origem ou a uma qualidade da divindade.

EBÓ: Despacho, oferenda as divindades.

ENTIDADE: Denominação dada àqueles que não se encontram na categoria santo/nkise. É tudo que existe ou pode existir; um ente, um ser.

FUNDAMENTO: Base, alicerce, segredo.

GANGA: Vidente, ocultista, sacerdote.

GARRAFADA: Infusão de folhas misturadas com água e cachaça, associada a propriedades mágicas e medicinais.

GUANGUANA: Acabar, terminar, encerrar.

IALORIXA/YALORIXÁ: Sacerdotisa Nagô-queto. Mão de santo, Mameto, Rumbono.

IMBALANGANZE: Inquice/Nkise das doenças de pele, equivalente a Omolu.

INGOROCI: Oração fúnebre do ritual Congo-Angola, composta por trinta cânticos diferentes e geralmente cantados nos finais de tarde.

INCOCE/NKOSI/ROXOMUCUMBE: Inquice/Nkise associado àquele que dá um grito de guerra. Equivalente a Ogum.

INQUICE/NKISE/NKISI: Designação das divindades em Congo-Angola.

INVOCO: Feitiço, sortilégio.

IORUBÁ: Língua Kwa falada pelo povo concentrado na Nigéria Ocidental e Reino de Queto, no Benm. São denominados também de Nagôs.

IROCO: Árvore sagrada cujos panos brancos são atados. No Candomblé Congo-Angola, associa-se ao Nkise Tempo.

ITÁ: Pedra.

JEJE: Designação atribuída aos africanos do grupo de línguas eww-fon, procedência do reino do Daomé, no Benim.

JIRA: Oração, ato de louvar as divindades em Congo-Angola.

JOGO DE IFÁ: Advinhação pelo jogo de búzios.

JUREMA: Árvore cuja casca e raiz se faz bebida de mesmo nome. Uso comum nas festas de Caboclos.

KÍUA: Expressa a saudação – Viva.

LEMBBA/LEMBÁ: Pai de todos os inquices/nkises. Responsável pela procriação e pela paz.

LUMBUGURO/VUNJE: Inquice/ Nkise protetor das crianças. Equivalente a Ibêji. Esperto, sabido.

MACOTA/MAKOTA: Título do Candomblé Congo-Angola para aquelas com mais de sete anos de feitura de nkise. É considerada a irmã mais velha.

MACUMBA: Expressão genérica atribuída às expressões religiosas que incorporam orientações indígenas, católicas e espíritas, sobretudo, em cultos de caboclos e preto-velho.

MÃO-DE-SANTO: Sacerdotisa afro-brasileira. Equivalente a Ialorixá, Mameto, Nêngua, Rumbondo.

MALUNGO: Companheiro, irmão de barco.

MAMETO/NÊNGUA: Denominação atribuída à sacerdotisa Congo-Angola. Zeladora. Mãe sem laços consanguíneos.

MANDINGA: Bruxaria, mau olhado.

MANICONGO: O senhor, o Rei do Congo.

MATAMBA: Inquice/Nkise dos raios, tempestades e dos trovões. Equivalente a Iansã.

MOCAMBO/MUCAMBO: Esconderijo de escravos na floresta, equivalente a quilombo.

MUCONDO/MUKONDO: Ritual funerário do camdomblé após o sexto dia do falecimento de membros da casa de Candomblé Congo-Angola. Equivalente ao Axexê.

MUXICONGO: Indivíduos dos muxicongo, grupo étnico banto.

MULUNGU/NZAMBI: *Mulungu, Murungu, Mlungu, Mluku, Mungu, Mngu* são vários nomes de Deus, usados em 25 línguas da África Oriental. *Mulugu* (alto deus) é o criador; não tem corpo, nem

fala, porém, sente e vê; está em todos os lugares; é luminoso; princípio e fonte da verdade. Os Bakongos rezam *NzambiMpungo* (um só Deus), invisível, que criou o mundo, a quem não tributam nenhum culto.

