



Na Gamela do Feitiço

e Resistência
mblés da Bahia

BA
6(814.2)
13

UFBA 299.6(814.2) B813

Autor: Braga, Júlio San
Título: Na gamela do feitiço :



650231
54.820



AGRADECIMENTOS

Este trabalho é o resultado parcial de um projeto de pesquisa mais amplo denominado "A Presença do Negro na Bahia na Primeira Metade do Século XX", apoiado pela Fundação Ford. Ao longo da pesquisa de campo até chegar à redação final, contei com a colaboração de muitos pesquisadores e estudiosos da cultura afro-brasileira além, evidentemente, da ajuda inestimável de pessoas diretamente envolvidas com o mundo religioso dos candomblés. Difícil seria citar nomes sem cometer o equívoco da omissão de muitos.

Mas não poderia deixar de citar o nome de Jeferson Bacelar, pesquisador do CEAO e também responsável por um subprojeto de pesquisa, de cujo convívio e permanente discussão sobre o andamento desse estudo resultou uma cotidiana e proveitosa colaboração.

A professora Cecília Sardenberg sempre esteve ao meu lado revendo meu texto, apresentando sugestões e, muitas vezes, reclamando do meu estilo nem sempre acadêmico. O meu carinho de sempre.

À eficiente equipe do CEAO, que envidou esforços para que este trabalho pudesse ser concluído, quero consignar os meus agradecimentos e, em particular, a Mirian Cardial, Ivanildes Santos da Conceição e Sayonara Lima Brasil que cuidaram da digitação com indiscutível competência.

SUMÁRIO

Agradecimentos especiais vão para Olga Primo, Secretária do CEAO durante a minha gestão de Diretor. Uma amiga de sempre.

A pesquisa contou, desde o início com o apoio da Fundação Ford e, posteriormente, do CNPq que concedeu ao projeto três bolsas de iniciação científica e uma de aperfeiçoamento.

Aos meus amigos dos candomblés da Bahia, que entenderam a minha preocupação em contar a história da resistência do povo-de-santo contra a permanente tentativa da sociedade baiana em querer excluir do seu convívio elementos profundos da formação de nossa cidadania. Valeu a pena.

APRESENTAÇÃO	13
CAPÍTULO 1 CANDOMBLÉ, RESISTÊNCIA À REPRESSÃO	17
CAPÍTULO 2 MARTINIANO E A RESISTÊNCIA RELIGIOSA	37
CAPÍTULO 3 CANDOMBLÉ E O ESPÍRITO DA RESISTÊNCIA	59
CAPÍTULO 4 JUBIABÁ E A RESISTÊNCIA DO ESPÍRITO	93
CAPÍTULO 5 CANDOMBLÉ, FEITIÇARIA E FALSA MEDICINA	125
CAPÍTULO 6 CANDOMBLÉ E RESISTÊNCIA LEGAL	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195

APRESENTAÇÃO

Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia pertence àquela casta de livros que, iniciada sua leitura, não se consegue parar até atingir sua última página. O fascínio de uma temática praticamente virgem; a riqueza das fontes onde muitos dos próprios atores “falam” através de documentação de primeira mão; o estilo escorreito e agradável, tão característico de Julio Braga, e, sobretudo, sua paixão de antropólogo *engagé*, interessado não apenas em descrever como o Candomblé resistiu à repressão policial, mas como Pais e Mães-de-Santo foram vítimas de odiosa discriminação racial — todas estas virtudes fazem deste livro um marco paradigmático na história das religiões no Brasil. Insisto; trata-se de obra basilar não apenas para a historiografia dos cultos afro-brasileiros — é peça crucial para a compreensão da macro-história das relações interconfessionais em nosso país, à medida que comprova, através de evidências documentais, o quanto a intolerância católica, herdeira da Inquisição, foi responsável pela ilegalidade e perseguição dos rituais de origem africana. Repressão patrocinada inicialmente pela hierarquia eclesiástica, sucedida depois pelos lacaios do poder estatal, mas que mantinha em sua raiz o mesmo etnocentrismo bíblico que se escorava em dois postulados abomináveis: primeiro, que “fora da Igreja não há salvação”; segundo, que enxergava nos

rituais alienígenas, sobretudo naqueles praticados por negros africanos, a presença física do próprio Demônio. Bom exemplo deste sectarismo religioso é dado pelo mais irreverente de nossos poetas, Gregório de Matos, ele próprio apelidado de Boca de Inferno e, como tal, denunciado ao Santo Ofício da Inquisição, o qual, mesmo demonstrando promíscua simpatia para com negras e mulatas, não deixa de destilar o mesmo preconceito cristão contra as manifestações religiosas afro-brasileiras, já então bastante populares nos fins do século XVII:

*... nos Calundus e Feitiços...
ventura dizem que buscam...
o que sei é que em tais danças
Satanás anda metido...*

Extrapolando o significado meramente religioso da repressão policial aos candomblés, Dr. Julio Braga defende e comprova uma asserção capital: o que se pretendia, ao dificultar e perseguir as casas de culto aos Orixás, na primeira metade do século XX, era atingir mortalmente as bases de uma cidadania diferenciada para os baianos em geral, e aos descendentes de africanos em particular. Para os donos do poder local, herdeiros diretos de Famílias do Santo Ofício e de traficantes de escravos africanos, representados pelos donos de jornal, autoridades civis, militares e religiosas, a modernização da velha Bahia exigia não apenas a demolição de casarões e prédios coloniais que impediam o livre tráfego dos bondes elétricos, mas também a “desafricanização” desta sociedade marcadamente negra. Sociedade onde os descendentes de europeus sempre foram minoria demográfica, e cuja maior parte da população, apesar dos anátemas da hierarquia católica e das multas impostas pelas Posturas Municipais no tempo do Império, insistia em buscar nos Candomblés o conforto emocional e o lenitivo para variegadas angústias

que outras agências institucionais não solucionavam a contento. A prática da medicina tradicional nos “Terreiros” passa então a ser considerada contravenção, apontada pelos novos esculápios como charlatanismo contrário à moderna Ciência Médica tal qual era ensinada na seleta Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus. O bem coletivo e a saúde pública exigiam a repressão aos “templos da superstição”. E à medida que os “Terreiros” representavam o fulcro irradiativo das tradições africanas, o *locus* principal de endoculturação das novas gerações e reduto inexpugnável de resistência cultural, seu confinamento, controle e aniquilação foram as soluções encontradas pela elite baiana a fim de impor a hegemonia europocêntrica, sempre ameaçada pelos ecos dos tambores e fascinada pelas comidas de santo.

É pois neste mundo a um tempo fascinante e comovente que o atual Diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais nos leva a conhecer, fazendo nossos guias dois luminares do Candomblé baiano na primeira metade do século XX: O Babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim, e o Caboclo Jubiabá, Severiano Manoel de Abreu, cujas desventuras com as forças de repressão são minuciosamente reconstruídas, provas incontestáveis da intolerância racista. Além destes protagonistas, **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia** resgata outros nomes não menos significativos, alguns nossos contemporâneos, que desempenharam papel destacado nesta luta ainda não completamente terminada, de retirar a “gamela do feitiço” das garras do preconceito, entre estes Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Jorge Amado, Antonio Monteiro, Roberto Santos.

Nestes tempos bicudos, onde fanatismos religiosos de inspiração fundamentalista declaram guerra santa contra as demais religiões, este novo livro de Julio Braga, além de resgatar página dramática e pouco conhecida de nosso passado recente, onde a intolerância etnocêntrica

gozava foro de legalidade, chama nossa atenção para o perigo de todas as ideologias "puristas", seja de inspiração europocêntrica, seja de matriz nagô, que, quando acasteladas na negação da diversidade multicultural e do sincretismo, redundam em odiosas e injustas discriminações. Que a resistência heróica destes nossos antepassados sirva de lição e estímulo para a defesa intransigente da cidadania diferenciada nesta Bahia de todos os Santos, Santas e Orixás.

Luiz Mott
Depto. de Antropologia da UFBA.

CAPÍTULO 1

CANDOMBLÉ: RESISTÊNCIA À REPRESSÃO*

Censuraram-me o gosto pela leitura dos relatórios da polícia de Roma. É que neles descubro sempre motivo de surpresa: amigos ou suspeitos, desconhecidos ou familiares, toda essa gente me perturba e suas loucuras servem de desculpas às minhas.

*Marguerite Yourcenar:
Memórias de Adriano.*

É na Bahia, mais do que em qualquer outra região do país, notadamente na cidade de Salvador e no Recôncavo, fortemente marcados pela grande concentração de escravos africanos principalmente a partir do século XIX, que o forte contingente populacional negro mais consegue impor uma expressiva vigência dos valores civilizatórios afro-brasileiros¹.

Com muito sacrifício, o negro edificou, durante séculos, as bases sólidas que sustentam e até hoje

* Este texto, na sua versão preliminar, foi apresentado à 42nd Annual Conference (Black Brazil) em Gainesville, na Flórida, em 1993, e, no mesmo ano, publicado com o título "Candomblé da Bahia: repressão e resistência" na *Revista USP*, junho/julho/agosto/93. p.52/59. O projeto "A Presença do Negro na Bahia na primeira metade do século XX", no qual está incluída a pesquisa sobre a repressão policial aos candomblés da Bahia, é realizado no Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA., e conta com o apoio da Fundação Ford e do CNPq.

promovem a continuidade dos valores culturais que permeiam diferentes formas de luta e auxiliam no esforço desenvolvido em busca de sua inserção na sociedade mais ampla. Tudo isto, evidentemente, elaborado numa nítida orientação para não se perder de vista sua identidade e especificidade culturais.

No alvorecer do século XX, houve fortes reações da sociedade contra as tentativas do negro de se projetar na condição de elemento ativo da formação dos valores permanentes que hoje melhor singularizam e definem a sociedade e a cultura baianas. Ele se viu obrigado a estabelecer estratégias que permitiram a conquista de espaço dentro do qual se processaram as ações que visavam, sobretudo, sua afirmação psicossocial. Surgiram, ao longo das primeiras décadas deste século, vários movimentos organizados que tendiam ao enfrentamento, aparentemente não ostensivo, às diferentes formas de discriminação social a que esteve submetida a população negro-baiana.

Certo é que o negro soube criar e soube valer-se de situações sociais e culturais que lhe permitiram, de alguma maneira, alcançar resultados práticos, necessários à consolidação de alguns de seus interesses fundamentais. É profundamente errôneo e até mesmo preconceituoso imaginar que o negro foi apenas vítima do sistema social vigente e da classe dominante que o comandava. Esse julgamento, quase sempre aligeirado e presente em certas reflexões e estudos recheados de ufanismo, apenas serviu para esconder ou mascarar muitas ações do negro contra uma sociedade que insistia, nem sempre com sucesso, em empurrá-lo permanentemente para uma posição de inferioridade social.

Essa visão distorcida da luta do negro em defesa de seus direitos mais elementares alimentou, por muito tempo, o que chamaríamos de "ideologia do coitadinho", abjeta e nociva, que somente corroborou a manutenção

do preconceito e da discriminação racial. Essa perspectiva em nada ajudou para a compreensão e o avanço de suas lutas e parece ter funcionado como um entrave a mais no difícil processo de sua inserção na sociedade de classes.

Na verdade, toda vez que interessou aos propósitos de suas reivindicações sociais, o negro soube, com extrema competência, aproveitar-se da situação social em que vivia. Conduziu seu projeto maior de ascensão social com habilidade, sabendo negociar, aproveitando das raras ocasiões favoráveis, para sedimentar bases sólidas que ainda servem de substrato às diferentes frentes de lutas e investidas políticas atuais. A maneira como o negro reagiu à repressão policial é um dos expressivos exemplos de sua capacidade de negociar na adversidade e obter ganhos importantes na preservação de valores fundamentais que marcam sua identidade cultural.

Ao longo deste estudo, um esboço de história da repressão policial aos candomblés da Bahia, pretende-se, com o material disponível, traçar um roteiro linear dessas ocorrências lembradas por alguns velhos líderes religiosos ou por outros mais jovens que se valem da tradição para enaltecer a bravura dos seus antepassados. Mas será preocupação precípua identificar, nos noticiários jornalísticos e nos documentos disponíveis, para além das ocorrências policiais e seu significado específico, as diferentes estratégias de negociação de que se valeu o povo-de-santo para superar as dificuldades criadas pela sociedade dominante contra o surgimento de uma religião popular capaz de quebrar domínio absoluto da religião católica, identificada com a classe detentora do poder sócio-econômico na Bahia.

Contudo, como veremos, a repressão policial aos candomblés não pode ser vista como uma simples reação da sociedade a uma religião que de qualquer maneira ficaria quase restrita às classes menos favorecidas da sociedade. O Candomblé, da maneira como se organizava

e se projetava na Bahia, representava inegavelmente um foco de resistência contra-aculturativa da população negra e de sua cultura face à sociedade baiana que ainda se espelhava, na primeira metade deste século, preferencialmente nas ideologias e nas formas de viver ocidentais.

Na verdade, com o candomblé se construía uma sólida estrutura de sustentação sociocultural que não se limitou simplesmente a apoiar o sistema de crenças que lhe é característico, e ali fora engendrado como peça essencial de uma engrenagem sagrada de grande complexidade formal e simbólica. O Candomblé é, pelas suas características básicas, uma comunidade de natureza alternativa que permite aos seus membros um estilo de vida bastante diferenciado do que se tem na sociedade mais ampla. Em outros termos, o sistema religioso está profundamente impregnado de forças civilizatórias negro-africanas. Tudo isto corrobora para a compreensão do Candomblé como suporte permanente do processo de construção e revitalização da identidade do negro que se apropria constantemente e nem sempre de maneira consciente de um vasto e complexo conteúdo simbólico que remete, via de regra, às ocorrências históricas e na mesma dimensão aos mitos pretéritos que subjazem na memória coletiva e, conjuntamente — mito e história — elaboram os caminhos da ancestralidade afro-brasileira².

Portanto, a análise não se afastará da idéia capital de que a repressão policial aos candomblés da Bahia tinha propósitos mais largos e ambiciosos e o que se pretendia verdadeiramente era atingir mortalmente as bases de uma cidadania diferenciada. A repressão policial, justificada de modos diversos, era apenas um instrumento do poder fomentado e acionado pela classe dominante para alcançar seus objetivos. Contudo, a avaliação que se faz hoje da significativa presença da religião do Candomblé na vida baiana e brasileira, como expressão de uma cultura, revela de certa maneira o insucesso da

classe dominante. De uma classe dominante que, por antinomia ou má vontade, terminou por favorecer os esquemas montados pelo negro na defesa de seu patrimônio cultural religioso. Esquemas esses que serão evidenciados paulatinamente à medida que forem sendo desvendados os subterrâneos da repressão policial e os meandros das reações do povo-de-santo.

A repressão policial aos terreiros de candomblé na Bahia se verificou permanentemente ao longo da primeira metade deste século. Pouco ou quase nada de sistemático se escreveu sobre isso, embora diversos autores façam referências às batidas policiais registrando, vez por outra, o acontecimento, com o auxílio de alguma notícia de jornal. Por outro lado, as pessoas dos candomblés também não se mostram muito interessadas em discutir o assunto. Parece existir uma espécie de restrição mental em torno de um dos mais sérios problemas enfrentados no passado recente pela comunidade religiosa afro-baiana. A impressão que se tem é a de existir, na memória coletiva, um velado interesse em esquecer as ações policiais que “varavam” templos sagrados, agredindo brutalmente líderes religiosos e quantos estivessem presentes no momento das famigeradas batidas, ferindo, assim, a dignidade do povo-de-santo.

Entretanto, as batidas policiais não conseguiram jamais macular o conteúdo mais sagrado da religião afro-brasileira, e muito menos o profundo compromisso de seus adeptos com as divindades. Ortiz faz referência às dificuldades encontradas e superadas pela Umbanda no processo de legitimação e reconhecimento social. A repressão policial como um componente da resistência da sociedade contra a presença de valores culturais diferenciados do ideal padrão ocidental foi, seguramente, um dos mais difíceis obstáculos a serem superados pela comunidade religiosa negra, exigindo-lhe a utilização de diferentes estratégias que variavam do enfrentamento

puro e simples, às mais diferentes formas de negociação contemporizadora.

Na tentativa de entender como a repressão policial gerou uma forma típica de resistência cultural, este trabalho pretende também verificar em que nível e em que circunstâncias se deu a absorção de valores não africanos pelos grupos religiosos afro-brasileiros na Bahia.

Ortiz comenta, ainda, que a história da repressão policial aos terreiros, ainda não foi escrita e que “ela se esconde no ‘dossier’ da polícia, à espera de alguém para decifrá-la”³. Para o caso da Bahia, temos deparamo-nos frequentemente com sérias dificuldades de acesso à documentação que deve tratar desse assunto e que, sem dúvida, deve existir. Os processos criminais, por exemplo, que se encontram nos Arquivos da Bahia, principalmente os que cobrem o período de maior intensidade da repressão policial neste século (1920-1930), ainda se encontram numa fase preliminar de sistematização e catalogação. Até agora, têm sido vãs as buscas para descobrir tais processos, que devem conter dados preciosos sobre a reação do negro à agressão policial a que esteve submetida a comunidade religiosa, durante a primeira metade do século XX.

Pela raridade do achado e sua importância intrínseca como documento, incluímos neste trabalho, na forma de capítulo, uma leitura dos dois únicos processos até agora encontrados e nessa leitura avançamos algumas considerações de natureza etnográfica que possibilitam uma compreensão do universo religioso afro-brasileiro no qual se envolviam não somente os réus mas juristas e homens que labutavam com as leis vigentes na primeira metade deste século.

Seja por falta de dados ou por outra razão qualquer, poucos se detiveram numa análise mais profunda da repressão policial e de suas conseqüências para a própria sobrevivência dessas manifestações religiosas.

Nina Rodrigues foi o primeiro a tratar mais demoradamente do assunto, que ocupa algumas páginas de sua

obra clássica, *Os africanos no Brasil*, na qual, em nota explicativa; assegura que esses cultos na África eram verdadeiras religiões de Estado e que, por isto, sua prática devia estar garantida pelos governos e pelos costumes. “No Brasil, na Bahia”, acrescenta ele “são ao contrário consideradas práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem. Durante a escravidão, não há ainda vinte anos portanto, sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes, entregues os negros, nas fazendas e plantações, à jurisdição e ao arbítrio quase ilimitado de administradores, de feitores tão brutais e cruéis quanto ignorantes”⁴.

Sabe-se que a África, especialmente a Ocidental, passou por sérias transformações em função da colonização que ali se implantou, especialmente a partir da segunda metade do século XIX. Os colonizadores usaram de todos os artifícios de persuasão para converter o africano às suas religiões ditas reveladas. Assim é que, desde o século passado, as religiões nativas estiveram em contato continuado com as religiões estrangeiras e sofreram o impacto das fricções entre culturas, quase sempre em situação de desigualdade, especialmente quando se reestruturou a vida política desses povos dentro do modelo europeu importado. As religiões tradicionais perderam muito de sua força e capacidade de intervir diretamente nos negócios políticos da sociedade africana, embora não seja desprezível a sua presença no cotidiano dos africanos, especialmente daqueles que vivem em zonas mais afastadas dos grandes centros urbanos.

Da mesma forma, na Bahia, essas práticas religiosas tradicionais foram rejeitadas sob a alegação de que se tratava de práticas de feitiçaria. Por isso, deveriam ser afastadas de um meio social que se pretendia oriundo e portador de uma civilização ocidental. Ainda neste

século, essa justificativa bastava para que se praticasse todo tipo de violência contra esses núcleos religiosos afro-baianos que surgiam por toda a cidade do Salvador.

Mas, é ainda Nina Rodrigues, observador privilegiado por ter vivido na Bahia na virada deste século, que bem sintetiza as mazelas por que passaram essas práticas religiosas. "Hoje", diz Nina, "cessada a escravidão, passaram elas à prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública que, pretendendo fazer de espírito forte e culto, revela a toda hora a mais supina ignorância do fenômeno sociológico"⁵. Nina comenta, também, a maneira como a imprensa se compraz em noticiar, sem a necessária isenção de ânimos, as freqüentes incursões da polícia, a diferentes terreiros de candomblé. Aliás, o tom irônico, quase de deboche, vai estar sempre presente em quase todas as notícias jornalísticas que tratam da repressão policial. O discurso agressivo foi somente abrandado com o surgimento de uma série de reportagens sobre os candomblés da Bahia, a partir de 1936, organizada por Edison Carneiro e publicadas no jornal *O Estado da Bahia*. Esta série de reportagens parece ter marcado uma nova postura dos jornais e dos jornalistas da época frente à presença da cultura afro-baiana. Esse abrandamento, pelo menos em termos de uma linguagem menos agressiva, não provocou, entretanto, uma profunda mudança nas relações sociais ainda desfavoráveis à população negro-baiana.

Ainda comentando a maneira insidiosa com que os jornais noticiavam as batidas policiais aos candomblés e revelando o mesmo sentimento de intransigência, assim se expressou Nina Rodrigues:

Não é menos para lamentar que a imprensa local revele, entre nós, a mesma desorientação no modo de tratar o assunto, pregando e apregoando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de

*comissários policiais igualmente ignorantes não de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores.*⁶

Nina deixou apenas de dizer que essas batidas policiais não refletiam apenas a prepotência da sociedade dominante mas, na verdade, demonstravam seu medo em ver que essas formas de religiosidade popular, chamadas com escárnio de cultos "primitivos" ou feitiçarias, avançavam e se reproduziam rapidamente, e se constituíam em sério entrave para a sedimentação da desejada civilização moldada em padrões europeus. Era sobretudo um sério problema para a hegemonia da Igreja Católica, que representava os interesses dos poderosos e do Estado, não sendo de estranhar que surgisse a repressão a uma cultura religiosa diferenciada. Mais do que isto, a religião do negro se revelava capaz de crescer, sem controle, no meio popular, especialmente entre negros e mestiços, maioria da população na Bahia. Mas essas hostilidades vão provocar um forte sentimento de resistência forjado na idéia básica de que esses eram valores profundos, enraizados na própria noção de ser e de pessoa do negro na Bahia.

Talvez isso explique o que Nina chamou de "extraordinária resistência e vitalidade dessas crenças da raça negra. Para apagá-la tem sido de balde a antiga e tão prolongada repressão, desumana por vezes, sempre violenta, dos senhores de escravos e dos feitores, como a intervenção, não menos violenta da polícia"⁷.

Essas batidas policiais, assim como outras formas de reação da classe dominante, em face dos valores culturais afro-baianos, vão ser menos freqüentes a partir dos anos cinquenta, em razão de uma nova postura da própria comunidade negra que começa a melhor se organizar na luta pela defesa de seus interesses e bens culturais. Nesta época, com o processo crescente de industrialização, instala-se no país uma ideologia triunfante, imprimindo

uma nova consciência no seu destino e desviando o eixo dessas preocupações para a construção de uma sociedade que poderia ser industrialmente melhor equipada e, com isso, provocar profundas reformas nos padrões sociais vigentes e que até então definiam a sociedade brasileira. Assim, essas formas consideradas singulares e bizarras de religiosidade deixariam de ser uma questão essencial e de interesse maior e se acomodariam nos limites das preocupações mais localizadas.

Na verdade, isto significava a adoção de uma nova postura da sociedade dominante e que deveria ser acionada por outros mecanismos capazes de refrear o constante avanço e consolidação da religião afro-brasileira na Bahia. É por essa época que praticamente se institucionaliza um tipo de opressão especial, a do controle policial dos terreiros de Candomblé, obrigando-os a se ficharem na Delegacia de Jogos e Costumes, da Secretaria de Segurança Pública⁸. A partir da década de cinquenta, passou a ser exigida a solicitação de uma licença para "bater" Candomblé, isto é, para que pudessem realizar suas cerimônias religiosas, os cultos às suas divindades, geralmente obedecendo, quase todos eles, um calendário litúrgico internamente estabelecido.⁹ Os sacerdotes que não providenciassem, a tempo, a licença e, sem ela, realizassem suas festas públicas, estariam cometendo uma infração e podiam, por isso, ter seus espaços sagrados interditados ou invadidos tão agressivamente quanto o foram durante as primeiras décadas do século XX.¹⁰

Contudo, muitos dos candomblés considerados de grande influência na Bahia não se fichavam na polícia e se vangloriavam de nunca terem passado pela humilhação e o dissabor de serem obrigados a "tirar" uma licença para realizarem suas festas religiosas. É que muitos desses candomblés já desfrutavam de grande prestígio junto ao poder constituído, com bom trânsito nas classes mais altas e com efetivas alianças com autoridades policiais que os

isentavam dessa obrigação. Essa situação era ideologicamente trabalhada e usada por esses candomblés como um símbolo de prestígio social e de poder, não somente na comunidade inclusiva dos terreiros, mas também junto à sociedade baiana de uma maneira geral.

Porém, se as mais diferentes formas de agressão não surtiram os efeitos almejados, entre outros o de fazer desaparecer "esses cultos primitivos", como eram geralmente denominados, esperava-se que o novo quadro social e econômico que se implantava gradativamente na Bahia dos anos cinquenta pudesse encarregar-se de transformá-los em algo desprezível e que, na melhor das hipóteses, poderia ser acomodado docilmente junto às coisas folclorizadas e inofensivas ao sistema social vigente.

Na verdade, à vista da grande força da religiosidade afro-brasileira nos dias atuais, a classe dominante mostrou-se incapaz de obter qualquer tipo de sucesso diante do processo rápido de expansão desses cultos na vida e na mentalidade do povo baiano.

A repressão policial reforçou inicialmente, na comunidade negra, um forte sentimento de rejeição social, construído e alicerçado nas relações sociais e raciais que configuravam a sociedade escravista. Contudo, num segundo momento, se usaram freqüentemente estratégias altamente eficazes de resistência e que se ajustavam inteligentemente a cada caso específico e de acordo com os interesses maiores a serem salvaguardados. Já no vizinho Estado de Alagoas, a perseguição foi tão cruel que o povo-de-santo teve praticamente que reestruturar o culto, eliminando o uso dos instrumentos de percussão como os atabaques, e "tirando" os cânticos em baixa voz, para que não fossem admoestados pela polícia. Reginaldo Prandi lembra que "o povo-de-santo de Alagoas teve de 'inventar' uma nova religião, o 'Xangô rezado baixo' como a chamou Gonçalves Fernandes, sem instrumento de percussão, o volume das vozes pianíssimo. Raspar a cabeça e abrir

curas (incisões rituais na pele) é exatamente (o mesmo) que entregar-se à polícia, o poderoso inimigo dessa religião".¹¹

Na Bahia, a tradição da negociação do negro parece remontar ao período escravocrata. João Reis, analisando as diferentes revoltas e movimentos libertários de escravos eclodidos na região no século XIX, chamou a atenção para o fato de que os negros recorriam à estratégia da negociação com os seus senhores e autoridades, toda vez que a consideravam mais conveniente do que o enfrentamento. "Os escravos também não enfrentaram os senhores somente através da força individual ou coletiva. As revoltas, a formação de quilombos e sua defesa, a violência pessoal conviveram com estratégias ou tecnologias pacíficas de resistência. Os escravos rompiam a dominação cotidiana pelo meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural".¹² No que se refere às reações da comunidade afro-brasileira contra às sucessivas incursões policiais aos seus sítios sagrados, essas tecnologias pacíficas de resistência, durante a primeira metade do século XX, foram, como veremos, freqüentemente utilizadas e se revelaram de extrema eficácia na política de preservação dos bens religiosos afro-brasileiros na Bahia.

O deslocamento gradativo desses grupos religiosos para zonas periféricas da cidade foi uma das consequências mais diretas dessas estratégias. "Diante das violências da polícia", assegura Nina Rodrigues, "as práticas negras se furtarão à publicidade: hão de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mansardas e cortiços; se retrairão às horas mortas da noite; se ampararão na proteção dos poderosos que buscam orgias e devassidões que elas lhes proporcionem; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambiente."¹³ Edison Carneiro, com o levantamento que fez, na década de quarenta, das áreas e bairros populares onde estava

instalado grande número de candomblés, confirma o que predissera Nina:

*Os candomblés se distribuem pelos bairros pobres da Cidade, desde o Nordeste (Amaralina) até São Caetano, já na estrada de rodagem entre Bahia e Feira. Pode-se dizer que **sítiam** a zona propriamente urbana da Bahia. Assim vamos encontrar candomblés no Rio Vermelho, na Mata Escura, na Vila América, na Federação, na Fazenda Grande, nas Quintas da Barra, na Avenida Oceânica, em Brotas, na Goméia, em São Gonçalo e na Fazenda Grande do Retiro, no Beiru, no Bate-folha, na Areia da Cruz do Cosme, na Cidade de Palha, na Quintas das Beatas, no Engenho Velho, na Ilha Amarela, na Formiga, nos Fiais, na Estrada da Liberdade, no Matatu Grande, no Bogum, no Forno, na Calçada.¹⁴*

Entretanto, Nina Rodrigues é pouco feliz no seu diagnóstico, quando afirma que esses cultos estariam à disposição de quantos desejassem usá-los para todo tipo de entretenimento, práticas orgiásticas e devassidão. O candomblé não está livre de ser, vez por outra, usado indevidamente para fins escusos. Contudo, ele foi, pouco a pouco, assumindo postura de instituição religiosa mais organizada e buscou eliminar de seu meio, tanto quanto possível, pessoas inescrupulosas que tentavam usá-lo para fins inconfessáveis e proveitos pessoais. Aliás, esta tem sido uma luta permanente de parte considerável dos grandes líderes dos candomblés, que se encontram empenhados na luta pela moralização e disciplina desta religião. O que não está aqui em discussão é se essa "moralização" tem obtido bons resultados capazes de eliminar definitivamente o uso do Candomblé para outros fins não religiosos. Discussão que não cabe nas intenções e nos limites deste trabalho.

Mas era inevitável que esses grupos se afastassem do centro urbano e se instalassem em áreas mais distantes, nas zonas periféricas. Aqui não somente interferem os mecanismos normalmente acionados pela

sociedade contra a presença desses grupos religiosos e suas manifestações culturais, numa área elitizada por uma população de grande poder aquisitivo mas, também, a própria redefinição da estrutura urbana, que paulatinamente vai levando a população de menor poder aquisitivo para regiões ou áreas menos nobres da cidade.

Donald Pierson, que realizou pesquisas na Bahia na década de trinta, relata que, naquela época, os candomblés já estavam situados em áreas distantes do centro urbano em regiões em que era maior a presença de uma população negra. A esse respeito, escreve:

As seitas estão localizadas nas áreas onde os habitantes são quase exclusivamente pretos ou mulatos escuros, ou nas cercanias da cidade. Seu número, quando estive na Bahia em 1935/37, era de setenta a cem. Alguns afirmavam existir duzentas ou trezentas, mas este cálculo parece exagerado. Ao redor do "lago sagrado", ou Dique, e na área entre as linhas de bonde Rio Vermelho de Cima e Rio Vermelho de Baixo, havia mais de vinte. Um preto, que freqüentava regularmente a seita conhecida como Engenho Velho, conhecia pessoalmente dezoito delas, podia localizá-las, indicar sua descendência africana e repetir os nomes de seus chefes. Das dezoito seitas, onze, dizia ele, eram de origem nagô, seis angola e uma gêge. Estavam todas localizadas na periferia da cidade, nas partes habitadas principalmente pela porção mais escura da população, ou nos lugares afastados.¹⁵

Rapidamente foram, em conseqüência do processo evolutivo da cidade do Salvador, reintegrados à paisagem urbana com o redimensionamento da cidade, especialmente nas últimas décadas quando o sistema viário teve de recorrer aos grandes vales e áreas menos nobres para construir extensas avenidas. Muitos desses primeiros grupos religiosos de que se tem notícia, cujos líderes moravam no centro urbano ou em áreas bem próximas, vão exatamente se instalar nas regiões de vales e nas suas encostas por onde a cidade vai se estender e ganhar novos contornos.

Mais isolados, podiam os terreiros realizar seus cultos com um pouco mais de segurança. Aliás, mesmo nos dias atuais, quando um sacerdote intenciona instalar um novo terreiro, recorre ao expediente de procurar lugares mais afastados do centro da cidade, onde espera ter mais tranqüilidade e sossego e, portanto, encontrar as condições mais favoráveis para a realização de diferentes rituais. Existe uma expressão utilizada pelas pessoas do candomblé que afirma que o povo jeje, por exemplo, gosta muito de mato, numa evidente alusão à necessidade que tem o culto de dispor de áreas de abundante vegetação, onde estão "assentados" os elementos simbólicos e representativos de determinadas divindades do panteon afro-brasileiro.

Evidente que, completando este quadro, inclui-se a dificuldade de se comprar terrenos em áreas mais próximas dos grandes centros — tão carentes de espaços vazios —, em decorrência do baixo poder aquisitivo dessa população que dificilmente disporia dos recursos necessários à aquisição de terras nas chamadas áreas nobres da cidade. Costuma-se minimizar as dificuldades financeiras, realçando-se a necessidade de boas condições para o andamento dos rituais. Certo é que um terreno mais afastado do centro da cidade pode ser comprado por um preço mais acessível, além de se poder escolher uma área próxima a uma lagoa, a um córrego qualquer, ou nas imediações de uma mata de onde se possam colher as raízes, as folhas e os frutos indispensáveis à execução de vários rituais internos dos candomblés.

Esse deslocamento para áreas periféricas da cidade, que poderia ser considerado um recuo diante das permanentes incursões e batidas policiais aos candomblés resultou, na verdade, numa forma de vitória, se considerarmos os resultados positivos obtidos a médio e a longo prazo. Esse distanciamento permitiu que diferentes grupos pudessem se instalar em terrenos e espaços mais

apropriados para o culto às divindades afro-brasileiras, estruturando melhor e definitivamente os seus terreiros. É possível até que esse afastamento compulsório tenha desempenhado um 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.

Os grupos evitavam o confronto com a polícia por absoluta incapacidade de enfrentá-la com alguma margem de sucesso. Dificilmente um terreiro de candomblé poderia dispor de meios para tal enfrentamento diante de uma polícia extremamente agressiva e fortemente armada, quando se deslocava para realizar as denominadas batidas policiais. Isto não impediu, vez por outra, que determinado grupo esboçasse uma reação de confronto. Mas era uma luta desigual e sempre a polícia levava vantagem.

Desta maneira, podemos afirmar que essas reações se limitavam, quase sempre, às formas mais sutis de temporização da agressão, sem que o negro jamais abandonasse o sentido de resistência subjetivo e forte. Essas reações podiam se configurar no fingimento de subordinação. Diante dos olhos dos agressores, esses cultos estariam sujeitos a ser facilmente abandonados ou então substituídos por formas mais "sofisticadas" de práticas religiosas, e compatíveis com os interesses da classe dominante.

As investidas da Igreja e da sociedade dominante não foram capazes de reduzir os anseios de liberdade religiosa da comunidade negra na Bahia. Ao contrário, cristalizou-se entre o povo-de-santo um profundo sentimento religioso capaz de superar, nos dias atuais, as adversidades oriundas das intransigências de segmentos da sociedade que relutam em aceitar a identidade cultural diferenciada da população negra no Brasil. Esses anseios de liberdade religiosa aparecem freqüentemente em diferentes momentos históricos da presença do negro na

Bahia, e promovem diferentes formas de reação contra impedimentos do exercício livre dessa liberdade.

Neste livro, e em forma de capítulo, descreveremos algumas situações socioculturais, às vezes con.prometendo apenas uma liderança, onde se descortinaram diferentes estratégias que se revelaram eficazes na preservação de valores religiosos e desvendaram maneiras aparentemente simples mas profundamente eficazes na promoção da continuidade da herança cultural negro-brasileira.

NOTAS

- ¹ Para uma visão geral de procedência de africanos e sua presença na Bahia, ver, entre outros: Rodrigues, **Os africanos no Brasil**. Viana Filho, **O negro na Bahia**; Verger, **Fluxo e refluxo...**
- ² Tenho me dedicado, ultimamente, a entender como se processa e se conceitua essa ancestralidade e como ela é elaborada, na sua vertente política, pela população negro-baiana. Exemplo típico dessa construção, e que merece um estudo particularizado, ocorre atualmente na Bahia com o trabalho que está sendo realizado pelos blocos carnavalescos e grupos afros, de uma maneira geral, que não se limitam às atividades carnavalescas de lazer e têm uma participação extremamente ativa na vida da cidade e uma intensa relação com a própria dimensão da vida sociocultural afro-baiana. De um ponto de vista teórico, essa ancestralidade, construída a partir de uma especificidade cultural e psicossocial, tendo por base ideal uma figura ancestral, se manifesta em dois campos bem distintos da sociedade. No campo objetivo da formação social, através de uma herança reconhecida e recriada no segmento das comunidades religiosas afro-brasileiras. Acrescente-se ainda, neste mesmo plano, outros rituais mais herméticos onde se veneram também ancestrais afro-brasileiros. E no campo subjetivo das representações coletivas de uma herança africana reclamada e redefinida no campo da ação sócio-política, como pressuposto fundamental da identidade étnica do negro na Bahia.
- ³ Ortiz, p.178.
- ⁴ Rodrigues, op. cit., p.214. No corpo deste trabalho, faremos uso dos textos compilados por Nina nos jornais da época e que completam as nossas próprias buscas nos jornais de grande circulação.

⁵ Ibid., p.239.

⁶ Ibid.

⁷ Pelo valioso significado das observações, transcrevemos aqui o texto integral, em que se acentua a capacidade dos cultos afro-brasileiros de reagirem à intensa e permanente investida policial a que estiveram submetidos na época de Nina:

“A eloqüência destes documentos não tolera sofismas... Mas o que deles sobressaem em admirável destaque é a extraordinária resistência e vitalidade dessas crenças da raça negra. Para apagá-las tudo tem sido de balde: a antiga e tão prolongada repressão, desumana por vezes, sempre violenta, dos senhores de escravos e dos feitores, como a intervenção, não menos violenta, da polícia; os incessantes reclamos da imprensa, como a instigação das outras classes, para que seja erradicado o mal. O culto jeje-nagô, terreiros como candomblés (sic), continua a funcionar regularmente e cada vez mais se implanta nas cidade principais do Estado” (Ibid, p. 245).

⁸ A discussão sobre a obrigatoriedade do pedido de licença junto à Secretaria de Segurança Pública, para celebração dos cultos públicos, será retomada em outra parte sobre a repressão policial aos candomblés.

⁹ Os terreiros de candomblé mais estruturados obedecem a um calendário litúrgico de festividades anuais. Esses calendários são organizados em função de várias circunstâncias funcionais dos terreiros que buscam contemplar situações significativas da sua história, como data da sua fundação, divindade para a qual foi iniciado o líder do grupo, ou alguma outra ligada ao sacerdote que o antecedeu na direção da casa. Às vezes, esses calendários respeitam, igualmente, o calendário litúrgico da Igreja Católica, não realizando nenhum ritual naqueles períodos mais sagrados, como a Semana Santa e todo o período de Páscoa, quando quase todos os candomblés estão fechados, somente retomando suas atividades normais após o sábado de Aleluia.

¹⁰ Refiro-me aqui basicamente ao grande número de investidas policiais contra os candomblés da Bahia na primeira metade do século XX, objeto principal deste trabalho.

¹¹ Prandi, p.222. Argumento utilizado por Reginaldo Prandi durante uma conversa com um dos seus entrevistados que reclamava a falta de tradição, de axé, de certas pessoas-de-santo de São Paulo. O

trabalho de Gonçalves Fernandes referido no texto é o *Xangôs do Nordeste*. Mariano Carneiro da Cunha, respondendo a uma pergunta sobre o culto de Gueledé que era feito ao ar livre, garante que dificilmente ele poderia se manter dentro de uma repressão policial sistemática a que estavam submetidos os candomblés. Lembra também que Maria Julia Figueredo do Engenho Velho era Ialaxé das Gueledés (Cunha, 1984).

¹² Reis, & Silva, p.32. Ainda, nesta mesma linha de compreensão ver, Reis & Silveira.

¹³ Rodrigues, op. cit. p.246. Na página seguinte, do mesmo capítulo, Nina assim conclui suas observações: "Em tais casos, pelos móveis a que obedece como pela forma por que procede, a ação da nossa polícia não faz mais do que reproduzir com todo o rigor a prepotência cega, apaixonada e violenta dos pequenos potentados e régulos africanos".

¹⁴ Carneiro, *Candomblés da Bahia*, p.30.

¹⁵ Pierson, p.341.

CAPÍTULO 2

MARTINIANO E A RESISTÊNCIA RELIGIOSA

De tudo isso resultou que, obrigados à vida inteira a dissimular e a ocultar a sua fé e as suas práticas religiosas, subsiste ainda hoje na memória do negro e subsistirá por largo tempo a lembrança das perseguições de que foram vítimas nas suas crenças, intimamente associada no seu espírito ao temor de confessá-la e dar explicações a respeito.

*Nina Rodrigues.
Animismo Fetichista dos Negros Bahianos.*

No momento em que se discute, não somente nos meios acadêmicos mas também no âmbito dos candomblés, o atual processo de reafricanização da religião afro-brasileira, como uma necessidade para a plena e continuada prática litúrgica, convém ressaltar a figura de Martiniano Eliseu do Bomfim como um dos precursores desse retorno às origens, à busca de elementos capazes de atuarem como reanimadores das práticas religiosas e de provocarem uma resistência, de dentro para dentro, fortalecendo, assim, o sistema de defesa do tecido religioso.

Essa reafricanização, da maneira como se verificou na Bahia, tem contribuído, sobretudo, para reforçar o conceito de "pureza nagô" e alimentar a noção de prestígio dos candomblés quetos, considerados mais tradicionais, mais próximos da origem africana e, supostamente,

menos vulneráveis ao processo de absorção de novos “conteúdos” religiosos de variadas procedências. Na verdade, como afirma Dantas,

o que está subjacente neste raciocínio é que o modelo “nagô puro”, resultado de uma continuidade de instituições culturais africanas para aqui transplantadas e conservadas graças à memória coletiva negra, se reproduziria guardando fidelidade às origens, inclusive nos seus significados, tornando-se assim, sinal de resistência.¹

Nesse caso, o que parece estar em jogo, também, é a luta pela hegemonia “nagô”, como forma de dominação, mesmo em relação a outros candomblés igualmente tradicionais e estruturalmente próximos de suas origens africanas.