MUKUIU N'ZAMBI: Expressão que significa - Deus lhe abençoe.

NAÇÃO DE CANDOMBLÉ: Denominação dada aos grupos étnico-religiosos nos Candomblés brasileiros.

NAGÔ: Designação atribuída aos grupos religiosos afro-brasileiros que cultuam os orixás e utiliza a língua de base Nagô, dialeto iorubá do reino de Queto.

NAVALHA: Raspado na iniciação do Candomblé.

OBRIGAÇÃO: São oferendas rituais e obediência para aqueles submetidos à feitura de santos/nkises.

OGÃ: Título Nagô-queto atribuído aos membros dos terreiros para exercer uma função civil, desempenhando também papéis religiosos. Esses indivíduos podem ser suspensos (não realizaram obrigações de confirmação) ou confirmados (já cumpriram obrigações religiosas para exercer o cargo). Diversas atribuições são acrescentadas ao ogã: tocador agogô ou atabaques, coro, matança, de rua, de sala, de quarto, do quintal, da cozinha.

OGUNJÁ: Espécie de Ogum que recebe um cão como oferenda. Nome de antigo sacerdote Nagô-queto em Salvador, conhecido por Procópio do Ogunjá.

OIÁ: Nome de Iansa menina, uma das três mulheres de Xangô. Deusa do Rio Niger, Nigéria.

OVIMBUNDO: Povo umbundo.

PAI-DE-SANTO: Sacerdote nas religiões afro-brasileiras. Zelador. Babalorixá. Tateto. Pai por laços religiosos.

PEJI: Altar do terreiro localizado num quarto privado.

PEMBELÊ: Expressão que significa "Eu te saúdo com respeito".

PRECEITO: Norma, ensinamento. Tabu. Interdição de qualquer ordem, para ser cumprida pelos fiéis.

QUARTINHA: Pequeno vaso de barro, espécie de moringa.

QUETO/KETO: Designação dada aos africanos que foram trazidos do reino ioruba de Queto, no Benim, sobretudo, a partir do século XVIII.

QUICONGO/KICONGO: Língua falada pelo povo Bacongo do reino do Congo, concentrada atualmente em Cabinda, norte de Angola.

QUIMBUNDO/KIMBUNDO: Língua falada em Angola pelo povo Ambundo, localizada entre Luanda, Malanje e Ambriz.

QUITEMBE/KITEMBE: Denominação do inquice/nkise Tempo. Equivalente a Iroco.

QUITEMBO: Nome de iniciação ao devoto de Matamba/Bamburucema, deusa da tempestade.

RASPADO: Alguém que passou por todo o processo de iniciação no Candomblé.

RECOLHER: Abrigar um grupo de noviços para a iniciação. Corresponde a botar um barco.

ROÇA: Onde se localiza o Terreiro de Candomblé.

TATA: Pai. Tratamento respeitoso. Título equivalente a ogã.

TATA DE INQUICE: Sacerdote Congo-Angola.

TATA QUINÇABA: Encarregado das folhas, da plantação.

TATA QUIVONDA: Encarregado em abater os animais.

TATETO: Nosso pai, não consanguíneo. Tratamento dado ao Tata.

TEMPO: Inquice/Nkise que reside numa árvore sagrada, equivalente a Iroco.

TEMPO DIABANGANGA: Divinidade da grande árvore.

TERREIRO: Local onde se celebram os cultos afro-brasileiros. Espaço aberto, podendo ser de chão batido ou não.

UNJIRA: Estada, caminho. Ver: Bambojira.

UNZÔ: Casa.

VUMBE/VUMBI/MVUMBE: O espírito dos mortos, ancestrais. Cadáver de uma pessoa morta recentemente.

VUNJE: Inquice/Nkise protetor das crianças, equivalente a Ibêji.

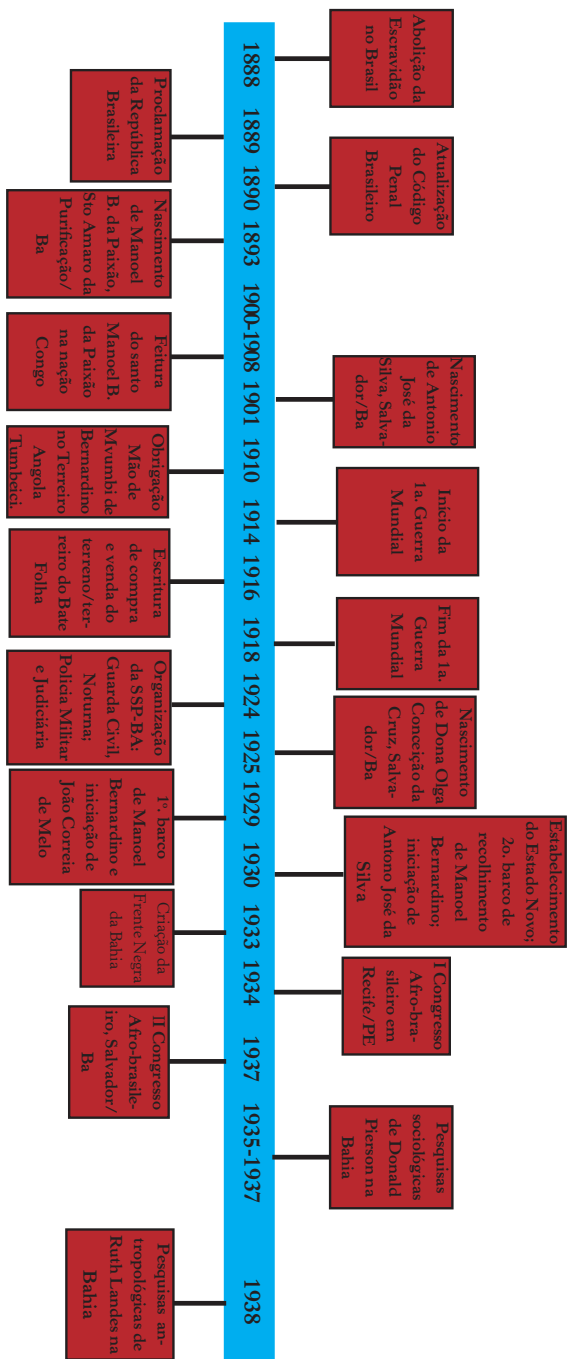
XICARANGOMA: Equivalente a ogã de coro. Cantador.