A tão propalada “cruzada contra o sincretismo” discutida durante a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador em 1983, é bem uma amostra dessa busca da hegemonia do candomblé “nagô”. Naquele conclave, não se discutiram, em nenhum momento, as efetivas contribuições de outras culturas religiosas também africanas e sua importância na construção da estrutura e da organização social dos candomblés da Bahia. Sabe-se, por exemplo, que os elementos da estrutura conventual do povo Fon (jeje) reaparecem, com frequência, nos candomblés ditos “nagôs puros” e definem a concepção e o sentido de reclusão a que se submetem aqueles que se iniciam na religião afro-brasileira. O candomblé como resultado de diversas interferências de diferentes procedências socioculturais contém um certo número de ocorrências etnolingüísticas que bem definem o candomblé como produto de recriação, adaptação e amálgama de valores religiosos ocorridas no Brasil. Yeda Castro, em artigo bastante esclarecedor, chama a atenção para a presença na estrutura dos candomblés que se dizem da “nação nagô-queto ou quetos puros de segmentos rituais

fons que os fazem muito próximos das organizações conventuais e iniciáticas daquela população do Benim”.²

O sistema de classificação construído a partir da formação do grupo iniciático (barco das iaôs), cujos integrantes são identificados pela ordem de entrada no espaço de reclusão conventual, pelos termos “dofono, dofonitinha, fomo, fomotinha, gamo, gamotinha, domo, domotinha, vito, vitotinha”, é um exemplo contundente de que o candomblé nagô é construído com a presença, na sua estrutura profunda, de outros elementos não nagô-iorubás.

De qualquer maneira, as poucas tentativas de reafricanização do candomblé da Bahia têm ajudado a legitimação e qualificação dos terreiros nagôs como os de maior solidez estrutural, tradição e poder. Para tanto, tem existido ao longo do tempo, no interior desses terreiros, uma intencionalidade permanente de se ter a África redescoberta e qualificada como mercado produtor de símbolos sagrados capazes de preencher os vazios deixados com a fragmentação do saber religioso trazido para o Brasil. E, o que é mais freqüente, considerar a África como fonte inesgotável onde podem ser encontrados os elementos religiosos indispensáveis ao preenchimento das lacunas deixadas pela falta de informações, de que se ressentem a nova geração de iniciados. Estes acusam seus pais-de-santo de não lhes transmitirem os chamados “fundamentos da seita”.

Dantas esclarece, com muita pertinência, as razões dessa busca continuada da África:

O movimento de “descoberta” da África no Brasil, que se iniciara no fim do século passado com Nina Rodrigues, um racista que no interior da inferioridade atribuída aos africanos exalta os nagôs, é retomado, nos anos 30, no bojo de preocupações regionalistas e nacionalistas. A presença da África serviu como diacrítico para distinguir o norte do sul e, ao mesmo tempo o Brasil do resto do mundo. A herança africana mais autêntica representada pelos “nagôs puros” da Bahia é exaltada e apresentada

como verdadeira religião contrastando, assim, com a magia/feitiçaria dos bantos. Alarga-se a fronteira, que Nina Rodrigues esboçara, entre os nagôs e os outros, até se incluindo os candomblés de caboclo que, dotados de uma estrutura organizacional muito mais fluida e mais adaptada às exigências da sociedade moderna, multiplicam-se rapidamente e fazem concorrência aos terreiros "nagôs mais puros".³

Com semelhante significação, a "redescoberta" da África se opera, inicialmente, por intermédio de Martiniano Eliseu do Bomfim e vai, exatamente, em direção dos Iorubás da Nigéria, com quem conviveu por longos onze anos.

Vivaldo da Costa Lima, no seu esclarecedor trabalho sobre o candomblé da Bahia, na década de trinta, traça uma verdadeira biografia de Martiniano. Discorrendo sobre as grandes personalidades dos candomblés naquela década, é categórico: "Dos muitos líderes religiosos que exerciam, com maior ou menor influência comunitária, papéis importantes nos candomblés da Bahia, nos anos trinta, dois se destacavam de maneira indiscutível; o babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim e a ialorixá Eugênia Ana dos Santos, Aninha, do Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá".⁴ E sobre a popularidade de ambos, acrescenta: "Martiniano e Aninha são atualmente nomes lembrados na tradição oral de todos os terreiros da Bahia, mitificados já, na lembrança da 'gente-de-santo', dos que o conheceram em vida e dos que ouviram contar histórias de seu poder, de seu conhecimento, de seu imenso prestígio"⁵.

Inicialmente, reproduziremos, com alguns comentários, trechos da grande entrevista que Martiniano concedeu ao jornal **O Estado da Bahia**, na edição do dia 14 de maio de 1936. Esta entrevista é, certamente, um dos melhores documentos escritos que se conhecem para avaliar as suas relações com a comunidade religiosa afro-baiana. Revela, igualmente, traços importantes da personalidade

do entrevistado, e sua visão de mundo, dados esses de que me servi em outros trechos deste trabalho.

Os responsáveis pelo jornal **O Estado da Bahia** estavam informados sobre a importância de Martiniano e de sua condição de grande líder da comunidade afro-baiana e, sabendo, portanto, da repercussão que a entrevista alcançaria. No dia anterior, o jornal fez uma "chamada" sobre a reportagem que seria publicada no dia 14 de maio. Depois de informar que há dias havia realizado uma "movimentada" entrevista com "Jubiabá", o herói do Romance de Jorge Amado e o famoso "curandeiro", que atende pela alcunha também de Jubiabá e cuja fama ultrapassou as fronteiras estaduais, tornando-se conhecido em outras regiões do país, acrescenta: "Amanhã daremos aos nossos leitores as revelações do velho Professor Martiniano, o amigo e colaborador de Nina Rodrigues. O clichê acima mostra-nos o velho 'babalaô' falando ao Estado da Bahia estando presente os acadêmicos Aydano Couto Ferraz e Reginaldo Guimares, estudiosos dos problemas afro-brasileiros".⁶ E o jornal, na primeira página, de capa, ainda faz mais uma chamada: "Martiniano o velho babalaô, que tanto cooperou com Nina Rodrigues nas suas pesquisas, fez ao Estado da Bahia interessantes revelações que damos a público hoje, na quinta página desta edição".⁷

Um dos aspectos logo ressaltados é o fato de Martiniano ter sido um colaborador de Nina Rodrigues. Aliás, em todos os escritos sobre sua vida, esse fato é situado em lugar de destaque. Na verdade, essa colaboração de Martiniano à obra de Nina deve ser encarada também como um primeiro instante de exaltação do candomblé nagô na Bahia e de sua "pureza":

Refere-se com profundo desprezo à prática do candomblé que se executa atualmente, todo deturpado e onde entra branco. Por isso não os frequenta. Cultua com maior respeito a religião de seus pais que eram dois africanos graças a Deus⁸.

Ruth Landes, no seu clássico *A Cidade das Mulheres*, obra indispensável à compreensão da comunidade afro-baiana na década de trinta, e consulta obrigatória quando se quer falar de Martiniano e de Menininha do Gantois, transcreve uma entrevista em que o velho Martiniano justifica sua ausência das festas públicas dos candomblés. E, como veremos, tece os mais duros comentários aos novos tempos e templos, criticando severamente os terreiros que hoje são considerados modelo da hegemonia e da “pureza nagô”:

Os moços não querem saber da verdade. Querem ostentação, dinheiro, barulho. As verdades importantes devem ser mantidas em paz e em sigilo. Não me sinto mais dêste mundo. Os moços blasfemam - tudo isso me choca.

Edison Carneiro, o “protetor” de Ruth Landes e quem a apresentou a Martiniano, acompanhando-a por várias vezes à sua residência no Caminho Novo, tentou sugerir a Martiniano que ele fosse visitar essas pessoas e esses candomblés, no que o velho, contundente, retrucou: “Não conheço todos eles, conheci os pais e os avós deles. Houve apenas uma mulher que sabia fazer as coisas e esta já morreu”. Martiniano se refere à Eugênia Ana dos Santos, Aninha, Obábií, fundadora da Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, de quem foi amigo e muito a ajudou na consolidação do seu terreiro. Ruth Landes, garante: “Ele era na verdade indispensável, mais do que qualquer ogan, e o êxito de Aninha cresceu com esta associação”⁹. E prossegue, Martiniano, a lastimar as transformações do Candomblé da Bahia.

Eles modificam as coisas. (...) Não posso aguentar isso. Veja Maximiana — Tia Massi — como a chamam. É a chefe do mais velho templo do Brasil, o Engenho Velho, que deve ter mais ou menos 150 anos. Mas ela faz tudo errado e, ainda, pior, tenta fazer baixar as almas dos

*mortos no seu templo! Isso é um sacrilégio! — gritou, realmente horrorizado. — Só os homens devem encarar os mortos! Mas, no Engenho Velho, as mulheres encaram os mortos e fazem-lhes perguntas! Por isso me afastei.*¹⁰

É evidente que a sua restrição aos candomblés da Bahia que se afastavam, gradativamente, de um padrão original ideal, ou idealizado pelos primeiros líderes religiosos, o impedia de se sentir à vontade para freqüentar esses templos. É de se imaginar também que esses líderes, tão durante criticados por ele, deviam ter suas reservas em relação ao velho Martiniano e, conhecendo o povo-de-santo, como nós conhecemos, ele seguramente foi alvo de duras restrições quanto ao seu “carrancismo”, embora a reputação de grande conhecedor dos rituais pareça ter sido preservada.

Mas concedamos, uma vez mais, a palavra a Ruth Landes: “Martiniano cumpriu a ameaça — o seu voto de não comparecer aos templos — e eu jamais o vi nas famosas cerimônias. Nunca o vi em outro lugar a não ser no apartamento dêle, com entrevista marcada, onde eu ia supostamente para aprender dêle o lore africano”¹¹.

Voltemos um pouco à entrevista para falar da colaboração de Martiniano ao trabalho de Nina Rodrigues e da dimensão de seus compromissos com a cultura afro-baiana. O jornalista de *O Estado da Bahia* sabia que Martiniano e pai Adão de Pernambuco haviam assumido posição contrária ao Primeiro Congresso Afro-Brasileiro realizado em novembro de 1934, em Recife. E como tinha conhecimento de que Martiniano fazia parte da comissão organizadora do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, que se reuniu em janeiro de 1937, procurou ouvir a opinião do velho Professor de Inglês:

Acompanhei, quando houve no Recife, o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, (Novembro de 1934) a atitude do meu amigo pai Adão, há pouco falecido.

Francamente não atinei logo com a seriedade do Congresso. Preferi ficar na sombra aguardando os acontecimentos. O negro tem sofrido muito e o povo diz: Pobre quando vê muita esmola desconfia. Eu desconfiei. Depois uns moços falaram e explicaram o que queriam e senti que eram sinceros. Já é tempo de se olhar a raça negra com simpatia e de nos fazer justiça. Tenho lido alguns livros sobre os negros, que me trazem aqui, como os de Arthur Ramos, Renato Mendonça, Gilberto Freyre e do meu amigo Edison Carneiro. Sinto em todos uma grande vontade de acertar, uma grande honestidade intelectual. Alguns erros de detalhe, o que é natural sabendo-se a dificuldade que há em se reunir material para estudos assim. Principalmente sobre o cativo. Os nossos patrícios parece que se envergonham muito com a existência dos escravos”.

Neste ponto da conversa, diz o jornalista, “Martiniano se levantou pensamente, remexeu outro monte de papéis e de lá trouxe várias gravuras do album de Debret sobre a escravidão negra no Brasil. Negros açoitados, negros carregadores, negros no tronco”.

Quem pensamente se levantou naquele momento não foi o “feiticeiro”. Foi o negro preocupado com os rumos de sua cultura e de sua raça; o intelectual bem informado dos estudos afro-brasileiros, o colaborador de Nina Rodrigues. Provavelmente não apenas um simples informante mas um colaborador que, sem dúvida, influenciou decisivamente o rumo das pesquisas iniciadas pelo autor do clássico *Os africanos no Brasil*. Talvez o germinador, inconsciente, na Bahia, do “nagocentrismo” como ideal de religiosidade afro-brasileira. De um “nagocentrismo” que tomou conta dos estudos afro-baianos mas que hoje está seguindo outros rumos, num processo interpretativo que engloba, quando da análise da religião, as contribuições que estão na base da formação da religiosidade popular na Bahia.

Costa Lima, depois de referir-se ao texto escrito por Jorge Amado e lido pelo autor na sessão de 15 de

janeiro do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, intitulado “Elogio de um Chefe de Seita”, conclui, enfatizando a possível influência exercida por Martiniano nesses dois intelectuais:

Nina Rodrigues e Jorge Amado tiveram assim, com um intervalo de mais de quarenta anos, um, no “moço de Lagos” que falava iorubá, o outro, no velho babalaô cheio de sabedoria e de compreensão humana, a palavra de segura informação, de ajuda confiável. E o pioneiro dos estudos antropológicos do negro no Brasil e o grande romancista brasileiro refletiram, dessa maneira, nas suas obras já clássicas, a cultura e o saber de um negro na Bahia.¹²

Mas, é ainda Martiniano o intelectual, o tradutor do texto em inglês do autor africano Ladipô Solankê, “A concepção de Deus entre os negros Iorubás”, apresentado ao Segundo Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, quem fala: “Meus pais foram escravos. Minha mãe, me lembro bem, tinha uma ferida nas nadéguas de uma queimadura que fizeram como castigo. **Isto tudo precisa ser estudado** (O grifo é nosso). Pessoalmente colaborei na feitura de “Os Africanos no Brasil” de Nina Rodrigues e “A Raça Africana e os seus Costumes na Bahia” de Manoel Querino”.¹³ “Infelizmente”, diz Martiniano com jeito de crítico severo, “o Sr. Homero Pires não teve muito cuidado quando reviu o livro de Nina, de quem fui grande amigo. Tínhamos até idealizado uma viagem a Lagos e ele já tinha cinquenta contos, quando infelizmente morreu. Muita coisa iria ser revelada, pois de Nigéria (Costa dos Escravos) veio o maior número de cativos”. E, indagado quanto ao tema de maior significação que deveria ser tratado no Segundo Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, falou Martiniano, o político: “Talvez o tema número um seja a liberdade religiosa, pois é no culto que se revela toda a expressão social de um povo. Principalmente nos africanos”¹⁴, concluiu com muita sabedoria.

Nessa mesma entrevista, Martiniano defende a religião afro-brasileira, comparando-a com a dos brancos, embora mantendo-se sempre reservado e garantindo a seu interlocutor que não a praticava. Temia, como muitos, a represália da polícia, na época, tão hostil a quantos se declarassem membros dos candomblés: “Religião do negro é igual a de branco. Eu não pratico, porque respeito as leis, o ‘regime’. Branco não faz santo, não pinta, não faz promessa (sic). Para ser feliz e também para fazer mal aos outros, não leva braço de cera, para ficar bom de reumatismo? O negro também faz isso. Constrói seus santos e tem seu culto. Uns vão para as Igrejas, outros para os “terreiros”. Uns têm seus orixás, outros batem os “atabaques”. Religião de negro é boa como a dos brancos. Branco tem as festas da Penha, de Juazeiro e do Bomfim. Negro tem, também, seus dias: São Cosme e S. Damião, Dia da hora, etc. Festa de branco tem suas comidas. Nas de negro se come “acarajé”, “abará”, “vatapá”, “caruru”, comida da África, de nossos pais”. E, mais uma vez se resguardando, acrescenta: “Eu, porém, respeito as ‘constituições’ e sendo proibido pelas autoridades não faço...”¹⁵ Na verdade, ele sabia que a polícia o considerava feitiçeiro e vigiava os seus passos, suas ações¹⁶.

Contudo, era notório que Martiniano praticava a religião, embora não freqüentasse nenhum terreiro com assiduidade, nem mesmo o de Aninha, que tanto ajudou a construir. “Embora tido como um dos maiores feitiçeiros africanos no Brasil — o outro era Felisberto Sowzer (Benzinho) e respeitado como tal, torcia a conversa para trazer o caso à baila e desmentí-lo. Eu, feitiçeiro! explodia como se o acusassem de profanar sepulturas. Sabia, naturalmente, que a feitiçaria era ilegal no Brasil e também que não havia lugar para ela na atmosfera amável do candomblé da Bahia; mas o negava, estou certa”, — conclui Ruth Landes — “principalmente porque é da essência da feitiçaria disfarçar-se.”¹⁷

A fama de feitiçeiro não foi exatamente construída em razão de sua participação nos candomblés da Bahia. Aliás, Martiniano nunca exerceu as funções de chefe religioso de um candomblé, no sentido estrito da palavra. “Eu não sou pai-de-santo como já disse. Se me pedem um serviço eu faço para ganhar alguns cobres”.¹⁸ Assim, a fama, a notoriedade, de Martiniano está essencialmente alicerçada, no fato de ter ele vivido, por longos anos, na África, mais precisamente na Nigéria, e de ter-se familiarizado, como ninguém, com a tradição religiosa dos nagôs-iorubás. Ela se consolida através de sua marcante atuação e influência exercidas junto a Aninha, nos primeiros momentos de organização do Candomblé da Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, no São Gonçalo do Retiro, em Salvador. É precisamente nesse prestigioso candomblé da Bahia, onde Martiniano detinha o alto posto (oiê) de Ajimuda, na casa de Omolu, que vai ser implantada uma singular estrutura de apoio, muito semelhante ao grupo já existente dos ogãs, mas com função bem definida dentro do grupo religioso. É exatamente Martiniano, em trabalho apresentado ao Segundo Congresso Afro-Brasileiro, 1937, quem primeiro informa as razões míticas — e funcionais — da criação do grupo dos Obás de Xangô.¹⁹

Martiniano começa descrevendo uma das muitas variantes míticas que tratam da saga de Xangô e o que foi feito para a perpetuação de seu nome:

Os ministros de Xangô, que haviam provocado o desaparecimento de Xangô, voltaram às suas terras de origem. Os ministros de Xangô, mongba, instituíram o culto do orixá, atribuindo-lhe, no céu, as mesmas preferências pessoais que denunciara, cá na terra, por certos animais, como o carneiro, por certos comestíveis, como o quiabo, etc.

Dai a divinização de Xangô.

Algum tempo depois, formou-se um conselho de ministros encarregados de manter vivo o seu culto. Esse conselho foi organizado com os doze ministros que, na terra, o

havia acompanhado, seis do lado direito, seis do lado esquerdo. Os da direita, eram Abiodum (descendente do rei Abiodum) príncipe, Onikoyi, Aressá, Onanxókun, Obá Telá e Olugban. Os da esquerda, Aré, Otun Onikoyi, Otun Onanxokun, Ekô, Kabá Nnfô e Ossi Onikoyi. Estes ministros — antigos reis, príncipes ou governantes dos territórios conquistados pela bravura de Xangô — não deixaram que a lembrança do herói se apagasse na memória das gerações. Por isso, no Centro Cruz Santa do Aché de Opô Afonjá, de São Gonçalo do Retiro, se levou a efeito, este ano, a festa de entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos entre os ogãs mais velhos e prestigiosos do candomblé.

Este candomblé, erigido em honra de Xangô, é o único, na Bahia, — e talvez no Brasil, — a realizar essa festa, que tanta recordação boa traz para os filhos espirituais do continente africano.²⁰

O saudosismo de Martiniano ao falar das boas recordações para os filhos espirituais do continente africano, com a implantação, ou “entronização” como ele diz, de um componente significativo da cultura religiosa nagô, no candomblé da Bahia, é um sinal inequívoco do quanto já significava, naquela época, a reafricanização ou, melhor dizendo, a “renagoização” desses terreiros.

De qualquer maneira, a indiscutível influência e participação de Martiniano na “entronização dos Obás de Xangô”, como conselho atuante na comunidade e com a responsabilidade de zelar pelo culto daquela divindade, marca indubitavelmente o início de um processo de reafricanização dos candomblés que segue, hoje, novos rumos ou novas rotas, uma certamente traçada pela Varig com seu vôo 794, São Paulo, Rio, Lagos.

Antes, porém, de estudar a rota, acima assinalada, e que vem facilitando grandemente as viagens de pais e mães-de-santo à África, essencialmente à Nigéria e ao Benim, em busca de notícias sobre o culto aos orixás, há de se analisar a influência do pesquisador Pierre Verger que recebia e facilitava contatos de estudiosos e gente-de-

santo com líderes religiosos africanos. E, com maior interesse, a influência nesse processo de reafricanização ou de “nagoização” dos cultos afro-brasileiros, de sua vasta obra publicada em francês, principalmente o **Notes sur le culte des Orisa et Vodun; à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique** (Dakar, IFAN, 1956. 609p. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 51). E, mais recentemente, seus trabalhos publicados, em língua portuguesa, pela Editora Corrupio, sobretudo o livro **Orixás; deuses iorubás na África e no Novo Mundo** (Salvador, Corrupio, 1981. 295p.), obra de cabeceira de muitos pais e mães-de-santo hoje, no Brasil.

Nesse mesmo quadro de interpretação dos primeiros momentos de um processo de redescoberta da África e reafricanização dos cultos afro-brasileiros, que alcança sobretudo o sul do país (Eixo Rio/São Paulo), há de se analisar, igualmente, o papel e compromisso do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, que desenvolveu, a partir da década de 60, uma série de atividades numa perspectiva de aproximação cultural entre o Brasil e a África como executor de várias programas da UFBA. e do Ministério das Relações Exteriores. Disso resultou, de imediato, a ida de professores, pesquisadores e gente-de-santo à Nigéria e ao antigo Daomé, Benim atual. E, em contrapartida, a vinda dos primeiros estudantes nigerianos à Bahia onde, na sua maioria, concluíram seus estudos universitários. E de um professor nigeriano, Lasebikan, para ministrar o primeiro curso de língua Iorubá no CEAO, um curso que fora eminentemente freqüentado por pessoas ligadas aos candomblés da Bahia e que, por força de novas informações adquiridas, certamente redefiniram muitos dos seus conhecimentos a partir da aprendizagem de uma língua que, na sua dimensão arcaizante e sagrada, é utilizada no cotidiano de suas práticas religiosas.

Mas isso é uma outra história, que pretendemos contar em outra oportunidade.

Que seja permitido apresentar alguns dados biográficos complementares sobre Martiniano, com o intuito de melhor traçar um perfil do ilustre colaborador de Nina Rodrigues e tantos outros.

“Preto alto, de rosto largo e simpático, olhos cheios de esperteza. Fala pausada e dolente, porém, doce. Tem 77 anos de idade, aparentando muito menos, mantendo ainda, sem curvatura, a coluna vertebral. É aparentemente forte e de espírito sagaz”²¹. Este foi o Martiniano definido pelo jornalista de *O Estado da Bahia*, na entrevista de 14 maio de 1936, surpreendido com a sua inteligência e sagacidade.

No ano seguinte, Jorge Amado, durante o Segundo Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, a ele se referiu com as seguintes palavras:

*...Professor Martiniano Eliseu do Bonfim, chefe de seita, a mais nobre e impressionante figura da raça negra no Brasil de hoje. Sua sinceridade, seu amor à sua raça, a sua dedicação, a sua inteligência, a sua cultura fazem deste chefe de seita um dos tipos representativos das melhores qualidades dos brasileiros*²².

Martiniano Eliseu do Bomfim nasceu “livre” a 16 de outubro de 1859, filho de Eliseu, Oiátogum e, de acordo com a tradição, seu avô é um prestigiado ancestral de nome Babá Ilari, um Egun de Oiá, cuja roupa sagrada era toda incrustada de búzios e espelhos. De acordo com a entrevista concedida por Martiniano a Turner, seu pai foi trazido para o Brasil de Abeokuta, como escravo, e teria sido libertado entre 1850 e 1852. Ainda segundo esse depoimento, seu pai comprara a liberdade de sua mãe por mil e quinhentos réis²³, “...sua nação era iorubá e foi alforriada pelo seu marido em 1855. Seu pai e sua mãe nunca se casaram de acordo com os ritos católicos nem muçulmanos.

Seu avô, que era guerreiro na África, teve quarenta mulheres e seu pai, seguindo as práticas poligâmicas africanas, teve cinco mulheres, das quais sua mãe era a esposa principal”²⁴. Piedade, sua mãe, de nome africano Manjebassa, que de acordo com Vivaldo da Costa Lima, “se pronuncia Majebassã, é um antropônimo de uma longa série de nomes dados a crianças que nascem e ‘vingam’, isto é, sobrevivem, depois de irmãos natimortos ou mortos na primeira infância”²⁵ — se tornou uma figura lendária na memória coletiva do povo-de-santo, embora pouco se saiba a seu respeito, a não ser o que relatou Martiniano nas suas entrevistas e o que a tradição encarregou-se de guardar. É sempre lembrada como uma pessoa de grande conhecimento da religião afro-brasileira e deixou algumas filhas de santo, como Damina Oxafalaqué, mãe-de-santo de Cecília Ejilomi, Cecília do Bonocô, como era mais conhecida.

Dentre as entrevistas, referindo-se à sua mãe, destaca-se a que dera a Donald Pierson e que foi transcrita no seu livro *Branco e pretos na Bahia*: “O nome de minha mãe era Manjengbasa, que quer dizer ‘Não deixe eu sozinha’. Ela nasceu depois que a mãe tinha perdido os dois primeiros filhos. Tinha uma cicatriz no rosto pra mostrar que era Iorubá, porque todos os Iorubás, homem e mulher, têm de ter esta marca. Ela casou com meu pai aqui no Brasil e quando eu nasci eles me chamaram Ogeladê”²⁶. Aliás, a essas marcas tribais iam se somar as marcas da atrocidade da escravidão: “Meus pais foram escravos. Minha mãe, me lembro bem, tinha uma ferida nas nádegas de uma queimadura que fizeram como castigo”²⁷.

Num trecho da entrevista a Donald Pierson, Martiniano fala de suas viagens à África:

Quando eu tinha treze anos e onze meses meu pai me levou pra África, pra Lagos, Costa Oeste da África, Nigéria. Igesha fica dois dias longe. Oyó era a capital. E tem Akkra na Costa, isto é, aqui é Achanti e Groweh, e lá é Egbá.

Meu pai era de Egbá e o pai dele de Abeokuta. E tem Efun e Dahomey.

Meu pai tinha ido só fazer uma visita. Voltou logo pra Bahia, pra cuidar dos negócios. Nesse tempo ele comprava coisas da África. Mas eu fiquei em Lagos, onze anos e nove meses, desde 1875 até 1886. Mais tarde fui outra vez pra África e fiquei mais um ano. E três anos depois voltei de novo prá vender coral e lâ grossa e fina. Comprei pano da Costa prá vender aqui".²⁸

Existem algumas discrepâncias quanto às datas das viagens de Martiniano à África. Assegura Vivaldo da Costa Lima que "só um exame dessa entrevista — e das outras nas quais fala de suas viagens, precisaria a exata cronologia da vida de Martiniano, naquele tempo, entre a África e a Bahia" Na entrevista a Turner, pelo menos a data da primeira viagem coincide com as citadas na entrevista a Pierson. "Em 1875, ele foi levado por seu pai a Lagos, na Nigéria, para ser educado e lá permaneceu onze anos, até janeiro de 1886, visitando seus parentes somente uma vez em 1884"²⁹.

Tudo indica que Martiniano interrompeu, efetivamente, a sua estada em Lagos e visitou seus parentes na Bahia num período inferior a um ano. Pois Turner se refere a uma viagem dele de volta à África em 1884: "Quando Martiniano foi para Lagos em 1875 e 1884 a viagem durava quase quarenta dias com parada de um a dois dias no Cabo (Cape Coast) e em Accra, na Costa do Ouro (Gold Coast) e em um porto no Daomé (Hoje Benim)"³⁰. "Seu pai permaneceu em Lagos por onze meses em 1875"³¹. Depreende-se daí que o pai de Martiniano o acompanhou em Lagos nos primeiros meses de sua primeira estada na África. E prossegue Turner:

Mais tarde, em 1880, ele (o pai de Martiniano) visitou o filho por um período de dez meses. Durante a sua estada em Lagos, o Sr. Martiniano ajudou os custos de suas despesas trabalhando como carpinteiro e oleiro. Ele

recebia seis shillings e seis pences por dia e foi um dos trabalhadores que construíram a Igreja de Santa Cruz e que antes recebera o nome português de Igreja do Bonfim. Em Lagos, ele estudou na Escola Presbiteriana conhecida como a Escola Faji e seus professores foram os reverendos M.T. John, Michael Thomas Jones e Hezekiah Lewis, todos africanos."³²

O que é notável nisto tudo é que, embora freqüentando uma escola de missionários presbiterianos, Martiniano não desprezou a cultura religiosa tradicional inteirando-se, sempre, do que acontecia, a considerar o seu profundo conhecimento adquirido sobre os rituais nagôs. Ainda é Turner quem informa: "Naquela época, Dosumu era Rei de Lagos e dois de seus filhos, Falade e Oguye, eram colegas do Sr. Martiniano. Desde sua volta à Bahia em 1886, Martiniano tem sido um líder proeminente nos cultos fetichistas iorubás e tem sido reconhecido pelos negros brasileiros como uma autoridade em todas as questões relativas ao povo iorubano. Seu pai — Eliseu, Oya Togum³³ — e sua mãe — Piedade Majebassã — morreram na Bahia. Seu pai em 1887 e sua mãe em 1918. Ela tinha, então, 111 anos"³⁴. Martiniano, por sua vez, faleceu a 2 de novembro de 1943 e, se as datas estão corretas, com 84 anos de idade.

Para além dos dados acima arrolados, a partir da documentação escrita e conhecida sobre o velho Martiniano, existe um conjunto de informações que circulam na tradição oral do povo-de-santo da Bahia. Embora contendo algumas contradições, aliás perfeitamente compreensíveis nas ciências humanas, quando se trata de material coletado na tradição oral de um povo, acreditamos conveniente trazer a público esses dados, na expectativa de que possam servir à elaboração de uma biografia por acaso mais sistemática de Martiniano do Bomfim, o grande líder negro da Bahia. De acordo, portanto, com os meus informantes, Martiniano era de Oxóssi, Ode Wale, cujo "assentamento" deve se encontrar no Terreiro da Casa

Branca. A considerar verdadeira a informação, ficamos sem saber precisamente porque aquele "assentamento" não se encontra no Opô Afonjá onde Martiniano teve participação ativa na sua edificação, foi Presidente de Honra da Sociedade Civil e detinha o prestigiado posto (oiê) de Ajimuda. O nome de santo, o orukó, Ode Wale, pode inicialmente sugerir que Martiniano era "feito de santo", isto é, teria passado pelos rígidos rituais de iniciação. Entretanto, existem pessoas, ligadas aos candomblés, que detêm nomes, orukós, mas que não são adoxus, como se diz; podem ter passado pelos rituais iniciáticos mas não recebem o santo, não entram em transe. É difícil admitir que Martiniano fosse filho-de-santo. Caso ele fosse adoxu, certamente a memória coletiva teria preservado essa situação, como ocorre sempre com pessoas que desfrutam ou desfrutaram grande prestígio nos candomblés da Bahia.

A luta de Martiniano Eliseu do Bomfim por um candomblé que se aproximasse de um padrão africano, ainda que este padrão fosse obviamente formal, é bem reveladora de uma resistência interna, **de dentro para dentro**, capaz de despertar, como efetivamente ocorreu, uma necessidade de defesa permanente contra a descaracterização e até mesmo perda de valores básicos e "fundamentais" da religião afro-brasileira. Embora movido por uma pretensão digamos "etno-nagoísta" ou "nagocentrísta" que limitou, em muito, sua atuação enquanto líder religioso, Martiniano parece ter acreditado a vida inteira que a preservação da tradição religiosa africana na sua forma original era a condição essencial para sua continuidade.

Entretanto, a dinâmica social engendra situações de contatos culturais que reelaboram constantemente os valores permanentes da sociedade, tornando-os vigentes e atuais. O Candomblé não constitui exceção e está inevitavelmente integrado na onda dessas mudanças sociais, lutando pela preservação dos valores básicos de uma

liturgia igualmente submetida às expectativas dos novos tempos.

O autor, conquanto não possa compartilhar das idéias de Martiniano, respeita-as e homenageia um dos mais ilustres baianos do qual a comunidade negra ainda não se deu conta do seu exemplo de vida e do legado de sua sabedoria ancestral.

NOTAS

Dantas, Pureza e poder no mundo dos Candomblés, p. 122. Esta volta mística à África, para uma realimentação da tradição foi primeiramente colocada por Aydano do Couto Ferraz, em pequeno artigo especialmente escrito para a *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. Os produtos africanos, como os frutos Obi e Orobô, emprestavam uma magicidade maior aos rituais com eles realizados. Aydano conta que o alabê Manuel Silvino, do candomblé de Pulquéria (Terreiro do Gantois), conseguiu certa feita com um toque adarrum fazer com que algumas filhas-de-santo que estavam estacionadas no Campo Grande, em dia de carnaval, entrassem em transe, tudo isso a uma grande distância. Conseguiu tal proeza "porque o seu tabaque (sic) viera de África. É o sortilégio da terra prometida que ficou para trás. Uma espécie de revivescencia atávica" (Ferraz, p.176).

"Todos os candomblés, principalmente os de maior prestígio sociológico que se dizem de "nação" nagô-queto ou queto puro na cidade do Salvador, apresentam uma estrutura religiosa e cerimonial que se aproxima mais do modelo dos conventos ou "humkpame" entre os fons do Benim, como denunciam as evidências lingüísticas que se encontram nos étimos fons dos nomes iniciáticos do grupo de iniciação ou barco, tais como adofona, fona, fomo, gamo etc; no nome do santuário ou peji (barquiço ou baquice, étimo banto, entre as nações congo-angola); no título do responsável pelo peji, o pejigã; no nome do quarto de recolhimento dos iniciados, o runcó (tb rudeme, acresento eu); no nome dos três tambores sagrados, rum, rumpi e runlé ou lé; no nome da vareta de percussão desses atabaques, o aguidavi; no nome do idiofone sagrado, o gã; no nome do lugar — assento — onde se coloca o assém, objetos consagrados a uma divindade determinada; no nome do espírito guardião, o adjuntó, entre outros exemplos", (Castro, p. 75).

³ Dantas, op. cit., p. 125.

⁴ Lima, O candomblé da Bahia na década de trinta, p.45.

⁵ Ibid., p.46.

⁶ O Estado da Bahia, Salvador, 13 de maio de 1936.

⁷ No mundo cheio de mistérios, dos espíritos e pais-de-santo. Martiniano... Babalaô e Professor de Inglês. O Estado da Bahia, Salvador, 14 de maio de 1936. Para melhor facilidade de leitura, atualizamos a grafia do texto da entrevista.

⁸ Ibid.

⁹ Landes, p.233.

¹⁰ Ibid., p.37.

¹¹ Ibid., p.232.

¹² Lima, op. cit. p.48. O texto de Jorge Amado foi publicado em O Negro no Brasil, p.325-328.

¹³ No livro de Manoel Querino, *A Raça Africana e os seus costumes*, está reproduzida, na estampa XI — Tipo Igê-chá, a fotografia de Piedade, a mãe de Martiniano do Bomfim. "É uma fotografia constante do livro de Manoel Querino, *Costumes Africanos no Brasil*, sobreposta à legenda "Tipo Ijexá", é tida como o retrato de Majebasã, segundo depoimento que teria sido feito por Martiniano a amigos seus" (Lima, op. cit., p.51).

¹⁴ Estado da Bahia, Salvador, 14 maio 1936.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Landes, op. cit., p. 233.

¹⁷ Ibid. p. 232.

¹⁸ O Estado da Bahia, Salvador, 14 maio 1936.

¹⁹ O grupo inclusivo dos "Obás de Xangô" foi exaustivamente analisado por Vivaldo da Costa Lima, e publicado originalmente na *Revista Afro-Ásia*, Salvador: CEAO, n. 2/3, p. 5/36, jun./dez. 1966 e reeditado em Moura, p. 87-126.

CAPÍTULO 3

CANDOMBLÉ E O ESPÍRITO DA RESISTÊNCIA

O terreiro de Candomblé transformou-se em cenário privilegiado a partir do qual se desenvolveu uma grande e eficaz rede de solidariedade, capaz de preparar a comunidade para o enfrentamento geralmente indireto, da repressão policial. Esta luta contou com grande número de pessoas de fora do Candomblé que, por razões diversas, se colocaram como fortes aliadas e foram de extrema importância no processo de negociação com a sociedade ou mesmo no abrandamento da agressividade policial, quando não conseguiam eliminá-la de todo.

Esse foi o caso, por exemplo, de intelectuais, professores e escritores que, ao lado de líderes negros, realizaram o II Congresso Afro-brasileiro na Bahia, em 1937, o qual merecerá atenção pelo que ele representou como momento inicial da discussão mais sistemática desse processo de resistência do negro em Salvador.

Contudo, nessa rede de aliados, e de alianças, especial atenção deve ser dada ao grupo dos ogãs, grupo de prestígio na sociedade inclusiva dos candomblés e que tiveram saliente papel na intermediação e mesmo na construção de parâmetros de intermediação de conflitos entre o grupo religioso afro-brasileiro e a sociedade baiana. Entretanto, os ogãs devem ser vistos na sua dimensão mais ampla, isto é, na qualidade de membros efetivos dos candomblés, com direitos, deveres e prerrogativas religiosas definidas no interior dessas comunidades. Há uma tendência generalizada a acreditar que o Candomblé se valeu

²⁰ Bomfim, p. 235/236.

²¹ O Estado da Bahia, 14 maio 1936.

²² Amado, p. 326.

²³ Cf. Turner.

²⁴ Frazier. Ver, também, Lima, op. cit. p.50.

²⁵ Lima, op. cit. p.50-51. Para uma leitura sobre os abiku — os que nascem para morrer, ver: Verger, *La société egbe orun...*

²⁶ Pierson, p.278. Sobre o nome Ogeladê, Vivaldo da Costa Lima, esclarece: "Alguns autores contemporâneos sugerem que Ojeladê seja um título, um oiê que Martiniano recebera no culto dos eguns na ilha de Itaparica, onde era reverenciado pelos velhos ojés e titulares do culto, Na verdade, contudo, Ojeladê era o nome próprio iorubá de Martiniano" (Lima, op. cit. p.51). Aliás, a entrevista concedida por Martiniano a Pierson esclarece definitivamente o assunto. De qualquer maneira, no culto de Baba Egun, em Itaparica, existe o título, o oiê, Ojeladê.

²⁷ O Estado da Bahia, 14 maio 1936.

²⁸ Pierson, op. cit., p.278.

²⁹ Lima, op. cit., p.52.

³⁰ Turner, op. cit., p. 60.

³¹ Ibid. p. 63.

³² Ibid. p. 61 e 63. No mesmo artigo, Turner fala longamente de Marcos Augusto José Cardoso, casado com Fortunata, filha de Amaro Marinho que viajou para Lagos com sua esposa em 1879, nove anos antes da abolição. Marcos Cardoso, que foi para Nigéria em 1869 com seu pai, se tornou um respeitado líder religioso e construiu a primeira Igreja Católica de Lagos, por volta de 1880. "The money necessary for the construction of the building was supplied by ex-slaves who returned to Lagos from Brazil, Cuba, and the West Indies".

³³ Informação prestada pelo Obá Kankanfô do Axé do Opô Afonjá, em maio de 1993.

³⁴ Turner, op. cit., p. 63

sempre do expediente de escolher pessoas importantes na sociedade para lhes conceder o honroso título de ogã e fazê-las protetoras da comunidade religiosa. E que essa escolha recaía sempre em indivíduos que desfrutavam de maior poder aquisitivo ou que detinham um determinado poder na sociedade. Esquece-se, por exemplo, que muitos desses eleitos eram negros que detinham razoável poder aquisitivo e gozavam de grande prestígio dentro da comunidade negra em geral.

Mas há de se dizer, a bem da verdade, que muitas vezes eram e ainda são escolhidos na vasta rede das relações pessoais do líder religioso, onde se incluem pessoas humildes, parentes de filhos-de-santo, vizinhos que prestavam, vez por outra, algum tipo de ajuda durante as festas públicas ou auxiliavam nos momentos de necessidades do terreiro e se agregaram à comunidade religiosa. Não esquecer, ainda, que no interior dos candomblés existe uma permanente rede de ajuda mútua, de trocas de favores, que termina por engendrar relações mais próximas, contatos mais efetivos e afetivos, muitas vezes consolidados pelo estabelecimento de laços religiosos duradouros.

Assim é que muitos transformaram-se em ogãs por terem antes protegido um determinado candomblé e se tornaram, assim, mercedores da honraria.

Nina Rodrigues "médico por formação e etnólogo por gosto, (e que) teve de enfrentar a arrogância e a violência de senhores acostumados a oprimir, a explorar, a espancar os seres humanos que se encontravam a seu serviço", exatamente por se mostrar interessado pela cultura dos negros humildes na Bahia, em que pese sua boa dose de preconceito, terminou escolhido como ogã de um dos mais prestigiosos terreiros da sua época, o terreiro do Gantois. Atenção especial, portanto, deve ser dada, no particular, ao caráter humanístico de Nina Rodrigues que provavelmente não se recusava a intermediar interesses de pessoas dos candomblés dentro da sociedade mais

ampla, nem tampouco deixar de atender como médico um negro doente e prescrever-lhe algum tratamento, ou encontrar, com ajuda de seus colegas de profissão, um apoio qualquer para atender essa gente pobre de Salvador, aviando uma receita, facilitando um internamento na rede hospitalar da cidade.