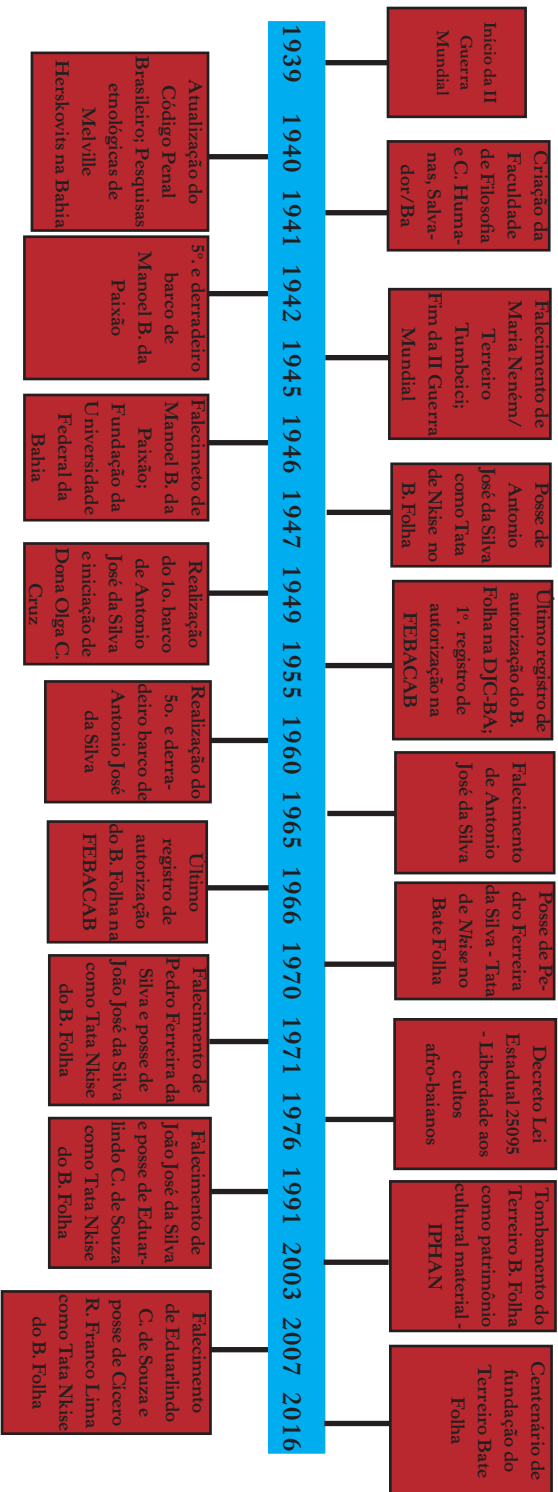
ZARATEMPO: Saudação para Tempo.

ZAZI/NZAZI: Inquice/Nkise dos raios, equivalente a Xangô.

APÊNDICE

APÊNDICE 1 - LINHA DO TEMPO DA HISTÓRIA E DO TERREIRO BATE FOLHA





APÊNDICE 2 - PERFIL E TRAJETÓRIA DOS ENTREVISTADOS

Anselmo José da Gama Santos (Tata Minatojy) – Nascido em Realengo, no Rio de Janeiro, migrou para a Bahia em companhia de sua irmã consanguínea que havia se casado com um baiano, isso por volta da década de 1960, do século XX. Teve uma rápida aproximação em Salvador, por volta de 1969, com o Terreiro de Candomblé de Caboclos, localizado na Ladeira do Paiva, Caixa D'água. Em 1974, retornou à cidade do Rio de Janeiro, pois não desejava inserir-se no Candomblé, achando que, com a distância física e local, poderia resolver essa situação. Em 1975, ele, de fato, se inicia no Candomblé, na cidade do Rio de Janeiro. Retornou a Salvador em 1977, e foi quando rapou-se novamente, dessa vez com Dona Mirinha do Candomblé de Portão, descendente e iniciada no Candomblé de João da Gomeia. As ligações de Dona Mirinha de Portão com terreiros de Candomblé em Salvador passam pelo Bate Folha, pela Casa Branca, pela Casa de São Jorge, e que ajudaram a manter um trânsito pelas casas de santo mais antigas. Atualmente, Anselmo Santos é o *Tata de Nkise* do Terreiro de Candomblé Angola *Mokambo*, fundado na década de 1990 do século XX. É mestre em Educação pela UFBA e pleiteia doutorado em Educação pela mesma Universidade.

Cícero Rodrigues Franco Lima (Tata Muguanxi) – Nasceu em 10/06/1963, funcionário público estadual, atua na Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia. Chegou ao Bate Folha aos treze anos de idade. Em 24/08/1977, foi suspenso por Bamburecema na cabeça de Quimatunda, e em 1983 foi confirmado. A sua aproximação no Terreiro se deu por conta de que um dos seus tios, entre as décadas de 1950 ou 1960 do século XX, era proprietário de uma oficina e junto a seu avô foi solicitado por um ogã de Bandanguame para fazer um conserto no motor do gerador de luz no Bate Folha. Após esse trabalho, ele continuou a frequentar a casa, chegando também a ser suspenso pela Dofona do barco de Ritari (Valdelicê) – Mugiatu (Florzinha), ambas do terceiro barco de iniciação de Bandanguame realizado no ano de 1953. Seu tio o levou ao Bate Folha na década de 1970, e, passado algum tempo, acabou não frequentando mais a casa. A ida ao Terreiro Bate Folha em 1976 nunca mais o fez sair daquele espaço religioso. Desde quando foi suspenso no Terreiro, sempre participou das festas e encontros da casa, aumentando seu vínculo com a confirmação em 1983, através do *Tata Nebanji* – João José da Silva (Joca). Conheceu Pai Pedro, mas suas memórias não são efetivas. Teve maior contato com Pai Joca. Cuidava das questões pessoais de Joca, pois havia sido o último ogã confirmado por ele; logo depois, passou a ser a segunda pessoa de confiança do seu padrinho de confirmação, Pai Dudu (Eduarlindo), que integra a quinta geração de *tatas* do Bate Folha. Antes mesmo do falecimento do *Tata Molundurê* – Sr. Eduarlindo (fato que acaba acontecendo em 20/12/2007), Cícero já assumia as responsabilidades do *tata de nkise* do Bate Folha.

Cléa dos Santos Ribeiro – Nascida em Salvador, é filha de Dona Júlia Isabel de Santana Santos, sócia e provedora do Terreiro Bate Folha, desde 1940. A família de Dona Cléo tem memórias de Dona Júlia como sendo o elo entre a família Santos e o Terreiro Bate Folha. Dona Júlia nasceu em Pirajá e se deslocou para Praia Grande e logo depois foi morar em Periperi. Casada, era proprietária de um curtume. Dona Júlia teve três filhas: Cremilda, Creuza e Cléa e quatro filhos: Edson, Everaldo, Edivaldo e Antonio Bernardo (faleceu ainda criança).

Floripes Correia da Silva (Mameto Mabeji) – Nasceu em Salvador, no bairro da Liberdade, em 10/02/1936. Seus pais não eram de Candomblé. A sua mãe era mais próxima à religião afro-brasileira. O seu tio, João Correia de Melo (*Lesenge*), foi o primeiro filho de santo iniciado por Manoel Bernardino da Paixão em 1929, com apenas vinte e sete anos de idade. Dona Floripes foi iniciada no santo em 20/04/1947, por *Lesenge*, no Rio de Janeiro, quando ainda tinha onze anos de idade, mas ela chegou na capital Guanabara em outubro de 1946. Foi casada, mãe de quatro filhos e onze netos. Em 1970, com o falecimento do *Tata Lesenge*, ela assumiu o cargo de liderança no Terreiro *Kupapa Unsaba*, também conhecido como Bate Folha do Rio de Janeiro.