Mas é o próprio Nina Rodrigues, no seu livro **Animismo fetichista do fegro bahiano**, quem fornece referências preciosas sobre a função política dos ogãs, esses protetores dos terreiros, embora ofereça escassas notícias sobre suas principais atribuições religiosas:

A perseguição de que eram alvo os candomblés e a má fama em que são tidos os feiticieiros, tornavam uma necessidade a procura de protetores fortes e poderosos que garantissem a tolerância da polícia. A estes protetores que podem ser iniciados ou não, mas que acreditam na feitiçaria, ou têm um interesse qualquer nos candomblés, dão eles em recompensa o título e as honras de ogans.²

Após comentar sucintamente as obrigações religiosas dos ogãs de um terreiro, como a de oferecer ao seu santo protetor animais para as festas e sacrifícios votivos e de falar dos direitos que têm como o de serem cumprimentados pelos filhos-de-santo que lhes pedem a bênção, garante que seria um equívoco imaginar que o título de Ogã fosse espinhoso e pouco ambicionado.³ Aqui, Nina Rodrigues trata de um aspecto até hoje pouco discutido. Se o candomblé se valeu e ainda se vale desse jogo de alianças em momentos de dificuldades, é igualmente verdadeiro que ser ogã de um candomblé, tanto no passado como sobretudo nos dias que correm, significa deter um certo prestígio dentro e fora do grupo religioso, e isto independe da situação social de quem é portador do título, preto ou branco, rico ou pobre. Não somente as pessoas humildes se comprazem de seu *status* dentro do grupo, como para muitos deles é tão somente o único referencial de prestígio social. Mas outros, de situações privilegiadas,

também se jactam desse posto e acenam como figuras importantes por terem sido aceitos dentro do grupo e, no lugar de serem protetores, são sobretudo protegidos.

Nina Rodrigues, após lembrar que efetivamente esses ogãs são recompensados pela proteção que dispensam ao terreiro, comenta o valor que tinha essa proteção, nos fins do século passado mas que se prolongou por toda a primeira metade deste século —, sobretudo enquanto durou a perseguição policial:

Em todo caso, esta proteção é real e efetiva. As proibições policiais mais terminantes e rigorosas desfazem-se por encanto diante dos recursos e empenhos que os ogans põem em ação. A mola é sempre o interesse eleitoral, que neste país faz de tudo catavento e nas grandes influências políticas vão eles buscar os seus melhores protetores. Sei de um Senador e chefe político local que se tem constituído protetor-chefe dos ogãs e pais-de-terreiro.⁴

Nina acrescenta às suas análises, um dado essencial bastante revelador da situação de troca simbólica que se estabelece entre o ogã, qualquer seja ele, e o seu grupo de referência. Se o candomblé pode ser eventualmente beneficiário de uma ajuda, o ogã está permanentemente protegido do ponto de vista religioso, o que para muitos traduz-se em satisfação e recompensa indescritíveis. Mas, sentencia muito criticamente Nina Rodrigues:

E acrescente-se aos interesses materiais e diretos, a crença supersticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes, e poder-se-á fazer uma idéia do grau de proteção indireta de que hoje podem dispor os feiticeiros.⁵

Embora seja difícil acreditar que Nina Rodrigues comungasse da experiência religiosa afro-brasileira, tornou-se, pelo fato de ser pesquisador e por força disto, frequentador assíduo do Candomblé, e um de seus aliados políticos que podia, de certa maneira, tomar posições públicas contra as perseguições policiais. Tudo isto,

evidentemente, lhe deu crédito na comunidade religiosa, que findou por estabelecer com ele laços mais sólidos de participação no contexto dos rituais. Como assinala Renato Silveira, “era o advogado que defendia diante do público bem-pensante, embora dentro de uma ótica evolucionista, a dignidade da cultura negra. Por esta razão, sempre foi recebido com estimas e honrarias pelo povo do candomblé, e terminou consagrado Ogan de Oxalá do terreiro do Gantois”⁶. Isso se deu no tempo de Pulquéria, filha de Maria Júlia da Conceição que, com outros dissidentes do Ilê Iyá Nassô, fundou aquele Terreiro.

É ainda Renato Silveira quem relata, no trecho seguinte, o que significa a presença de uma figura eminente da sociedade baiana, ainda que muitas vezes criticada por seus pares, na qualidade de Ogã de um terreiro de Candomblé:

Este fato é da mais alta importância no processo de constituição da religião afro-baiana e de uma sociedade civil em Salvador. No culto de origem africana, os ogans compõem um sacerdócio específico; são os membros masculinos do candomblé que nunca entram em transe e se encarregam tanto de tarefas administrativas e diplomáticas, como da música e dos sacrifícios. Na reestruturação dos cultos na Bahia, este sacerdócio foi mantido em toda sua complexidade, acrescentando-se um ramo especial: certos “brancos” que detinham um estatuto elevado no seio da sociedade oficial e que eram simpatizantes do candomblé receberam, enquanto ogans, a função de protetores do culto.⁷

Na verdade, generalizou-se a idéia de que os ogãs têm no Candomblé apenas uma função honorífica, servindo para aumentar o prestígio da casa e possibilitar a entrada de mais recursos que ajudam a cobrir as despesas com as cerimônias sagradas. Isto reduziria as funções do ogã a um papel puramente social na estrutura do Candomblé sem levar em consideração as diferentes responsabilidades religiosas que lhe são inerentes. Na expressão de um

informante, respeitado Babalorixá na Bahia, está contida a melhor definição que se possa ter da figura do ogã:

Dá-se o nome de ogã a uma pessoa que se submete a grandes obrigações internas de um axé, para se confirmar a um determinado orixá. A estes, os portadores do santo tomam como Pai, tendo ele autoridade sobre o santo e muito mais ao filho do tal orixá. Têm a obrigação de zelar pelo orixá ao qual foi confirmado, especialmente nas suas obrigações. Existem também os ogãs de sala, que são os responsáveis pela ornamentação e disciplina do barracão.⁸

É absolutamente necessária, para que seja aceito e respeitado como ogã, a sujeição aos rituais próprios dessa iniciação, incluindo-se sempre a cerimônia do Bori⁹, além de outros andamentos rituais complementares e igualmente importantes na liturgia de consagração. Caso não se submeta a essa iniciação, ele permanecerá na subcategoria de ogã suspenso ou **apontado**, sem merecer os benefícios e o tratamento que têm aqueles que assim procederam.

Edison Carneiro descreve com riqueza de detalhes, no seu **Candomblés da Bahia**, o procedimento de suspender ou levantar uma pessoa para ser ogã de um terreiro, incluindo também algumas justificativas da razão da escolha recair sobre uma determinada pessoa:

Certo dia, a mãe decide levantar ogan do seu candomblé um cavalheiro que conquistou as simpatias gerais da gente da casa, seja pela liberalidade, seja pela sua atração pessoal, seja pela posição que desfruta. Em meio a uma cerimônia pública, a filha A, possuída por Xangô, por exemplo, toma pela mão o indicado e o leva até diante do altar de Xangô, onde interroga o orixá, em língua africana, sobre a conveniência de tomá-lo como seu ogan. Volta depois com ele para o barracão e, enquanto os atabaques se fazem ouvir, festivamente, outros ogans da casa o carregam e o passeiam carregando em volta da sala, sob os aplausos da assistência. Outras vezes o orixá escolhe o ogan entregando-lhe as suas insígnias — no caso, o machado de Xangô.¹⁰

Edison Carneiro provavelmente descreveu a cerimônia de 'suspensão' de um ogã de uma determinada casa. Mas sua descrição ainda permanece válida, pois o que acontece, nos dias atuais, são variações formais que não alteram, significativamente, o essencial do ritual que consiste, em última instância, em apresentar ao público a pessoa escolhida. Entretanto, é somente a partir deste estágio pré-iniciático que o candidato suspenso passará a assumir maiores compromissos com o terreiro de candomblé que o elegeu. Muitos permanecem o tempo todo nesta categoria e terminam por não frequentar, com assiduidade, os locais de culto. Avento a possibilidade de que, entre esses, estão muitos dos que intermediaram situações de conflito do Candomblé com a sociedade maior como, por exemplo, na época da perseguição policial. Contudo, é a cerimônia de confirmação que consagrará definitivamente o candidato na categoria propriamente dita de **confirmado**.

Valho-me, uma vez mais, da descrição de Edison Carneiro, sobre preparativos e etapas de confirmação de um ogã, por conter dados essenciais explicativos dessa cerimônia, válidos para entender as que são realizadas nos dias atuais. Esta cerimônia varia, como sempre, de casa para casa, apenas em detalhes operacionais, pelo menos para os candomblés que trilham a tradição jeje-nagô:

O futuro ogã deve, nesse intervalo, submeter-se a um processo que varia muito de candomblé para candomblé, mas inclui vastos sacrifícios de animais, banhos de fôlhas, invocações. Depois desses 17 dias de retiro, terá de passar algum tempo dormindo obrigatoriamente no candomblé, embora possa passar o dia a tratar dos seus afazeres no exterior. Naturalmente, desde então já não precisa obedecer a certos tabus, como, por exemplo, o das relações sexuais. Terminada a sua iniciação como ogã, resta-lhe, entretanto, dar uma festa — paga do seu próprio bolso — para o orixá que protege. Para isso, deve comprar uma cadeira nova, de braços, de onde assistirá à festa, que realmente redunde em homenagem à sua pessoa. A mãe, paramentada em grande gala, o toma pelo braço, depois

de beijar-lhe a mão e abraçá-lo, e com ele passeia pelo barracão, sob o ruído ensurdecedor das palmas e dos gritos especiais para o seu orixá. As filhas cobrem de flores o novo ogã e, uma por uma, lhe vêm pedir a bênção, depois de a mãe o haver deixado no seu trono, onde o ogã recebe, sorridente, todo de branco, a homenagem dos assistentes. Com pequenas variantes, especialmente quanto ao tempo de reclusão e aos animais a sacrificar, este é o processo de confirmação dos ogãs na Bahia.¹¹

Em síntese, os ogãs constituem uma espécie de conselho consultivo informal ao qual poderá recorrer o líder religioso quando necessita de uma ajuda complementar, tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista das relações sociais envolvendo o Candomblé com outros segmentos da sociedade.

Segundo Edison Carneiro, "Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas à religião"¹². Discordamos, porém, desta última frase de Edison Carneiro, pois o líder religioso também recorre, e com frequência, aos ogãs da casa para ajudá-lo em quase todas as cerimônias internas do Candomblé. Do ponto de vista funcional, existe uma espécie de especialização desses ogãs em razão das tarefas que executam na estrutura religiosa do grupo.

É o caso do Ogã Axogum, figura da maior importância por ser responsável pela execução da matança dos animais votivos. O Axogum é, a rigor, um especialista do qual o Candomblé não pode prescindir. Além disso, deve ser uma pessoa de absoluta confiança do líder religioso, de memória privilegiada para guardar a técnica, bastante complexa, de execução de suas tarefas sem erro e de forma continuada, sem que haja interrupção do andamento do ritual do qual ele é o principal responsável. Ele deve ser,

preferencialmente, um filho do orixá Ogum, pelas relações míticas dessa divindade com os metais e os instrumentos de cortar —, no caso a faca — com que se realizam praticamente todos os sacrifícios de animais. Ele é também conhecido por ogã de faca, numa óbvia alusão ao instrumento com o qual realiza sua tarefa durante as cerimônias religiosas. É o "dono da faca", como se diz, numa exaltação à sua importância dentro do grupo religioso.

Também de extrema importância dentro do Candomblé é o Ogã Alabê, o tocador dos atabaques, os instrumentos de percussão. Ele se submete, igualmente, aos rituais de consagração e tem a obrigação principal de conduzir os toques, especialmente durante as festas públicas. O Ogã Alabê deve conhecer praticamente todas as cantigas litúrgicas e é peça fundamental na organização sócio-religiosa de um terreiro. Diz-se, com frequência, que o atabaque é a fala dos orixás, o instrumento principal do seu apelo, o que pode dar uma medida exata dos compromissos religiosos de um Ogã Alabê. Quase sempre tem uma segunda e uma terceira pessoa, um Otum e um Ossi Alabê, e pode receber, durante sua confirmação, um nome iniciático. E esclarece um informante: "São em número de três, por serem três os atabaques utilizados nos candomblés. São eles que devem tomar conhecimento de todas as obrigações dos atabaques, pois há um dia que os atabaques comem. Estes ogãs também são chamados de Pais pelos iaôs que foram puxados no toque dos seus atabaques". Aliás, todos são reverenciados como pai, mesmos pelos iniciaticamente mais velhos, que lhe pedem a bênção publicamente.

Maria Stella de Azevedo Santos, no seu livro *Meu tempo é agora*, escreve algumas páginas sobre o ogã no Terreiro do Axé Opô Afonjá e assim se refere ao problema da bênção:

O Ogã deve ser chamado de pai pelo filho do orisa que o apontou e por todos os outros daquela casa,

independentemente do tempo de iniciação. Se é Ogã de Osun, as filhas de Osun pedir-lhe-ão as bênçãos: da mais velha à mais nova, e ele é obrigado a abençoar e pedir a bênção a elas, "trocando as bênçãos" como se diz. Mas muitas vezes, por vaidade ou por ignorância, isso não acontece. Há um ditado que diz: "Antiguidade é posto". Ele é pai espiritual da filha, ela é mais velha na religião, sendo o Ogã obrigado — torno a repetir — a também prestar-lhe as devidas homenagens rituais. Estará, agindo assim, estendendo a grandiosidade do Oye que recebeu. Esse não será "Ogã de bença", mas um Oloye de primeira linha. E por falar em troca de bênçãos, também é importante ser dito que o Ogã é obrigado a tomar as bênçãos a todos os Adosu e Oloye Adosu.¹³

Em muitos terreiros de Candomblé na Bahia, a reciprocidade da bênção também ocorre entre o ogã e os filhos-de-santo mais velhos, os ebomis, incluindo, não raro, a própria mãe ou pai-de-santo que freqüentemente se antecipa na solicitação. O autor observou, durante uma festa de confirmação de Ogã, uma respeitável e conhecida ebomi (pessoa velha na seita) da Bahia pedir a bênção a um ogã que acabava de ser confirmado e este, após abençoá-la, pediu-lhe igualmente a bênção. Enfim, a bênção, para além das motivações religiosas que lhe são inerentes, é também um ritual de delicadeza bastante observado no interior dos candomblés da Bahia.

Existem também os ogãs que realizam um trabalho de assistência aos que visitam o terreiro. São ogãs como outros quaisquer e da mesma forma importantes na estrutura organizacional dos candomblés. Eles são comumente denominados ogãs de sala. A expressão se refere ao fato de que, nas festas públicas, eles têm a tarefa especial de receber os visitantes, cuidar da boa ordem no interior do barracão, enfim, realizam um trabalho de relações públicas sob a orientação do líder religioso.

A nível da linguagem interna dos terreiros, os outros ogãs a eles se referem com uma certa carga pejorativa, até mesmo com um pouco de maldade, como a

querer diminuir sua importância dentro da estrutura religiosa. Porém, esse tipo de incontinência verbal está muito presente no discurso do grupo religioso, onde as relações jocosas servem muito para definir papéis, para reforçar as responsabilidades de cada um e, de certa maneira, para aproximar cada vez mais as pessoas, sem prejuízo da hierarquia e das funções de mando. De qualquer maneira, os "ogãs de sala" também passaram pela "gamela do feitiço", quando se quer dizer que realizaram, como todos os outros, suas obrigações religiosas.

Fica claro que, algumas funções religiosas, atribuídas a certas categorias de ogãs, jamais poderiam ser realizadas por pessoas que não dedicassem parte importante do seu tempo à comunidade ou que não tivessem passado por um processo demorado de "enculturação" capaz de absorver os elementos essenciais da prática religiosa.

Mas é certo também, sobretudo durante a perseguição policial, que o Candomblé se valeu freqüentemente do expediente de colocar como negociador frente às autoridades, ogãs oriundos de segmentos sociais mais altos e em melhor condição de obterem resultados positivos e benéficos para o grupo religioso. Mas não se deve esquecer que esses ogãs negociadores encontravam, vez por outra, aliados dentro da burocracia policial onde era considerável o contingente de negros que não se escusavam de prestar-lhes algum tipo de ajuda na difícil tarefa de contemporizar interesses tão distintos ou de atenuar a ira de um delegado mais recalcitrante.

Ainda hoje o Candomblé, nas suas relações com a sociedade mais ampla, especialmente quando está em jogo alguma ajuda oficial das instâncias governamentais, solicita de um ogã que realize esse contato, preservando-se, assim, o pai ou mãe-de-santo do dissabor de uma eventual resposta negativa que, de certa maneira, comprometeria a noção de prestígio e autoridade.

Os ogãs são sempre chamados a servir de negociadores toda vez que existe a possibilidade de relações de atritos do candomblé com segmentos da sociedade baiana. Assim, desenvolveram uma bem articulada capacidade de negociação que se traduz numa maneira especial de resistência, marcada basicamente por uma interlocução assentada nas relações de prestígio e interpenetração de interesses. Afinal de contas, lá estão também o ogã branco, o ogã rico, a clamar por respeito, justiça e liberdade religiosa. A condução da negociação é também fator importante na produção de bens simbólicos que operam na construção e na dimensão do prestígio dentro e fora do terreiro.

Mas somente o comprometimento do ogã com a cultura negro-baiana ou o seu envolvimento religioso com o culto afro-brasileiro poderia, talvez, explicar o quanto essa gente se expunha ao defender o Candomblé, em particular na época de intensa perseguição a que esteve submetido, na primeira metade deste século.

Era de se esperar que a resistência se limitasse, no plano das ações imediatas, à defesa imediata do patrimônio religioso. Era uma questão vital a preservação dos mais importantes símbolos de identidade para parcela considerável da população negra da Bahia. Contudo, o que se tentava defender era mais do que a estrutura e organização religiosa dos candomblés. Como disse Bastide, "as seitas africanas constituíam um verdadeiro estanqueamento africano em terra estrangeira: a partir dos valores místicos conservados e transplantados, reconstituiu-se uma sociedade inteira".¹⁴ Bastide, nesse trecho, não analisa o aspecto dinâmico dos ajustamentos ocorridos com as tradições religiosas africanas, redefinidas em termos de uma religião afro-brasileira, pronta para atender às necessidades espirituais que se colocam na sociedade atual.

Como já disse em outro trabalho,

O Candomblé não representa tão somente um complexo sistema de crenças alimentador do comportamento religioso de seus membros. Ele constitui, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural africana que pela sua dinâmica interna é geradora permanente de valores éticos e comportamentais que enriquecem, particularizam e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país. E, diferentemente de outras formações religiosas, o candomblé é uma fonte permanente de gestação de valores e de promoção sociocultural que se sobrepõem à dimensão cultural-religiosa *strictu sensu*, plasmando os contornos da identidade do negro no Brasil. Neste sentido, o Candomblé deve ser entendido como um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo e com os elementos essenciais da natureza, essa última, na concepção dos afro-brasileiros, uma expressão da sacralidade que envolve e toma conta de todas as coisas.¹⁵

A resistência, muitas vezes representada pela insistência da retomada das "funções religiosas" toda vez que ocorria uma invasão policial, ou a busca de lugares mais distantes do centro da cidade para a replantação do terreiro, era uma questão de vida ou morte. Acabar com o Candomblé, para muitos dos seus membros, equivaleria, de certa maneira, a condená-los à absoluta falta de referência social, deixá-los desprovidos dos equipamentos simbólicos com os quais eles teciam suas redes de sobrevivência numa sociedade sempre hostil. Enfim, era negar-lhes a possibilidade de viverem dentro de um projeto existencial traçado e definido por uma identidade pleiteada nas diferentes formas de luta. O Candomblé nunca fez proselitismo de uma nova ordem social para existir. Buscou, sempre, um espaço dentro da sociedade baiana, ainda que não se tenha por nítida essa formulação no discurso religioso que lhe é próprio. Seus membros se davam conta, entretanto, de que pertencer ao Candomblé era uma prática social da qual não deviam se afastar e

nem se envergonhar, posto que isto representava uma maneira, ainda que não muito fácil, de buscar a integração na sociedade. Em um certo sentido, a luta se realizava em duas frentes distintas mas complementares: a defesa do Candomblé como instituição e a defesa do direito de se integrarem na sociedade sem perder sua especificidade e identidade cultural.

Bastide, ao comentar, na década de setenta, que os fiéis dos candomblés passavam facilmente do seu mundo religioso para outras instâncias sociais sem que nenhum ridículo comportamental se verificasse, é categórico quando afirma: "pode-se até mesmo dizer que a sua integração à sociedade brasileira é tanto mais bem sucedida quanto mais fortemente estejam eles ligados a esses candomblés. Pois todos os problemas que apresenta a sociedade moderna, problemas cada vez mais numerosos e mais complexos à medida que a urbanização se intensifica, encontram as suas soluções, ou suas compensações, na seita religiosa, que valoriza os humildes divinizados, e que os protege contra a insegurança econômica, o isolamento urbano, a desorganização da família, como um centro de comunhão cooperativa, como núcleo de assistência mútua".¹⁶ O que Bastide analisa é, sem dúvida, o resultado da resistência do negro contra o aviltamento de seus bens culturais e religiosos, e, se essa integração ainda está por acontecer, é impossível a possibilidade do retrocesso.

A luta travada pela comunidade religiosa parece ter sido o embrião de movimentos mais organizados que surgiram a partir dos anos cinqüenta e, seguramente, um marco na utilização de valores culturais, numa dimensão política de proteção da identidade cultural do negro na Bahia. Constata-se, hoje em dia, o crescente movimento de revigoração da cultura negra, por força de sua utilização como veículo de conscientização política e bem simbólico, a partir do qual se estabelecem as bases da

incessante busca da identidade étnica do negro na Bahia. São notórios os resultados obtidos pela manipulação dos bens culturais, pelo próprio negro, como elemento eficaz de negociação com a classe dominante.

O uso político dos valores culturais afro-brasileiros, além de possibilitar um trabalho de defesa e preservação desse patrimônio pelas pessoas diretamente a ele vinculadas, resultou também na apropriação e gerenciamento de um espaço de trabalho até então fora do alcance do negro na Bahia. Parece existir um certo consenso de que, para romper com a secular marginalização sócio-econômica, o negro deve recorrer ao expediente de tentar melhorar as condições de competitividade no mercado de trabalho, elevando o seu nível de instrução e profissionalização.

De qualquer maneira, esses fenômenos emergentes colocam o negro numa situação de reavaliação de suas estratégias tradicionais de luta, com resultados efetivos na esfera de reflexão dos postulados da política de conscientização da comunidade negra. E nesse caminho de reflexão, as avaliações devem estar pautadas na idéia central de que o negro somente deve ser considerado na sua dimensão de elemento integrante da sociedade e agente ativo da história.

O II Congresso Afro-brasileiro de 1937

A análise da luta em defesa dos valores negro-africanos e das práticas de negociação utilizadas pelo negro, visando a preservação de seus bens culturais, não pode descuidar-se da reflexão sobre o papel desempenhado pelo II Congresso Afro-Brasileiro, realizado de 11 a 19 de janeiro na Bahia, em 1937, com sessões nas dependências do Instituto Geográfico e Histórico e, sem dúvida, o mais importante acontecimento cultural naquele ano.

O Congresso, além de situar-se como o mais importante evento afro-baiano na primeira década do

século XX, foi igualmente, durante esse período, a primeira reação formal de grande significado e conseqüência para a população negra. O II Congresso Afro-brasileiro foi organizado debaixo da crítica de Gilberto Freyre, que esteve à frente da realização do Primerio Congresso, em Recife, aliás com sucesso, a considerar os textos apresentados, mas que não acreditava na possibilidade de sucesso do Segundo, na Bahia, assunto que abordaremos em outra parte deste capítulo.

Do I Congresso Afro-Brasileiro do Recife, em 1934, muito já se falou e se enalteceu o seu caráter científico, a sua independência, o nível dos trabalhos apresentados e seu significado para a cultura negra. José Antonio Gonçalves de Mello no prefácio, "Uma reedição necessária", à edição fac-similar do livro **Estudos afro-brasileiros**, publicado pela Fundação Joaquim Nabuco, em 1988, esclarece:

A idéia do Congresso Afro-Brasileiro foi de Gilberto Freyre e sua iniciativa de realizá-lo Decorria ele do livro que acabara de publicar, no fim de 1933, Casa-Grande & Senzala, no qual em dois capítulos estudava a participação do negro na vida e na cultura brasileira. A extraordinária repercussão que teve esse grande livro e o entusiasmo que despertou entre homens de letras do país explicam a pronta aceitação de tantos cientistas sociais de participar com colaboração para o projeto do Congresso.¹⁷

Em outro trecho desse mesmo prefácio, lembra que a realização do Congresso não teve acolhida unânime em todas as áreas da comunidade de Recife, e alguns setores mais tradicionais temiam que se tratasse de atividade de comunistas. E acrescentou Gonsalves de Mello em quase tom de desculpa: "Não posso negar que não tivesse havido tentativas de infiltração por parte de comunistas — todas repelidas por Gilberto Freyre"¹⁸. Mas é o próprio Gilberto Freyre quem faz uma avaliação do Congresso,

em texto intitulado "O que foi o Primeiro Congresso Afro-brasileiro do Recife", incluído no livro **Novos estudos afro-brasileiros**, trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-brasileiro do Recife, com prefácio de Arthur Ramos e publicado em 1937¹⁹, portanto no mesmo ano da realização do Segundo na Bahia:

O Primeiro Congresso Afro-Brasileiro foi o menos solene dos Congressos. Nele não brilhou um colarinho duro. Não apareceu um fraque. Não trovejou um tribuno. Não houve um só discurso em voz tremida. Foi tudo simples e em voz de conversa.

Entretanto, quando se encerrou o Congresso, no mesmo velho teatro — o Santa Isabel — do qual disse Joaquim Nabuco — "aqui vencemos a batalha da abolição" — sentiu-se que se definira um movimento da maior importância para a vida e para a cultura do Brasil.²⁰

Em outro trecho, ressalta o caráter de independência na realização do Congresso e o seu descompromisso com políticos, numa possível alusão ao Segundo Congresso na Bahia que, se não foi obra de partido político, teve entre seus organizadores figuras exponenciais locais do Partido Comunista: "O Congresso do Recife foi, ainda, o mais independente dos congressos. Não recebeu nenhum favor do governo. Não se associou a nenhum movimento político, a nenhuma doutrina religiosa, a nenhum partido".²¹

Referindo-se à maneira como fora organizado e realizado, dentro da maior simplicidade e com participação ativa de membros da comunidade afro-brasileira — "uma negra velha, com seu fogareiro, seu vestido de baiana, seu chale encarnado, assou milho e fez tapioca de côco" — Freyre garante que o Congresso do Recife

...deu novo feito e novo sabor aos estudos afro-brasileiros, libertando-os do exclusivismo acadêmico ou cientificista das "escolas" rígidas, por um lado, e por outro, da leviandade e da ligeireza dos que cultivam o assunto por

*simples gosto do pitoresco, por literatice, por politiquice, por estetismo, sem nenhuma disciplina intelectual ou científica, sem um sentido social mais profundo dos fatos. A colaboração de analfabetos, de cozinheiras, de pais de terreiro, ao lado da dos doutores, como que deu uma força nova aos estudos, a frescura e a vivacidade dos contatos diretos com a realidade bruta.*²²

Em carta datada de 30 de novembro de 1936 e endereçada a Arthur Ramos, Edison Carneiro, o grande idealizador do II Congresso Afro-Brasileiro, comenta laconicamente o artigo de Gilberto Freyre, publicado no *Diário de Pernambuco*: "O congresso vai bem. O Mario de Andrade estará aqui desde o dia 6, estudando a música dos candomblés. **O Gilberto Freyre deu uma entrevista no Recife, escangalhando o Congresso, falando em coisa improvisada, não sei o quê mais**" (O grifo é nosso)²³. É provável que Edison Carneiro já tivesse lido a entrevista de Gilberto Freyre, publicada dezessete dias antes, na edição de 13/11/36 de *O Estado da Bahia* sob o título "Falando ao *Diário de Pernambuco* o escritor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certame se marque dos defeitos das coisas improvisadas". A impressão que fica é a de que Edison Carneiro tentou minimizar os efeitos da entrevista, falando muito aligeiramente a seu amigo Arthur Ramos do ocorrido.

A entrevista de Gilberto Freyre ao *Diário de Pernambuco* e editada em *O Estado da Bahia*, em 13 de novembro de 1936, um ano antes da realização do II Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, começa com o autor duvidando da possibilidade de se realizar um Congresso sem os equívocos da improvisação, reclamando prazo maior para que se pudesse realizar uma coisa mais séria:

Pouco lhe posso adiantar sobre o assunto. Só há dois ou três dias soube, por uma carta do escritor Edison Carneiro, que ia realizar-se um segundo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia. Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo

para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual Congresso estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as "rodas" de capoeira e de samba, os toques de "candomblé", etc. Este lado é interessantíssimo e na Bahia terá decerto um colorido único. Mas o programa traçado no primeiro Congresso foi um programa mais extenso e incluindo a parte árida, porém igualmente proveitosa, para os estudos sociais, de pesquisas e trabalhos científicos.

Todavia, é no trecho em que Gilberto Freyre insinua que haverá imparcialidade científica pelo fato de o Governo do Estado da Bahia ter sido chamado a subvencionar o Congresso, onde reside a crítica mais contundente:

*Discordo, ainda, da orientação do II Congresso Afro-Brasileiro que vai se realizar na Bahia no tocante às relações com o Governador do Estado. Estou informado pelo escritor Edison Carneiro que é, seja dito de passagem, um dos nossos africanólogos mais inteligentes, que se pleiteará uma subvenção do Governo do Estado para o II Congresso Afro-Brasileiro. Discordo radicalmente. Creio que esses Congressos de estudiosos devam ser como foi o I Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife, inteiramente independente dos Governos ou de qualquer organização política com interesses partidários ou fins imediatos. Essa independência foi um dos traços característicos do I Congresso — o do Recife, e para afirmá-lo, José Lins do Rego, Cícero Dias, Mario Lacerda de Melo, eu e alguns outros tivemos de propor resistência enérgica aos que pretenderam deformar aquela reunião de pesquisadores e de estudiosos, prestigiada pela colaboração de africanologistas como o professor Herskovits, num ajuntamento demagógico e de cor partidária.*²⁴

Edison Carneiro garante que o Congresso, ainda que parcialmente subvencionado pelo Governo do Estado, decorreria com a mais absoluta liberdade sem que nenhuma injunção de natureza política deturpasse a sua seriedade e se realizou livre das incursões e comprometimentos

político-partidários tão temidos de Freyre. Edison Carneiro acompanhou a organização do Congresso em Pernambuco e dele participou ativamente. Ele próprio um ativista sabia perfeitamente das conseqüências nefastas caso acontecesse a cooptação política, e para evitá-la tomou todas as precauções para que o Congresso não se envolvesse com as facções políticas na Bahia.

Como se constata, Gilberto Freyre mostrava-se excessivamente cuidadoso com a necessidade de se fazer ciência social séria e despojada de academicismo e parece que estava realmente preocupado com a utilização do Congresso para fins políticos e partidários. Embora exaltando a inteligência de Edison Carneiro, Gilberto Freyre temia que o Congresso resvalasse para o lugar comum das análises fáceis e dos interesses puramente pitorescos da vida e da cultura do negro na Bahia.

Mas não faltou a resposta de Edison Carneiro que, embora tardia, exalta as qualidades científicas e a forma "correta" com que se realizou o Segundo Congresso na Bahia, em 1937. Esta resposta parece ter sido redigida somente em 1940, data encontrada no texto original, e publicada no seu livro *Ursa Maior*, em 1980.²⁵ Sobre esse texto, Waldir Freitas Oliveira, responsável pela edição de *Ursa Maior*, a ele assim se referiu:

*Dentre os trabalhos agora publicados, considero dos mais importantes para o estudo do desenvolvimento dos estudos africanistas no Brasil, o seu depoimento sobre o Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, no qual questões bem pouco divulgadas são relatadas ajudando a posicionar de maneira devida a importância do mesmo em relação ao Congresso antes realizado na cidade do Recife.*²⁶

Pela importância deste depoimento, que vale como resposta a Gilberto Freyre, achamos pertinente trancrevê-lo aqui, na íntegra, ainda que entremeado de comentários, para que não se perca a oportunidade de confrontá-lo com o texto da entrevista de Gilberto Freyre,

embora este depoimento já tenha sido publicado no livro *Ursa Maior* de Edison Carneiro.

O CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO DA BAHIA

*As vésperas da realização do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, os estudiosos do problema do homem negro foram surpreendidos com as declarações francamente pessimistas do Gilberto Freyre — organizador do Congresso do Recife, em 1934 — ao *Diário de Pernambuco*:*

'Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas... que só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as "rodas" de capoeira e de samba, os toques de candomblé, etc.'

A verdade é que ambos, Freyre e Carneiro, estavam muito preocupados com a participação da comunidade religiosa afro-brasileira. Buscavam desta maneira, e fora dos círculos oficiais, a legitimação popular.

Mas, já àquela época, o Congresso estava profundamente enraizado entre as populações negras da velha Cidade. Eu, Aydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães tínhamos já conseguido a adesão de cerca de 40 candomblés, que se comprometeram a enviar delegações para discutir os assuntos a serem ventilados. Alguns dos melhores e mais puros desses candomblés já haviam combinado conosco receber os congressistas, em festas especiais. Tínhamos tido entendimento direto com os capoeiras e com os sambistas, para que o Congresso pudesse apresentar ilustrações vivas dos temas do folclore negro na Bahia. Pais e mães-de-santo tinham escrito, do seu próprio punho, comunicações interessantíssimas sobre a sua religião, que já estavam em nossas mãos quando das declarações do organizador do Congresso do Recife.

*Esta ligação imediata com o povo negro, que foi a glória maior do Congresso da Bahia, deu ao certame "um colorido único", como já previra Gilberto Freyre. Artur Ramos, em carta que me escreveu sobre a entrevista ao *Diário de Pernambuco*, dizia: "O material daí, que*

(Gilberto Freyre) julga apenas pitoresco, constituirá justamente a parte de maior interesse científico”.

Edison critica a forma como foram utilizadas as manifestações religiosas durante o Congresso de Recife, isto é, transladadas do espaço natural onde elas normalmente acontecem para os palcos do Teatro. A discussão quanto à utilização de símbolos sagrados afro-baianos fora do seu contexto religioso tem sido permanente não somente entre os que freqüentam os candomblés mas também por parte de organismos ligados aos cultos afro-brasileiros e instituições governamentais que se valem desses símbolos nas promoções turísticas da Bahia:

O Congresso de Recife, levando os babalôrixás, com a sua música, para o palco do Santa Isabel, pôs em xeque a pureza dos ritos africanos. O Congresso da Bahia não caiu nesse erro. Todas as ocasiões em que os congressistas tomaram contato com as coisas do negro foram no seu próprio meio de origem, nos candomblés, nas “rodas” de samba e de capoeira.

A crítica tecida por Freyre, ao fato de se ter obtido junto ao Governo do Estado alguma subvenção para a realização do Congresso e que isto poderia comprometê-lo politicamente com prejuízo do seu caráter científico, mereceu a mais contundente resposta de Edison Carneiro que não aceitou insinuações dessa natureza. Para demonstrar que não houve “confabulação” nem comprometimento de natureza política com o então Governador Juracy Magalhães, refere-se especificamente ao fato de que o líder da oposição, Nestor Duarte, foi quem intermediou os contatos com o governo a partir da Assembléia:

Outra acusação de Gilberto Freyre foi a de que o Congresso, tendo aceito a subvenção de 1500\$000 do Governo do Estado, tinha, de uma maneira ou de outra, influências políticas. Acrescentemos que a Comissão Executiva do Congresso conseguiu, além desse dinheiro,

hospedagem oficial para congressistas vindos de outras partes do País: Camargo Guarnieri, Jorge Amado e Frutuoso Viana. Reginaldo Guimarães assinou o memorial por nós enviado, não ao Governador Juracy Magalhães, mas à Assembléia Estadual. Nestor Duarte, líder da oposição, foi quem conseguiu que nos fosse facilitado o auxílio pedido, sem que tivesse havido qualquer confabulação anterior. Nós não éramos, nem somos, ainda hoje, políticos no sentido que Gilberto Freyre dava à palavra. Nem o Congresso tratou de tão interessante assunto.

Edison Carneiro enumera, quase que triunfalmente, os nomes de ilustres convidados do mundo religioso, pais e mães-de-santo mais famosos da época, que estiveram presentes desde o momento de sua organização:

Muito antes de fixada a data do Congresso, eu obtive a adesão de Manuel Hipólito Reis, pai-de-santo jeje, e, por intermédio dele, a de Anselmo, que ajudou o Congresso do Recife e na ocasião estava de passagem pela Bahia. Ambos morreram, infelizmente, antes que o Congresso pudesse se reunir. Martiniano do Bonfim, companheiro de Nina Rodrigues, consentiu em presidir a sessão inaugural. Aninha, a mais ilustre das mães-de-santo da Bahia, Bernardino e Falefá escreveram memórias para debate. Maria Bada, velha sabedora dos mistérios das seitas africanas, a saudosa ceguinha Maria do Calabetão, o babalaô Felisberto Sowzer (Benzinho), o estivador Expresso, prestaram inestimáveis serviços à Comissão Executiva. Os candomblés de Procópio, Engenho Velho, Aninha, Gantois, Bate-Folha receberam, com festas deslumbrantes, os congressistas, que para lá se transportaram em ônibus contratados por nós. João da Pedra Preta levou as negras bonitas do seu candomblé para uma exibição de samba no Clube de Regatas Itapagipe, que o Dr. Antônio Matos nos cedera.

A citação nominal de pessoas ilustres de Candomblé é bem uma mostra de que Edison, assim como Gilberto Freyre, estava consciente da importância da adesão e

participação de nomes famosos de pais e mães-de-santo àquele conclave. Entre tantas figuras, Carneiro cita Joãozinho da Goméia que compareceu com suas filhas-de-santo que fizeram uma exibição de samba.

O próprio Joãozinho da Goméia, em entrevista concedida a *O Estado da Bahia*, de 7 de agosto de 1936, fala de sua adesão ao II Congresso Afro-Brasileiro. Depois de esclarecer como se tornou pai-de-santo com a idade de quinze anos, ao substituir a sua mãe-de-santo que tinha uma casa de Candomblé na Ladeira de Pedra, no fim da Estrada da Liberdade, acrescenta:

Acho que o Congresso dará bom resultado e, ainda mais, se conta com os outros pais de santo da Bahia. Por mim farei o que puder pelo Congresso. Já prometi a Edison Carneiro, encarregado do Congresso, dar uma festa aos intelectuais, mandar alguns orixás e alguns instrumentos para a exposição, aparecer nas sessões e levar gente para assistir os trabalhos. Já é coisa hem? Tenho, por exemplo, uma imagem de anamburucu muito velha. Essa vai para o Congresso.

A presença de Joãozinho da Goméia, da nação Angola, e tantos outros de outras “nações” àquele Congresso, como que torna relativos, já naquela época, a pretendida hegemonia e o purismo ritual nagô tão discutidos, nos dias atuais, por aficionados dos candomblés com ressonância nos estudos que vêm sendo realizados por cientistas sociais. Entremeia-se aqui, pela pertinência do depoimento, outro trecho da entrevista na qual Joãozinho da Goméia pronuncia-se a respeito da liberdade do culto afro-brasileiro:

Acho que o candomblé deverá solucionar, de uma vez, a questão da liberdade de religião. Para dar a festa de domingo tive que pagar 100\$000. Para outras pago 60\$000. A minha opinião final é a de que não deve haver pagamento nenhum. O candomblé deve ter a liberdade de funcionar quando quiser. Reconheço que alguns pais

de santo abusam da licença. Mas que se há de fazer? Agora, assim como está é que não está certo. Penso que o Congresso deve estudar muito um meio de resolver esta questão. Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?

Os pronunciamentos públicos de pais e mães-de-santo reclamando a liberdade de culto, a partir da década de trinta, são bem sintomáticos de uma nova ordem no jogo das relações do candomblé com a sociedade maior, assunto que abordaremos em outra secção.

Mas prossegue Carneiro, citando os capoeiras em grande evidência naquela época e que colaboraram para a grandeza do Congresso, para terminar com a citação de personalidades do mundo científico, de professores nacionais e estrangeiros, para com isso demonstrar e dar prova de que, além da aceitação popular, o Congresso fora prestigiado por esses renomados homens de ciência, tal como acontecera com o de 34 no Recife:

E ali mesmo, durante toda uma manhã, o melhor grupo de capoeiras da Bahia chefiado por Samuel Querido de Deus e integrado pelo campeão Aberrê e por Bugaia, Onça Preta, Barbosa, Zepelim, Juvenal, Polu e Ricardo — exibiu todas as variedades da célebre luta dos negros de Angola.

Este ‘colorido único’ teve, pelo menos, uma vantagem: acabou com o espantinho que ainda eram, para as classes chamadas superiores da Bahia, os candomblés. Muita gente graúda, que se inscrevera como congressista, ficou sabendo que os negros não comiam gente nem praticavam indecências durante as cerimônias religiosas. A publicidade do Congresso, nos jornais e pelo rádio, contribuiu para criar um ambiente de maior tolerância em torno dessas caluniadas do homem de cor.

*Quando das declarações ao *Diário de Pernambuco*, já estava em nossas mãos a contribuição do Prof. Melville Herskovits, da Northwestern University, que Gilberto Freyre julgava duvidoso conseguirmos. Tínhamos, já, o*

apoio de Percy Martin, de Robert Park, de Fernando Ortiz, de Maria Archer, do Internacional Committee on African Affairs e da All Africa Convention. Mais tarde, em carta para Artur Ramos, Ruediger Bilden deu o seu apoio ao Congresso. Donald Pierson, da Chicago University, então na Bahia, apresentou duas teses sobre problemas de raça e até presidiu uma das sessões ordinárias do Congresso.

Já eram importantes, na ocasião, as adesões recebidas do Brasil. O Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, que Mário de Andrade dirigia, mandou à Bahia o compositor Camargo Guarnieri, que recolheu notações musicais muito significativas. De Alagoas chegaram-nos duas comunicações, uma de Manuel Diégues Júnior, sobre as danças do Nordeste, e outra de Alfredo Brandão, sobre os negros de Palmars. Do Rio de Janeiro, Renato Mendonça, Robalinho Cavalcanti, Jacques Raymundo enviaram trabalhos. João Calasans fez um estudo das insurreições de escravos no Espírito Santo. Dante de Laytano e Dário de Bittencourt garantiram a representação do Rio Grande do Sul. De todos os pontos do Brasil chegaram-nos os mais entusiásticos aplausos. No tocante à Bahia, o Congresso foi um acontecimento intelectual dos mais importantes, nos últimos trinta anos. Áydano do Couto Ferraz escreveu sobre os malês e Reginaldo Guimarães estudou a mitologia dos negros bantos. João Mendonça fez observações sobre o criminoso negro, que estudou na qualidade de médico da Penitenciária do Estado. O Comissário João Varela esclareceu os mistérios do culto a Cosme e Damião. A professora Amanda Nascimento procurou mostrar as causas da atual deseducação do negro. Martiniano do Bonfim explicou a lenda dos Doze Ministros de Xangô e traduziu um ensaio de Ladipô Solankê sobre o deus dos negros iorubás. O prof. Estácio Lima, diretor do Instituto Nina Rodrigues, organizou ali um notável museu afro-brasileiro, que os congressistas visitaram à tarde do último dia. As sessões do Congresso se realizaram no salão de leitura do Instituto Histórico, que Teodoro Sampaio, o grande indianista negro da Bahia, abriu às reuniões. O pintor José Guimarães acompanhou as excursões aos candomblés, fazendo desenhos de absoluta fidelidade sobre temas africanos.

O Congresso prestou a homenagem que devia a Nina Rodrigues — inexplicavelmente negligenciada pelo

Congresso de Recife — proclamando-o o pioneiro incontestável dos estudos sobre o negro no Brasil.

Os congressistas votaram, por unanimidade, uma resolução sobre a liberdade das religiões africanas e outra encarregando a Comissão Executiva de criar um organismo que congregasse, democraticamente, os chefes da seita da Cidade e do Estado. Para demonstrar a importância popular do Congresso, a Comissão Executiva, quatro meses depois de encerrados os trabalhos, recebeu o mais amável dos convites, partido do velho candomblé do Alakêtu, chefiado por mãe Dionísia, para lá comparecer oficialmente, pois, na ocasião do Congresso, a casa do candomblé estava sofrendo reparos e era impossível nos receber. A 3 de agosto de 1937, fundava-se a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. Saem, agora, a lume, os anais do Congresso — **O Negro no Brasil** (1940) —, reunindo grande parte dos trabalhos apresentados à consideração dos congressistas.

Teve, assim, o Congresso da Bahia, uma dupla fisionomia; foi um certame popular, ao mesmo tempo que foi certame científico. Homens de ciência e homens do povo se encontraram ombro a ombro, discutindo as mesmas questões, que, se interessavam a uns pelo lado teórico, a outros interessavam pelo lado prático, por constituir parte da sua vida.

E isto lhe deu, mesmo, “um colorido único”.²⁷

Com o texto acima — uma resenha em forma de depoimento sobre o II Congresso Afro-Brasileiro na Bahia e uma resposta contundente às críticas de Gilberto Freyre —, chega a bom termo a grande celeuma entre duas figuras exponenciais das ciências sociais, cada um no seu campo específico e preferencial de estudos. Mas não esgota, entretanto, o interesse e a relevância desses congressos para a afirmação de uma profunda revisão conceitual dos estudos afro-brasileiros. Tinha razão Gilberto Freyre ao afirmar que o I Congresso do Recife iniciara uma etapa promissora e teoricamente renovada dos estudos africanistas do Brasil. Tinha igualmente razão Edison Carneiro com a sábia

decisão de realizar o II Congresso Afro-Brasileiro na Bahia. Praticamente retomando a temática do primeiro e incluindo novas observações sócio-antropológicas sobre a população negra, este Congresso imprimiu mais ânimo na perspectiva de uma permanente reflexão sobre a vida e a cultura afro-brasileira. Ele engendrou, pelo menos para a Bahia, uma nova diretriz nos estudos afro-brasileiros e serviu como ponto de partida para a redefinição de diferentes práticas do negro contra a opressão e o preconceito social. E este não se furtou em utilizar o Congresso, como um instrumento formal, para reinvidicar nova postura da sociedade baiana face à presença do negro e de sua cultura como elementos atuantes na formação de uma identidade culturalmente diferenciada.

O candomblé, através de suas lideranças mais representativas, encontrou no Congresso uma ocasião excepcional para exigir das autoridades competentes maior respeito e liberdade religiosa. Foi, efetivamente, durante o Congresso que se planejou a criação de uma instituição capaz de cuidar dos interesses da comunidade religiosa afro-brasileira, como se verá mais adiante.

Peça importante na afirmação e consolidação da cultura negro-baiana, o Congresso permitiu também que, pela primeira vez, intelectuais e lideranças negras se unissem em defesa dos valores socioculturais afro-brasileiros. A importância desse Congresso, pelo que ele significou como ganho político, ainda não foi devidamente avaliada. As dificuldades encontradas por seus organizadores foram grandemente compensadas pela participação de lideranças negras do porte da mãe-de-santo Aninha, do Axé do Opô Afonjá, e Martiniano Eliseu do Bomfim, líder religioso incontestável e com relevantes serviços prestados à cultura religiosa afro-baiana.

Efetivamente, foi durante aquele Congresso, como veremos na capítulo seguinte, que pela primeira vez se tentou o reconhecimento do Candomblé pelas instituições oficiais da Bahia. A esse respeito, comentava Pierson:

No Congresso Afro-Brasileiro que se reuniu na Bahia em janeiro de 1937, foi redigido um memorial endereçado ao Governador do Estado, pedindo o reconhecimento oficial do candomblé como seita religiosa, com os mesmos direitos e privilégios e 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 talvez entre os principais obstáculos ao reconhecimento legal do candomblé como religião, fez-se uma tentativa, patrocinada pelo jornalista Edison Carneiro, para congregar todas as seitas baianas numa Federação. O resultado foi uma organização chamada União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, com diretoria constituída por um representante de cada seita e com encargo especial de eliminar as práticas não ortodoxas.²⁸

Como quer que tenha sido, Edison Carneiro, a quem Arthur Ramos se referia como o erudito professor da Bahia, com inteligência e perfeito sentido de oportunidade, aproveitou a realização daquele congresso para promover com líderes religiosos a criação da União das Seitas Afro-brasileiras e, desta maneira, neutralizar as investidas policiais contra os candomblés da Bahia. René Ribeiro lembra que este era um dos pontos programáticos do I Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife, e Ulysses Pernambucano, um dos seus idealizadores, conseguiu do então Secretário da Segurança Pública “a transferência da supervisão e autorização de funcionamento desses cultos para o recém-criado Serviço de Higiene Mental da assistência aos psicopatas de Pernambuco, onde aos belegruins policiais substituíam-se médicos, psiquiatras, psicólogos e assistentes sociais”.²⁹

Ficamos a duvidar se essa transferência da supervisão da polícia aos candomblés do Recife para um serviço de assistência aos psicopatas produziu alguma coisa de benéfico, ou não haveria aí apenas um interesse de se controlar a população afro-brasileira que ficaria como cobaia, à mercê das pesquisas na área de psiquiatria e

áreas afins. Lembra René Ribeiro, com muito acerto, que “as associações baianas que se seguiram a União não escaparam à tendência, muito arraigada no Candomblé baiano, de se vigiar e cobrar a maior pureza em ortodoxia, assim tendendo esses cultos a um esforço contra-aculturativo concentrado que se refletiu, mesmo palidamente, nas similares federações que posteriormente se estabeleceram no Brasil”³⁰.

Fica evidente, portanto, que a realização do II Congresso Afro-Brasileiro foi, sem dúvida, a primeira ocasião para um protesto mais formal contra a agressão da polícia aos candomblés que exigiam liberdade religiosa. Mas o Congresso, de nítida orientação culturalista, não foi realizado sem protestos de intelectuais e líderes negros que exigiram uma discussão mais aprofundada dos problemas sociais, políticos e raciais que atingiam a população negra na Bahia.

As sugestões apresentadas por um preto baiano, infelizmente não identificado, ao 2º. Congresso Afro-Brasileiro, são bem indicadoras do grau de descontentamento de parte da população negra com as relações sociais e econômicas que impulsionavam e mantinham a situação de desigualdade entre brancos e pretos na Bahia:

1) O Congresso Afro-brasileiro deve mostrar quão deplorável é a condição do negro no Brasil;

2) O Congresso Afro-brasileiro deve dizer ao negro que o linchamento social é pior que o linchamento físico;

3) O Congresso Afro-brasileiro deve quebrar os grilhões da opressão;

4) O Congresso Afro-Brasileiro deve dizer que ele está morrendo de tuberculose, de carregar peso, de passar necessidades, e de desgosto;

5) O Congresso Afro-brasileiro deve lembrar ao negro que ele é escolhido e preferido para fazer trabalhos baixos;

*6) O Congresso Afro-brasileiro deve perguntar ao negro, até quando ele quer ser escravo?*³¹

Era de certa maneira uma crítica à preocupação culturalista do Congresso, com uma temática muito direcionada para a compreensão das contribuições africanas ao processo civilizatório brasileiro, com poucas intenções de discutir os problemas políticos e sociais que deveriam interessar à população negra do Brasil.

A verdade é que o negro já estava preocupado com o seu lugar na sociedade da época e quais os rumos políticos que deveriam ser trilhados no sentido de provocar mudanças expressivas de sua situação na ordem social e econômica vigentes. Parece ter havido igualmente uma reação interna no Congresso para que não se discutissem tão somente problemas relativos à herança negro-africana. O negro Martiniano Eliseu do Bomfim, Presidente de Honra do II Congresso Afro-Brasileiro, por exemplo, indagado por um jornalista sobre qual seria a pauta daquele Congresso, foi muito preciso quando disse que ali deveria ser discutido também o sério problema da liberdade religiosa como expressão maior da cidadania.

NOTAS

- ¹ Silveira, p.181.
- ² Rodrigues, *O animismo fetichista do negro bahiano*, p.70. Para um estudo mais detalhado sobre os ogãs, suas funções e sua importância dentro da estrutura organizacional do candomblé, ver: Lima, *A família de santo nos candomblés...*
- ³ Cf Rodrigues, *op. cit.* p.71.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Silveira, *op. cit.*, p.182.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ Essa informação resulta de uma pesquisa realizada, com a participação do autor, no Centro de Estudos Afro-Orientais, na década de 60. Essa mesma definição de ogã já foi citada por Vivaldo da Costa Lima, no seu trabalho *A Família-de-santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia...*, p.91.
- ⁹ De uma maneira geral, cerimônia de "dar comida à cabeça", no sentido de fortalecer a pessoa e prepará-la para outras cerimônias mais "pesadas" dentro do candomblé. "É uma cerimônia", diz um informante qualificado, "feita com obi ou orobô e os bichos necessários à obrigação que vão alimentar a cabeça. Pode ser feita com um ou mais — obi ou orobô — e também, com um ou mais bichos. Sempre o bôri é mandado por consulta ou pelo próprio santo. Pode ser feito com galinha, pombo, peixe, frutas e doces. É obrigação feita

em uma esteira com vela acesa e uma quartinha de água. O elebô deve trajar-se todo de branco. Para acompanhar os bichos, as comidas são as seguintes: acarajé, abará, acaçá, bola de inhame e ecuru. Isto a depender do santo da cabeça da pessoa. O bori leva mel, azeite e sal, dependendo do santo. Antes, a pessoa toma um banho de folha e, dependendo do caso, a pessoa tem seus dias de obrigação marcados". Ainda sobre a cerimônia do Bori, ver o trabalho pioneiro de Pierre Verger, "Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos orisa nago na Bahia, Brasil" publicado inicialmente na *Revista do Museu Paulista*, p.269-291,1955 e, mais recentemente, reeditado em Moura, *Oloorisa...*

- ¹⁰ Carneiro, p.94.
- ¹¹ *Ibid.* p. 94-95.
- ¹² *Ibid.* p.95.
- ¹³ Santos, *Meu tempo é agora*, p.75-76.
- ¹⁴ Bastide, p.414.
- ¹⁵ Braga, *Candomblé: força e resistência*, p.14.
- ¹⁶ Bastide, *op. cit.*, p. 416.
- ¹⁷ Mello, Prefácio, n. p. O autor não pretende uma análise do conteúdo dos textos apresentados aos Congressos de Recife e Salvador. A tarefa proposta é uma arrumação de dados disponíveis em busca de uma quase historiografia como pano de fundo para a compreensão do que ele representou na redefinição dos estudos africanistas e como os intelectuais deles se serviram para recolocar as questões básicas da população negra. O interesse central é demonstrar que o negro se valeu da ocasião para expressar a preocupação com os rumos de sua presença na formação da sociedade brasileira.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ Freyre et al., *Novos estudos afro-brasileiros*.
- ²⁰ *Ibid.*, p.348.
- ²¹ *Ibid.*, p.349.
- ²² *Ibid.*, p.351.

²³ Oliveira & Lima, p.125. Trabalho da maior importância para a compreensão do mundo e dos problemas afro-brasileiros daquela época, os verbetes escritos por Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de Oliveira vasculham as cartas de Edison para enriquecer a etnologia com verdadeiras sínteses interpretativas do cotidiano da Bahia.

²⁴ Esse texto foi transcrito no livro **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**, *ibid.*, p. 128-129.

²⁵ Carneiro, Edison. **Ursa Maior**.

²⁶ Oliveira,.

²⁷ Carneiro, *op. cit.* p. 43-46.

²⁸ Pierson, p. 306.

²⁹ Ribeiro, Prefácio, n. p. A verdade é que a criação do Serviço de Higiene Mental, uma divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, em 1931, vai incrementar os estudos dos cultos afro-brasileiros, sob a orientação de Ulysses Pernambucano e seus discípulos, quase todos interessados na compreensão do fenômeno do transe e da possessão. Sobre isto, escreve Beatriz Góis Dantas: "No Recife, os intelectuais começaram a se aproximar dos cultos afro-brasileiros e a estudá-los nos primeiros anos da década de 30, por iniciativa de Ulysses Pernambucano de Melo (1892-1943), médico psiquiatra, discípulo de Nina Rodrigues, que se propõe dar continuidade, também no Recife, à obra do mestre, já reiniciada na Bahia por Artur Ramos". (Dantas, p.174-175).

³⁰ Ribeiro, *op cit.*,n. p.

³¹ Pierson, *op. cit.* p.263.

CAPÍTULO 4

JUBIABÁ E A RESISTÊNCIA DO ESPÍRITO

Severiano Manoel de Abreu é o nome de batismo do pai-de-santo que recebia um "encantado", o caboclo Jubiabá e, por isso, ficou conhecido a vida inteira pelo nome de seu protetor. E como está consignado em **O Estado da Bahia**, de 11 de maio de 1936, com o título "No Mundo cheio de Mistérios dos Espíritos e Pais-de-Santo", o nome de Jubiabá desperta sempre a curiosidade. Seria interessante transcrever o diálogo do jornalista com o próprio Severiano:

— *Eu lhe explico. É o nome do espírito meu obsessor. Vou contar ao senhor o começo da minha vida de espírita. Há 36 anos, eu ainda rapaz, fui procurado por um parente de um rapaz chamado Sydrônio para fazer uma consulta numa sessão espírita na cidade de Palha em benefício de sua saúde. Até então eu não acreditava nestas coisas, mas fui. Manifestou-se então um espírito mal e atrasado. Este espírito declarou que do corpo do homem só sairia dali há 15 dias no cemitério. Quinze dias depois o homem morria. Esse fato me decidiu a acreditar nos espíritos.*

— *Passei a freqüentar dali em diante aquela sessão, com bastante fé e me tornei medium sem saber. Nesta sessão manifestou-se em mim um espírito que dava o nome de Candido Ribeiro.*

A uma pergunta nossa sobre o que teria sido em vida o espírito de Candido Ribeiro, respondeu "Jubiabá" que nunca o investigara. Sua capacidade psíquica, porém, foi-se elevando gradativamente.

Na zona das docas de Wilson, aos coqueiros do Pilar, existia, naquele tempo uma sessão espírita de nomeada, na residência do Dr. Valério, presidida pelo Prof. Firmo.

De uma feita surgiu no grupo um rapaz chamado João Miranda para tratar-se. Foi ele entregue aos cuidados de Severiano. O espírito de um caboclo baixou sobre um dos mediuns. Era o assistente Severiano. Caído em transe, manifestou-se, então, o espírito que declarou se chamar "Jubiabá". Começou então a cura do paciente João Miranda, que já apresentava consideráveis melhoras, quando sobreveio um incidente.

O incidente a que aludimos veio demonstrar que nem mesmo os espíritos estão isentos de melindres e de vaidade.

No decorrer da cura de João Miranda, por intermédio de Severiano, manifestou-se num filho do dono da casa de nome Nelson, um atrasado que deu o nome de "Rei de Minas". Este entrou logo a demolir a influência de "Jubiabá", qualificando-o de impostor e perturbado. Houve, por isso, desinteligência no ambiente astral e o espírito de "Jubiabá" melindrado com o seu irmão mediúnico, abandonou a cura do doente, que veio falecer vítima da vaidade dos espíritos.

Firmado o seu conceito, Severiano ou "Jubiabá" passou a trabalhar por conta própria, em sua casa, abrindo uma sessão na rua Nova do Queimado, a seguir, na Caixa D'Água, N° 10 e depois na Cruz do Cosme, 205, hoje Avenida Saldanha Marinho, cuja nova denominação ele faz questão de ser citada.

Floresceu, então, ali o "Centro Espírita Paz Esperança e Caridade".

Feito a devida apresentação de Jubiabá, o espírito, através da entrevista acima citada, vejamos o outro Jubiabá. Jubiabá é também o nome do famoso romance de Jorge Amado, onde prosaicamente conta uma "História sobre a vida dos negros e da gente humilde de sua querida Cidade de Salvador". O Jubiabá do romance está assim

descrito na obra de Paulo Tavares, **Criaturas de Jorge Amado**:

Negro velho, quase centenário "de carapinha branca, o corpo curvo e seco, apoiado num bastão", pai-de-santo que mantinha casa de macumba, na qual morava, com "um grande terreiro na frente e um quintal se estendendo nos fundos", situado no Morro do Capa Negro, bairro fictício da Bahia. Metido num camisu bordado, presidia os ritos do candomblé, praticava curas, ministrava conselhos e exercia indisputada ascendência sobre os negros e os pobres da cidade. Em uma de suas raras confidências, teve ocasião de revelar haver sido escravo¹.

Na aparente confusão de nomes e de personalidades, reside certamente uma das razões que alimentaram a fama de Jubiabá, o pai-de-santo da antiga Cruz do Cosme na Cidade de Salvador. É, também, a partir dessa confusão de identidades entre um personagem da obra amadiana e um dos mais famosos pais-de-santo da Bahia na primeira metade deste século que se pretende identificar, através dos relatos de jornais de grande circulação na Bahia, a trajetória de uma figura ainda hoje célebre para a comunidade religiosa afro-brasileira.

Pretende-se, igualmente, através do relato das façanhas do Caboclo Jubiabá, entender o papel desempenhado por esta divindade na luta de Severiano pela superação das dificuldades que lhes eram impostas por uma sociedade extremamente refratária a sistemas de crenças diferenciados do padrão ocidental. É bem verdade que Severiano armou umas boas trapalhadas e não foram raras as vezes em que esteve envolvido com a polícia. Mas as dificuldades maiores foram, sem dúvida, criadas pelo fato de se projetar como líder religioso, ser protegido por um Caboclo que cedo ganhou fama, foi permanentemente notícias de jornais mas sobretudo profundamente respeitado pela população negra da Bahia e por determinados setores da sociedade mais ampla.

Na verdade, Severiano e o seu Caboclo representavam não somente uma forma diferente de crença mas a expressão viva do redimensionamento da religião africana na Bahia. Com eles e através deles, elementos do espiritismo popular da linha Alan Kardek e outros oriundos das culturas indígenas contactadas se inter cruzam com os de origem africana para produzirem a expressão mais brasileira dos candomblés, o denominado Candomblé de Caboclo.

Evidentemente que tudo isso incomodava a sociedade baiana que se pretendia socioculturalmente homogênea, tendo a religião católica como parâmetro exclusivo da fé dos que ali viviam. Isto pode explicar porque a quase totalidade dos que escreveram nos jornais sobre as façanhas de Severiano e as de Jubiabá, sempre o fizeram com a tinta da classe dominante misturada de má vontade e de aparente rejeição ao sentimento religioso de parcela considerável da população negra na Bahia.

É bem verdade que a fama de Severiano começa por caminhos bastante obscuros. Na década de vinte, comete um grande número de ações consideradas pela justiça da época ilegais e criminosas. Em lugar oportuno, reproduziremos alguns desses relatos, com o intuito de construir uma quase biografia dessa impressionante figura popular mas que tinha fácil circulação nos meios mais prósperos da Bahia do seu tempo.

Em reportagem de 24 de agosto de 1921, intitulada "A Tarde vai a um dos mil templos da bruxaria", o jornalista sugere, no próprio título da matéria, a grande presença, em Salvador, de casas de culto espírita e templos afro-brasileiros, embora o faça de maneira preconceituosa, bem ao estilo da época, ao tipificar esses templos de "Templos de Bruxaria". A expressão "bruxaria" é freqüentemente utilizada nas reportagens, para falar de rituais afro-brasileiros mais tradicionais assim como do espiritismo popular que aparece sempre com a alcunha de "baixo

espiritismo", especialmente quando esses templos mais se aproximam do denominado Candomblé de Caboclo. Isto é, quanto mais Candomblé de Caboclo mais baixo espiritismo e mais bruxaria. Aliás, esta fórmula parece ter servido de modelo aos jornais para diagnosticar, com as suas matérias, a emergência de uma religião diferenciada. Eis a matéria:

Estávamos ontem, frios, tímidos, receosos, senão como todos os neurastênicos, deprimidos ou psicopatas maníacos, antevendo o mal que nos cairia hoje à cabeça em pleno dia de aziago, o dia que as crenças populares registram como das mais tristes e tendo influência nefasta nos destinos do homem.

Mas para tudo há remédio.

O caminho era procurarmos quem nos pudesse dizer, claramente, francamente, o que nos aconteceria, porventura, hoje e da mesma feita nos imunizasse de desastres, pesando-nos a cabeça.

No caso, ninguém melhor que o "mestre" Severiano, inspirado de "Jubiabá", como um sultão de baixa estirpe, num harém à Cruz do Cosme.

A casa do "mestre" fica à esquerda de quem sobe a ladeira da Quinta, tem umas cinco janelas de frente, e no interior o caboclo vive com duas companheiras que lhe são dedicadas auxiliares na vida, para quanto mister seja precioso.

Recebeu-nos. Contamos-lhe o nosso desejo. Entramos à casa e, ao fundo de uma saleta, um altar com uma grande variedade de imagens lá estava, na assistência, muda a tudo quanto ali se pratica. Para falar a palavra santa o "mestre" exige 2\$ de prata. Estávamos prevenidos para a... facada.

Por baixo do altar e através de uma toalha encardida, uma linha de velas acesas em cacos de barro bruxoleava.

"Mestre" Severiano ficou em frente do espaldor e começou a ver, em giros da moeda em torno da vela próxima, o destino do repórter, o que lhe estaria vindo de Deus, o discípulo de "Jubiabá" desanuviou-nos todas as apreensões, ao menos do momento, repetindo.

— Vá, meu filho, e nada amanhã lhe acontecerá. Depois, descido do sábio, "Mestre" Severiano prometeu-nos limpar a vida, se lá voltasse e lhe levassemos 25\$000, sete velas e uns bentinhos.

Saimos.

À vizinhança, uma creoula gordanchuda, informa-nos:

— Isto aqui é mesmo que romaria, tanta gente o procura. Até gente da grande roda dos maiores da terra, procura o "Mestre" Severiano. Onde o Sr vê, até moças donzelas, que se acham em dúvidas na vida, vem aqui se tratar e passam dias e dias, tratando-se com ele... e saem curadas. E o jornalista, enfático, conclui: *Essa reportagem não teve outro intuito, nem poderia ter, que o de verificar até que ponto ainda campeiam na Bahia, impunemente, as práticas desabusadas da pernicioso feitiçaria. E o repórter viu e ouviu, edificado, o que acima singelamente narrou, para o público e... para a polícia.*

Não avistamos, de fato, olhando em derredor, nada que melhor esteja a solicitar uma ação policial enérgica e criteriosa, que viesse extirpar, radicalmente de uma...²

O jornalista, para escrever a matéria, explora a credulidade alheia quando solicita a consulta a Severiano apenas para ter uma idéia da dimensão do que ele denomina de "práticas desabusadas da pernicioso feitiçaria". Não está de todo excluída a possibilidade de Severiano, ao compreender as intenções do jornalista, forjar a elementar resposta que foi oferecida mesmo sem consultar verdadeiramente o seu Caboclo Jubiabá. Muitos pais e mães-de-santo da Bahia, nos dias atuais e em maior número diante de situação semelhante, utilizam do expediente

de quase sempre agradar a esses imprudentes clientes com respostas agradáveis, afirmando que tudo irá melhorar. Evidentemente que, se o cliente voltar para uma nova consulta e demonstrar alguma crença, eles certamente farão a prática divinatória com todo rigor para decodificar as mensagens do universo sagrado. A reportagem, sobretudo, revela um Severiano já famoso, com sua casa bastante freqüentada, — no dizer da vizinha "uma romaria" — e, mais que isto, bem relacionado "na roda dos maiores da terra", relacionamento que soube preservar até os últimos dias de sua vida.

Esta situação se torna mais verdadeira com o passar do tempo. Por volta de 1936, vamos reencontrar um Severiano desenvolvido recebendo em sua casa figuras importantes do mundo político, mantendo com alguns relacionamento mais afetivo, como foi o caso de Dr. Martinelli Braga, então oficial de Gabinete do Governador Juracy Magalhães, que tem em Severiano, para além de um aliado político, um amigo leal. É o que se depreende de um trecho da reportagem de 11 de maio de 1936 do jornal *O Estado da Bahia*:

— *Minha casa diz ele, é freqüentada por muitas pessoas de importância. Médicos, bacharéis, negociantes e autoridades vêm aqui. Dentre os meus amigos eu conto com o Dr. Martinelli Braga. Eu sou amigo do Governo! Nas eleições Municipais dei mil e tantos votos ao Dr. Americano da Costa a pedido do Dr. Martinelli.*

Aquele é um velhinho bom e amigo dos pobres. Para estas casinhas dali do fundo, ele dispensou as plantas e vai mandar botar um chafariz.

Na verdade, Severiano, como muitos dos pais-de-santo da Bahia, se vale dessas relações de amizade para solicitar dos órgãos públicos ou de políticos da situação algum tipo de melhoria para o bairro ou algum tipo de assistência aos que estão a ele ligados por laços religiosos,

de parentesco ou pelas relações vicinais mais amplas. Enfim, tornam-se todos, incontestáveis líderes, na verdadeira acepção da palavra, cuja liderança ultrapassa os limites de suas comunidades religiosas para serem portavozes dos pobres e necessitados. Esta é uma função que resulta da liderança religiosa que ainda não mereceu um tratamento mais analítico, o que foge completamente dos propósitos deste estudo.

Mas Severiano seria vítima da própria fama, como veremos.

Nenhum outro pai-de-santo foi tão perseguido pela repressão policial que caiu sobre os Candomblés da Bahia na primeira metade do século XX. Parece que a repressão policial, no seu caso, servia muito mais para colocá-lo em evidência, transformando Jubiabá no Caboclo mais consultado, do que para refrear a prática da “desabusada feitiçaria”. E tudo antes que o Jubiabá se beneficiasse da publicação do livro de igual nome do romancista Jorge Amado. Sobre as conseqüências das relações homonímicas dos Jubiabás, das explicações de Jorge Amado e as reações de Severiano ao saber da existência do romance, daremos notícia em outra parte deste capítulo.

As reportagens que se seguem são bem uma mostra da sistemática perseguição de que foi vítima, tanto Severiano quanto a imagem do Caboclo Jubiabá.

A Tarde de 04 de outubro de 1921, em reportagem cujo título, “A última façanha do feiticeiro”, sugere que Severiano esteve envolvido em “trapalhadas”, denuncia que o famoso pai-de-santo mantinha em reclusão uma menor de 14 anos. Antes de noticiar, em detalhes, a história da jovem, o jornalista tece comentários sobre o que deve ser preservado como tradição baiana, condenando, por conseqüência, essas práticas religiosas afro-baianas:

A Bahia tradicional não está somente na rememoração de suas glórias passadas, nas suas lutas pelos princípios da independência e pelos surtos democráticos que aqui

tiveram curso primeiro, nem também no seu casario antigo...

Está igualmente no que ela conserva ainda de representativo das fases que marcaram os seus começos e que mantemos, principalmente quando se trata do que menos se deve manter, apenas com as larvas de civilização que se vão pondo de intervalo.

E assim é que assistimos ao desembaraço e ao desenvolvimento, na representação dos candomblés, dos sambas, da culinária...

Transformada a sua choupana em oráculo, os ignorantes a procuram, na certeza de lenitivos senão de realizações efectivas, enquanto o velho explorador se vai enchendo de dinheiro, da sua ignorância dominando, se não bancam a educação e a civilização de quantos entendidos e letrados o procuram.

Um crime escandaloso.

O último caso da atualidade criminosa de “Jubiabá”, foi verificado, ontem, pela nossa reportagem, sempre solícita no combate aos malefícios de que o “Mestre Severiano” e sua pandilha vão realizando.

Em Barra do Rio de Contas ha uma pobre moçoila, com cerca de 15 anos, por infelicidade surda e muda.

Sua família achando-a doente das faculdades da inteligência, resolveu-se a trazê-la para um tratamento nesta capital.

A rapariga veio, na semana passada, pela barcaça Libertadora, daquela procedência, acompanhada de sua irmã.

Aqui, procurou a feiticeira Silvana, residente em Periperi, que nada fez pela saúde da inditosa menina.

Então resolveu-se a entregá-la ao “mestre Severiano”, o único que seria capaz de um tratamento à medida do adiantado da moléstia.

Na gamela do feitiço

Apresentada a muda ao oráculo da Cruz do Cosme, foi exigida ali a sua permanência, aos cuidados do feiticiero e sátiro, mediante a importância adiantada de...300\$000, para a cura, ou ... pelo que acontecer.

A irmã da rapariga voltou à Barra do Rio de Contas e a infeliz ficou entregue à estupidez e a boçalidade do inspirado de "Jubiabá", sobre o qual a ação da policia e da saúde pública se deve exercer.

Na verdade, como bem demonstra a própria reportagem, o jornalista por antecipação o condena pela possibilidade da prática da chamada "falsa medicina" acompanhada de feitiçaria, além de suscitar uma ação da policia e da saúde publica. Pelo menos a ação policial não tardou. No dia seguinte, a casa de Jubiabá foi cercada por policiais que a invadiram, foram apreendidos vários objetos e Severiano convidado a comparecer, no dia seguinte, a um posto policial.

O jornal *A Tarde*, de 06.10.1921, noticia a batida policial mas adianta que o Mestre Severiano, o inspirado de Jubiabá, assim constantemente descrito foi, talvez, o "feiticiero" que na Bahia possuía o maior número de clientes e que eram bastante concorridas as sessões espíritas que dirigia, freqüentadas indistintamente por gente do povo e pessoas de destaque na sociedade, sendo que essas últimas cuidavam para que seus nomes fossem guardados em sigilo.

Segue a reportagem dizendo que eram muitos os "feiticieros" mas que nenhum deles conseguira notoriedade para "se firmar no ânimo crédulo do povo da Bahia", referindo-se depois à batida policial propriamente dita:

Diante da campanha da "A Tarde", o subdelegado da Cruz do Cosme, Sr. Antonio Theodoro Coelho, tomando a dianteira do delegado Lustoza, acompanhado do escrivão e do policiador Cyrillo Patricio da Silva, ontem às 20 horas, cercou a casa de "Jubiabá". O momento não podia ter sido melhor escolhido. Todas as denúncias da "A

Jubiabá e a resistência do espírito

Tarde" foram confirmadas. O Feiticiero, solene, cercado dumas vinte pessoas, silenciosas e atentas, presidia uma invocação espírita.

Nunca lhe passou pela idéia que a policia fosse um dia perseguí-lo... Pegado de surpresa, Jubiabá não se opoz a que a policia apreendesse uma coleção de manipanços, fórmulas de receituário, folhas medicinais, da sua Farmácia, pois o explorador além de enganar as vítimas ainda exerce ilegalmente a medicina, passando receitas. Foi também apreendida uma cadeira, com uma inscrição simbólica.

O subdelegado intimou o oráculo de Jubiabá e também as pessoas hospedadas em sua casa para "sofrerem o tratamento", a comparecerem, hoje, ao posto, onde serão ouvidas em auto de perguntas. Aproveitando a hora, a autoridade estendeu a Diligencia até ao candomblé do feiticiero Manoel Cyryaco, onde se repetiram as apreensões e as intimações.

Logo no dia seguinte, o jornal *A Tarde*, em grande reportagem, refere-se à "batida policial" à casa de Severiano e descreve, com riqueza de detalhes, a ambiência interna na hora em que se deu a invasão. E, como aconteceu nas reportagens anteriores, o jornalista se permite alguns comentários introdutórios. Desta feita, arrisca-se a descrever a paisagem e ambiente exteriores, numa linguagem que denota alguma pretensão literária, embora aqui não seja espaço ideal para uma avaliação de suas qualidades nesse campo:

Na Cruz do Cosme, àquela hora, andava-se à luz de archotes.

À medida que a noite avançava, rareavam os transeuntes. A escuridão nada deixava ver e o silencio só era interrompido pelo latido dos cachorros e pelas vozes altas que subiam de uma taverna. Às 20 horas, três homens, um dos quais, envergando a farda da policia, marchavam silenciosamente em demanda da casa de Jubiabá, cujas janelas iluminadas se viam à distância.

Na gamela do feitiço

Em breve estavam à porta do feiticeiro. Lá dentro ouviam-se vozes, estando a sala e o corredor cheios. Deviam estar em sessão.

O mais resoluto dos três entrou, acompanhado dos outros dois. O que eles viram, então, lá dentro, foi uma cena de pura fantasia.

Em seguida, lembra que os três prepostos, o subdelegado da Cruz do Cosme, seu escrivão e um policial, não foram reconhecidos e seguramente passaram por clientes, tamanha era a quantidade de pessoas presentes e assim incógnitos puderam ver Jubiabá em plena sessão. Pela descrição que oferece tratava-se, pelo menos naquela noite, de uma sessão espírita ou "mesa branca". A maioria dos circunstantes estava sentada em volta de uma mesa espaçosa. Outros, porém, se apertavam de pé transbordando pelos quartos e pelo corredor.

Um cidadão, de côr escura, óculos, gesticulando, anunciava a vinda de Jubiaba, cuja cadeira acolchoada, à cabeceira da mesa, estava vazia. Era o presidente — soube-se depois — e chamava-se "Dr Carmello Lellis". Todas as noites quando a sala estava cheia, ele fazia a prédica inicial, que finalizava sempre com estas palavras: "Oh vós que aqui entraís, esquecei os pensamentos modernos e voltai os olhos a Deus". Mal ele acabava de repetir a fórmula sacramental, houve um arrastar de pés na sala. Apertavam-se, fazendo ala para a passagem de Severiano, o inspirado de "Jubiaba". O explorador vinha vestido como um mágico de circo, uma espécie de camisa de dormir caída até os pés, cheio de medalhas douradas e de capacete de penas na cabeça.

Encarando-o bem, dava vontade de rir. A multidão que ali mal respirava, com a maior contrição, inclinava as cabeças, ficando nessa incômoda posição até que o feiticeiro solenemente tomou assento.

Nesse ponto, o subdelegado entrou na sala, fazendo valer a sua posição de autoridade e interrompendo a ridícula

Jubiabá e a resistência do espírito

comédia. Um raio que tivesse caído na casa, não provocaria tamanho susto.

O cidadão de cor escura citado pelo jornalista, o Dr. Carmelo Lellis, era o Presidente do Centro Espírita Paz, Esperança e Caridade, onde Severiano exercia sua liderança absoluta e o Caboclo Jubiabá realizava suas proezas como o mais importante espírito ali invocado.

Vale lembrar que, na época da grande repressão policial (1920-1930), uma das estratégias freqüentemente utilizadas pelos candomblés para se livrarem das garras policiais era o de se autodesignarem Centros Espíritas, trazendo sempre um nome como o do Centro de Severiano. E ter como presidente, um médico como no Caso do Centro Espírita Paz, Esperança e Caridade ou, em outros casos, pessoas de alguma notoriedade na sociedade mais ampla, significava um reforço complementar que poderia deter ou abrandar a fúria policial nas horas das famigeradas batidas.

De qualquer maneira, e como ainda hoje acontece, o Centro Espírita pode invocar o espírito de um Caboclo, como acontecia normalmente com o Centro Paz, Esperança e Caridade. Pela descrição fornecida pelo jornalista quanto à roupa de Jubiabá, — uma espécie de camisa de dormir caída até os pés cheia de medalhas douradas, e de capacete de penas na cabeça —, é evidente que o espírito ali presente revela os profundos compromissos daquele Centro com a maneira de vestir dos espíritos nos Candomblés de Caboclo na Bahia.

Mas a matéria prossegue, sempre no seu tom de descaso, a relatar a ação policial, trazendo outros detalhes do interior da casa de Severiano e da ambiência religiosa profanizada pela presença policial àquele templo.

Jubiabá estava assentado na sua cadeira dourada, rodeado dos seus acólitos paramentados como ele. Preparava-se, de olhos fechados fingindo-se possuído pelo espírito, a receitar as pessoas doentes que, credulamente, o procuravam.

A polícia tratou de apreender a cadeira do explorador e as musangas e ídolos de pau que formavam os deuses do culto, remetendo toda aquela extravagante coleção para o posto policial.

Deste trecho, duas referências merecem ser comentadas. A primeira é quanto à suposta certeza do jornalista ao afirmar que Severiano estava fingindo estar possuído pelo espírito. Para que ele estivesse certo é necessário imaginá-lo também espírita, com grande conhecimento do quadro sócio-religioso onde ocorrem essas cenas e dotado de excepcional capacidade mediúnica para perceber o eventual embuste de Severiano. A segunda trata-se da citação do equipamento religioso que reforça a certeza de que Severiano, além de praticar o espiritismo, era, também, pai-de-santo de um Candomblé de Caboclo o que, afinal de contas, ele nunca negou.

A matéria prossegue, desta feita, para afirmar que Severiano e seus ajudantes foram intimados a comparecer a um posto policial a fim de serem ouvidos. Refere-se também a pessoas que se encontravam no seu templo esperando o momento de serem submetidas a tratamento, o que, aliás, será negado, como veremos adiante. Dentre elas cita, nominalmente, a menor Maria Rodrigues de Oliveira, de 14 anos, surda-nuda, que já se encontrava recolhida num quarto, e um homem de nome Armando Chaves, dado por maluco e também esperando os cuidados “médicos” de Severiano. Mas era comum negar qualquer prática curativa, o que seria considerado “falsa medicina” e por isto passível de ser condenado. Assim é que Severiano obedeceu à intimação, falou e tudo negou:

Jubiaba fala...e nega.

Obedecendo a intimação do sub-delegado, Severiano compareceu, a hora marcada, ao posto policial, onde foi autuado. No seu depoimento nega que a menina estivesse sendo submetida a tratamento. Ela, apenas, estava ali a

pedido de Sophia, a mãe da vítima; que de fato fora procurado para esse fim, negando-se terminantemente a tratar da menor; que afinal a recolheu atendendo ao pedido da mãe da menor; que não emprega beberagens de espécie alguma. Perguntado sobre o que tem a dizer sobre a pessoa do Dr. Carmello Lellis, o presidente, negou-se a prestar qualquer depoimento, a respeito. A autoridade policial arrolou mais as testemunhas José Potaira, Pedro Ribeiro e Antonio Monteiro e também o Dr. Carmello, os quais serão ouvidos hoje”.

Nesta fase da reportagem, o jornalista informa que a menor Maria Rodrigues de Oliveira e o pobre louco Armando Chaves foram conduzidos para a Secretaria de Polícia. Armando voltou para sua família residente em Itapagipe, e a menor foi recolhida ao Asilo de Mendicidade igualmente declarada louca furiosa. Na mesma noite, a fúria do subdelegado Antonio Coelho se estendeu a outros candomblés e fez verdadeira devassa no Candomblé de Manoel Ciriaco dos Anjos, à Rua Frei Henrique, e o qual, depois, se tornou Babalaorixá de muita fama e respeito. Ouvido pela polícia, Ciriaco confessou que empregava beberagens de folhas e ervas quando ordenadas pelo santo inspirador e que os demais tratamentos eram efetivamente feitos com feitiços, e que as plantas, tais como rosas e dalias, são geralmente indicadas pelos espíritos, e que as manipulações são tão bem feitas quanto as de qualquer farmácia. Jamais saberemos as reais condições nas quais Ciriaco deu esse depoimento à polícia. Parece muito estranho que um pai-de-santo pudesse tão facilmente se comprometer desta maneira, a menos que estivesse coagido pela polícia. Caso contrário, era a exceção que justificava a regra.

No dia seguinte, 08.10.1921, em reportagem de **A Tarde** com o título “A polícia age — O Depoimento da menor sequestrada” e o subtítulo “A casa do Feiticeiro — Nova intervenção da Polícia”, Severiano volta a ser notícia numa matéria onde o jornalista inicia afirmando que toda gente comentava o que ele chama de “extraordinário

desenvolvimento da feitiçaria sob suas múltiplas formas, na Bahia”, e que toda população recebeu, surpreendida, o noticiário a respeito do tipo de gente que freqüentava a casa de Jubiabá durante a invasão da polícia: “Senhoras de posição, a todo custo querendo guardar o nome, mocinhas e cidadãos de quem nunca passou pela cabeça do leitor que se dessem a estas práticas nojentas e ridículas, de tudo alí se comprimia”. A polícia, como era de se esperar, não os molestou, deixando-os desaparecerem do local sem nenhuma reprimenda.

A reportagem segue seu curso, desta feita, para assinalar que aquelas pessoas esperavam por tratamento e voltaram à casa de Severiano e novamente foram recambiadas pela polícia e, em determinado trecho, reclama intervenção das autoridades, perguntando: “Que faz a Saúde Pública diante dessa escandalosa contravenção das suas leis?”