João Antonio Ferreira dos Santos (Tata Kissendu) – Nasceu em 1951, em Salvador, filho de João Ferreira, um padeiro que depois se tornou juiz classista, e de Dona Aldalice Olga dos Santos, doméstica, enfermeira, contadora – ambos falecidos. Foi criado por sua tia, a Sr^a Beatriz Castro, casada com um logotipista do Jornal A Tarde, Sr. Alvaro Castro. Viveu numa casa de dois quartos onde moravam quinze pessoas, no bairro do Garcia. Estudou na escola Jesus, Maria, José, localizada no forte de São Pedro. Depois foi para o Colégio Antônio Vieira, período em que cursou boa parte da fase ginásial. Em seguida, migrou para a escola pública Severino Vieira, até chegar ao segundo ano científico. Migrou para o Rio de Janeiro em 1972, transferido pelo Banco Francês e Italiano, onde iniciou a carreira de bancário. Nessa ocasião, já era casado com Maria Sebastiana Ribeiro dos Santos. Desta relação nasceram duas filhas, uma na Bahia e outra no Rio de Janeiro. A baiana Ana Cláudia foi iniciada na casa de Pai Edinho, em Maragogipe, com a participação de *Mametu Kuarianquê*, *Kissasi* e *Samba Diamunço* – isto porque sua mãe, que tinha Santo da tradição Angola, havia tido complicações na gravidez e teve que fazer o Santo na casa de Edinho. Esse, por sua vez, era um terreiro de tradição Keto, e por não ter domínio total sobre os fundamentos da tradição Angola, deixou a cargo destas senhoras a responsabilidade pela “Feitura” do Santo dentro daquele terreiro. Portanto, esse episódio foi o seu primeiro contato com pessoas ligadas ao Sr. Bernardino do Bate Folha. O contato com o Candomblé se intensifica, e no Terreiro de Edinho, Oxóssi lhe apontou para ser Ogan, mas por diversos motivos não houve a confirmação. Após o nascimento sua filha em 1972, resolve ir para o Rio de Janeiro onde foi suspenso por *Nkosi*, um dos *Inquises*

que tomava a cabeça de *Kuarianquê* (Lilita de Oxóssi), e um ano e meio após foi iniciado pelo povo do Bate Folha do Rio de Janeiro, no Terreiro fundado por *Lesenge*, filho de Santo do primeiro barco do Sr. Bernardino. Sua iniciação ocorreu pelas mãos de *Tata Ngunzo* (José Milagre), *Mametu Mabeji* e *Mãe Negukui*. Foi nesse momento que as águas do Bate Folha, no Rio de Janeiro, caíram em sua cabeça.

Katia Maria Alexandria Barbosa (Makota Mubenkia) – Nascida em Feira de Santana, em 1950, é filha de Noel Marinho Barbosa e Maria de Lourdes Alexandria Barbosa. Ele era de Salvador e ela de Morro de São Paulo, município de Cairu. Após a separação dos seus pais, com apenas nove anos de idade, teve seu primeiro contato com as experiências do povo de santo ainda no Morro de São Paulo. Ao migrar para Salvador, ela se aproxima do Candomblé em Brotas, sobretudo do Caboclo Neve Branca. Estagiou na escola localizada em Brotas no Abrigo dos Velhos, e aos dezessete anos, a convite de uma aluna, visitou uma festa do Candomblé de Neve Branca, localizado em Campinas de Brotas. Frequentou também, já na condição de professora, o *Ilê Axé Opô Afonjá* de Mãe Senhora com Ildásio Tavares, seu esposo à época. Foi justamente no axexê de Mãe Senhora que teve seu contato com essa casa de santo de grande visibilidade, em Salvador. Quanto ao seu vínculo e aproximação no Terreiro Bate Folha, aconteceu na década 1970, ocasião que foi convidada pelo *Cafuringoma* do Bate Folha, Sr. Domingos, para assumir o posto de relações públicas da casa. Foi suspensa somente em 1994 por *Tata Molundurê* – Eduarlindo. Vale ressaltar que Kátia era uma *Ejuê* no *Ilê Axé Opô Afonjá*, pois não havia posto de equede até a década de 1970 pelo menos. Não havia confirmações para os santos das supostas equedes, ou melhor, as *ejuês*. Por ocasião da confirmação de Kátia no Bate Folha, em 1994, o *Ilê Axé Opô Afonjá* também deu início às confirmações de equedes no Candomblé de ketu. A *Makota Mubenkia* faleceu em 01/04/2017.