Seis dias após, 14.10.1921, Severiano voltou novamente às páginas do jornal *A Tarde*, numa reportagem intitulada “Jubiabá em maus lençóis”, com o subtítulo “D. Philomena teria sido envenenada”. Antes de tratar especificamente do caso que motivou o título acima, o jornalista, de certa maneira, lastimou que as diligências policiais não tivessem resultado em condenação pois não conseguiram provar nenhum crime, dentro da legislação em vigor naquela época. Mas que tudo isso serviu, pelo menos, para que se refreasse a feitiçaria, sob a alegação de incomodar a vizinhança.

A respeito de uma senhora que teria sido envenenada, assim relata:

Há dois dias, porém, o subdelegado da Cruz do Cosme teve denúncias de que, ha quatro meses, falecera misteriosamente, na “casa de saúde” de Severiano, uma mulher que ali se tratava.

Tratou de indagar o que de verdade havia sobre o caso, obtendo o atestado de óbito da vítima, o que leva a se

supor que a pobre mulher foi envenenada, com as drogas ministradas pelo feitiçeiro.

O atestado leva assinatura do Dr. Camillo Lellis, presidente da sessão e sócio de Severiano que se vale da sua qualidade de médico para ocultar talvez, um tenebroso crime. A vítima chama-se Philomena Morano, é italiana, branca, com 34 anos de idade. Faleceu em casa de Jubiabá, onde se achava recolhida para tratamento, às 11 horas, de 08 de junho próximo passado. O Dr. Camillo Lellis atestou como causa mortis uma moléstia qualquer, de que provavelmente, a paciente nunca sofreu. A guia de enterramento foi tirada em casa do escrivão pelo Sr. Alfredo Fraga, auxiliar do comércio, sendo Philomena inumada no carneiro 24, 4º quadro da ordem 3ª de S. Francisco, no cemitério da Quinta dos Lazaros.

A polícia já está de posse de todas estas informações e deve, quanto antes, instaurar o inquérito procedendo a exumação da vítima, visto que são muito fundadas as suspeitas de que ela tenha morrido envenenada.

Infelizmente não foi encontrado nenhum outro documento capaz de fornecer alguma pista sobre o desenrolar dessa história, se é que houve, sobretudo do ponto de vista judicial. Há de se admitir que, a essa época, Severiano, apoiado na fama de Jubiabá, já se tornara bastante conhecido e, por via de conseqüência, criado uma rede de relações sociais extremamente consistentes, que facilitava seus contatos com a sociedade e até acobertava eventual enrolada com a polícia. Aliás, a presença de um médico, o Dr. Camillo Lellis, é bem uma prova disso, embora o referido doutor também tenha se beneficiado de suas relações com Severiano para ganhar algum dinheiro. Não deixou de levantar suspeita do jornalista o fato desse doutor, e Presidente do Centro Paz, Esperança e Caridade, ter sido o mesmo que assinou o atestado de óbito de Dona Philomena.

A verdade é que Severiano praticamente desapareceu das páginas dos jornais, e quando ressurgia, vez

por outra, era em notícias mais brandas diferentes das que até agora transcrevemos e comentamos. Tudo leva a crer que Severiano já se tornara bastante famoso e o passado de algumas complicações com a polícia parecia sepultado, para dar lugar a um Severiano mais comedido, proprietário de casas, enfim, bem situado na vida, ele que foi, como informou o jornal *Diário da Bahia* de 07.05.1931, na matéria que traz a manchete "Como na África Bárbara e inculta" e na sublegenda "Os candomblés e feiticeiros ainda agem em nossa velha cidade...Jubiabá lavador de frascos que se fez pai-de-santo tornando-se proprietário independente" Na mesma reportagem, numa secção intitulada "Milagre que não se realizou", o jornalista comenta a compra feita por Severiano de uma pequena empresa para a pesca de baleia e fala de sua intenção de realizar algum ritual capaz de tornar a pesca abundante:

Jubiabá transportou-se para Itapoan com sua côrte convenientemente, ridiculamente paramentado, fez o batuque, enterrou um santo de cabeça para baixo, fez o diabo a quatorze e preparou-se para a pesca da baleia. Mas os dias se passaram e as baleias não apareciam. Jubiabá foi ficando desacreditado e o seu dinheiro escasseando, de sorte que resolveu voltar à atividade na Cruz do Cosme, onde recebe os "clientes" convenientemente travestido na indumentária que lhe convém ao ofício, à razão de cinco mil réis por cabeça. Hoje, Jubiabá é um homem independente: tem casas, roças, etc...etc...

O inventário dos bens deixados por Severiano é bem uma mostra de seu sucesso na vida, ele que começou como simples lavador de frasco de uma farmácia, como veremos em outra parte deste trabalho. Além do contrato de pesca de baleia em Itapuã, Severiano deixou os seguintes bens, constantes do seu inventário e testamento:

Uma casa grande tendo cinco janelas de frente e varanda ao lado, na qual se encontram 02 mobílias completas de sala de visita, um rádio "PHILCO" de 9 válvulas, ainda

não pago de todo, comprado na Frutos Dias..., imagens, oratórios, objetos religiosos; 24 casinhas, um comodo grande servindo de garagem, onde está um automóvel Durant, bastante estragado; um terreno baldio contendo uma pedreira, no "canhoto". Esses imóveis ficam à Rua Cruz do Cosme, em terreno do Estado, aforado ao inventariado.

Um prédio para negócio, no. 132 com duas portas de frente e armações; um prédio de residência, nº 132 com duas janelas de frente e seis cômodos; uma casa em Camaçari com um pequeno terreno 03 casinhas e duas lojas, num terreno baldio, para o qual dá acesso um portão.

Nascido a 20 de abril de 1886, Severiano construiu uma singular família. Teve 14 filhos naturais devidamente reconhecidos mas não teve filhos do casamento. Eis, abaixo, a composição de sua família com os nomes das mulheres e dos respectivos filhos:

- 1) Aurea Veridiana de Abreu: — José, 19 anos; Zeferina, 13 anos; Mariana, 12 anos; Nadir, 10 anos; Severiano, 9 anos; José Tomé, 8 anos.
- 2) Anna Bispo dos Santos: — Brasilina, 19 anos e Osvaldo, 17 anos.
- 3) Isaura Silva: — Simphronio, 11 anos; Estephania, 6 anos.
- 4) Maria Pereira de Souza — Hildete, 9 anos; Justiniano, 7 anos.
- 5) Luciana Antonia Chaves — Bernadete, 10 anos.

Depois do casamento teve ainda os seguintes filhos: Aurea, Railda, Maria de Lourdes, Valdelice, Braulio, Jorge, Marcos, Jacira, Eugênio, Nanci, Lidia e Florivaldo.³

Na reportagem do **Diário da Bahia** anteriormente citada, aliás bastante extensa, onde se discute longamente a instituição do feitiço, a presença de bozós nas ruas da cidade, reserva-se uma secção especial para falar da fama de Jubiabá, garantindo previamente que muita gente vai ficar assombrada, “pasmada mesmo com o que vamos relatar acerca de certo feiticeiro, um tal de Jubiabá, que impera lá para as bandas esconsas da Areia da Cruz do Cosme”.

“Jubiabá”, (...) era um humilde lavador de frascos numa farmácia no bairro comercial. Depois de levar muito tempo lavando frascos e sentindo o cheiro característico das chagas, “Jubiabá” teve uma idéia que lhe pareceu luminosa. Chegando um dia em casa, fez uma pantomima qualquer, deu saltos, gritos e pulos e tornou-se de uma hora para outra em “pai de santo”.

Na Cruz do Cosme o caso criou vulto, todos queriam ver Jubiabá, o novo “pai de santo” que se propunha a fazer “milagres” temperados com pipocas e azeite de dendê, galinha morta, etc... etc... Os primeiros “patos” foram caindo ali mesmo na armadilha... cinco mil réis a consulta em dias úteis...

Os dias foram passando e a fama de Jubiabá transpondo célere, os limites da Areia da Cruz do Cosme!...

A verdade é que a reportagem acima não traz nenhuma novidade, a não ser confirmar, uma vez mais, a impertinência com que os jornalistas se referiam a ele, de maneira deslegante, refletindo sempre o ponto de vista da classe dominante, numa época tão difícil para afirmação da cultura negro-baiana.

Na década de 30, quando da publicação do romance **Jubiabá**, Jorge Amado envolveu-se numa polémica jornalística com Severiano que, aparentemente, não ficou satisfeito com o uso do nome de seu Caboclo naquele romance. Vivaldo da Costa Lima, no livro **Cartas de Edison**

Carneiro a Arthur Ramos, afirma: “Mas, em verdade, o pai-de-santo da Cruz do Cosme, salvo o nome e, talvez certos aspectos da personalidade carismática dos dois Jubiabás, nada tinha a ver com o Pai-de-Santo do romance de Jorge Amado”⁴.

Na reportagem já citada de **O Estado da Bahia**, de 11 de maio de 1936, com o título “No Mundo cheio de Mistérios dos Espíritos e Pais-de-Santo”, o jornalista “viu e ouviu” o famoso Jubiabá, herói do último romance de Jorge Amado.

Severiano Manoel de Abreu, Capitão de segunda linha, conforme os dizeres de seu cartão, é o Jubiabá falado, tipo forte de caboclo, estatura um pouco acima da mediana, fala mansa e de boas maneiras, cinqüenta anos de idade, há dias feito, Jubiabá tem na sua zona, na Cruz do Cosme — hoje Rua Conde Araújo Porto Alegre — um verdadeiro feudo onde seus trabalhos e conselhos são seguidos cegamente, confiantemente.

O Estado da Bahia, em outra reportagem, de 21 de maio do mesmo ano, sobre Severiano, fala de um “mulato forte, alto, grosso de cara larga e chamboqueira” (Xambouqueiro, quer dizer: grosseiro, rude, tosco, de feições grosseiras). O bigode sem pontas, aparado rente, cobre-lhe todo um beigo de descendente de africano. Quando ri a boca é uma fenda larga que deixa ver pedaços cuidados de mármore branco. Falando, tem um gesto brando, humilde mas característico de quem enumera verdades incontestáveis recebidas diretamente de São Tomé sem passar por nenhum intermediário”. Sua fama de curandeiro ultrapassara por isso mesmo, os limites da cidade: estendeu-se, foi além, vindo curiosos de outros estados, “atraídos por esta nomeada que já lhe grangeou foros de notabilidade com a focalização da sua personalidade como fetichista no livro de Jorge Amado, Jubiabá. ‘Não sou feiticeiro’, exclamou Jubiabá aborrecido. ‘Pedem-me às vezes consentimento para ‘bater’, a fim de agradar os caboclos,

minha casa é de sessão, curo e faço caridade com o poder que Deus me deu' ”.

Na reportagem do jornal *O Estado da Bahia*, de 21 de maio de 1936, já citada, e que dá continuidade a uma série organizada por Édison Carneiro, o jornalista, referindo-se ao personagem do romance e da vida, colheu suas informações:

...diante do grande altar de São Tomé, que tinha, como figura de frente a imagem deitada de um caboclo, também invocada naquela casa de espíritos e profecias... Outros caboclozinhos menos destacados povoavam, também, o altar cuidado e alvo, como se aquilo fosse um céu familiar, com uma corte de santos camaradas vivendo e brincando inocentemente, familiarmente. Era a caverna onde o respeitado e querido Pai-de-Santo, fazia as suas invocações, as suas preces, os seus receituários de água fluídica e passes mágicos para toda essa população baiana que ia se receitar e pedir conselhos.

Visitado por jornalistas que vinham à Bahia para saber se existia na vida real o Jubiabá do romance, parece ter sido, este último repórter, o primeiro a levar a Severiano a idéia de comparar a possível identidade dos dois Jubiabás: “E isto agradava imenso ao Jubiabá da vida que estava doido para encontrar quem destemeroso botasse nos jornais um desmentido àquele livro que até nem se podia ler de tanta pornografia”.

Na avaliação do repórter, o inspirado de Jubiabá, Severiano “dizia isto com tanta sinceridade como se não compreendesse que o livro, pela arte do romancista, houvesse operado o grande milagre de tirá-lo daquele apagamento de macumbas e candomblés, para levá-lo, como personagem de romance, às páginas da literatura”.

Severiano Manoel de Abreu, capitão de segunda linha, agricultor, morador na Cruz do Cosme, 205, lera com grande interesse o livro de Jorge Amado. Lera e não gostara. “Tudo mentira” disse Severiano:

Verifiquei que tudo é mentira, nunca morei em casa de barro, sempre tive minhas posses, sempre fui arremediado. Como é que aquele rapazinho vai dizer essas coisas todas de um homem trabalhador e honesto como eu. Quem leu o livro fica pensando que eu sou um macumbeiro qualquer que vive tapeando o povo ignorante. Eu fazia um bocado de baixo espiritismo, porque é preciso contentar a todos, mas sou um homem que estuda, que aprende, que conheço bem as coisas. Como é que aquele rapazinho vai fazer uma coisa dessas com um homem de responsabilidade como eu. Mas não faz mal, eu sou conhecido no Brasil todo, em todo Estado tenho os meus discípulos e aquele livro não me desmoraliza, também aquele rapaz não está na terra dele, que é Ilhéus.

O repórter com decidida má vontade garante que a sua vida com espíritos e casas “com caboclos e fazenda de plantação, com São Tomé e rendimento de aluguéis, não valeria uma página vulgar se a arte de um romancista não interferisse nela pra dar-lhe os tons que aquele nome de Jubiabá tanto serviria para fazer grande e admirada. Fiquei, porém satisfeito em verificar que o personagem do romance era diferente. Fundamentalmente diferente ao personagem da vida.”

O próprio Jorge Amado em entrevista ao jornal *O Estado da Bahia*, de 28 de maio de 1936, desmentiu a possível vinculação com o verdadeiro Jubiabá, na reportagem “O Jubiabá do Romance e o da Vida Real”: “Não pensei no mulato Severiano um só momento enquanto escrevia o meu livro. Dias antes os “Diários Associados” haviam publicado outra entrevista do mesmo Jubiabá. Diz o repórter: “Em ambas o pai-de-santo se declarava furioso com o romancista ‘que o fizera negro e de pernas tortas’ e dizia que era capaz de fazê-lo engolir o livro”.

Consultado, Jorge Amado declarou:

Meu personagem está humilhadíssimo. No que retrucou o jornalista:

Um personagem humilhado? Humilhadíssimo, acrescentou Jorge Amado. E eis, na íntegra, a resposta de Jorge Amado, às insinuações de que o seu Jubiabá era o mesmo da vida real de Severiano.

Ora, calcule você que eu pretendi criar um tipo de macumbreiro que fosse um verdadeiro sacerdote na sua religião, um homem bom, um tipo nobre e sereno, verdadeira figura de pai espiritual, de mentor de uma multidão de homens.

A crítica, em mais de 70 artigos saídos até agora sobre o meu livro, esteve unânime em afirmar que o meu Jubiabá, era um homem bom, honesto, decente, nobre figura que honrava o romancista que o criara. Pois, de repente, me aparece o mulato Severiano a afirmar que é ele que fora o tipo real sobre o qual eu moldara meu personagem. Se você conhecesse a história do mulato Severiano, haverá de compreender porque o meu personagem está tão humilhado.

E continua Jorge Amado a defender seu personagem de qualquer semelhança com o personagem Jubiabá da Cruz do Cosme:

Durante os dois meses que levei escrevendo Jubiabá, não me recordei uma única vez sequer do mulato Severiano Manoel de Abreu. Ainda domingo o "Diário de Notícias" publicou uma nota sobre a entrevista de Severiano ao "Diário da Noite" e "Estado da Bahia". Dizia que meu personagem era evidentemente uma síntese dos pais-de-santo. É claro que estão mesclados no meu Jubiabá, vários pais-de-santo que deram aquele tipo. O físico de um, a moral de outro, assim por diante. Não lhe nego que pensei muito numa figura de pai-de-santo da Bahia, ao levantar o Jubiabá, mas aquele em que pensei é uma grande figura, um homem que merece todo respeito e já mereceu de Gilberto Freyre palavras do maior elogio.

E esse pai-de-santo foi uma das primeiras pessoas a receber o meu romance. Foi ele quem me deu a tradução daqueles cânticos nagôs de macumba. (...) Não pensei uma só vez no mulato Severiano. Mesmo porque, parece-me que o meu personagem não é um sujeito de grandes defeitos...

Citarei mais dois depoimentos para provar que o meu personagem nada tem a ver com Severiano, é apenas seu "xará", isto é, tem o mesmo nome que ele: um artigo do poeta Aydano do Couto Ferraz, "Jubiabá e a poesia do mar", publicado no "Diário de Notícias" do Rio, onde este escritor baiano esclarece bem a diferença entre os xarás e uma nota no livro de Édison Carneiro, o grande estudioso em questão do negro brasileiro que se acha no prelo: "Religiões negras". Édison também faz notar que muito diferem os dois sujeitos, do mesmo nome, o do romance e o da vida.⁵

Consultando o livro de Edison Carneiro, **Religiões negras e negros bantos**, não encontramos nenhuma informação que pudesse trazer alguma explicação sobre as personalidades de Jubiabá, o do romance e o da vida. A referência de Edison se limita a explicar as relações que mantêm os pais-de-santo da Bahia com a figura de Exu e que essa intimidade alimenta muitas vezes a exploração da credice e da incredulidade populares. Sobre Severiano, escreve Edison Carneiro:

O Caboclo Severiano Manuel de Abreu, — hoje pacato chefe do grupo espírita Paz, Fé, Esperança e Caridade, da Caixa D'água, e cabo eleitoral de zona, — quando ainda era possuído por Jubiabá, vale dizer, por São Tomé, fazia nascer no seu barracão toda uma "aldeia" de diabos, — a "aldeia" do Chefe Cunha.⁶

Por todos os meios o Caboclo Jubiabá se tornava cada vez mais famoso, agora com a publicação do romance, sua fama vencia as fronteiras e vários jornalistas de outros Estados estiveram interessados em desvendar as relações eventualmente existentes entre os dois Jubiabás e foram, por isso mesmo, também responsáveis pela divulgação do nome de Jubiabá. Dentre eles, destaca-se o jornalista João Duarte Filho que acompanhou o Sr. Lima Cavalcante em sua viagem à Bahia. No dia 21 de maio de 1936, o **Diário da Bahia** publica a excelente matéria jornalística de João

Duarte Filho: "Personagem de romance e da vida". Referindo-se à Bahia como de Todos os Santos e do pai-de-santo Jubiabá, assinala:

O personagem do romance de Jorge Amado ha de ter ficado dançando vivo, na imaginação de todos os seus leitores. Tão bem feito, tão bem debuchado, tão maravilhosamente descrito que só sendo realidade, vista e observada durante muito tempo. Aquilo só sendo visto mesmo. Era ao pai Jubiabá no seu casebre no morro da Cruz do Cosme, doutrinando a sua feitiçaria a sua religião bárbara de africano velho e modorrento, para toda uma população crente, de negros e de mulatos, como a gente imagina haver sido esta Bahia formidável de alguns anos atrás. Foi por isso, porque tinha o velho mentor de Antonio Balduino dançando-se na imaginação que eu quize ir visitar Jubiabá, assim que cheguei em São Salvador. A curiosidade era tão grande que contagiou, até a esse demônio de frieza e penetração que é Alvaro Lins. E tão grande era a nossa certeza de que Jubiabá existia mesmo que, enquanto compunhamos a comitiva do Governador Pernambucano em visitas e recepções, nós estávamos procurando intimidade com o "Pae de Santo" formidável. Foi quando já no embarque do chefe pernambucano, perguntamos a Martinelli se conhecia a figura insinuante do preto bahiano. E Martinelli, Martinelli Braga, Official de Gabinete do Governador Juracy se ofereceu a levar-nos lá, no dia seguinte, que era domingo. Conhecia tanto Jubiabá, que até tinha como um dos seus mais prestigiosos chefes políticos dominando uma leva de mil e quinhentos eleitores.

O jornalista igualmente contagiado com o personagem tão bem descrito que parecia real, sonhava encontrar um Jubiabá, da vida, com as mesmas características do primeiro. Mas na Cruz do Cosme ele iria encontrar um Jubiabá de carne e osso, vivendo as preocupações de seu tempo real, bem situado economicamente, frequentemente procurado pelos políticos influentes da Bahia:

Desencanto! Jubiabá começou logo aqui a perder um pouco do prestígio que tinha para mim. Queria eu lá

saber de "pae de santo" que fosse chefe político, commandando uma legião de votantes onde se misturassem espíritos e homens para disputar nas urnas, a supremacia de um deputado ou de um vereador..

E no dia seguinte Martinelli, que paga dinheiro para fazer um obséquio e uma gentileza, chegou a hora marcada na frente do Palace Hotel para levar-nos a Jubiabá; ao lendário "pai de santo" que o negro Baldo tanto desencantara com os seus formidáveis discursos communistas.

Era domingo e a cidade estava aberta, pelas portas de suas trezentas igrejas, para receber a multidão católica de São Salvador. A Rua Chile era uma rua deserta, cortada, de quando em quando, por silhuetas de mulheres com livros de missa, que iam adorar, na beleza de uma igreja bahiana a santidade de uma imagem antiga. De todas as outras ruas, daquelas ladeiras empedradas e pitorescas como daquelas praças bonitas e modernas, vinham desembocando um punhado de gente misseira que ia, no domingo de manhã, cumprir um dos principais deveres da religião, rezando terços fazendo preces, pagando promessas ou pedindo graças".

É o próprio jornalista que vai constatar pessoalmente a liderança e prestígio desfrutados por Jubiabá. Com determinação de incontestável líder, vale-se de suas amizades no mundo político para conseguir melhoramentos para o distante Morro da Cruz do Cosme:

O Morro da Cruz do Cosme está tomando ares de cidade civilizada. Junto ao casebre de barro já se ergue, pretendendo dominar tudo, a vilazinha, o bungalow arrebicado e descaracterizado que não tem originalidade nem tem arte. A força dos mil e quinhentos eleitores de Jubiabá já lhe deu energia elétrica e chafariz. E o morro da Cruz do Cosme vai perdendo a sua provável feição antiga, com negros pachorrentes coçando, acorados no portal de barro batido, a perna cinzenta e esfumaçada de quem não toma banho desde quinze dias ou um mês.

Eu ia procurando adivinhar onde ficava o casebre do taumathurgo, com um portãozinho modesto encimado por

um chifre de boi ou uma imagem tosca, de barro. Na frente veria quatro ou cinco moleques respeitosos e admirados do automóvel, dois velhos cochilando e um bocado de gente espalhada pelo terreiro esperando a Cruz que a benção do trêmulo "pai de santo" viria de desenhar, com um traço de profeta respeitado, saudando as nossas chegadas. O automóvel já estava parado em frente a uma sólida, burguesa e grande casa de pedra e eu ainda não tinha encontrado o quadro antigo que criara para aumentar mais o poder do feiticeiro sobre toda a negraria de Salvador.

O jornalista esperava encontrar uma figura humilde, residindo em alguma casa simples, típica da pobreza da periferia da cidade do Salvador. Mas se dá conta do contrário:

O novo desencanto que o Bruxo me reservara era sua morada. Grande casa de pedra, bem pintada, com um largo terraço preguiçoso ao lado, um enorme quintal atrás, substituiu aquela toca de feiticeiro que Jorge Amado, puzera no seu livro. Apenas como uma indicação medíocre de toda a força de Jubiabá, como espírito e como feiticeiro, uma placa de Bronze, na fachada, anunciava um vulgaríssimo — "Centro Espírita Luz e Caridade."

Jubiabá não estava. Fazendeiro, proprietário, — aproveitara aquela calma manhã de domingo preguiçosamente baiano para correr os seus domínios de almas, de terras e de casas. Um filho seu, alto, magro, figura esguia de contemplativo e rezador, recebeu-nos e disse-nos as primeiras informações. Jubiabá chegaria dali a pouco, mas nós poderíamos entrar, examinar-lhe a caverna, os altares, os livros, os santos e as imagens milagrosas. E eu comecei a ver a casa onde a figura do romance de Jorge Amado criava fama e criara nome para o resto do Brasil.

A descrição da morada de Jubiabá é reveladora do seu sucesso econômico, proprietário que foi de várias prédios, fazendeiro em Ilhéus:

Casa Burguesa, realmente, com dois altares enfeitados cheios de figuras decorativas de santos e caboclos presididos, todos pela imagem barbada de São Thomé cujo Espírito, segundo a voz do "Pae de Santo", se transformou no próprio Jubiabá. A mobília é desses móveis de carregação tipo único, que as movelarias oferecem, nas vitrines, demonstrando, com o arabescozinho dos espaldares, que se trata de coisa chic, de sociedade e bom gosto. Tem retrato nas paredes e nos centros. Retratos de gente boa, médicos, advogados, que Jubiabá tem na conta de seus amigos de toda hora e admiradores de todo minuto. Uma estante desarrumada guarda-lhe os livros de leitura ou de estudo. Teosophia com Annie Bessant, Philosophia, Religião. E em uma prateleira isolada, cheio de poeira e coberto de abandono, um livro grande, de capa de pano encarnado, "oferecido ao Glorioso São Thomé invocado neste planeta por Jubiabá". Junto uma Bíblia e "A Esperança do Mundo", grande livro incompreensível cheio de ciência.

E o jornalista, sem querer fazer etnografia religiosa, descreve o ambiente trazendo informações preciosas sobre os objetos, emblemas e imagens que povoavam o mundo místico de Jubiabá:

As primeiras informações foram tomadas ali, diante do grande altar de São Thomé que tinha, como figura de frente a imagem deitada de um caboclo também invocado naquela casa de espírito e profecias. Era o "Avergueto Marco de Marco", um dos mais prestigiosos caboclos de toda aquela corte de espírito que Jubiabá domina. Outros caboclozinhos menos destacados povoavam, também, o altar cuidado e alvo, como se aquilo fosse um céu familiar com uma corte de Santos camaradas vivendo e brincando inocentemente, familiarmente. Era a caverna onde o respeitado e querido "Pai de Santo" fazia as suas invocações, as suas preces, os seus receiptuários de água fluidica, e passes mágicos para toda essa população bahiana que ia se receitar e pedir conselhos. Desde os Governadores antigos como Seabra, parando muitas vezes o automóvel de palácio na porta de Jubiabá, até qualquer crédula negra velha dos candomblés da Bahia.

Jubiabá, naquela manhã de domingo, estava fora, cuidando de seus bens, visitando suas propriedades. E certamente deve ter reagido com naturalidade quando alguém fora avisá-lo da presença de mais um jornalista querendo uma entrevista. Mas, é o jornalista quem garante:

Nenhum porém, levava, ainda, aquela idéia de comparar o Jubiabá do livro com o Jubiabá do Morro da Cruz do Cosme. E isto agradava imenso ao Jubiabá da vida que estava doido para encontrar quem, destemeroso, "botasse nos jornais um desmentido àquelle livro que até nem se podia lêr de tanta pornographia". Dizia isto com tanta sinceridade como se não compreendesse que o livro, pela arte do romancista, houvesse operado o grande milagre de tirá-lo daquele apagamento de "Macumba" e candomblés, para levá-lo, como personagem de romance, as páginas da literatura e da entidade.

Neste trecho, o jornalista, até então desencantado com as diferenças observadas entre os dois personagens, parece traído por alguma evidência, e parece sugerir que o Jubiabá da vida tivesse algo a ver com o Jubiabá da arte literária. É por essas e outras que Jorge Amado, demonstrando-se um pouco aborrecido, responde:

Como você vê, estão criando um romance em torno do meu romance. Boa publicidade aliás, o pior é esse negócio do mulato Severiano está a fazer a publicidade dele às minhas custas. Aliás, quero fazer notar um erro da entrevista por sinal que muito gentil para mim de João Duarte Filho: Eu não sou Sergipano, nasci mesmo foi em Ilhéus no Sul da Bahia. Ele errou também ao classificar o mulato Severiano entre os pais de santo prestigiosos da Bahia. Neste ponto, o Diário "A Noite" acertou porque disse que ele era muito mal visto. Severiano não é um pai de santo se tomarmos essa palavra no sentido de um sacerdote das religiões negras. Ele é um cultor do baixo espiritismo. Os pais de santo são, geralmente, sujeitos sérios, honestíssimos, acreditando na sua religião. Severiano é um explorador da credulidade dos pobres e dos ricos da Bahia.

Severiano parece que está gozando esta história toda. Meteu-se na pele do meu personagem e assim vestido de sujeito decente e digno está se lastimando perante o país todo. Entrevistas para o jornal do Rio, da Bahia, de Recife. Lamenta-se, ameaça, aparece, finalmente. Ora, meu personagem é que não fica nada satisfeito ao se ver confundido com Severiano Manoel de Abreu. Ao contrário, sente-se desmoralizadíssimo...

Severiano Manoel de Abreu, famoso porquanto inspirado de Jubiabá, do encantado e do personagem de Jorge, viveu vida farta na Bahia, foi amigo de importantes líderes políticos, superou as dificuldades impostas pela repressão policial aos candomblés e faleceu a 28 de outubro de 1937. E foi, quem sabe, por vontade do encantado Jubiabá, sepultado no Município de Ilhéus, na mesma região de Jorge Amado.

O Jubiabá do romance segue seu curso pelo mundo afora, falando da vida humilde da gente da Bahia, da sua luta, das suas esperanças. O Caboclo Jubiabá, o espírito, permanece como referencial de resistência, que emprestou ao seu "inspirado" a energia necessária para superar os obstáculos, tornar-se amigo de figuras importantes da política e da sociedade baiana e, na memória coletiva do povo-de-santo, tem lugar de destaque pelas suas miraculosas curas e tantas inigualáveis proezas e, mais do que isto, Jubiabá, como encarnação de São Tomé realiza, no mundo mágico-religioso da Bahia uma síntese que faz tremer o mais comum dos exegetas da religião católica. Mas quem viu acreditou.

"Xeto maromba xeto"
"A vida é prosaica, a arte é bela".

NOTAS

- ¹ Tavares, p. 181.
- ² As transcrições de trechos de jornais da época estão indicadas no decorrer do texto.
- ³ Arquivo Público. Inventário e Testamento. Doc. 08/3368/1013 .
- ⁴ Lima, O Candomblé da Bahia na década de trinta, p. 41.
- ⁵ Até a presente data, não conseguimos consultar o texto de Aydano do Couto Ferraz, "Jubiabá e a poesia do mar", citado por Jorge Amado.
- ⁶ Carneiro, Religiões negras e negros bantos..., p. 145.

CAPÍTULO 5

CANDOMBLÉ, FEITIÇARIA E FALSA MEDICINA

Várias vítimas da repressão policial foram arbitrariamente presas, responderam a inquéritos judiciais, foram covardemente espancadas, tiveram seus lares invadidos, seus santuários profanados e maculados e pertences religiosos, emblemas e insígnias publicamente ridicularizados.

Este capítulo examina exclusivamente um processo judicial, entre os dois até aqui encontrados, instaurados contra pessoas, qualificadas como supostas praticantes de feitiçaria e falsa medicina. A escolha não foi arbitrária e está relacionada ao fato de que a vítima é considerada culpada e o processo chega ao fim com o ato formal de condenação, o que não aconteceu com o outro processo que consultamos e que será objeto de um outro estudo¹.

A justiça, como se verá no sumário de culpa², opera geralmente a partir de uma denúncia, é, na situação em apreço, enquadra o indiciado no artigo 157 e seguintes da Consolidação das Leis Penais, por práticas de feitiçaria e falsa medicina, crimes previstos nos referidos artigos e como pressupostos da formulação da culpa.

Exporemos detalhadamente esse processo judicial, acompanhando seus desdobramentos, para entender como vão se articulando os argumentos na formulação da culpa da prática de feitiçaria e falsa medicina, o único caminho que podia ser trilhado pela justiça para condenar os adeptos da religião afro-brasileira e, por conseguinte, a própria religião.

O registro etnográfico será seguido, na medida do possível, de avaliações que pretendem abordar outras implicações que vão além dos limites da discussão de natureza jurídica e que não cabem nos limites deste estudo. Pretende-se evidenciar os envolvimento mágico-religiosos do réu, a partir da leitura dos componentes essenciais do universo afro-religioso.

No dia três de outubro de 1939, instaurou-se inquérito policial, através da Delegacia da Terceira Circunscrição Policial, contra o cidadão **Nelson José do Nascimento**, acusado de "Prática de Feitiçaria e Falsa Medicina". No mesmo dia, o Bacharel A. de Andrade Teixeira, da mesma Delegacia, redige um "Mandado de Busca e Apreensão", nos seguintes termos:

Mando ao sub-escrivão Otoniel Bezerra da Silva, no impedimento ocasional do titular efetivo, que acompanhando este por mim assinado, vá à casa de Nelson José do Nascimento, residente à Avenida Cedron, sem número, na Rua da Imperatriz, e aí o intime a franquear-lhe a casa, afim de que seja dada uma busca na mesma, aí apreendendo todo e qualquer material de candomblé ou feitiçaria, podendo para isso tudo fazer que achar conveniente para execução deste, inclusive arrombar portas e proceder da maneira que melhor e necessário se tornar. Dado e passado nesta Cidade do Salvador, Ba, 3 de outubro de 1939.

Em função disso, foi publicada portaria em termos menos agressivos e mais "civilizados", ordenando ao subescrivão Otoniel Bezerra da Silva "lavrando mandado para efetuar-se uma busca na referida casa, apreendendo todo e qualquer material que ali seja encontrado, tendente ao citado fim, de tudo se lavrando os competentes autos, termos e certidões da Lei".

Na portaria, está implícito que a autoridade que procederia à busca e apreensão sabia perfeitamente a que material se referia o Delegado. Assim, podia ele realizar o seu trabalho com competência sem correr o risco de

apreender objetos que não estivessem relacionados com as práticas que eles consideravam de magia, feitiçaria e falsa medicina. Isto nos remete, claro, à dimensão do compromisso, familiaridade ou pelo menos do conhecimento que tinham as autoridades policiais não somente quanto à natureza e existência desses cultos mas também dos elementos necessários à sua execução.

Vale lembrar que parcela expressiva dessas autoridades policiais pertencia às camadas sociais mais pobres onde mais se verificam essas práticas religiosas. Certamente conheciam esses "apetrechos" em decorrência de suas participações nas sucessivas batidas que se faziam nos candomblés da Bahia e também pelo fato de convivem diariamente com essas manifestações religiosas e terem, muitas vezes, suas residências, em áreas próximas a essas comunidades.

No dia 11 de novembro, o Promotor Público, Affonso de Castro Rebello Filho, dirigiu-se ao Excelentíssimo Dr. Juiz de Direito da 1ª. Vara Crime da Comarca da Capital da Bahia, através do seguinte documento:

O Promotor Público junto a este Juízo, no uso das atribuições que a lei lhe confere, vem perante V. Excia, denunciar Nelson José do Nascimento, maior, natural deste Estado, Auxiliar do Comércio, residente à Avenida Cendon, n.3, pelo fato delituoso que passa a relatar.

Do inquérito policial que a presente acompanha verifica-se que o denunciado, conhecido como curandeiro e pai-de-santo, praticava, na sua residência, à Avenida Cendon, n.3, Distrito dos Mares, desta cidade, além da magia negra e mais sortilégios, a falsa medicina, inculcando aos seus clientes a cura de moléstias curáveis e incuráveis afim de fascinar a credibilidade pública. E como, assim procedendo, haja o denunciado cometido o crime previsto no artigo 157 da Consolidação das Leis Penais, esta promotoria oferece a presente denúncia para que julgada provada, seja o mesmo punido com as penas do artigo citado. Pede-se que, A) tenha início a formação da culpa, observadas as formalidades legais. Testemunhas

Na gamela do feitiço

arroladas: Alyrio Magalhães. Avenida Bastos, n. 23. José Paulo de Salles. Garcia, n. 101 e Agrário Ramos, residente à Rua Barão de Cotegipe, n. 39

Mas, voltemos ao caso Nelson.

No mesmo dia em que foi lavrado o mandado de busca e apreensão, o Bacharel A. de Andrade Teixeira assinou o auto de busca e apreensão, lavrado nos seguintes termos:

Em seguida, presente o doutor Delegado comigo sub-escrivão de seu cargo abaixo nome assinado, na casa de residência de Nelson José de Nascimento a Avenida Cendon, na Rua da Imperatriz, aqui intimei o mesmo para que me franqueasse a casa para uma busca; depois de lhe ter lido o mandado de busca e apreensão que retro se vê, o mesmo Nelson José Nascimento abriu-me a porta onde encontrei com as testemunhas Felinto Bezerra Filho, Agrário Ramos Baçelar os objetos seguintes: (2) dois nichos, contendo duas imagens; uma de Nossa Senhora das Candeias e outra do Menino Jesus; um livro de assentamento; um quadro do Senhor dos Passos; duas imagens de Cosme e Damião, em um só pedestal; uma imagem de Santo Onofre; uma bacia e doze pratos de louça. Dentro da primeira onde tem uma tigela de pedras, que representam o Santo "Oxum", (Nossa Senhora das Candeias); uma tigela com quatro pedras, que representam Inhansan" (Santa Barbara); um alguidar de barro com um caqueiro cheio de azeite de dendê, farofa amarela, que representa o assentamento de "Eixu" (Diabo), na farofa estão enfiados três lanças de ferro; cinco buzos do mar, que representam o santo "Obaluáê" (São Lázaro, pai da bexiga); uma faca pertencente ao assentamento de Exu do Diabo; uma talha pequena para água de Inhansan; uma garrafa com azeite de luz para os santos; quatro bonecas de pano; duas vestidas de noiva, uma de soldado e a última de luto; duas gamelas para pedra dos santos; doze tranças de cabelo de mulher; um livro com orações escritas e duas outras pequenas cadernetas; diversos jarros com flores, vestimentas, enfeites, rosários de contas, e outros pequenos objetos. E como nada mais houvesse, mandou o Doutor Delegado lavrar este auto que lido e

Candomblé, feitiçaria e falsa medicina

achado conforme, rubrica e assina com o dono da casa acima referido, e no poder de quem foram apreendidos os objetos acima mencionados, tudo na presença das testemunhas citadas no começo deste, da que Otoniel Bezerra da Silva sub-escrivão lavrou e escreveu.

Na mesma data e local foi lavrado o Auto de Reconhecimento e assinado por várias testemunhas e, naturalmente, pelo próprio Nelson José do Nascimento, que reconhecia como de sua propriedade todo material constante do auto de apreensão e que com aquele material realizava funções da seita africana.

Evidencia-se, de imediato, pela arrolagem do material citado no documento e reconhecido por Nelson como de sua propriedade, de que ele era, efetivamente, pessoa-de-santo com responsabilidades e envoltimentos religiosos profundos. E os objetos, imagens e emblemas, citados, arrolados e reconhecidos por ele como de sua propriedade, provavelmente compunham o "quarto do Santo", ou **peji**, área reservada de um terreiro ou mesmo de uma casa residencial onde se encontram instaladas as representações simbólicas das divindades, os "assentamentos" e elementos diversos utilizados na prática religiosa.

O compromisso de Nelson com a religião afro-brasileira será melhor esclarecido no Auto de Perguntas a ser relatado e discutido em outra parte deste trabalho. Nele, Nelson confirma a sua condição de pai-de-santo.

Infelizmente, não foi encontrado o livro de orações citado, e ficamos sem saber se era um livro de orações ligadas ao culto afro-brasileiro ou apenas um livro de orações católicas, o que não seria grande novidade. Acontecia, como ocorre ainda hoje, que pessoas ligadas ao Candomblé nunca negaram a condição de católicas e não seria estranho se guardassem os catecismos, ou outros livros que eram freqüentemente distribuídos durante a missa.

As duas cadernetas citadas provavelmente teriam algo a ver com os rituais afro-brasileiros. É muito comum,

especialmente nos dias atuais, líderes sacerdotais possuem cadernos de anotações, guardados com muito carinho e desvelo para que não sejam furtados, copiados ou manipulados por quem não merece a confiança de seu proprietário.

Mas as pessoas mais íntimas e principalmente as que estão mais próximas do líder religioso por razões hierárquicas, ou por outra razão qualquer, geralmente dividem com ele o privilégio do acesso a essas anotações, cuidando todos para que não cheguem ao domínio público.

Esses cadernos são extremamente úteis para guardar, e sobretudo preservar seqüências mais elaboradas de andamentos rituais mais episódicos ou de maior complexidade estrutural, como a famosa roda de Xangô, de Odudua, ou a cerimônia funeral que exige de quem a dirige um conhecimento consistente de complexos elementos essenciais à sua realização.

A impressão que se tem é a de que estudiosos, principalmente os que assumem algum tipo de relação formal e permanente com o grupo religioso, tendem a minimizar sua importância, para enfatizar a natureza da oralidade como meio único da transmissão do saber iniciático. Dificilmente um pai-de-santo dirá que possui um desses cadernos de anotações de andamentos de rituais.

A tradição ainda exige a oralidade para a transmissão do saber litúrgico e sua efetiva memorização. Esta situação está cada vez mais restrita ao *corpus* de conhecimentos geralmente denominados "fundamentos da seita" e que são transmitidos aos neófitos durante o período de reclusão conventual. Caso alguém ousasse revelar a utilização desse material escrito, correria o risco de cair no descrédito do povo-de-santo ou de líderes religiosos que igualmente se valem dessas informações preciosas, muitas vezes anotadas por eles próprios ou com auxílio de um filho-de-santo mais íntimo, mais discreto e com razoável grau de alfabetização.

A existência e eventual utilização de anotações, sobretudo de rituais mais episódicos do calendário litúrgico, remete a preocupação para uma discussão emergente das condições reais da continuidade da tradição no contexto atual da sociedade brasileira, tema que não cabe nos limites deste trabalho. É bom frisar que o cuidado de anotar como se desenrolam certas cerimônias mais episódicas, insere-se na intenção maior de se guardar uma liturgia cada vez mais submetida às injunções das mudanças sociais com as quais os candomblés estão diretamente comprometidos. É uma forma de resistência ao processo de alterações mais rápidas do conteúdo simbólico que alimenta e dá sentido à religião afro-brasileira. Mas essas anotações são também instrumentos importantes de consolidação do prestígio e do poder de mando no interior dos candomblés. No caso de Nelson, podemos muito bem conjecturar que a justiça teve acesso a esse material para ajuizar o ato de condenação.

Ainda no mesmo dia do mandado de busca, isto é, 3 de outubro de 1939, na Delegacia da Terceira Circunscrição Policial, compareceu Nelson José do Nascimento, com vinte e dois anos, filho de José Tomé do Nascimento, solteiro, auxiliar de comércio, natural deste Estado, sabendo ler e escrever, e a ele foram formuladas as seguintes perguntas de forma quase inquisitorial:

Perguntado: em que trabalha?

Respondeu: que está desempregado.

Perguntado: se o respondente é pai-de-santo da seita africana denominada de Candomblé?

Respondeu: que o vulgo a quem denomina pai-de-santo (é) o lugar que o respondente ocupa na referida seita.

Perguntado: se o respondente praticava em sua residência a Avenida Cedron atos referentes a seita africana?

Respondeu: que praticava atos sem nunca ter feito mal a pessoa alguma; que trabalhava em seu próprio benefício.

Perguntado: se o respondente praticava atos em benefício de pessoas estranhas?

Respondeu: que sim.

Perguntado: quais eram estes benefícios?

Respondeu: que doentes feridos que procuravam o respondente afim de se tratarem; que os benefícios da seita praticados pelo respondente era por intermédio de banhos.

Perguntado: quanto o respondente cobrava por cada consulta que lhe faziam?

Respondeu: que três mil e quatrocentos réis.

Perguntado: por que o respondente botou um despacho (feitiço), ontem à noite na encruzilhada de Mont Serrat?

Respondeu: que não foi o respondente, mesmo porque, ontem à noite estava ausente de sua casa onde chegou às oito horas da noite agasalhando-se em seguida.

Perguntado: quem colocou o referido despacho?

Respondeu: que não sabe.

Perguntado: se os nomes, constantes nos livros que foram apreendidos na casa do respondente, conforme termo de apreensão, são de clientes seus?

Respondeu: afirmativamente.

Perguntado: porque o respondente tinha bonecas de pano, vestidas: de noiva, de luto e de soldado?

Respondeu: que as referidas bonecas lhe foram levadas para trabalho que não foram executados pelos respondente; que era para resolver casamento atrapalhados.

Perguntado: que significação têm os cabelos de mulher que foram encontrados na casa do respondente?

Respondeu: que são de vestimenta de caboclo.

Perguntado: que significação tem o azeite, digo a farofa de azeite de dendê, dentro de um caqueiro, onde estão enfiadas lanças de ferro?

Respondeu: que o santo "Exu" anjo inferior guarda da casa.

Perguntado: qual a significação dos potezinhos com água, comidas, pipocas etc?

Respondeu: que são para os santos, sendo que as pipocas é para o "Pai da Bexiga" (São Lázaro).

Perguntado: para que serve o sino que foi apreendido em sua casa?

Respondeu: que para quando tiver de fazer pedidos, tocá-lo chamando os santos.

Perguntado: se as bonecas referidas na pergunta acima, servem para feitiçaria; desencaminhamento de senhoras casadas, morte de pessoas e outros males?

Respondeu: que serve, porém não nas suas mãos do respondente, que nem delas se serviu, como já disse antes.

Perguntado: qual a significação das pedras apreendidas na casa do respondente?

Respondeu: que são "santos", cujos nomes são: Xangô — Iansã — Omolu — Oxalá — Oxum — Abaluaê e outros.

Perguntado: que qualidade de cabelo é o que foi encontrado em sua casa?

Respondeu: que (são) cabelos de mulher.

Perguntado: para que servem os buzos e a pólvora encontrados em sua casa?

Respondeu: *que os buzos o respondente não sabe para que servem, porém que a pólvora serve para, queimando-a, afugentar os males de dentro de casa.*

Perguntado: *se tem mais alguma coisa a declarar?*

Respondeu: *que não.*

A leitura desta peça do processo revela claramente que Nelson, apesar de sua pouca idade, detinha e manipulava um certo número de códigos e informações básicas sobre o culto afro-brasileiro. A considerar os elementos apreendidos e o conjunto de suas respostas era, sem dúvida, pai-de-santo, um líder religioso, que realizava “trabalhos” em favor de seus clientes.

As divindades africanas citadas, tais como Xangô, Iansã, Omolu, Oxalá, etc. indicam, com grande possibilidade de acerto, que Nelson estava ligado à tradição jêje-nagô. Isso, contudo, não elimina a possibilidade da presença de elementos de outras procedências étnicas na composição do seu universo sagrado.

A sua resposta à contundente pergunta se ele praticava o mal com os seus serviços religiosos não foi evasiva, respondendo-a negativamente. Na verdade, a ação do pai-de-santo, quando realiza uma tarefa qualquer, no âmbito de suas prerrogativas sacerdotais, é marcada basicamente pelo sentimento de estar socorrendo alguém com algum tipo de problema. Pela sua cabeça, certamente, não passaria a idéia de que estivesse a praticar ato perverso ou maléfico contra alguém. A dicotomia entre o bem e o mal não está afastada e disso parece ter plena consciência. Mas o que interessa, no momento da intervenção mágico-terapêutica, é a convicção de estar realizando um “trabalho”, um serviço religioso para o bem do cliente. Além do mais, não parece existir nenhum sentimento de culpa quando da realização dessas cerimônias, geralmente precedidas de uma consulta às divindades a quem cabe, em última instância, responder por tal expediente.

Depreende-se do Auto de Perguntas que as questões são formuladas e orientadas de maneira a identificar, na fala do iniciado, algum tipo de responsabilidade que configure um compromisso delituoso. A resposta de Nelson quanto ao fato pressuposto de poder estar fazendo mal a alguém, isenta-o dessa culpa posto que formulada segundo a expectativa e visão de mundo afro-brasileiro. Porém, quando lhe perguntaram se fizera algum trabalho em benefício de alguém, é exatamente a resposta afirmativa que lhe trouxe os maiores embaraços durante o processo. Fazer benefício a alguém seria, no caso, prevalecer-se da medicina alternativa, e necessariamente mágico-religiosa uma vez manipulada por um pai-de-santo. O conhecimento de qualidades terapêuticas (e mágicas) de certas plantas, ou alguma noção de sua eficácia quando convenientemente prescritas para tratamento de algum tipo de doença, será indubitavelmente considerado o delito maior de Nelson e, em função do qual, continuará a responder ao processo criminal.

De qualquer maneira, Nelson responde a todas as perguntas, sem escamotear seu compromisso religioso e na linha do que se poderia esperar de um sacerdote do culto afro-brasileiro, isto é, laconicamente. Quando diz não saber para que servem os búzios, ainda aí, reage de acordo com o padrão comportamental típico das pessoas do candomblé que se mostram quase sempre reticentes ou evasivas toda vez que está em jogo a preservação de elementos mais secretos, as coisas mais privativas, o saber iniciático, enfim, as chamadas “coisas de fundamento da seita”, como se diz.

Seguindo as formalidades judiciais de praxe, foram arroladas algumas testemunhas, as quais foram inqueridas, no dia 4 de outubro de 1939, na Delegacia da Terceira Circunscrição Policial, onde presentes se achavam o Doutor A. de Andrade Teixeira, Delegado, e o subscrivão Manoel Bezerra da Silva que lavrou o termo abaixo, concluso no dia seguinte:

Alipio Magalhães, com trinta e quatro anos de idade, filho de Virgílio Magalhães, solteiro, carpinteiro, natural deste Estado, residente à Avenida Bastos, número treze na Rua Rio de Contas, Monte Serrat, sabendo ler e escrever, aos costumes disse nada; testemunha familiar juramentada na forma da lei, prometeu dizer a verdade e sendo inquerida a respeito do fato constante da portaria de folhas que lhe foi dada, disse que no dia três do corrente mês, estava o depoente na rua da Imperatriz quando viu que retiravam de uma casa na Avenida Cendon vários objetos pertencentes ao culto de candomblés, que viu o dono de todos esses objetos, e reconheceu ser o mesmo, bem reconhecido de vista, residente na referida casa, e que seguindo voz geral na rua da Imperatriz, o mesmo é "pae de santo"; mais não disse. Perguntado se conhecia o indiciado presente respondeu: que conhece embora não tenha com o mesmo intimidade; que é o indiciado presente o pae de santo referido da linha acima referido pelo depoente e, da casa de quem foram retirados os objetos apreendidos e que se destinavam à magia negra, seita africana vulgarmente denominada candomblé. Perguntado se o indiciado presente batia o candomblé em sua residência respondeu que nunca ouviu o indiciado presente bater candomblé; que sempre via o indiciado na janela da casa do mesmo todas as noites até as vinte e três horas. Perguntado se sabe ou ouviu dizer que o indiciado presente praticava a falsa medicina ou tratava pessoas doentes ou feridas por meio de receitas e feitiçarias, conforme manda o referido culto africano respondeu que sabe por ter ouvido o próprio indiciado presente dizer, quando da ocasião da apreensão, lhe foi perguntado o que queria dizer os nomes das pessoas que estavam escritas nos livros que foram encontrados na residência do indiciado, que eram nomes de pessoas que se tratavam ou se trataram com o respondente. Perguntado se o respondente sabe e ouviu dizer o que foi apreendido na casa do indiciado presente? respondeu: — que sabe, que foi material de candomblé, ou melhor, da seita africana, pertencente a feitiçaria, que tanto servia para o bem como para o mal; que o apreendido foi mais ou menos o seguinte: um caqueiro cheio de farofa com azeite de dendê, com três lanças de ferro enfiadas; pedras representando "santos", bonecas de pano vestidas de noiva e soldado; sino para chamar o "caboclo", imagens e santos, um biombo, atrás de onde ficavam o beliche onde estava a quartinha contendo água para "santos", pó

denominado Pemba Branco, vestidos para os "santos", benzos, garrafas de azeite de dendê, facão do cabo e outros objetos que não se recordava; que tudo que o depoente disse, tem certeza porque viu. E nada mais havendo, deuse por findo este depoimento, que lido e achado conforme vai rubricado e assinado pelo Delegado testemunha e pelo indiciado presente que antes declarou, após lhe ser dada a palavra, que nada tinha a contestar. Eu, Manoel Bezerra da Silva sub-escrivão que o escrevi.

A testemunha acima parece ter sido induzida a responder o que o Delegado gostaria de ouvir. Mesmo assim o faz de maneira evasiva, limitando-se quase sempre a confirmar o que Nelson já dissera no seu depoimento. Interessante observar o seu depoimento na parte que assegura que os objetos apreendidos pertenciam ao candomblé e que se destinavam à magia negra. A expressão magia negra é utilizada como sinônimo de Candomblé, o que reforça o preconceito contra a religião afro-brasileira. Além do mais, considerá-la magia negra, mesmo sendo um conceito vago, era o caminho inicial para indicição de alguém como praticante de feitiçaria e prática de falsa medicina, pois, como já tratamos em outra parte deste trabalho, a prática religiosa afro-brasileira implica, como um dos elementos essenciais, a noção de cura, esta última buscada através da utilização de plantas e ervas medicinais que adquirem, neste contexto, uma força complementar de natureza mágico-religiosa. Os equipamentos descritos são efetivamente de candomblé. O caqueiro cheio de farofa com azeite de dendê, com três lanças de ferro enfiadas é seguramente um assentamento de Exu e a afirmativa de que as pedras representavam os santos denota um invulgar conhecimento da testemunha ou do Delegado a respeito das representações simbólicas das divindades afro-brasileiras.

A segunda testemunha foi um indivíduo de nome José Carlos de Sales, com trinta e dois anos de idade, filho de José Sales, casado, servente de pedreiro, baiano,

analfabeto e residente no Garcia, n. 10. Testemunha juramentada na forma da lei, prometeu dizer a verdade e disse:

...que conhecia o indiciado presente visto que ignora qual a sua profissão pois sempre o vê em casa numa janela que dá para a rua da Imperatriz, que são as únicas informações que pode dar do indiciado presente. Perguntado se sabe ou ouviu dizer que foi feita apreensão na casa do indiciado presente de material destinado a feitiçaria da seita magia negra africana, vulgarmente denominada candomblé, respondeu: — que sabe porque viu quando era retirada da casa do indiciado presente vasto material destinado a feitiçaria denominada magia negra ou candomblé. Perguntado se sabe ou ouviu dizer que o indiciado presente exercia a falsa medicina por intermédio da feitiçaria acima referida em sua residência respondeu: que sabe que o indiciado presente tratava pessoas doentes e feridas por meio da feitiçaria, seita africana, e, sabe que foram apreendidos na casa do indiciado presente livros contendo nomes de pessoas que eram e que foram pelo mesmo tratadas. Perguntado se sabe ou ouviu dizer que em locais próximos na casa do indiciado presente foram colocados feitiços, respondeu que sabe que eram colocados porque já viu várias vezes estes feitiços ou bozós e perguntado se sabe ou ouviu dizer quem os preparava e os colocava naqueles arredores respondeu que a única coisa que sabe, é que encontrou os “bozós”, quem os prepara ignora. Perguntado se sabe ou ouviu dizer quais os objetos encontrados e apreendidos na casa do indiciado presente respondeu que aviamentos de macela, bonecas, pedras representando “santos”, um sino para chamar “caboclo”, pó de pomba branco, um caqueiro com farofa amarela e azeite de dendê onde estavam enfiadas três lanças de ferro e outros objetos que no momento não se recorda. E nada mais havendo, deu-se por findo o depoimento que lido e achado conforme rubrica e assina o Doutor Delegado, com o depoente e com o indiciado, a que antes foi dada a palavra pelo mesmo dito nada contestar. Eu, Manoel Bezerra da Silva, sub-escrivão que o escrevi. E não sabendo o depoente ler nem escrever, assina a dedo por ser analfabeto Aarão Freitas Ferreira da Silva com as duas testemunhas abaixo e comigo, Manoel Bezerra da Silva, sub-escrivão que o encerra”.

A segunda testemunha arrolada pouco ou quase nada acrescenta ao que disse a primeira. Aqui uma vez mais a testemunha parece ter sido induzida a afirmar “que sabe que o indiciado presente tratava pessoas doentes e feridas por meio da feitiçaria, seita africana”, evidentemente sem se dar conta do efeito de suas respostas para fins de condenação. Ressalte-se, nesse depoimento, a seqüência de adjetivação pejorativa utilizada pelo Delegado para falar de Candomblé. Ao perguntar à testemunha se ele viu ou sabe alguma coisa sobre a apreensão de material litúrgico, acrescenta: **destinado à feitiçaria da seita magia negra africana, vulgarmente denominada candomblé**. O efeito haveria de ser extremamente negativo na cabeça de um pobre ajudante de pedreiro, tamanha incontinência verbal pronunciada por uma autoridade. A resposta haveria de ser afirmativa e que Nelson evidentemente praticava a citada feitiçaria, como afirmou a testemunha.

O processo segue trâmite normal. As autoridades buscam uma terceira testemunha, sendo intimado um indivíduo de nome José Martins Rego, conforme officio n. 364, de 10 de outubro de 1939. No dia seguinte, o subscrivão informa ao Sr. Delegado A. de Andrade que procurou José Martins Rego na antiga Vila Militar, n.22, não sendo ali residente e nem conhecido das pessoas/residentes naquele local.

Foi intimada outra pessoa de nome Agrário Ramos Bacelar para depor como testemunha no processo em curso, no dia 12 de outubro de 1939. Atendidas as formalidades legais, foi inquerido Agrário Ramos Bacelar, com trinta e oito anos, filho de Luciano Mata Bacelar, casado, Guarda Civil n.211, baiano, residente à Rua Barão de Cotegipe, na Vila Terezinha n. 39, sabendo ler e escrever.

Disse que no dia três do corrente mês, o depoente acompanhou uma caravana policial à Avenida Cendon

na casa número três, foi apreendido grande quantidade de material de magia negra (seita africana denominada vulgarmente de candomblé); que viu imersas imagens de santos, como sejam São Cosme e São Damião, São Lázaro, etc, que além destes, ainda viu pedras dentro de pratos de barro e lanças ferro enfiadas em um caqueiro de farofa amarela e azeite de dendê tendo isto representado "Santos", que viu mais, várias bonecas vestidas de noiva e soldado, vários outros objetos que não sabe o nome; viu também diversas tranças de cabelo de mulher. E nada mais disse. Perguntado se sabe que o indiciado receitava gente e dava consultas pagas na casa onde foi apreendido este material respondeu que ignorava. Perguntado se sabe que o indiciado era visitado freqüentemente respondeu que era visitado diariamente. Perguntado para que servem os objetos que citou acima e que foram apreendidos na casa do indiciado presente respondeu que servem para a prática de feitiçaria, magia negra ou candomblé. Perguntado se sabe que o respondente, digo, se o acusado praticava atos de candomblés e feitiçarias respondeu que não batia candomblés, mas fazia rezas quase todas as noites. Dada a palavra ao indiciado presente este disse que nada tinha a contestar. E por nada mais haver, deu a autoridade por findo este depoimento que lido e achado conforme rubrica e assina, conforme depoente e acusado e comigo. Manoel Bezerra da Silva, sub-escrivão que o escreve.

A terceira testemunha também não acrescenta nada de novo. Serve apenas para confirmar as respostas dadas pelas outras anteriores à insidiosa pergunta se Nelson praticava a feitiçaria e a falsa medicina. A intenção é clara. O que se pretende é caracterizar um delito previsto no artigo 157 da Consolidação das Leis Penais, o que de resto conseguem.

O relatório do subscrivão encaminhando, no dia 26 de outubro de 1939, os autos ao Promotor Público por intermédio do Dr. Juiz de Direito da Primeira Vara Crime é, efetivamente, um sumário de culpa:

Esta Delegacia teve conhecimento de que na residência de Nelson José do Nascimento, sita à Av. Cendon, rua da Imperatriz, se praticava o culto africano, tendo para isto

todo o material necessário, e também a falsa medicina. Imediatamente foram tomadas as medidas que se faziam mister e apreendido o material que depois de fotografado pelo Instituto de Identificação, foi inutilizado, excetuando dois (2) livros, encadernados, que acompanham o presente inquérito. Estes livros são um de duzentas (200) folhas e um pequeno; contem nomes de clientes do curandeiro (Pae de Santo) e algumas orações.

O indiciado não contesta a acusação que lhe foi feita.

As três (3) testemunhas ouvidas, afirmam que o indiciado é feitiçeiro, Pae de Santo, que praticava a falsa medicina, afirmações estas que não sofreram a mínima contestação por parte do indiciado.

Caso V.Exc. julgue necessário serem ouvidas mais testemunhas, indico as de nomes: José Martins Rêgo, residente à Av. Militar no. 22, e Antonio Flaviano de Lima, residente à Av. Cendon no. 1.

Deixou de ser feita a perícia no material apreendido, devido a própria declaração do indiciado que reconheceu os objetos apreendidos, como de sua propriedade e que os utilizava para a prática da falsa medicina. Foi lavrado o competente Termo de Reconhecimento.

Aqui termina o inquérito policial, uma peça contendo inverdades, sendo a principal a de que Nelson confessou haver praticado falsa medicina. O inquérito segue agora o rumo judicial. O Oficial de Justiça intima pessoas citadas na denúncia para comparecerem à Pretoria, no Fórum, à Rua da Misericórdia, n.22, a fim de darem seus depoimentos. A denúncia é redigida nos seguintes termos:

— Exmo. Sr. Dr. Juiz de Direito da 1a. Vara Crime — O Promotor Público junto a este Juízo no uso das atribuições que a lei lhe confere, vem perante V.Exa. denunciar Nelson José do Nascimento, maior, natural deste Estado, auxiliar do comércio, residente à Avenida Cendon no. 3, pelo facto delictuoso que passa a relatar: Do inquérito policial que a presente acompanha, verifica-

se que o denunciado, conhecido como curandeiro e pae de santo, praticava na sua residência, à Avenida Cendon no. 3, Districto dos Mares, desta cidade, além da magia e seus sortilégios, e falsa medicina, inculcando aos seus clientes a cura de moléstias curáveis e incuráveis a fim de fascinar a credibilidade pública. — E como assim procedendo, haja o denunciado, esta Promotoria oferece a presente denuncia, que se espera, digo, denuncia, para que julgada provada seja o mesmo punido com as penas do citado artigo. — Pede-se que A, tenha início a formação da culpa, observadas as formalidades legais. — Testemunhas — Alípio Magalhães, Av. Bastos 13; — José Paulo de Salles, Garcia 10 e Agrário Ramos Bacellar, Barão de Cotegipe no. 39-Bahia, 10 de novembro de 1939; Q.P.P.(a) Affonso de Castro Rabello Filho — O que cumpra na forma da Lei — Bahia, 17 de novembro de 1939 — Eu Annibal Oscar Carnaúba, sub-escrivão que o escrevi.

O processo segue longo e demorado curso na esfera judicial, com sucessivas apresentações de novas testemunhas incluindo-se as apresentadas pelo próprio Nelson ou pelo Dr. Eduardo Martinelli, constituído seu bastante advogado. Deixamos de apresentar esses autos de perguntas por serem repetitivos e não conterem nenhuma informação nova que pudesse desviar o rumo de uma condenação já praticamente definida. É o caso, por exemplo, de Alípio Magalhães, com trinta e quatro anos de idade, natural deste Estado, carpina, solteiro, residente e domiciliado na rua Rio de Contas na Avenida Bastos, nº 13:

Disse que: Efetivamente a Polícia apreendeu na residência do denunciado presente na Rua da Imperatriz todo material que o mesmo se utilizava para Candomblé entretanto não sabe informar se elle praticava a medicina conforme referiu-se a denuncia que lhe foi lida e nada mais recordava-se para declarar. P - a quanto tempo conhece o denunciado presente? R - ser o denunciado seu conhecido dele testemunha a cerca de um ano e pouco pelo facto de vel-o sempre na janella de sua residência ignorando qual a sua profissão e sendo tido na zona conforme elle testemunha ouviu dizer como Pae de Santo,

não tendo porém elle testemunha provas a respeito. Dada a palavra ao Dr. Eduardo Martinelli por este foi perguntado o seguinte. P - qual o procedimento do denunciado na Zona da residencia do mesmo? R - que sempre foi bem procedido. P - se a testemunha conhece e vio os objectos apprehendidos? R - que vio porém por serem muitos não pode se lembrar de todos? P - como a testemunha sabe que os pratos e objectos são de candomblé? R - que não pode afirmar porque foi tudo misturado para a Policia. Dada a palavra ao denunciado por este foi dito que nada tem a contestar. Nada mais havendo a perguntar pelo Dr. Pretor foi mandado encerrar este depoimento em que assina com a testemunha, o denunciado e advogado presente depois de lido e achado conforme.

No dia 18 de janeiro de 1941, o Exm^o Sr. Dr. Juiz de Direito da Primeira Vara Crime redige despacho, para pronunciar o réu incluso na sanção do artigo 157 da Consolidação das Leis Penais, nos seguintes termos:

Visto estes autos de processo crime entre partes: a Justiça Pública, por seu Promotor, como autora e réo Nelson José do Nascimento denunciou o Dr. Promotor Público, junto a este... Nelson José do Nascimento, maior, natural deste Estado, auxiliar do comercio, residente à Avenida Cendon, rua da Imperatriz, districto dos Mares, por haver o mesmo, conhecido como "curandismo" e "pae de santo", **praticado em sua residência, além da magia negra e seus sortilégios, a falsa medicina, enculcando aos seus clientes a cura de moléstias curáveis e incuráveis, afim de fascinar a credibilidade pública.** Recebida a denúncia, foi designado dia e hora para o início do summário de culpa. No dia designado, presente o denunciado foi qualificado, ouvindo-se duas testemunhas na presença do mesmo e do seu advogado aos quais foi dada a palavra. Posteriormente foi ouvida a terceira testemunha e, afinal, as de defeza. Em seguida foi designado dia para o interrogatório, o que não se realizou por não ter sido encontrado o denunciado. Com vista dos autos opinou o Dr. P. Público pela pronuncia do denunciado no artigo 157 de Consolidação das Leis Penaes visto então, os autos conclusos.

Considerando que está sufficientemente provado pelo depoimento das testemunhas do inquérito, duas do sumário de culpa e pela própria confissão do denunciado na Policia, que elle não só praticava, em sua residência, a magia negra, como também a falsa medicina, sendo apprehendidos em sua casa de residência, vários objetos destinados à prática do crime em apreço; assim, considerando-se que o dito réo incidiu na sancção do artigo 157 da Consolidação das Leis Penaes, por ter fundamentos e mais provas dos autos, julgo procedente a denuncia de fls, para pronunciar, como pronunciado tenho o reo Nelson José do Nascimento como incluso na sancção do artigo 157 da Consolidação das Leis Penaes, enfeitando-a a prisão e julgamento.

Lance-se o nome do dito réo no "Rol dos Culpados" e escreva-se consta elle mandado de prisão no qual deverá constar o valor da fiança que... em trezentos mil réis.

Lançado o nome de Nelson no rol dos culpados, em 23 de janeiro de 1941 foi expedido mandado de prisão na forma da lei, nos seguintes termos:

Mandado de prisão expedido contra o reu Nelson José do Nascimento, para ser cumprido na forma e sob as penas da lei.

*Eu, o Dr. Domingos Bandeira Vieira Tosta, Juiz de Direito da 1a. Vara Crime da Comarca da Capital do Estado da Bahia, seu Termo e etc. Mando aos Officiaes de Justiça deste Juizo, que vendo o presente por mim assinado, em seu cumprimento, **prendam onde for encontrado e recolham a Cadeia Pública, o reu Nelson José do Nascimento**, natural deste Estado, solteiro, com 22 anos de idade, auxiliar do comércio e residente à rua da Imperatriz no. 3, Zona da Penha desta Cidade, pelo fato de haver sido pronunciado por este Juizo, como incurso nas penas do Artigo 157, da Consolidação das Leis Penaes, por ter sido encontrado na pratica da Magia Negra e seus sortilegios e o exercicio de falsa medicina. E que por se tratar de delicto afiançável, fora a respectiva fiança arbitrada em trezentos mil réis (300\$000) que prestará querendo. O que cumpram na forma e sob as*

penas da Lei. Bahia, 23 de janeiro de 1941. Eu, Annibal Oscar Vital Carnaúba, sub-escrivão que o escrevi.

Nelson não esperou para ser preso e fugiu. Bem feito!

Ainda houve uma tentativa por parte da justiça de meter a mão nele. Em 19 de maio de 1941, é expedido um Edital do Juiz de Direito, intimando-o, no prazo de 10 dias, a se apresentar. A certidão de 30 de maio de 1941 informa que, decorrido o prazo dado no Edital, o réu não compareceu em juízo ³.

Não se sabe o fim de Nelson José do Nascimento. Se permaneceu em Salvador ou fugiu para outro lugar. Aqui, a resistência foi não respeitar o arbítrio da justiça. E onde estiver, vivo ou morto, ele será sempre, com o seu gesto, um exemplo de repúdio a uma lei injusta que transformava em réu um simples fiel de um sistema de crença de que se orgulham todos os que se ligam, por algum motivo, aos terreiros de Candomblé da Bahia.

NOTAS

¹ Têm sido permanentes as buscas nos Arquivos Públicos da Bahia na expectativa de se identificar mais processos ou outros e quaisquer documentos que possam melhor espelhar a freqüência dessas situações e com eles elaborar um quadro etnográfico mais amplo, que permita uma análise, por acaso mais abrangente, das reações da sociedade baiana contra diferentes formas de ações e atuações religiosas populares.

Está sendo feita a coleta, que se pretende sistemática e quase exaustiva. Mas, para o período que se analisa, de 1900 a 1950, infelizmente até agora pouca documentação primária foi identificada. E, no caso de inquéritos judiciais contra a prática de feitiçaria ou falsa medicina encontramos, apenas, os relativos aos réus Herida e Nelson, de que aqui se dá conta deste último.

² Arquivo Público da Bahia, Sumário de Culpa (Processo), 1941, mar. 10.

³ Para uma ampla discussão da legislação que cuida da liberdade religiosa no Brasil, consultar a excelente tese de doutorado de Maggie: Medo do feitiço...

CAPÍTULO 6

CANDOMBLÉ E A RESISTÊNCIA LEGAL

O que se pretende neste capítulo é entender como a comunidade afro-baiana se articulou, ao longo do tempo, para superar os impedimentos e sanções que impunham restrições ao exercício livre de sua religião.

Os segmentos sociais mais resistentes ao pleno exercício da liberdade religiosa do negro na Bahia geraram, mais do que as leis punitivas, um conjunto de reivindicações que terminaram por produzir leis voltadas exclusivamente para a defesa da religião afro-brasileira. Aliás, o sucesso dessa luta — que aqui se pretende relatar — tem sido reinvidicado, ao longo do tempo, por diferentes pessoas e até mesmo instituições, como se fosse possível atribuir a apenas uma delas o mérito de um trabalho que envolveu toda a comunidade, não somente a religiosa mas tantos quantos que, por razões as mais diferentes, abraçaram a luta em defesa do direito inalienável deste segmento da população poder escolher seu próprio sistema de crença.

Para situar o problema nos limites desejados, utiliza-se aqui o trabalho de Bittencourt, apresentado ao II Congresso Afro-Brasileiro, em 1937¹. Aliás, um estudo certamente motivado pela realização do próprio Congresso na Bahia.

Ordenando diversas leis e decretos que tratavam do problema da liberdade religiosa, Bittencourt oferecia aos congressistas um documento básico para a discussão de um dos problemas cruciais para um grande número de

negros na Bahia, e que tem implicações diretas na continuidade de valores culturais afro-brasileiros na sociedade baiana. Como se sabe, a religião afro-brasileira foi, ao longo do tempo, núcleo de produção e transmissão de expressões culturais diretamente comprometidas com a formação da identidade cultural negro-baiana.

O texto de Bittencourt é, efetivamente, uma leitura, com cuidados didáticos, de como a legislação tratava as denominadas práticas fetichistas. É o próprio autor que formula a pergunta:

Como, porém, desde o Brasil Império até ao Brasil contemporâneo, encararia a nossa legislação essas práticas fetichistas? Em busca de resposta à indagação, atiramos num desafio ao pó vetusto, que patina de ancianidade, bibliotecas e museus — aos arquivos, como resultado trazendo estas notas, examinando: a liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei.²

As denominadas **práticas fetichistas e falsa medicina** foram quase sempre, para efeito de estabelecimento de penalidades, arroladas conjuntamente, o que facilitava o desempenho da justiça quando dos atos jurídicos de condenação de quem as praticava.

Ao analisar a religião afro-brasileira em face dessas leis, Bittencourt tece comentários que parecem favoráveis à aplicação do estatuto legal toda vez que essa religião se excedesse dos limites da “celebração do seu cerimonial próprio, por mais extravagante que seja, simplesmente com caráter religioso, realizando suas solenidades e ritos”. Fica aqui, por enquanto, apenas um lembrete sobre a dificuldade que certamente enfrentaria aquele autor se desejasse efetivamente definir o campo semântico do que ele denomina de “caráter religioso” do culto afro-brasileiro. Tarefa difícil de ser realizada, caso não considerasse sua especificidade e distanciamento real do padrão clássico de religião ocidental. Mas voltemos à questão da liberdade religiosa nos primeiros textos legais.

A Carta constitucional de 1824, ainda que restritiva, já acenava para o direito de todos poderem escolher e praticar livremente a religião de sua preferência, embora preservasse a católica como a oficial do Império:

A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.³

José Carlos Rodrigues (Bittencourt o chamou de conspícuo constitucionalista), ao analisar o dispositivo que trata da liberdade religiosa naquela carta magna, sentencia:

Ainda que a Constituição marcasse uma religião de Estado, todavia ella, muito reflectidamente, reconheceu que ninguém devia ser perseguido por motivo de religião. Pensar desta ou daquella maneira sobre matéria religiosa, não pôde ser crime perante a sociedade civil, porque a sociedade civil não se instituiu para aniquilar os direitos naturaes.⁴

É obvio que a ilegalidade não decorria da celebração de uma religião diferente, isto é, não cristã. Todavia, era preciso justificar a perseguição aos candomblés e, para fazê-lo, ele teria que ser identificado ou confundido com prática de feitiçaria e falsa medicina para que pudesse ser submetido ao rigor das leis vigentes.

A utilização, por pais e mães-de-santo, do conhecimento de plantas medicinais e de suas qualidades terapêuticas assim como sua adequação prescritiva para uma série de doenças comuns, e ações não tanto estranhas à população, como oferenda pública e sacrifícios votivos de animais às divindades, jamais poderiam ser considerados, pela população, sobretudo a católica, como partes integrantes e fundamentais do acontecer religioso afro-brasileiro. Em primeiro lugar, porque estava em jogo a defesa de uma pretendida hegemonia do mercado

religioso que passava a oferecer, a uma parcela significativa da população, um produto de grande aceitação popular portanto capaz de provocar uma redefinição desse mesmo mercado, o que de resto aconteceu. Em segundo lugar, é possível que a classe médica em geral tivesse certa parcela de responsabilidade, ainda que subreptícia, na conceituação do que seria a “falsa medicina” para os legisladores, para assim preservar a exclusividade do mercado de cura. E provavelmente não viam, com bons olhos, esses “curandeiros” soltos por aí a prescreverem beberagens de toda espécie e uma infinidade de chás, preparados com as mais vulgares folhas, caules e frutos encontrados na rica flora dos trópicos.

Para condenar alguém pelo exercício da denominada “falsa medicina”, dever-se-ia condenar antes também toda a população de baixa renda que se vale permanentemente de um conhecimento extensivo dessas plantas úteis, muitas vezes cultivadas nos quintais de suas moradas ou compradas em pequenos feixes nas muitas barracas especializadas nesse tipo de comércio. Elas são verdadeiras farmácias da pobreza. E não se creia que pais e mães-de-santo prescrevessem ou prescrevam outras plantas que não fossem, quase sempre, do conhecimento da população, quando atendem a uma clientela carente de assistência dos poderes públicos.

Esse tipo de medicina alternativa não é somente praticada por sacerdotes da religião afro-brasileira. Basta freqüentar um pouco as zonas mais carentes da cidade para encontrar verdadeiros farmacêuticos populares, sabendo de memória um número sem conta de medicamentos para diferentes tipos de doenças, prescrevendo-os para a cura das mais simples dores de cabeça, dores de barriga, até das mais estranhas manifestações da anemia crônica de tantos miseráveis desprotegidos da periferia. A denominada “falsa medicina” não é outra senão a verdadeira medicina da pobreza.

Bittencourt, ao delimitar o campo religioso afro-brasileiro, julgou-o similar ao das religiões ditas reveladas e ocidentais. Todavia, não se deu conta de que os sistemas de crenças são diferentes e por isso mesmo a religião afro-brasileira jamais poderia corresponder ao modelo ocidental, e que o acontecer religioso, neste caso, requer e depende de um conjunto de práticas e de saberes tradicionais agindo, ordenadamente, em função da manifestação do sagrado. Em outras palavras, se a religião afro-brasileira estivesse enquadrada no padrão ocidental, provavelmente não seria considerada agressiva à ordem pública, nem se constituiria num atentado aos bons costumes e, muito menos, seria ofensiva à saúde pública. Entretanto, garante Bittencourt:

...se os responsáveis por tal culto, paralelamente ao cerimonial religioso, invadirem outra esfera de atividade (exercício de medicina e da farmácia, do hipnotismo, a prática da magia e seus sortilégios, o uso de talismãs e cartomâncias para despertar sentimentos de ódio ou amor) (sic!), então, em tais casos, sem dúvida serão perigosos e estarão contraindo à ordem pública e aos bons costumes, incidindo na sanção Legal.⁵

Assim, por exclusão, e certamente sem o desejar, quase termina por definir os ingredientes fundamentais da estrutura religiosa afro-brasileira. Para além do atendimento ao nível da fé, o Candomblé prescreve, até mesmo por conseqüência disso, aos que ali buscam paliativos para seus problemas existenciais, o necessário tratamento de que se julgam necessitados. Neste caso, o elemento mágico completa a eficácia das plantas medicinais ou empresta a outras tantas, ainda não identificadas pela farmacologia, a eficácia simbólica, indispensável para seu uso no contexto religioso da cura. Com esses ingredientes, especialmente em época de maior rejeição aos candomblés da Bahia, era extremamente fácil considerá-los “antros de feitiçaria e bruxaria” onde embusteiros se

valiam da “falsa medicina” para ludibriar os incautos, para usar os conceitos corriqueiros com que se definia a religião do negro na Bahia.

Era também natural que a justiça refletisse a confusão que se estabeleceu na sociedade baiana da primeira metade deste século, entre a noção de feitiçaria e a prática religiosa dos candomblés da Bahia. Aliás, essa confusão ainda reaparece, vez por outra, nas avaliações que fazem os menos avisados, em grupos que disputam uma fatia do mercado religioso popular ou entre os que guardam uma ponta de preconceito contra as manifestações religiosas originárias das culturas africanas transportadas para o Brasil.⁶

Essa indefinição servia como uma luva aos interesses dos que se identificavam exclusivamente com o modelo ocidental de sociedade, e que por isso moviam esforços em defesa de uma pretendida hegemonia de uma cultura ocidental nos trópicos.

Na composição social da Bahia da primeira metade deste século, parece que havia um segmento extremamente refratário à formação de uma sociedade que absorvesse elementos de procedência não europeia, como os oriundos do continente africano que, paulatinamente, e quase sem controle, começavam a compor e a definir os contornos essenciais da sociedade e da cultura baiana. E, nesse sentido, o candomblé, como fonte de expressão cultural de parcela também representativa da população de Salvador, era a instituição mais visada porquanto significava verdadeira afronta à sociedade que se pretendia exclusivamente católica.

Era, evidentemente, a partir da ilegalidade da denominada “prática de feitiçaria e falsa medicina”, embutidas na noção igualmente preconceituosa de “falso ou baixo espiritismo”, que se armaram e se articularam estratégias de repressão e rejeição aos valores religiosos, já afro-brasileiros, de que a perseguição policial aos terreiros

de candomblés da Bahia era sua vertente mais agressiva e visualizada pelos veículos de comunicação de massa.

E para melhor classificar os candomblés como práticas ilegais, a sua caracterização como “baixo espiritismo” servia também para garantir o exercício do espiritismo — o não baixo — certamente o que manipulava um discurso mais elaborado e seguramente freqüentado por algumas pessoas “de fino trato” além, evidentemente, da presença mais significativa de tantas outras provenientes da classe média. Não era somente uma questão de conteúdo simbólico, de um espiritismo mais refinado na sua linguagem teológica e roupagem social, seguindo mais de perto a doutrina de Allan Kardec, em oposição a um espiritismo mal verbalizado, mais flexível e menos refratário à incorporação de outros ensinamentos e influências mágico-religiosas diversificadas.

Havia, nisto tudo, a relação de classes sociais reproduzida no contexto das disputas religiosas e que colocava a população pobre — e negra — e a classe média baixa, como praticantes de um “baixo espiritismo” que se confundia com as práticas feitichistas e que, por isso mesmo, devia ser extirpado dos meios sociais.

Há de julgar que o surgimento de grande número de Centros Espíritas, especialmente em épocas de maior perseguição aos candomblés, revela, de maneira bastante clara, a astúcia inventada e utilizada pelo negro para que sua religião escapasse ao cerco permanente que lhe faziam as autoridades policiais que respondiam pelos interesses e ideais das classes mais abastadas.

É evidente que a denominação “baixo espiritismo” era uma construção verbal de fora para dentro e a dicotomia estabelecida criava campos semânticos bem diferenciados. De um lado, ou em cima, melhor dizendo, uma religião aceita e protegida. Do outro ou em baixo, uma outra, numa escala valorativa que parecia tomar por parâmetro a maior ou menor influência africana. Quanto mais presença africana mais baixo o espiritismo.

De qualquer maneira, foi uma tentativa de relativo sucesso o acobertamento da religião afro-brasileira com um nome de “fantasia” com a denominação de Centro Espírita. Evidentemente que não se podem obscurecer as semelhanças existentes entre esses dois sistemas de crenças em que pesem suas origens distintas. Elas serviram a propósitos os mais diferenciados e o negro soube de maneira perspicaz se servir da situação para produzir respaldo legal que assegurasse o funcionamento dos cultos afro-brasileiros.

Todavia, não tardou a identificação do “baixo espiritismo”, com práticas de feitiçaria, bruxaria, embustice e falsa medicina, numa formidável confusão conceitual que servia aos propósitos da repressão.

O jornal *A Tarde* de 29 de maio de 1923, numa reportagem com o título “No Antro da Feitiçaria”, desvenda e denuncia o propósito de disfarce dos candomblés em Centros Espíritas. O jornalista, após se referir ao caso de uma moça que, de pés e mãos acorrentados, gritava e se debatia desesperadamente (um laudo médico do Nina Rodrigues diagnosticara estar ela louca), é taxativo na qualificação dos candomblés como prática de bruxaria:

Nesses antros de feitiçaria, dispersos pela cidade, onde ocorrem cenas monstruosas, impressionantes, não raro vitimando os imprudentes que se prestam às bruxarias.

A polícia ignora ou fecha os olhos propositadamente.

A indústria prospera e os “pais-de-santo”, falsos “mediuns” e quejandos multiplicam-se, levando vida farta à custa das suas pobres vítimas, cegas pela ignorância ou temor supersticioso.

O jornalista garante que uma campanha cerrada da imprensa foi responsável pela perseguição policial aos candomblés. É evidente que essas matérias jornalísticas contra a existência dessas comunidades religiosas e a favor

da sua extinção desempenharam papel preponderante na formação de uma mentalidade hostil aos cultos afro-brasileiros, pois acirravam diariamente os ânimos de uma sociedade já locupletada de preconceito social e racial. Os candomblés, entretanto, seguiam em frente com suas estratégias de resistência, quase sempre evitando o confronto, “e não se atrapalharam”, como relata o jornalista:

Para fugir ao cerco, utilizaram-se de um “truc” — reabriram, não mais como “candomblés” e sim como “centros espíritas”, forjando estatutos e fazendo-os registrar, procurando acobertar-se no parágrafo constitucional que assegura o livre exercício de todas as religiões.

A feitiçaria, nesta nova modalidade, continua perniciosa, repetindo-se as cenas horripilantes de outrora.