Marco Antonio Nogueira (Tata Nembakalá) – Nasceu em Jacareí, interior do Estado de São Paulo, em 07/01/1951, radicado em Salvador há dezenove anos. De formação militar, sua trajetória de vida traz um pertencimento religioso ligado à sua mãe, frequentadora da Umbanda. Embora tenha ficado órfão aos sete anos de idade, sua formação religiosa inicial foi o catolicismo, isso até os quinze anos de idade. A partir daí, se aproxima do espiritismo kardecista. Somente aos vinte anos de idade que, de fato, conhece e se aproxima da Umbanda. A frequência na Umbanda o leva a conhecer uma das filhas de santo iniciada em 1960 por Antonio José da Silva - Bandanguame. Ela se chamava Maria Otalina Chaves, sua dijina de nkisse era Meãnensi. Somente em 1982, Marco Antonio Nogueira se aproxima do Terreiro de Candomblé Bate Folha, sendo, portanto, o seu primeiro contato com o Candomblé. Foi confirmado em 1995 como *Tata Nembakalá*, e atua no Bate Folha com a função de ajudante geral, uma espécie de faz tudo.

Maria Bernadete Boaventura Costa – Nascida em Salvador, em 28/05/1919. Filha de José Rodrigo Moreira Costa, despachante da alfândega e Izaura Boaventura Costa. Ficou órfã do pai aos sete anos de idade. Sua família nasceu em Feira de Santana-BA, e seus avós se chamavam José Francisco de São Boaventura e Maria Luiza Lima Boaventura. Sua profissão é de Professora, formada pelo Ginásio da Bahia equivalente ao Colégio Dom Pedro II. cursou dois anos pedagógicos, indo lecionar logo em seguida. Fez o curso superior de Pedagogia na Universidade Católica de Salvador, no largo da Palma. Logo depois, tornou-se Inspetora de Ensino e Técnica em Educação. Foi Diretora da Escola Alípio Franca no Largo de Dendezeiros, na Cidade Baixa. Ganhou uma bolsa de estudos em 1965, e ingressou num curso de pós-graduação em Estatística, permanecendo por dois anos na Universidade *Michigan State University*, nos Estados Unidos. Fez cursos no INEP e Fundação Getúlio Vargas. É membro da Sociedade Beneficente Santa Bárbara desde 1939 chegando a ocupar o cargo de Secretária e Tesoureira. Dona Maria Bernadete faleceu em 2018.

Olga Conceição da Cruz (Nengua Guaguansesse) – Nasceu em 17/03/1925, na cidade de Salvador, no bairro da Vasco da Gama, na Avenida Edmundo Macacão, perto do Largo da Fonte Nova e da Ladeira dos Galés. Filha de Emerentina Maria da Conceição e Florentino Cruz. Sua família migrou de São Sebastião do Passé e de Candeias, no início da década de 1920, e a sua avó se chamava Adriana Maria das Neves (Lembê), que foi a segunda makota do Terreiro Bate Folha, integrante do primeiro barco de confirmações no sacerdócio de Bernardino da Paixão. Foi Dona Adriana quem criou Dona Olga e a levou para o Terreiro Bate Folha quando esta ainda tinha quatro anos de idade. De uma família de cinco filhos, Dona Olga tinha quatro tios, além de sua mãe. Todos frequentavam o Bate Folha, mas não assumiram nenhuma obrigação junto à casa de santo. Foram suspensos no Candomblé, entretanto, somente Dona Olga, além de sua avó Adriana, resolveu assumir obrigações religiosas. A mãe de Dona Olga (Dona Emerentina) foi iniciada pela avó paterna no Candomblé de Keto, daí o seu não envolvimento com o Candomblé Congo-Angola. E somente em 1949, após o falecimento de Bernardino e a sucessão da liderança espiritual para Bandanguame, é que, aos 24 anos de idade, Dona Olga se inicia no Candomblé Bate Folha.