Para demonstrar a veracidade de sua afirmativa, relata o caso de uma mocinha que, em uma casa de aspecto miserável, no bairro da Massaranduba, estava sendo torturada sob pretexto de tratamento pela ciência oculta. Em matéria seguinte, comenta o sucesso da polícia ao conseguir fechar “o antro da Rua do Imperador”, em reportagem no mesmo jornal, do dia 2 de junho de 1923:

O pretenso espiritismo...

A polícia fechou o antro da rua do Imperador.

Ontem, o Delegado Lustosa de Aragão, reescreveu do mar na devida consideração a comemoração que foi feita pelo seu colega da 3ª delegacia, relativamente ao caso da rapariga Marietta, que fora encontrada louca, com pés e mãos acorrentados, e cuja loucura provem dos tratamentos a que foi submetida numa roda de curandeiros que se dizem espíritas, estabelecida com consultório à rua do Imperador nº 78. Para a diligência foi escalado o tenente policial Ricardo Gonçalves, que fechou o aludido antro espírita, intimando os seus exploradores a mudarem de vida.

A polícia responde, afirma a 2ª delegacia pelo reaparecimento do tal "consultório", pois os curandeiros de má sorte, doravante, serão seguidos e vigiados.

Finalmente, fala do sucesso da 3ª Delegacia, com a "varrida" que foi feita aos "pretensos" centros espíritas, citando-os e as respectivas sanções que seus líderes sofreram:

A 3ª delegacia teve, hontem, o seu grande dia.

Ali estiveram os "pais-de-santo" intimados, sendo os primeiros deles Nicolau Paraguassu de Sant'Anna presidente do grupo "Amor Caridade e Justiça".

A polícia, à falta de flagrância, mandou o homem em paz, por ele ter apresentado o registro civil do "grupo", feito em 12 de abril de 1922.

Em seguida foram interrogados Manoel Francisco Maia e José Eduardo Pitanga Filho, que dirigem a casa "Amor e Humildade", à Massaranduba, imediatamente fechada, depois de "varrida" pela autoridade.

Outro grupo — o "Amor e Virtude" situado no prédio no. 14, à Massaranduba e dirigido por Demétrio e José Ludgero de Menezes, teve impedido seu funcionamento.

Por último, um representante do "grupo Fé, Esperança e Caridade", situado ao Mont'Serrat, prestou esclarecimentos, apresentando os estatutos que foram registrados recentemente.

A autoridade está encaminhando as diligências que permitam o fechamento das casas, amparadas pelo registro civil.

A imprensa baiana noticiava, com detalhes e indisfarçada satisfação, as freqüentes batidas policiais, numa linguagem quase padronizada, através de discurso preconceituoso, muitas vezes grosseiramente irônico na

maneira indelicada com que se referia a essas vítimas do arbítrio. Esse discurso, aliás, era tão prejudicial e daninho quanto foram os horrores das invasões policiais às residências de pessoas humildes ou às comunidades religiosas que surgiam por todos os cantos da cidade.

A reportagem do jornal *A Noite*, de 26 de maio de 1925, é um exemplo bem típico, em que aparece essa linguagem agressiva, irônica e desrespeitosa com que os jornalistas preparavam suas matérias.

Com o título "No Reinado da Feitiçaria", o jornalista inicia a reportagem, como membro de uma civilização que já não pode mais conviver com essas práticas de feitiçarias:

O grau de civilização a que felizmente atingimos, não comporta mais a prática de uns tantos atos, próprios dos indivíduos totalmente ignorantes.

A Bahia, por exemplo, muito embora o seu progresso material, conserva ainda a prática de umas tantas cousas, originárias de africanos imbecis.

E continua a reportagem, tentando definir, segundo sua concepção, o que acredita ser um feiticeiro ou pai-de-santo, descrevendo-o em termos agressivos e sem nenhum cuidado de expor sua antipatia por essa gente:

O que é um feiticeiro, o que significa e a que se reduz um "pai-de santo", toda gente conhece bem.

Um tipo mais ou menos imbecil, porém espertalhão e com muita vocação para "SCROC", que aproveitando-se da ingenuidade dos incautos, lhes extorquem a bolsa, com meia duzia de "passes de escamoteação", ou lhes intoxicam o organismo com a aplicação de beberagens nocivas e prejudiciais.

Esse, o tipo em que muita gente que se diz sabida e inteligente, acredita, emprestando-lhes, um poder e uma força milagrosa, que eles na realidade não possuem.

Nesta altura da reportagem, reclama por uma ação mais incisiva e mais permanente da polícia, defende o espiritismo da presença da feitiçaria e espera que o trabalho da polícia seja decisivo para eliminar da cidade, de uma vez por todas, essa crença julgada por ele condenável:

Ha tempos a polícia desta capital, encetou contra tais exploradores uma séria e saneadora campanha, que produziu os melhores resultados.

Faltou, porém, a persistência na perseguição e dali o incremento que agora esta tomando a feitiçaria, sob a falsa capa de espiritismo.

Até no próprio centro da cidade, aparecem todas as manhãs, os tais "despachos", os pacotes, o azeite e quanta buginganga existe, contribuindo fortemente para o emporcalhamento das ruas, já pobremente assejadas...

Convenhamos que, devemos extinguir do seio do povo essa crença condenável, que não condiz com a civilização.

A polícia precisa quanto antes volver-se para os feiticeiros, perseguindo-os, extinguindo-os.

Concluiu sua reportagem afirmando que "além da perturbação do sossego da vizinhança, em tais antros se praticam cenas indecorosas", sem explicar o que ele considera cenas indecorosas.

Mas, no penúltimo parágrafo, ainda presta uma pequena colaboração à polícia, entregando nomes de pais-de-santo que ele colhe durante a reportagem:

Fazenda Grande do Retiro, Cypriano de tal, na Mata Escura, Bernardino dos Santos, nos lugares denominados Brejo da Fazenda Grande e Pitangueiras, funcionam com candomblés, os individuos Bonifácio, João e Francisco de tal.

Ali, tem a polícia a pista para uma primeira batida.

A reportagem do **Diário da Bahia**, de 10 de janeiro de 1929, intitulada "Nas Baixas Esferas do Feitichismo", parece resumir toda a ideologia da época em referência às práticas religiosas afro-brasileiras. De uma ideologia que se alimentava do texto jornalístico que fazia resenha da perseguição policial aos candomblés. De um texto que não se limitava apenas a informar sobre as incursões policiais, com as famigeradas batidas que invadiam moradas pobres e simples e templos religiosos. Os autores desses textos se colocavam como verdadeiros guardiões da moral e dos bons costumes:

A Bahia, apesar de seu grau de cultura geral, é uma cidade cheia de "mucambos e candomblés" — o baixo espiritismo vai fazendo cada dia maior número de vítimas. Nenhuma cidade do Brasil possui tantos costumes reprováveis como a Bahia.

Apesar de ser um dos maiores centros de cultura nacional, a verdadeira cidade universitária, possuindo varias escolas superiores, ginásio, Escola Normal, colégios e um sem número de escolas primárias, reunidas ou isoladas, a Bahia possui ainda um grande coeficiente de analfabetos, milhares de pessoas entregues á ignorância e a todas as conseqüências, desse estado de cegueira mental.

Em seguida, o autor da reportagem reproduz ou traduz, no seu texto, o que certamente era a visão geral que se tinha da religião afro-brasileira. Isto é, uma grossa mistura de magia negra — ninguém explica o que é essa magia negra — com falsa medicina, tudo isso a temperar e dar sentido ao que se chamou frequentemente de "baixo espiritismo":

Temos em primeiro lugar, a assinalar os prejuizos causados pela exploração torpe do baixo espiritismo.

São práticas fetichistas, oriundas das tradições africanas para aqui transplantadas com a escravatura. Este

fetichismo, associado aos processos deturpados do espiritismo e da magia negra, é praticado nos candomblés que se acham espalhados por todos os recantos escusos da cidade, zombando continuamente da vigilância policial que, apesar de pouco eficiente, tem surpreendido em flagrante mais de uma dessas estranhas associações, funcionando, tarde da noite, em antros nauseabundos e de aspecto horripilante.

Na parte seguinte da reportagem, o jornalista descreve, sem dúvida, uma sessão espírita seguramente influenciada pelos chamados Candomblés de Cabloco. O exorcismo para a expulsão de espíritos não é uma prática permanente da religião afro-brasileira, embora possa esporadicamente acontecer:

A imprensa, já por diversas vezes, tem descrito essas sessões de satanismo ou práticas diabólicas, onde o chefe da terrível comunidade, chamado, entre elles "pae de santo", pratica os exorcismos, a expulsão de espíritos máus que se apossam dos corpos de muita gente.

O que admira é a convicção de que as "vítimas" ficam possuídas de que trazem no corpo o espírito de um caboclo endiabrado. E nesse estado de auto sugestão, gritam, gesticulam, imitam as vozes e o passo dos animais até que, competentemente surrados pelo "pae de santo", armado de formidável chicote, voltam ao estado normal, absolutamente livres do espírito que os atormentou.

Nos parágrafos seguintes, o jornalista se surpreende com a quantidade de candomblés onde, diz ele, "estas cenas deprimentes se repetem todas as noites, em vários bairros, em lugares quase ermos, e onde só se apontam algumas casinhas pobres e ranchos miseráveis".

Muito menos para enaltecer do que para tripudiar, comenta a força e a influência que o Candomblé exerce na imaginação de seus adeptos, geralmente, segundo ele, "gente de baixa estirpe, mas onde não é raro encontrar pessoas de um meio evidentemente melhor". E

descreve, com relativa riqueza de detalhes, o que evidentemente assitiu em uma dessas sessões, avançando explicações sobre reações psicossomáticas dessas pessoas, o que foge das preocupações imediatas desses profissionais:

Esses crentes fervorosos das práticas do baixo espiritismo, mesmo quando afastados dos pátios onde refinam a sua perversão moral, são constantemente atacados de um inesperado fenômeno de sugestão, acessos de "transe", em virtude do que soltam gritos, palavras desencontradas, fazem gestos muito parecidos com os fenômenos epilépticos de histerismo. E' o espírito do caboclo que lhes entrou pelo corpo a dentro, afim de torturá-los por um certo tempo.

Na parte final da reportagem, o jornalista explica que esse tipo de sessão acontece em moradas coletivas em que os habitantes que dela não participam "perdem a noite, suportando os gritos e o barulho ensurdecedor do que se julga endemoniado". Depois de afirmar que essas práticas de fetichismos são bem reveladoras da ignorância em que vivem as camadas mais baixas da população de Salvador, sugere, como em quase todas as reportagens similares, uma ação mais enérgica e efetiva da polícia para que se eliminem, de uma vez por todas, essas práticas que depõem contra a cultura e civilização baiana:

A freqüência com que se praticam "despachos" e outros sortilégios, está revelando por sua vez, que o povo humilde esta sendo vítima dos negros abjectos que vivem de explorar a boa fé, a fraqueza de ânimo e o espírito facilmente sugestionável daqueles que lhes caem nas garras.

A policia de costumes deve organizar patrulhas afim de apreender esses antros de perdição chamados "candomblés", prendendo e processando todos quantos se dedicam a essa industria de exploração à ingenuidade e à ignorância das almas fracas.

Essas reportagens eram, evidentemente, lidas e comentadas nos meios religiosos afro-brasileiros e não

faltou quem, em represália, usasse do expediente mágico contra esses detratores, “despachando” alguns ebós em frente à redação dos jornais, certamente pedindo a Exu para amaciar ou fazer calar a língua desses inimigos.

A reportagem do jornal **A Tarde** de 30 de abril de 1925, igualmente redigida de maneira preconceituosa, denuncia a presença de bozós em frente ao prédio do referido jornal. Com o título “Feitiçarias e feiticeiros”, garante o jornalista que “entre um povo que se diz civilizado, é simplesmente abominável a prática de feitiçaria e superstições”. Depois de afirmar que por várias vezes chamou a atenção da polícia para o assunto, diz que “em frente a (nossa) redação já se tornou habitual o aparecimento todas as manhãs, de pacotes com milho, azeite, acaçá e farofia, que os crentes em tais bugigangas chamam de despachos”. E conclui o jornalista desolado: “Convenhamos que tudo isto é deveras deprimente para os nosso hábitos e o policiamento noturno, com um pouco de boa vontade, bem poderia pôr a mão em semelhantes feiticeiros...”.

Exu ajudou a ganhar essa guerra, e a liberdade religiosa foi conseguida ainda que tardia...

O certo é que, no volumoso material coletado sobre a repressão policial, quase não se encontra um discurso abertamente favorável aos candomblés. Os jornalistas desincumbiam-se de suas tarefas como se fossem verdadeiros agentes policiais. Quando não se antecipavam às denúncias públicas de pessoas que se diziam incomodadas pela realização das práticas religiosas afro-brasileiras, acompanhavam as batidas e davam conta, no dia seguinte, nas suas matérias, das investidas policiais que assistiram ou ajudaram para o sucesso da repressão.

Esses jornalistas dificilmente poderiam se colocar ao lado dos candomblés pois, se assim procedessem, certamente perderiam seus empregos. Exercendo a profissão num período de poucos veículos de comunicação,

esses profissionais geralmente absorviam o discurso dos seus patrões e encaravam a realidade social como verdadeiros representantes da classe dominante.

Contudo, reações e atitudes favoráveis ou, pelo menos, mais simpáticas aos candomblés às vezes vinham de policiais que provavelmente mantinham relações mais estreitas com essas comunidades religiosas. Muitos deveriam ter compromissos mais formais e mais profundos com os candomblés, para arriscarem, vez por outra, alguma reação que pudesse dificultar as manobras de sua corporação militar.

O jornal **O Estado da Bahia** de 13 de fevereiro de 1936 relata, numa matéria intitulada “O candomblé ia ser acabado” com o explicativo subtítulo “mas o suplente de comissário às pressas avisou tudo”, a atitude do policial José Gomes Ferreira ao avisar ao pai-de-santo Vivi da Quinta da Barra para não realizar uma festa que estava programada pois haveria a batida da polícia.

Eis a matéria na íntegra:

“O Estado da Bahia”, por várias vezes, tem publicado reclamações a respeito dos candomblés da Quinta da Barra, com os seus endiabrados atabaques, todas as noites arrastando para o terreiro mulatinhas, cabrochas, caboclinhas, etc.

A polícia, ontem à noite, quando o candomblé de papai Vivi estava no auge, ia fazer a apreensão dos apetrechos, conduzindo toda aquela gente para o xadrex, inclusive os adeptos freqüentadores da macumba.

O “candomblé” avisado em tempo.

O 1º. suplente de comissário de polícia do distrito da Barra, sr. José Gomes Ferreira, conhecido pela alcunha de “Alexandre” ou “Juiz de Menores”, procurou ontem às pressas, ao sr. Servílio de Menezes Rosa, o “Pae de Santo”, avisando-o para não bater ontem o seu candomblé,

como desejava "papae Vivi", porque a polícia ia ao seu terreiro.

O repórter ouviu tal afirmação do próprio "papae Vivi", quando ontem, foi ele pedir providências ao Sr. Maximiliano Machado, comissário do districto do Rio Vermelho.

Levamos o caso ao conhecimento do capitão João Facó, Secretário da Segurança Pública, para que se apure como um auxiliar daquela repartição está fornecendo aos contraventores as medidas da polícia repressora de tais práticas condenadas.

Na verdade, este jornalista não somente descreve a ocorrência mas se coloca como guardião "dos bons costumes" e, quanto à atitude do suplente de comissário José Gomes Ferreira, a ela se refere numa linguagem típica de delação.

É possível que essas reportagens tenham despertado na população afro-brasileira um profundo sentimento de revolta, embora poucas vezes tivesse condições efetivas de manifestá-lo publicamente. Algumas reações mais fortes podem ser identificadas dentro do texto jornalístico e quase sempre são de vítimas diretas da perseguição policial. Na maioria das vezes, são reclamações de ações arbitrárias, de espancamentos, de invasões de espaços sagrados do candomblés. Entretanto, são raros os casos em que as vítimas procuraram as instituições competentes para que fosse tomado algum tipo de providência legal.

Com efeito, durante o período de maior perseguição aos candomblés, como nas década de vinte e trinta, dificilmente essas vítimas poderiam manifestar seu descontentamento às ações brutais das batidas policiais. A verdade é que essas batidas, mesmo que não tivessem respaldo legal, eram desencadeadas por autoridades policiais com a evidente cumplicidade da sociedade baiana.

Urgia, pois, que a comunidade religiosa afro-brasileira se organizasse de alguma maneira para poder

combater o inimigo comum. Os Congressos Afro-brasileiros, do Recife e da Bahia, foram detonadores da discussão e incitadores de uma luta que se estendeu até meados dos anos setenta na Bahia, contra as diferentes formas de repressão aos candomblés.

Na Bahia, essa luta começa efetivamente dentro do II Congresso Afro-brasileiro em 1937, no qual se decidiu pela criação de Conselho Africano da Bahia. À frente deste trabalho, esteve sempre Edison Carneiro, "sem dúvida, um dos primeiros defensores da plena liberdade religiosa do Candomblé na Bahia"⁶ e cujo trabalho para congregar os diferentes grupos numa federação não deve ter sido muito fácil e disso se tem notícia. Vivaldo da Costa Lima, após sugerir que se faça um estudo acurado do esforço de Edison Carneiro e de outros intelectuais do seu tempo como Aydano do Couto Ferraz, Jorge Amado, Reginaldo Guimares e de líderes de terreiros, em defesa da liberdade religiosa para os candomblés, lembra que "o trabalho de Carneiro nesse campo não foi realizado sem conflitos nem ambigüidades. Por muito tempo, suas firmes atitudes em defesa dos valores e direitos dos negros da Bahia lhe trouxeram problemas de vária ordem a que não faltaram, paradoxalmente, a incompreensão e a desconfiança de alguns líderes do candomblé"⁸.

Edison Carneiro não desanimou com as incompreensões e assumiu a responsabilidade de criar o Conselho Africano da Bahia. Aliás, denominação esta que haveria de ser logo alterada pela absoluta inadequação com o que se pretendia criar. Em carta dirigida a Artur Ramos em 15 de julho de 1937, explica a necessidade da criação daquele órgão: "Estou organizando um Conselho Africano da Bahia, que ficará encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições. Vamos mandar um memorial ao govêrno, pedindo a liberdade de religião, não só esse Conselho, onde haverá representantes de todos os candomblés..."⁹ Em outra carta datada de 19 de julho

de 1936, Edison Carneiro volta a falar da criação do Conselho a Artur Ramos:

Acho que já lhe escrevi que estou vendo se consigo a liberdade religiosa dos negros. No dia 3 de agosto, vários ogans, paes-de-santo e gente de candomblé, convocados por mim, vão fundar o Conselho Africano da Bahia (um representante de cada candomblé), que se proporá a substituir a polícia na direcção das seitas africanas. No mesmo dia, todos assignaremos um memorial ao governador, pedindo a liberdade religiosa e o reconhecimento do Conselho como autoridade suprema dos candomblés. Acho que conseguiremos tudo, pois o governador tem uma bruta admiração por você e Nina (que eu, aliás, invoço no memorial) e, como você sabe, prestigiou efficientemente o Congresso.¹⁰

O memorial dirigido ao Governador da Bahia, pedindo o reconhecimento das chamadas seitas africanas e o direito à liberdade de culto foi encaminhado somente na segunda metade do mês de julho de 1937, com a seguinte redação:

I) - Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus — e é o candomblé a organização religiosa dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes dos Negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias seitas africanas em que se subdividem as formas religiosas trazidas da África. Essa herança intelectual, mesmo fracionada e subdividida, tem direitos à vida, como expressão dos altos sentimentos de dignidade humana que desperta entre aqueles sobre que influi.

II) - Como têm provado, suficientemente, os mais argutos observadores, notadamente Nina Rodrigues e Arthur Ramos, e os Congressos Afro-brasileiros já realizados, tanto no Recife (1934) quanto na Bahia (1937), nada há, dentro das seitas africanas, que atente contra a moral ou contra a ordem pública (Art. 113 da Constituição Federal). Ao contrário, tanto Nina Rodrigues e Arthur Ramos quanto os intelectuais que colaboraram nos citados Congressos, todos, sem exceção, têm reclamado a liberdade

religiosa dos Negros como uma das condições essenciais para o estabelecimento da justiça entre os homens. Daí a liberdade religiosa de que gozam os negros de Pernambuco e a resolução votada, nesse sentido, pelo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia.

III) - Somente a religião dos negros está, no particular, em plano inferior, dependendo diretamente, para o exercício das suas funções sociais, das autoridades policiais do Estado. A desigualdade — que só se pode justificar, em parte, como resultado da política seguida, desde muitos anos, pelos governos antecedentes — não passará despercebida ao alto e esclarecido espírito de V. Ex., estando essa desigualdade, como está, em desacôrdo com o estatuído na Constituição de 16 de julho de 1934.

Tais razões, Exmo. sr. Governador, que nos levam a sugerir a V. Ex. o reconhecimento da maioria das seitas africanas do Estado e o seu conseqüente direito a se dirigirem por si mesmas.¹¹

Não resta dúvida de que a idéia de redigir e encaminhar o memorial ao Governador saiu do Congresso¹². Fica também claro que Edison Carneiro foi o responsável direto pela redação, a julgar pelos termos da carta, ainda que tenha recebido algumas sugestões de seus pares. Na mesma correspondência, Edison pede a Artur Ramos que se dirija ao governador reforçando o pedido, convencido de que atacando, por todos os lados, as chances seriam maiores de se obter a liberdade religiosa.

Não sei das suas relações com o governador, mas calculo que você poderia, no dia 3 de agosto, escrever algo para elle, reforçando o pedido dos negros. Isso seria excellente para todos nós, principalmente porque a comissão encarregada de organizar o Instituto Afro-Brasileiro da Bahia (idéia que será realidade depois de conseguida a liberdade religiosa) também reforçará o memorial do Conselho, enviando um outro no mesmo sentido. Assim, atacando por todos os lados, podemos ficar certos de que a boa vontade do governador entregará aos negros essa coisa por que elles tanto lutam, a liberdade religiosa.¹³

Vivaldo da Costa Lima analisa os motivos que levaram Edison Carneiro a pedir que Artur Ramos escrevesse algo ao governador que, na época, estava diretamente envolvido com os acontecimentos políticos nacionais, trabalhando pela candidatura de José Américo à Presidência da República:

A interferência de Ramos, além das razões apresentadas por Carneiro, pode também se explicar por outros motivos, naturalmente omitidos numa carta que poderia ser controlada pela censura: Carneiro era, como já se viu, muito visado pela polícia política do Governo do Estado. Era, ainda mais, irmão do jornalista e advogado Nelson de Souza Carneiro, hoje Senador da República, e àquela época tenaz inimigo do Governador que, anos antes, o fizera prender e deportar para o Rio de Janeiro.¹⁴

O Conselho Africano

É exatamente com o propósito de fundar uma sociedade civil capaz de “substituir a polícia na direção das seitas” e lutar pela liberdade religiosa que Edison Carneiro convocou pessoas ilustres ligadas aos Candomblés, ogãs, pais e mães-de-santo para a criação do Conselho Africano da Bahia que ficaria “encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições”.¹⁵ E já na primeira reunião de 3 de agosto é decidida a mudança do nome para o de União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. De acordo com Arthur Ramos, foi votada, junto à União, a criação de um conselho formado por um representante de cada candomblé que “ficaria responsável, perante as autoridades policiais e judiciárias, pelo funcionamento normal das seitas africanas, evitando abusos e desvirtuamento de suas finalidades religiosas”.¹⁶

O jornal **O Estado da Bahia**, do dia 4 de agosto de 1937, noticia a criação do Conselho Africano da Bahia no dia anterior, e que naquela ocasião foi escolhida uma

comissão para elaborar os estatutos, sendo eleita uma diretoria provisória:

Realizou-se ontem, na sede da A. U. B, gentilmente cedida, uma assembléia com o comparecimento de vários elementos dos candomblés da Bahia e chefes de “terreiros”, para a organização do Conselho Africano da Bahia. Depois de várias discussões a assembléia resolveu, por unanimidade criar o dito Conselho, escolhendo uma comissão para elaborar os estatutos da nova organização. A mesma assembléia indicou ainda os Srs. Martiniano do Bomfim, Silvino Manoel da Silva e Edison Carneiro para constituírem a diretoria provisória até a próxima reunião que realizar-se-á no mesmo local, no dia 25 do corrente, para aprovação dos estatutos e eleição do Conselho Diretor.¹⁶

No dia 28 de agosto de 1937, o jornal **O Estado da Bahia** que realizou, como se verá, uma série de reportagens sobre a União das Seitas Afro-Brasileiras, traz notícias precisas sobre as resoluções tomadas na última sessão, seguramente realizada no dia 25, conforme foi anunciado:

Realizou-se no salão da Beneficência Caixeral a terceira reunião dos representantes dos candomblés baianos.

A sessão que decorreu dentro da maior harmonia, foi presidida pelo lúdimo representante da cultura africana no Brasil Martiniano do Bomfim, estando presentes os africanistas Edison Carneiro, Reginaldo Guimarães, o Professor Donald Pierson da Universidade de Chicago, a poetisa Gilka Machado, a bailarina Evos Vobesias e grande número de pessoas representando a maioria dos terreiros da Bahia. Nessa sessão foi lançada a proposta, por um dos representantes das religiões negras, para que se mudasse o nome de Conselho Africano para o de “Liga de Seitas Afro-Brasileiras”, sendo aprovado por unanimidade. Em seguida, entrou em discussão os estatutos da Liga, mas como já estivesse muito adiantada a hora e tivesse sido apresentada várias emendas, ficou transferida a discussão dos estatutos para o dia 31, sendo ainda incluída na comissão de Organização dos mesmos o Bel. Alvaro Mac-Dowell.

Para terminar, foi apresentado por um dos seus presentes, para que fizesse parte da acta um voto de pesar pelo passamento da mãe do terreiro Canuta, no Tanque do Meio.

No dia 4 de setembro, **O Estado da Bahia** noticia que no dia 9 do mesmo mês haveria uma reunião da diretoria e, atendendo à solicitação da Secretaria Geral da União das Seitas Afro-Brasileiras, publica a seguinte convocação:

Ficam convidados os membros eleitos da Comissão Executiva, da Comissão de Sindicância e da Comissão de Finanças para uma reunião no próximo dia 9, às 8 horas da noite na sede da AUB, ao Rosário, 122, 2º andar, para tratar da instalação solene da União e da Divisão dos cargos da Diretoria — (a) — Edison Carneiro, Secretário Geral.

Os membros da União que devem comparecer à reunião do dia 9, são os seguintes:

Comissão Executiva:

Martiniano do Bonfim, Edison Carneiro, Marcelino Oliveira, João da Silva Freire, Rodolpho Bonfim, Felipe Nery Conceição, Idalice Santos, Vicente Ferreira dos Santos, Alvaro MacDowell de Oliveira, João Capistrano Pires Dias, Waldemar Ferreira dos Santos.

Comissão de Sindicância e Fiscalização:

Sylvino Manoel-da-Silva, José Crescencio Brandão, Romualdo Bispo dos Santos, Arcanjo Manoel Bittencourt, Arsenio Cruz, Manoel Paim, (Barraqueiro no Mercado de Santa Bárbara) Saturnino Lopes dos Santos, Amalia Maria de São Pedro, João Torres Filho (Neve Branca), Fernando Alves de Souza.

Comissão de Finanças:

Octávio Ferreira Souza, Esmeraldo Jeremias dos Santos, Manoel Victorino Bastos, Germina do Espírito Santo.

No dia 28 de setembro de 1937, **O Estado da Bahia**, em ampla reportagem, noticia com destaque a

posse da primeira Diretoria da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, ocorrida no dia 26 de setembro do mesmo ano, incluindo uma foto da mesa diretora em que aparecem o Juiz Mathias Olympio e o representante do Governador àquela histórica sessão:

Empossou-se ante-ontem, solenemente, a primeira diretoria eleita para o período de 1937/38 da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. Presidiu a sessão dando posse aos eleitos, o Dr. Mathias Olympio, Juiz Federal. O ato teve a presença do representante do Governador e das altas autoridades do Estado e de organizações culturais e políticas, como a União Democrática Estudantil, Associação Universitária da Bahia, Ação Democrática Universitária, Federação Nacionalista Democrática, Liga de Combate ao Racismo e ao Anti-semitismo, União dos intelectuais da Bahia, Congresso Afro-Brasileiro, Sindicato dos Comerciantes e dos Empregados em Hotéis, etc. Foram lembradas com carinho as figuras de Castro Alves, Nina Rodrigues, Manoel Querino e do famoso Pai Adão do Recife. Por proposta dos senhores Edison Carneiro, Reginaldo Guimares e Aydano Couto Ferraz, o professor Arthur Ramos foi considerado Sócio Benemérito da União. Encerrou a solenidade um discurso do Sr. Alvaro Macdowell de Oliveira, orador oficial. Todos os presentes assinaram a ata da solenidade.

A presença de um representante do Governo do Estado assim como a de um Juiz Federal à reunião de posse da primeira Diretoria é bem uma demonstração do surgimento de canais mais sólidos para negociações envolvendo os candomblés da Bahia e a máquina administrativa do Estado. Contudo, para aquele período não se tem notícia da realização de nenhum entendimento entre as partes citadas que implicasse numa redefinição comportamental da sociedade em relação aos candomblés da Bahia, que permaneceram submetidos à perseguição policial, embora o ano de 1937 possa até ser considerado de trégua, havendo um número bastante reduzido de ocorrências da repressão policial¹⁸. Até os jornalistas

moderaram sua linguagem e comentaram a repressão usando uma linguagem menos agressiva.

O jornal *A Tarde*, de 21 de agosto de 1937, traz notícia sobre uma briga ocorrida durante uma cerimônia religiosa em casa de mãe Virgínia do Paquetá, no Alto do Campo Formoso, que terminou em grossa pancadaria. Num trecho onde pode ser detectada uma certa ironia, comenta: "O batuque ia quente no terreiro de mãe Virgínia mas na hora do pau, o caboclo 'Eru' abandonou o 'aparelho' ". E já numa linguagem que aproxima o candomblé a outros sistemas religiosos, é conclusivo: "As chamadas religiões negras embora sejam, como as outras, uma demonstração de temor pelo desconhecido, acarretam, quando praticadas, sérios incômodos aos que moram perto dos pontos de tais reuniões. Eis a razão de constantemente nos chegarem queixas contra este ou aquele abuso, provenientes dos chamados candomblés". O jornal relata, com detalhes, a referida ocorrência:

Tendo como guia umas informações que tomamos por escrito, fomos indo de indagação em indagação, subindo e descendo ladeiras, até que descobrimos a casa onde ontem à noite estavam "batendo". E onde se bate sempre, com certa forceinha... Não encontramos a Dona Virgínia "Mãe do Terreiro", porém, moradores das circunvizinhanças nos contaram o fato. Na casa que nos apontaram como sendo a de Virgínia, todas as noites de sábado para domingo, realizam-se candomblés, ruidosos num atentado ao sossego dos que residem por perto. Às vezes nos dias da semana rendem as suas homenagens aos seus "caboclos".

Tudo isto estava muito direito, não fosse o barulho que de tais homenagens provem.

O Caso de ontem.

Ontem o "Candomblé" no auge. Conforme o ritual, a cachaça é indispensável. Foi chegando gente. Os "santos" também chegavam. Entre as pessoas presentes achavam-

se um indivíduo que de há muito conhecido na zona de "Caboclo Eru", devido ao nome do "irmão" que o acompanha e um outro Manoel chamado Rozendo.

Entre o "Caboclo Eru" (o imortal) e o Rozendo havia uma velha questão.

Ontem apareceu uma oportunidade para o acerto de conta. E escusado é dizer que a "branquinha" ajudou um pouco. "Ela" sempre ajuda para o mal. Pois bem. Durante o "exercício religioso" os dois, desafetos se olhavam de esquelha. Terminado este, um pouco próximo ao "terreiro", os homens se defrontaram.

— Não tenho medo de você.

— Nem eu.

E foi o bastante. Atracaram-se. O Manoel Rozendo saciou a sua sede concentrada. Espancou o "Caboclo Eru" (o da terra) à vontade. O outro "Caboclo" parece que abandonou o "aparelho", na hora das pancadas.

Por mais que procurássemos não nos foi possível cobrir "os valentes".

O que é certo é que o fato se passou e, ao que nos parece, não chegou ao conhecimento da Polícia.

Não seria o fato para uma batida rigorosa para aquelas bandas?

Três dias depois, no dia 24 de agosto 1937, o mesmo jornal, complementa as informações da matéria anterior, acrescentando: "A casa de Mãe Virgínia de Paquetá, Alto do Formoso, onde se realizou o "Candomblé" de sexta para sábado, p. passado, terminando em grossa pancadaria conforme noticiamos sábado. Ninguém sabe em que ficou a questão de Manoel Rozendo com o "Caboclo Eru", mas a casinha de barro batido, com a criança à frente, é um documento vivo da singular história da macumba

e pauladas". E, da mesma maneira, a matéria jornalística é um singular exemplo de como se excediam os jornalistas na sua função para se tornarem verdadeiros delatores da religião afro-brasileira.

E no dia 30 de setembro de 1937 o jornal **O Estado Bahia**, numa demonstração de simpatia pela União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, publica mais uma nota, desta feita, endereçada à redação do jornal pelo Tesoureiro Marcelino Oliveira, convocando os chefes de seitas para saldar seus compromissos, nos seguintes termos:

A Tesouraria da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia pede, aos chefes de seitas ou a quem interessar possa, o favor de se dirigirem à Hervanaria São Roque,

ideal de religião afro-brasileira. De um padrão aliás difícil de ser estabelecido sem correr o risco de se criar mais animosidade entre os terreiros que se consideram, cada um de per si, o mais perfeito, o mais tradicional, o mais puro, o mais bem organizado do que qualquer outro existente. Essas divergências muitas vezes são detectadas até mesmo entre candomblés provenientes de uma única procedência. Essas, dentre outras, devem ter sido as razões do insucesso da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia e, atualmente, talvez o maior entrave encontrado pelas instituições que se criaram mais tarde, todas elas zelosas do futuro da religião afro-brasileira, como a Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro.

Fundada em 24 de novembro de 1946, reconhecida

e) Estabelecer rigorosa e permanente fiscalização e controle disciplinar das casas de culto federadas e, bem assim, coibir o procedimento ilegal e abusivo de quem não esteja em condições da prática do culto, seja pessoa física ou entidade que funcionem irregularmente;

f) Representar perante os órgãos e poderes competentes mediante providências de direito, contra os atos e práticas comprovadamente prejudiciais aos interesses e à dignidade do culto e que possam comprometer o seu conceito e suas tradições, ainda os que venham explorando por outro lado a credibilidade pública;

g) Proceder contra quaisquer publicações feitas por pessoas ou órgãos publicitários que venham deturpar os ritos e preceitos do culto, mormente em se tratando de cerimônias de ritual privado, chamando à responsabilidade quantos assim procedam;

h) Controlar e divulgar publicações que divulguem com exatidão e fidelidade o que se refere ao culto afro-brasileiro, respeitados, porém, os pontos fundamentais do seu ritual que não podem e não devem ser profanados;

i) Colaborar com os poderes públicos constituídos independentemente de sentido político-religioso, pelo bem-estar da coletividade;

j) Interferir entre as associações federadas, quando necessário, objetivando estabelecer a pacificação e harmonia em caso de divergências;

l) Proibir terminantemente e não permitir a apresentação e uso em festejos carnavalescos, de objetos e símbolos, insígnias concernentes ao culto afro-brasileiro, inclusive indumentárias características do mesmo, e bem assim a exibição de cerimônias sagradas do ritual;

m) Tal proibição é extensiva a espetáculos artísticos e exibições de qualquer espécie mesmo de manifestações folclóricas, realizadas por quem quer que seja, federado ou não, sob qualquer pretexto;

n) Proceder contra os infratores, nos termos de direito, usando para isso, dos recursos legais.²⁰

Não é propósito deste capítulo analisar o Estatuto da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro. Apenas assinalar que dificilmente ela alcançará os objetivos delineados no artigo acima que define a ampliação de suas responsabilidades, em que pesem a dedicação e os esforços de todos os seus diretores. Essas dificuldades estão situadas basicamente em dois níveis: primeiro, no que diz respeito à avocação de poderes fiscalizadores da religião, tarefa que foi assumida pela Delegacia de Jogos e Costumes que exercia vigilância e controle das ações dos candomblés da Bahia, através das listagens dos terreiros que estivessem em função religiosa e que eram obrigados a pedir licença policial para tanto. Não esquecer que a Federação foi criada sobretudo para lutar contra tais exigências e defender a liberdade de culto. Segundo, no que tange ao difícil problema de se estabelecer um código ético capaz de orientar as ações da Federação em termos da tradição religiosa e disciplina das casas de culto, tão diversificadas nas suas estruturas internas e nas suas origens. E, dificuldade maior, contemporizar o sentido de independência que todas guardam com indisfarçável zelo da autoridade e do poder de mando.

Conhecemos pais e mães-de-santo que se vangloriavam de nunca terem ido à delegacia pedir licença para a realização de suas festas públicas. Esta situação era trabalhada, a nível do grupo, como inequívoca demonstração de prestígio e poder, acirrando ainda mais as naturais divergências entre candomblés que possuíam efetiva capacidade de negociar com o poder constituído e aqueles que, não desfrutando de prestígio idêntico, eram obrigados a cumprir tais exigências.

Caso que ficou famoso na crônica dos candomblés da Bahia foi o que envolveu, segundo os diferentes relatos, o nome e prestígio de Aninha Obábii, famosa fundadora

do Axé do Opô Afoñjá do São Gonçalo do Retiro, que, usando do seu prestígio, conseguiu chegar até o Presidente Getúlio Vargas para pedir-lhe que os candomblés pudessem realizar suas festas com o uso dos atabaques até então proibido, com a instalação do Estado Novo em novembro de 1937. O primeiro relato é o de Luiz Sérgio Barbosa, segundo o qual o então Comandante da VI Região Militar, General Pinto Aleixo, mesmo sabendo que estava proibido o uso de atabaques e para contrariar o Interventor Landolfo Alves, autorizou que o Gantois realizasse a sua festa que foi, além disso, guarnecida pelo Exército. Dias depois, Jorge Manuel da Rocha, ogã do São Gonçalo, fiscal do Ministério do Trabalho e figura popular na Bahia, foi à Delegacia de Jogos e Costumes para solicitar a licença para tocar candomblé o que foi concedido, com a ressalva de que não podia usar os atabaques. Jorge então disse: "Não está mais proibido, foi concedido ao Gantois". O Delegado, então, respondeu: "O Gantois tocou por ordem do Comandante da VI Região Militar. Vá a ele, se ele lhe conceder conforme feito com o Gantois, você toca". Diante dessa situação, Jorge procurou Aninha no Rio de Janeiro que, através de Osvaldo Aranha, marcou audiência com Getúlio Vargas e que resultou no Decreto 1202, liberando aos candomblés uso dos atabaques.²¹

Outra versão foi fornecida por Esmeraldo Eme-tério de Santana a Ana Maria Morales que, embora não se afastando de Sérgio Barbosa, acrescenta um detalhe que talvez justifique a intervenção do Comandante da VI Região Militar em assunto desta natureza.

Segundo o seu relato, "A Senhora de um Capitão do Exército da VI Região teve necessidade de fazer um trabalho no Gantois. Menininha comentou a proibição do uso dos atabaques na festa. O Comandante da VI Região Militar General Onofre Pinto Aleixo mandou uma guarnição e disse: pode tocar. A "viuvinha" (rádio patrulha) chegou, viu a guarnição e foi embora".²² Jorge Rocha, tal

como no primeiro relato, buscou ajuda de Aninha no Rio de Janeiro, para também ter o direito ao uso dos atabaques no terreiro que freqüentava. Como quer que tenha sido, a coragem de Jorge Rocha e a indiscutível liderança de Aninha, que lhe permitia ter acesso relativamente fácil ao Presidente da República, foram indispensáveis para obtenção de uma primeira conquista dos candomblés na luta que se seguiria até a década de setenta, como veremos.

Na seqüência desta luta, a Federação seguramente teve papel importante na discussão e no posicionamento contra as arbitrariedades a que estiveram submetidos os candomblés da Bahia. Isto tanto mais é verdade, se considerarmos as ações encetadas por seus dirigentes que, no interior da instituição, refletiram sobre um dos problemas mais sérios até hoje enfrentados pelos candomblés da Bahia. Contudo, a Federação não conseguia avançar objetivamente para um trabalho político mais eficiente capaz de sensibilizar as autoridades para uma compreensão melhor da religião afro-brasileira e sua função civilizadora na Bahia. Mas a Federação assim mesmo continuou a luta pelo respeito e dignidade dos candomblés, o que só seria possível com a desobrigação da licença para a realização de seus cultos públicos.

Ainda nem havia começado uma discussão mais sistemática sobre a formulação de uma estratégia de luta contra a exigência dos candomblés pedirem autorização na Delegacia na Jogos e Costumes para funcionar, o que se tornou obrigatório durante o Governo de Luiz Viana Filho, e o povo-de-santo é surpreendido com a notícia, em setembro de 1974, do encaminhamento à Câmara Federal de um Projeto de autoria do deputado padre Temóstenes de Oliveira do MDB do Amazonas, pedindo a proibição do funcionamento de todos os terreiros de Umbanda no país.

Entre os que se pronunciaram contra a tentativa de cerceamento da liberdade de culto, estava o Presidente da Confederação dos Umbandistas da Bahia, Mario Xangô,

que aconselhou o deputado-padre a fazer um levantamento do número de sacerdotes que, com roupas civis, freqüentavam as casas de Umbanda em todo país, do Rio Grande do Sul ao Pará.

Já o advogado Roberto Pessoa, em entrevista à *Tribuna da Bahia* de 20 de setembro de 1974, apontava a natureza inconstitucional do projeto do deputado amazonense e para isso citava o artigo 153, parágrafo 5, da Constituição na época vigente, “que garante a liberdade e o exercício de cultos, contanto que não prejudique a paz e o sossego alheios”. Ressalta ainda, no mesmo artigo, parágrafo 6, que “a Constituição diz que por motivo de crença religiosa, convicção política, ninguém será privado dos seus direitos”.