Rita Cerqueira Lima (Kota Nedembu) – Nasceu em 04/01/1934, no bairro da Saúde, na Rua do Gudinho, e foi criada no bairro da Cidade Nova. Vem de uma família de quatro irmãos, e apenas dois estão vivos, incluindo-se ela. Filha de Dona Cândida Cerqueira Silva (*Anganza*) – a terceira filha de santo iniciada por Bernardino da Paixão – e do Sr. Manoel Lima, que era músico da Polícia Militar. Dona Rita perdeu seu pai quando tinha um ano e seis meses de idade, e o muito que ela sabe vem das lembranças de Dona Cândida. Seu pai não era iniciado no Candomblé, mas frequentava e era muito conhecido dentro do Bate

Folha. A sua mãe residia na Areia da Cruz do Cosme, atual bairro do IAPI. Dona Cândida já frequentava a roça do Bate Folha, antes mesmo dos filhos nascerem. De acordo com as memórias (Cândida e Rita), o Sr. Bernardino passava sempre na Areia da Cruz do Cosme. A sua mãe relatava que ele era conhecido por “canela de sabiá”, pelo fato de ser muito alto e magro. Ela conhecia pessoas ligadas ao Candomblé Bate Folha, em especial a avó do Sr. Chininha, um *xicarangoma* (ogã tocador). A avó de Chininha era uma grande mãe de santo, conhecida por Chica Xangô de Ouro e foi ela quem aproximou Dona Cândida do Sr. Manoel Bernardino da Paixão. Dessa aproximação resultou a iniciação de Dona Cândida no Candomblé, por Bernardino, em 1929, recebendo a dijina de *Anganza*. Além da mãe de Dona Rita, houve ainda um tio seu chamado Virgílio Lima (*Kafilenkô*) – casado com Dona Honória – que também fez parte da família do Bate Folha, e foi o último *xicarangoma* confirmado pelo Sr. Bernardino. Daí o contato de Dona Rita Cerqueira com a casa de santo vir desde a sua infância e de gerações anteriores. Em festas e obrigações, ela brincava, comia frutas, se divertia muito.

APÊNDICE 3: GENEALOGIA DAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS NO TERREIRO BATE FOLHA ENTRE 1916 A 2016

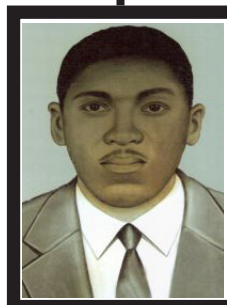


Manoel Bernardino da Paixão
Tata Ampumandezu
(1916-1946)

Antonio José da Silva
Tata Bandanguame
(1946-1965)



Olga Conceição da Cruz
Nengua Guaguanssesse
(desde 1965)



Pedro Ferreira da Silva
Tata Dijineuanga
(1970-1971)



José da Silva (Joca)
Tata Nebanji
(1971-1991)



Eduardo Crispiniano de Souza
Tata Molundurê
(1991-2007)



Cícero Rodrigues Franco Lima
Tata Muguanxi
(desde 2007)

Fonte: Acervo do Terreiro Bate Folha, 2014.

Após completarmos um século de existência, solidifica ainda mais as lembranças e heranças deixadas pelo Sr. Manoel Bernardino da Paixão – *Tata Ampumandezu*, um homem ímpar, digno, grandioso e dotado de muitos saberes. Mesmo diante das dificuldades, soube como ninguém preservar e respeitar os ritos do Candomblé Congo-Angola na Bahia. (Cícero Rodrigues Franco Lima - *Tata Muguanxi*)



**INSTITUTO FEDERAL
DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
Bahia**



ERIVALDO SALES NUNES

Doutor em História pela Universidade Federal da Bahia - UFBA e Universidade Nova de Lisboa/Portugal. Mestre em Letras/Literatura e Cultura pela UFBA e Especialista em Gestão e Política Cultural pelo Instituto Itaú Cultural/São Paulo e Universidade Girona/Espanha. É graduado em História pela UFBA e atualmente é professor de História e da Pós-graduação em Estudos Étnicos e Raciais - CPgERR do Instituto Federal da Bahia - IFBA, campus Salvador-BA.

ISBN 978-856756245-2



9

788567

562452