De maneira compreensiva e quase ecumênica, o Frei Izidoro Loreto, Diretor do Convento da Piedade, na mesma matéria jornalística, garantia que “a Igreja Católica, hoje, dá a todos liberdade no tocante à religião, podendo qualquer pessoa escolher com segurança o que lhe for mais conveniente”, para em seguida afirmar: “a igreja só persegue o mal, o crime. O umbandista é uma seita assim como o Candomblé e o espiritismo, nos quais devemos aprender, observar, estudar e respeitar, baseados nos princípios de liberdade religiosa”²³.

Em janeiro de 1976, Antonio Monteiro, então Presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, enviou carta ao Governador Roberto Santos, solicitando daquela autoridade a exclusão das sociedades afro-brasileiras da obrigação do pagamento de taxas para a realização dos seus ritos por não se tratar de ato folclórico, mas de culto religioso. O *Jornal da Bahia*, de 9 de janeiro de 1976, transcreve na íntegra a carta de Antonio Monteiro, o que fazemos igualmente, neste trabalho, por se tratar de peça importante no desencadeamento geral da luta iniciada com Jorge Rocha, Aninha e sobretudo Edison Carneiro, na década de trinta:

A solicitação que a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro fez a Vossa Excelência para a liberação dos cultos religiosos sincretizados com os cultos cristãos, está fundamentada, antes que tudo, na Constituição Federal em seu artigo 141, parágrafo 7. Em Pernambuco os cultos estão vinculados ao Instituto Joaquim Nabuco. Em São Paulo, onde há mais de quinze mil templos, essas instituições estão amparadas pela Constituição Federal, bem como no Rio Grande do Sul, em Minas Gerais, na Guanabara. No Brasil, há mais de noventa mil templos do culto, sendo o Rio Grande do Sul, o estado cujo número é o mais elevado. Somente, e somente na Bahia, os ritos para serem realizados têm necessidade de uma licença fornecida pela polícia, já que os Cultos Protestantes, Católicos, Judeus, Bahais, Budistas, Zenbudistas não solicitam por estarem amparados pela Constituição.

a) Examinando o “Guia para recolhimento de taxas pelo exercício do poder da Polícia”, ela é expedida por uma instrução normativa oriunda da Secretaria da Fazenda (Departamento de Rendas), que, no seu item número vinte e sete, inclui as sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos. A instrução normativa está fundamentada na Lei número 3.097 de 27 de dezembro de 1972, publicada no Diário Oficial de 29 de dezembro do mesmo ano. Estranho nos parece não encontrar na lista nominativa as sociedades Judaicas, Católicas, Protestantes, Budistas. Somente está a Afro-Brasileira para atos folclóricos entre cinemas, clubes, ‘dancings’ e cabarés.

b) Senhor Governador, solicitamos a Vossa Excelência que nos tem dado todo apoio, nos contactos que temos tido, permissão para entrar no mérito da frase “Para atos folclóricos”. Folclore, como todos sabem, é uma palavra cunhada por W. J. Thoms, em 1846, para folguedos populares. Não consta, em nenhuma nação européia, asiática, americana, que os cultos religiosos sejam considerados “atos folclóricos”. Não os são nesses continentes, nem em São Paulo, nem no Rio Grande do Sul, nem em Minas Gerais, nem na Guanabara, Estados do Brasil onde se congrega maior número de templos para os ritos. Porque somente na Bahia, há um dispositivo, incluindo o culto afro-brasileiro como folguedo folclórico, ato folclórico? As procissões católicas, as pregações

protestantes com alto-falante em praça pública com grupos musicais, com instrumento de percussão, não são considerados atos folclóricos. Estão todos amparados pela Constituição.

c) Para melhor expormos nossas considerações a fim de amparar a promessa de Vossa Excelência de nos dar a liberação do culto, consultamos antropólogos, sociólogos, teólogos para nos evidenciar a diferença entre ato folclórico e ato religioso. No: ato religioso, disseram-nos os teólogos, há sacramento e sacramentais, há ritos, liturgia, culto; há sacerdócio, sacrifício, oblação; há adoração, ação de graças, propiciação, impetração; há ofertório, consagração e comunhão. Todos esses ritos, toda essa liturgia, estão todos no culto nacional. Segundo o que consultamos no livro "Estrutura do Pensamento Afro-Brasileiro", há, além do mais, uma teologia estruturada, uma cosmogonia, antropogonia, uma hierarquia de valores metafísicos. O monoteísmo é evidente sobremaneira, posto que a Suprema Divindade Impessoal chama-se Olodumare que se evidencia nas lides da criação como Olorum, onisciente, onipotente, onipresente, Criador (Eleda), Senhor do Espírito (Elemi), Rei Celestial (Oba Orum), Supremo Juiz (Adakedajo), Misericordioso (Alanu), Benfeitor (Olore). Os orixás, os mais conhecidos para o leigo, não são deuses, mas mensageiros, numa hierarquia superior, média, inferior, por não haver imagem de Olorum, por não haver a forma, figuração, pelo respeito que lhe tem, o leigo não o conhece. Para o culto em apreço, Deus (Olorum), em sendo infinito, não pode ser figurado, limitado por forma, posto que é o Absoluto. Como podemos perceber, Senhor Governador, não se trata de ato folclórico, mas de um culto religioso em bases racionais estruturado.

Com estas considerações, esperamos que Vossa Excelência se digne mandar retirar as Sociedades Afro-Brasileiras das obrigações de pagamento de taxas para a realização de seus ritos, porquanto todas elas estão vinculadas a sua Federação, a única que deve responder pela existência e eficiência dos atos litúrgicos.

Agradecemos a Vossa Excelência por tudo que tem feito em nosso favor e esperamos que Olorum o ajude a dirigir os destinos da Bahia.²⁴

Outra iniciativa de Antonio Monteiro e, desta feita, acompanhado de Luiz Sérgio Barbosa, foi a de procurar o Governador eleito Roberto Santos, no local onde ele atendia no Canela, para pedir ao Governador "que olhasse pelos religiosos do Candomblé, libertando os mesmos da polícia"²⁵.

A exigência do registro policial para os candomblés foi igualmente discutida no Seminário de Cultura da Cidade do Salvador, promovido pela Prefeitura da Cidade do Salvador e realizado de 15 a 22 de junho de 1975, na Biblioteca Central do Estado. Das recomendações do Grupo de Trabalho, daquele Seminário (GT-16), destacase exatamente a recomendação relativa à supressão da exigência de uma licença policial para a realização dos cultos do Candomblé:²⁶

Como parte da revisão conceitual dos valores concentrados nessas comunidades, recomenda-se que a religião praticada nas mesmas seja considerada com a mesma categoria de outras religiões existentes na Cidade.

RECOMENDA-SE, pois, que a Prefeitura se interesse pela supressão da exigência de registro policial, o qual é dispensado àquelas outras²⁷

A Revista **Sarapebe** dá conta da repercussão, na imprensa, da recomendação do Gt-16 do referido Seminário, principalmente de uma entrevista do então Prefeito Jorge Hage que se comprometeu a ser o porta-voz da comunidade intelectual junto ao Governador, ao qual pediria a supressão do registro policial.²⁸

O certo é que, como resultado de uma grande luta encetada por diferentes setores da comunidade baiana, onde não faltaram as ações pontuais de diferentes membros da religião afro-brasileira, aliás os mais diretamente envolvidos e interessados na questão da supressão do registro policial, o então Governador Roberto Santos decreta a Lei 25.095 de 15 de janeiro de 1976, publicada

no **Diário Oficial do Estado** em 16 de janeiro do mesmo ano:

Define o sentido e alcance da previsão legal a que alude o Governador do Estado da Bahia no uso de suas atribuições e CONSIDERANDO que, na expressão "Sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos", a que se refere a tabela I, anexa a lei n. 3.097 de dezembro de 1972, se tem identificado para fins de registro e controle nela previstos, as entidades que exercitam o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam;

CONSIDERANDO que semelhante entendimento se não ajuste no sentido e alcance da lei, sendo antes antagônico ao princípio que assegura a liberdade do exercício do culto;

CONSIDERANDO que é dever do poder público aos integrantes da comunhão política que dirige, o livre exercício do culto de cada um, obstando quaisquer embaraços que o dificultam ou impeçam;

CONSIDERANDO afinal que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças e confissões religiosas, justo não seria que também não fizesse em relação às sociedades do culto afro-brasileiro, que de idêntico modo têm a liberdade de regerem-se de acordo com sua fé.

Decreta

Artigo 1º - Não se incluem, na previsão do item 27 da Tabela I, anexa à Lei 3.097 de 29 de dezembro de 1972, as sociedades que pratiquem o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercer o seu culto, independentemente de registro, pagamento de taxa e obtenção de licença junto a autoridades policiais.

Artigo 2º - Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Palácio do Governo do Estado da Bahia, 15 de janeiro de 1976.

*Roberto Figueira Santos
Luiz Artur de Carvalho.²⁹*

O decreto do Governador foi entusiasticamente recebido pela comunidade baiana, em pleno dia de festa da Lavagem do Bonfim daquele ano. O **Jornal da Bahia**, em ampla reportagem sobre a mais popular festa baiana, faz referência à liberação do registro policial. E na matéria, certamente escrita no dia anterior, comenta:

O Governador Roberto Santos poderá anunciar hoje, durante a lavagem do Bonfim, a liberação do controle policial das casas e terreiros dos cultos afro-brasileiros por solicitação da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro. O Procurador Geral do Estado, Sr. Dilson Dórea, entregou ontem à noite ao Governador parecer favorável à medida.

Segundo o Procurador Geral do Estado, foi realizado um exame minucioso sobre a matéria, a pedido do próprio Governador, e o parecer favorável à liberação é acompanhado de "convincente justificativa".³⁰

Com efeito, o Governador Roberto Santos acompanhado de muitas filhas-de-santo, algumas da Casa Branca e, dentre elas, Mãe Obaladê, Raimunda de Chagas, assinou na tarde de 15 de janeiro, no Palácio da Aclamação, o decreto acima citado. Em sinal de regozijo e agradecimento, as filhas-de-santo presentes cantaram o **angorossi**, que é uma louvação nos candomblés de Angola. Naquela ocasião, usou da palavra Antonio Monteiro, Presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, que falou em nome de todas as casas.³¹

Em razão disso, O Governador do Estado foi alvo de várias homenagens prestadas pela comunidade religiosa afro-baiana. Destaca-se aqui a da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro que lhe concedeu o título de Benemérito e ofereceu um "Opaxorô de Oxalá" como símbolo de gratidão por ter ele liberado os candomblés da Bahia da chancela policial. Essas homenagens foram o ponto alto de uma vasta programação da Federação. O **Jornal da Bahia** assim relata:

*A festa de agradecimento programada pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro prevê para às 16 horas a inauguração dos retratos do Governador Roberto Santos e do ex-Governador Juracy Magalhães na galeria de honra da Federação. Às 19 horas, será co-celebrada missa solene, na igreja da Misericórdia. Às 21 horas, o Governador Roberto Santos e a Sra. Maria Amélia se deslocarão para o terreiro Ilê Tomim Bokun, no Beiru, onde serão homenageados. À entrada do casal os atabaques baterão, enquanto dezenas de pombas brancas, em revoada, se soltarão no terreiro...*³²

Nessas homenagens praticamente não se envolveram os grandes terreiros de candomblés da Bahia. É que os assim considerados, pela mídia, sempre se recusaram a pedir licença para tocar e contaram, para isso, com o apoio de figuras importantes da sociedade baiana geralmente ligados a esses terreiros.

De toda maneira, com o decreto do Governador Roberto Santos se encerra, na Bahia, uma luta começada nos anos trinta por figuras exponenciais dos candomblés e da intelectualidade baiana.

Insisto, entretanto, em afirmar que a ninguém particularmente cabe o mérito da conquista. Ela resulta antes de um sentimento de consciência coletiva em torno de um problema que afetava diretamente os candomblés, que feria frontalmente um dispositivo constitucional e, sobretudo, era uma agressão a uma sociedade profundamente marcada pela afro-baianidade no seu modo de ser, agir e sentir.

Os tempos mudaram.

Na década de oitenta e de maneira menos espetacular, essa luta continuou para incluir o Artigo 275 no Capítulo da Cultura da Constituição do Estado da Bahia, que coloca como dever do Estado,

...preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira e especialmente:

I) inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados à religião afro-brasileira, cuja identificação caberá aos terreiros e à Federação do Culto Afro-Brasileiro;

II) proibir aos órgãos encarregados da promoção turística, vinculados ao Estado, a exposição, exploração comercial, veiculação, titulação ou procedimento prejudicial dos símbolos, expressões, músicas, danças, instrumentos, adereços, vestuário e culinária, estritamente vinculados à religião afro-brasileira;

III) assegurar a participação proporcional de representantes da religião afro-brasileira, ao lado da representação das demais religiões em comissões, conselhos e órgãos que venham a ser criados, bem como em eventos e promoções de caráter religioso;

IV) promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º, e 3º graus. (Diário Oficial — Caderno 3 — Diário do Legislativo, p. 37, de 06.10.1989).

Os tempos mudaram.

Os candomblés que, até a década de 70, se submetiam a todo tipo de rejeição, muitas vezes com o beneplácito de leis ou normas estabelecidas pelo poder público, agora dispõem de documentos legais que lhes asseguram a plena vigência religiosa e defesa de valores culturais que lhes são próprios.

E invertendo a ordem das coisas, e aqui citado, a título de exemplo, o Candomblé do Maroketu, situado à rua Augusto Viana 65, Cosme de Farias, hoje sob a direção de Mãe Pastora, envia ofício³³ ao atual Secretário do Meio Ambiente da Prefeitura, Sr. Juca Ferreira, solicitando daquela autoridade a sua atenção para o fato de que a Comunidade do Maroketu há mais de um ano vem sofrendo

com a poluição sonora provocada por um vizinho, que diariamente, adentrando-se até altas horas da noite, num flagrante desrespeito à ordem pública, liga seu aparelho de som a todo volume, perturbando as celebrações religiosas internas e causando sérios prejuízos à tranquilidade de quantos ali residem. Com os mesmos argumentos que serviram para justificar as agressões que outrora sofreram os candomblés da Bahia, reclama-se a intervenção da autoridade para que a comunidade religiosa possa, livremente e sem atropelos, realizar seus rituais e prosseguir na sua missão civilizadora.

NOTAS

- ¹ Bittencourt, A liberdade religiosa no Brasil...
- ² Ibid., p.173.
- ³ Ibid. Não estaria no caput da lei uma razão para que os candomblés fossem erigidos com estruturas arquitetônicas que mais se assemelhavam a uma casa residencial comum do que a um templo nos padrões clássicos? Pelo menos, é claro, "sem forma alguma exterior de templo". Se isto é verdadeiro, teríamos então mais uma maneira de resistência pela suposta adequação e respeito à lei. Vale lembrar que a Carta Constitucional de 1824 esteve vigente até 1889, e que o Código Criminal de 1831 não alterou o dispositivo legal, e o artigo 276 que trata da matéria apenas assinala que não se constituirá em ofensa à religião católica o culto de outra religião se celebrado em casa ou edifício sem revestir externamente a forma de templo (sem torres, sem campanários, sem ícones). Para uma compreensão do terreiro como espaço construído e simbólico, ver Nascimento, O espaço do terreiro e o espaço da cidade...
- ⁴ Rodrigues, José Carlos. Constituição Política do Império do Brasil analisada. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert, 77,1863, p. 145, apud Bittencourt, op. cit. p.169.
- ⁵ Bittencourt, op. cit., p.169.
- ⁶ Caso típico é a pregação que faz a Igreja Universal do Reino de Deus contra os candomblés da Bahia, taxando-os permanentemente de seitas demoníacas onde reina o atraso espiritual. E parte importante proselitismo do seu discurso decorre dessa difamação do Candomblé. Recentemente, a Igreja Universal do Reino de Deus iniciou um atrito com a Igreja Católica, em consequência do gesto

de um pastor que, frente às câmaras da TV Record, chutava uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, venerada pelos católicos como padroeira do Brasil.

⁷ Lima, *O candomblé da Bahia...*, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 151. Aceitou-se aqui a sugestão do ilustre Professor Vivaldo da Costa Lima, a quem se pede a devida licença para seguir, metodologicamente, a trilha que traçou com a redação das eruditas notas às cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos.

⁹ Oliveira & Lima, *op. cit.*, p.152.

¹⁰ *Ibid.*, p.152.

¹¹ Ramos, p. 199-200.

¹² Pierson, p.306.

¹³ Oliveira & Lima, *op. cit.*, p. 152.

¹⁴ Lima, *op. cit.* p.154. O citado autor recorre, nessa parte do seu trabalho, ao estudo de J.J. Seabra. **Humilhação e devastação da Bahia**: análise documentada da administração do Sr. Juracy Magalhães, reunida e anotada por Nelson Carneiro. Salvador: Editora e Gráfica da Bahia, 1933. A respeito do valor histórico da carta de Edison a Arthur Ramos, de 19 de julho de 1937, escreve: "Esta carta merece, sem qualquer dúvida, destaque especial no conjunto dessa Correspondência. Talvez seja ela o primeiro documento escrito na Bahia em favor da liberdade religiosa dos negros. Pela primeira vez, também, estaria sendo tentada a criação de uma sociedade civil que congregasse as casas de candomblé existentes, facilitando a defesa dos seus interesses e tornando-se a única responsável pelos cultos que nelas fossem praticados" (*Ibid.*, p.155). Vale lembrar que na carta anterior, a datada de 15 de julho, Edison Carneiro já se referia à criação do Conselho Africano.

¹⁵ Oliveira & Lima, *op. cit.*, p.150.

¹⁶ Ramos, *op. cit.*, p.201., Arthur Ramos ainda lembra que, naquele mesmo ano de 1937, foi criado no Recife o Centro de Cultura Afro-Brasileira, tendo à frente Vicente Lima e Solano Trindade. Do Manifesto do Centro de Cultura Afro-Brasileiro ele destacou os seguintes trechos:

"Sentindo a necessidade de união e de intelectualidade que se possa representar em todas as esferas sociais, o Afro-Brasileiro, compreendendo o dever de reerguer moralmente a família negra do Brasil, desejando colaborar pelo engrandecimento da Pátria Brasileira, apontando a milhares de negros a escola e o civismo, um núcleo de idealistas resolve fundar o Centro de Cultura Afro-Brasileiro".

"Afastados de qualquer partido político ou credo religioso e aceitando concurso dos que reconhecerem o altruístico fim a que nos propomos, faremos a unificação dos Negros do Brasil".

"Não faremos lutas de raças contra raças, porém ensinaremos aos nossos irmãos Negros que não há raça superior nem inferior e o que nos distinguir um dos outros é o desenvolvimento cultural".

"Temos como principais fins: Cultivar a memória dos grandes Negros do Brasil, instruir a infância negra, facilitar sua educação, pleitear ingressos gratuitos para embates materiais e morais que lhe vêm ao encontro, criar caixa de beneficência, para assistência médica e dentária" (*Ibid.*, p. 201-202).

A criação deste centro é bem uma demonstração de como irradiou pelo Brasil afora, a partir da Bahia, a necessidade de estudos e pesquisas que alcançassem o negro na perspectiva de elemento ativo e formador da sociedade brasileira.

¹⁷ José Crescêncio Brandão, membro da Comissão de Fiscalização e Sindicância da União das Seitas Afro-Brasileira, é o mesmo Pai Crescêncio que foi preso em Camaçari quando no exercício de sua prática religiosa, chamada de feitiçaria, pelo jornalista que escreveu a matéria do *Jornal A Tarde* de 24 de outubro de 1923, quatorze anos antes do referido pai-de-santo se tornar figura respeitada no mundo religioso afro-brasileiro, ao ponto de ocupar lugar relevante na estrutura daquela recém-criada instituição. Pai Crescêncio, trazido pela polícia de Camaçari para Salvador, não se fez de rogado e desfilou pela cidade com trajes extravagantes, o que suscitou a observação do jornalista, definindo-o como um tipo extravagante que ainda não perdeu a originalidade e cujo desfile pela cidade afora se constituiu numa nota de irresistível comicidade:

Chama-se José Crescencio Brandão é preto, de meia idade, atraindo a curiosidade pública o seu vestuário bizarro.

Trajava o homem uma roupa branca, com frizos vermelhos horizontais, trazendo à cabeça um gorro, ou melhor, turbante de penas.

Nos braços, ostentava o pai Crescencio, que é uma autoridade oracular lá para as suas bandas, os apetrechos do seu officio, seguindo-o pelas ruas, desde Calçada, bairro comercial, até a secretaria de policia, grande massa popular.

A nota curiosa de tudo isso é que pai Crescencio declarou que muita gente boa, "depois que Deus chamou a velha Silvana para o seu reino", ia "buscar aventura em Camassary".

Dois dias depois, 26/10/23, outra reportagem do mesmo Jornal, intitulada "Pai Crescencio foi identificado criminalmente", completa o desfecho deste singular episódio:

Pai Crescencio ou José Crescencio Brandão, o homem que ante-ontem veio de Camassary, escoltado por dois soldados de policia, e que percorreu as ruas da capital, desde a estação da Leste à calçada até a Secretaria de Policia na Piedade, todo vestido de branco com fitas vermelhas, um turbante de penas na cabeça, e uma trouxa de apetrechos nos braços, acompanhado de mais de 500 curiosos que lhe gritavam aos ouvidos: — "Pai de Santo!", foi identificado criminalmente.

O facto da exhibição pública do curandeiro, tem sido comentado a crescente, pois ninguem compreende esse critério policial numa cidade com faros de civilidade.

Na verdade, o período de quatorze anos parece ter sido suficiente para a legitimação do Pai de Santo Crescencio que desaparece das páginas policiais para ressurgir nas notícias prestigiosas, como membro importante da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. Aliás, situação idêntica e em tempos diferentes ocorreu com outros sacerdotes afro-brasileiros, como foi o caso do pai-de-santo Severiano de Abreu, o famoso Jubiabá, certamente o de maior divulgação e do qual nos servimos para, paradigmaticamente, explicar o processo de resistência no plano do envolvimento do sagrado, o que fizemos em capítulo especial.

¹⁰ A lembrança do nome do famoso pai-de-santo do Recife, Pai Adão, deveu-se provavelmente à Martiniano do Bomfim pois que eram amigos e se freqüentavam. Da mesma maneira, a sugestão do nome de Arthur Ramos para Sócio Benemérito da União foi seguramente

uma iniciativa de Edison Carneiro, que nutria uma estima muito grande pelo mestre alagoano.

- ¹⁹ Pierson, op. cit., p.306. Para uma compreensão mais ampla e atualizada sobre os candomblés de caboclo ver o trabalho de Santos, *O dono da terra...*
- ²⁰ Estatutos da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro. Bahia, 1976.
- ²¹ Cf. Barbosa, *A Federação Baiana do Culto...* Infelizmente, não conseguimos até a presente data o texto do Decreto 1202 do Presidente Getúlio Vargas que, parece, autorizava aos candomblés voltarem ao uso dos atabaques.
- ²² Morales, *Etnicidade e mobilização cultural ...* Esta citação está na nota 42 do Cap. 2. A autora trata, sem detalhes, dessa notícia no artigo: *O Afoxé Filho de Ghandi pede paz*. In. Reis, João José (org.) *Escravidão & invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p.264-74. Maria Stela de Azevedo Santos, no seu livro, *Meu tempo é agora*, ao relatar o mesmo fato, atribui a Aninha Obá Bii a responsabilidade de ter liberado o culto afro-brasileiro, perseguido "nos primórdios do século, pela polícia". Não resta a menor dúvida de que a intervenção de Aninha naquele episódio foi fundamental para que fosse liberado o uso dos atabaques nos candomblés o que, como dissemos, estava proibido desde a instalação do Estado Novo.
- ²³ *Tribuna da Bahia*, Salvador, 24 set. 1974.
- ²⁴ *Jornal da Bahia*, Salvador, 09 jan.76.
- ²⁵ Barbosa, op. cit., p.71.
- ²⁶ Notícias mais amplas sobre o Seminário de Cultura da Cidade do Salvador estão na revista SARAPEBE da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil - SECNEB, v. 1, n.3/4, jun. dez. 1975.
- ²⁷ Revista SARAPEBE, op. cit., p.20. Ver também: *Revista da Cidade do Salvador*, Prefeitura da Cidade do Salvador, v. 1, n.1, ago. 1975.
- ²⁸ A Revista ainda discute, com propriedade, as opiniões contra e a favor que se firmaram em relação à supressão do registro policial. Em síntese, a comunidade intelectual apoiou a supressão enquanto

um grupo formado por prepostos policiais "apoiados por agentes de turismo, (...) se opuseram frontalmente à supressão do registro", (p.21-22).

⁹⁰ O texto do Decreto do Governador está igualmente transcrito na Revista SARAPEBE, op. cit. p.23.

⁹¹ Jornal da Bahia, Salvador, 15 jan. 1976.

⁹² Diário de Notícias, Salvador, 16 jan. 1976.

⁹³ Jornal da Bahia, Salvador, 03 set. 1976.

⁹⁴ Este é o teor do Ofício encaminhado em 1995 ao Secretário do Meio Ambiente da Prefeitura Municipal de Salvador:

Senhor Secretário,

Permita-me cumprimentar Vossa Excelência e, em nome da Sociedade Beneficente São Lázaro do Terreiro Ilê Axé Maroketu, situado à rua Antonio Viana 65, Cosme de Farias, solicitar sua atenção para o que se segue:

Há mais de um ano a Comunidade do Maroketu vem sofrendo com a poluição sonora provocada por um vizinho de nome José Domingos dos Santos, residente na casa 54, que diariamente, adentrando-se até altas horas da noite, num flagrante desrespeito à ordem pública, liga seu aparelho de som a todo volume, perturbando as celebrações religiosas internas e causando sérios prejuízos à tranquilidade de quantos ali residem.

Na certeza de que Vossa Excelência encontrará a nível de sua Secretaria ou de secretarias afins, uma maneira de solucionar este grave problema, a Comunidade Maroketu renova, nesta oportunidade, Senhor Secretário, protestos de elevada consideração e apreço.

Sociedade Beneficente São Lázaro

ILÊ MAROKETU (Ass.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Jorge. Elogio de um chefe de seita. In: O NEGRO no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, 1937, Bahia. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1940. p.325-328.

BARBOSA, Luiz Sérgio. A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro. In: ENCONTRO DE NAÇÕES-DE-CANDOMBLÉ, 1981, Salvador [Anais]. Salvador : Ianamá, Centro de Estudos Afro-Orientais, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984. p. 69-72.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil:* contribuições de uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo : Pioneira, USP, 1971. 2v.

BITTENCOURT, Dario. A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei. In: O NEGRO no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, 1937, Bahia. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1940. (Biblioteca de Divulgação Científica, v.XX).

BOMFIM, Martiniano do. Os ministros de Xangô. In: O NEGRO no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, 1937, Bahia. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1940.

- BRAGA, Julio. Candomblé: força e resistência. **Afro-Ásia**, Salvador : Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n.15, p. 13-17, 1992.
- BRAGA, Julio. Candomblé da Bahia: repressão e resistência. **Revista USP**, p.52-59, jun./ago. 1993.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**; com ilustrações fotográficas, desenhos de Paulo Flores e transcrições musicais de Marshall Levins. Salvador : Secretaria de Educação e Saúde, 1948. 141 p. il. (Publicação do Museu do Estado da Bahia, 8).
- CARNEIRO, Edison. **Ursa Maior**. Salvador : Centro Editorial e Didático da UFBA, 1980. 96p.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras e negros bantos**: notas de etnografia religiosa e de folclores. 2ª ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1981.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. **África**, São Paulo : Centro de Estudos Africanos da USP. v.4, p. 57-77, 1981.
- CUNHA, Mariano Carneiro da. A feitiçaria entre os Nagô-Yorubá. **Dédalo**; revista de Arte e Arqueologia, São Paulo : Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 23, p. 1-6, 1984.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro : Graal, 1988. 262p.
- DANTAS, Beatriz Góis. Pureza e poder no mundo dos candomblés. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). **Candomblé desvendando identidades**: novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo : EMW, 1987. 168p.

- FERRAZ, Aydano do Couto. Volta à África. **Revista do Arquivo Municipal**, São Paulo : Divisão do Arquivo Municipal, v. 5, n. 54, p. 175-178, 1939.
- FRAZIER, E. F. The negro family in Bahia, Brazil. **American Sociological Review**, n.4, p.465-478, 1942.
- FREYRE, Gilberto et al. **Novos estudos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1937. Trabalho apresentado ao primeiro Congresso Afro-Brasileiro, Recife, 1934.
- GONÇALVES, Fernandes. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1937.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1967.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de trinta. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas de, LIMA, Vivaldo da Costa (orgs.). **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo : Corrupio, 1987.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador, 1977. 208p. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1977.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador : Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n. 12, p. 65-90, jun.1976.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Os obás de Xangô. **Afro-Ásia**, Salvador : Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n. 2-3, p. 5-36, jun./dez., 1966.

- MAGGIE, Yvone : **Medó do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro : Museu Nacional da UFRJ, 1988.
- MELLO, José Antonio Gonsalves. Uma reedição necessária. In: ESTUDOS afro-brasileiros. Recife : FUNDAL, Massangana, 1988.
- MORALES, Anamaria. O Afoxé Filhos de Ghandi pede paz. In. REIS, João José (org.) **Escravidão & invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo : Brasiliense, 1988. 323p. p.264-274.
- MORALES, Anamaria. **Etnicidade e mobilização cultural negra em Salvador**. Salvador, 1990. 180p. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1990.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (coord.). **Oloorisa**: Escritos sobre religião dos orixás. São Paulo : Ágora, 1981.
- NASCIMENTO, Iris da Silva Salles. **O espaço do terreiro e o espaço da cidade**; cultura negra e estruturação do espaço urbano. Salvador : Faculdade de Arquitetura da UFBA, 1989. 212 p.
- O NEGRO no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, Bahia, 1937. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1940. 367p.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. Apresentação. In: CARNEIRO, Edison. **Ursa Maior**. Salvador : Centro Editorial e Didático da UFBA, 1980.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas de, LIMA, Vivaldo da Costa, (Orgs.). **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**:

- de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo : Corrupio, 1987.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis : Vozes, 1978.
- PIERSON, Donald. **Brancos e pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. São Paulo : Nacional, 1971.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo : HUCITEC, EDUSP, 1991. 261p.
- QUERINO, Manoel. **A raça africana e os seus costumes**. Salvador : Progresso, 1955.
- RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro : Casa do Estudante do Brasil, 1956. 246p.
- REIS, João José, SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 151p.
- REIS, João José, SILVEIRA, Renato. Violência repressiva e engenho político na Bahia dos escravos. **Comunicações do ISER**, v. 5, n. 21, p. 61-66, out. 1986.
- RIBEIRO, René. Prefácio à 2ª edição. In: RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 2ª ed. Recife : Massangana, 1988.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 2ª ed. São Paulo : Nacional. 1935.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1935.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra**: a presença do caboclo nos candomblés baianos. São Paulo : 1992.

- 182p. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências, Universidade de São Paulo, 1992.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. São Paulo : Oduduwa, 1993.
- SILVEIRA, Renato. Pragmatismo e milagres de fé no extremo ocidente. In: REIS, João José, (Org.). **Escravidão e invenção da liberdade**. estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo : Brasiliense, 1988. 323p. p.166-197.
- TAVARES, Paulo. **Criaturas de Jorge Amado**. Dicionário biográfico de todos os personagens imaginários, seguido de índice onomástico das... 2ª ed. Rio de Janeiro : Record; Brasília, INL, 1985.
- TURNER, Lorenzo. Some contacts of the Brazilian ex-slaves with Nigeria, West Africa. **Journal of Negro History**, v. 27, n. 1, Jan. 1942.
- VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. Trad. de Tasso Gadaznis. São Paulo : Corrupio, 1987. 718p.
- VERGER, Pierre. La société egbe orun des abiku, les enfants que naissent pour mourir maintes fois. **Bulletin de l'IFAN**, Dakar, n.4, p. 1449-1487, 1968.
- VERGER, Pierre. Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos orisa nago na Bahia, Brasil. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, p. 269-291, 1995.
- VIANA FILHO, Luis. O negro na Bahia. Rio de Janeiro : José Olympio, 1964.

PERIÓDICOS CONSULTADOS

- REVISTA DA CIDADE DO SALVADOR**, Salvador : Prefeitura da Cidade do Salvador, v. 1, n. 1, ago. 1975.
- REVISTA SARAPEBE**, Salvador : Sociedade de Estudos da Cultura Negra — SECNEB, v. 1, n. 3/4, jun./dez. 1975.

CADERNO DE FOTOS

Amoreiras, em Itaparica, era um reduto do fetichismo



EDUARDO DANIEL DE PAULA (À ESQUERDA) E MARGARIDA DA CONCEIÇÃO, VENDO-SE AO CENTRO O FARTO MATERIAL APREENDIDO

A TARDE, 21.06.1940

Eduardo Daniel de Paula e sua esposa Margarida. Presos à 19.06.1940. Vendo-se farto material apreendido do terreiro de Babá Egun de Itaparica.

A estranha maneira de um «pae de santo» curar uma hystericica

A prisão do "Babalorixá" e do seu secretario



O feticheiro Vavá, seu secretario e material do culto, sendo-se também a victima

Na manhã de hoje, cerca das 11 horas, a domestica Mathilde, filha de Ana, de cor parda, casada, com 37 annos de idade, residente à Avenida Monteiro, n.º 45, procurou a Delegacia Auxiliar, queixando-se ao commissa-rio Tancredo Monteiro de que havia sido victima da perversidade de um "pae de santo", conhecido por Vavá e morador aqui, le local na casa n.º 45.

Proseguindo a sua narrativa Mathilde adiantou que, ha semanas atraz, fora acometida de uma crise nervosa, sendo, então, levada a presença do citado "Babalorixá", que diagnosticou estar a domestica apossada do espirito de um deus-deito e precisava, quanto antes, atestar o "firmo".

R' nesse sentido Vavá encobria, razão, applicou "pae-se", finalmente carregou Mathilde levando-a até proximo a um fogão, onde collocou as mãos da infeliz. Como era natural a fidedignidade creativa, devido as quelmaduras resultadas. Nessa altura o feticheiro vi-

rou-se para as peçoas que estavam presentes e assistiam o facto, adiantando:

"Esta curada. De agora por diante elle não se apodera mais da Mathilde. Podem leva-la para casa".

Providenciando a respeito a autoridade acima alludida, fazendo-se acompanhar de investigadores e soldados da Polícia Militar dirigiu-se a casa de Vavá, prendendo-o e também ao secretario do mesmo por nome Thomaz Soares.

Os feticheiros juntamente com os objectos do culto foram recolhidos a "carrocinha" e transportados para a Delegacia Auxiliar, onde se encontram no momento.

ABAFADOS OS "CANDOMBLES" DE MIUDA E JULIA

Tendo também destruída de existencia de dois "candombles", apossados ellas, a Traversa 2 de Funchal no 17 e Avda da Cruz do Coque n.º 45, respectivamente, de propriedade de Julia de tal e Miuda, o commissario Tancredo Monteiro esteve em ambos, aprehendendo todos os objectos e intimando as feticheiras a comparecerem na Delegacia Auxiliar.

Leia o "CRUZEIRO" a revista "leader" do Brasil



A TARDE, 07.10.1921

"Varejada" a casa de Jubiabá. Na foto uma cadeira sacerdotal.

ESTADO DA BAHIA, 07.10.1938

A prisão do Babalorixá Vavá, residente à Avenida Monteiro, 45.

Foi preso também seu secretario.

A policia varzeou um candomblê no Bogum

A cidade está cheia de centros de feitiçaria e feitiçarias espíritas, onde se exploram a credulidade e a tola do público. Em um lugar que se chama Bogum, no bairro de São Paulo, quando ambos da noite longa e eficaz proteção da policia.



O feitiçeiro Hylário José do Nascimento e suas estranhas roupas.

Em a outro atraz os magos e feiticeiros que cobrem conscientemente a pressa da população coletiva para obter a prosperidade das magnatas que vestem a pelle de "pau de santo" ou "bambuzinho" para iludir os caralhos.

Um dia, quando elle estava não pela cidade, dá uma casa a um feitiçeiro brasileiro, recolhendo assim o "pau de santo" a favor da feitiçaria e da exploração do caso de bofet.

UM ANTO EN BOGUM

funcionando na cidade, um "gabinete medico" que se propunha a fazer curas excepcionaes. Nada faltava ao seu "pharmacia" com que fazer uma beberagem, um unguento, um oleo para as chagas rebedas do corpo, e os os pedicabentes do aliento com o espirito contra o vicia e invaçao de espiritos e do veneno que desceam como balancos consoladores — aliviando todas as afflicções.

Em pretelleiros estavam armados, em certa ordem, folhas secas, heras da costa, curralas com mel de abelha, de dentes, vasilhambes de barro vidrado, vidros, vases, roupas curiozas e uma infinidade de pennas de varios mestres. O negocio em rodado e o curandeiro Hylario José do Nascimento não se queixava da sorte. "Mes, il diz o proverbio: "Não ha bem que sempre dure".

Uma pessoa da familia do sr. Anacleto Costa dos Santos levou a 1.ª delegacia uma queixa em que diz que ha porta de entrada a officina de tratamento, o curandeiro extorquia de Anacleto uma importância approximada de 15.000\$000.

Ao delegado Gardinho foi apresentado um dos filhos de Hylario, ao seu respeito pelo qual era pedida a remessa de:

12 Ovos, 4 galinhas, 1 ciscau, 7 ovos, 1 metro de panno verde, 1 metro de panno branco, 1 dolo vermelho, 4 gallos, 33 baxas na costa, uma greveta de pau de abelha, uma dita de azule de branco, uma porcelana branca, casa de Jurandu e danda."

A CASA CERCADA E A PRISAO DE HYLARIO

A autoridade, tomando a queixa na devida consideração, encarregou a tenente policiar Santa Barbara de effectuar a diligencia.

A casa foi, pela policia, cercada e com os esquadreiros, sendo effectuada a sua prisão e apprehensão todos os appetrechos de que elle se utilisava.

Resolvido ao redor da 1.ª delegacia, nesta hontem, á tarde, com uma esta parte o trabalho de identificação, onde foi photographado o criminalmente.

Sobre o caso, vai ser instaurado laudo.



ESTADO DA BAHIA, 14.05.1936
Martiniano Eliseu do Bomfim, o mais famoso Babalaô do Brasil.



ESTADO DA BAHIA, s/d
Sessão de instalação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia em 1937; à direita, vê-se o Babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim, Presidente honorário. Ao centro, Edison Carneiro, o responsável pela realização do Segundo Congresso Afro-Brasileiro da Bahia em 1937.



O professor Martiniano numa magnífica pose para o ESTADO DA BAHIA.

ESTADO DA BAHIA, 14.05.1936
Ampliação da Magnífica pose de Martiniano para o Estado da Bahia.



João da Pedra Preta e três filhas de santo

A noite africana da Radio Commercial da Bahia

O sucesso inigualável alcançado pelos canticos religiosos do pae-de-santo João da Pedra Preta

...ant-homem, com o seu sucesso pessoal, a "noite africana" da Radio Commercial, P. R. da Bahia.

Em colaboração com ESTADO DA BAHIA, com a Comissão do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, Radio Commercial proporcionou aos interessados da cidade a audição de canticos e cânticos dos escândalos afro-bahianos.

O pae-de-santo João da Pedra Preta, chefe do candomblé da Goméia, na estrada de rodagem Bahiana, levou para o studio daquela casa a sua orquestra de negros, cinco mil, as 21 horas. A audição de canticos religiosos africanos ou de origem africana da Bahia.

João da Pedra Preta antecedeu, em Hespanha de Exu e varias outras de Oxum, de Ossain, de Xangô, de Oshô, de Ogum, de Ibeji, de Iansan, todas em Ibeji, in-

...noite africana, e canticos do O'walé de Naran, de Oxun, de Tempo de Katiendê e de Yansan, em Katiendê, Jinguê de Angola. Os negros do candomblé da Goméia, sob a direção de João da Pedra Preta, cantaram ainda algumas canções na língua dos sapócos do Brasil.

Por motivo de força maior, deixou de falar, sobre as finalidades do Congresso Afro-Brasileiro o escriptor Elson Carneiro, da Comissão encarregada da realização do Congresso na Bahia.

Cercado e apoiado pelas suas filhas-de-santo, o chefe do candomblé da Goméia recebeu numeroso interessados, ouvintes com entusiasmo, tanto pelas radio-ovinitas, como pelas suas orquestras, como pelas populares, que se apresentavam à porta dos boxes e nos cômodos, visando para ouvir o velho lamento africano dos candomblés.

velho dos
"O caso
melha a
nismo. De
data, e é
prio gover
tencia. E
sua propr
a Portuga
mo é a m
mesmo ar
antepado
vindo q
entre o E
Por sua
tro órgão
da impre
accuação
o gover
prestando
fornecime
para a Ju
ante ser
Interveni
"Jámais
prova com
suaque n
nuzante!
Referin
rosa resp
és fase ac
leve o Ind
no Inleza
"O govt
vel por u
superior
encontra
fluencia d
mster. Se
sem em H
turalmente
recear da
men, que
que com
Longo de
governo e
encomis
perante a
pria existe
vira de m
triumphaa
Por seu
bassades".
"Nota, set
quinta e
"As obi
sidas a es
a causa d
do serido
proven di
ninhum p
mas ama
Por outro
ho, regim
Hespanha.
Sabre-se q
phase, co
arques, os
za e priv
panho o q
que result
proprieda
dule rito,
panha o le
restava de
dos no Pe
com a ma
pelo pelo
exiam in
Não ho
impreza
jovam a
luguez per
lização de
"Trat di
sões de u
assapar de

ESTADO DA BAHIA, 17.12.1936
Participação do Candomblé de João da Pedra Preta (Joãozinho da Goméia) nas atividades preparatórias do Segundo Congresso Afro-Brasileiro em 1937.