

VILSON CAETANO DE SOUSA JÚNIOR

# SANTOS, DEVOTOS & ORIXÁS

## NA BAÍA DE TODOS OS SANTOS





*A professora Josildeth Gomes  
Consorte, a querida Josi, como a  
chamamos, por ter nos guiado pelas  
trilhas da antropologia.*



Realização



Apoio Financeiro



MINISTÉRIO DA CULTURA



Este projeto foi contemplado nos Editais da Política Nacional Aldir Blanc Bahia e tem apoio financeiro do Governo do Estado da Bahia, por meio da Secretaria de Cultura do Estado via PNAB, direcionada pelo Ministério da Cultura - Governo Federal.

**Vilson Caetano de Sousa Júnior**

**SANTOS,  
DEVOTOS  
& ORIXÁS**  
*NA BAÍA DE  
TODOS OS SANTOS*

Ilustração da Capa  
Rodrigo Siqueira

Salvador, 2026

©2026 by Vilson Caetano de Sousa Júnior  
Direitos para esta edição cedidos à Editora Brasil com Artes

*Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, sejam quais forem os meios empregados, a não ser com a permissão escrita do autor, conforme Lei nº9.610 de 19 de fevereiro de 1998.*

Projeto Gráfico, Editoração e Arte Final  
*Ranulfo Maagalhães*

Ilustração da Capa  
*Rodrigo Siqueira*

Revisão  
*Lise Mary Arruda Dourado*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Júnior, Vilson Caetano de Sousa

Santos, devotos e orixás na Baía de Todos os Santos / Vilson Caetano de Sousa Júnior ; ilustração da capa Rodrigo Siqueira. -- 1. ed. -- Lauro de Freitas, BA : Brasil com Artes, 2026.

ISBN 978-65-01-91015-4

1. Cultura afro-brasileira 2. Espiritualidade  
3. Orixás 4. Pluralismo religioso 5. Religiões de origem africana  
6. Santos 7. Sincretismo (Religião)  
I. Siqueira, Rodrigo. II. Título.

26-331957.0

CDD-261.2

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Sincretismo : Religiões 261.2

Camila Aparecida Rodrigues - Bibliotecária CRB - SP-010133/O

# SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>PREFÁCIO</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>I CAPÍTULO</b>	
<b>REVISANDO ALGUMAS IMPRESSÕES SOBRE A IDEIA DA DISSIMULAÇÃO</b>	<b>31</b>
<i>A ilusão de catequese</i>	32
<i>Arthur Ramos e o choque cultural</i>	35
<i>Herskovit e seu quadro de identificações</i>	37
<i>Édison Carneiro e Reginaldo Guimarães: o sincretismo como obra dos bantus.</i>	38
<i>O sincretismo como conflito</i>	40
<i>Roger Bastide, a religião em conversa e o princípio de cisão</i>	40
<i>Renato Ortiz, do sincretismo à síntese</i>	44
<i>Um Colóquio sobre o Sincretismo</i>	46
<i>Os anos 80 e um olhar diferente...</i>	47
<i>As Encíclicas e o Manifesto: repensando o sincretismo...</i>	51
<i>Tradição e Sincretismo, algumas impressões nos anos 90</i>	56
<i>Os diferentes usos e sentidos do sincretismo</i>	61

## II CAPÍTULO

<b>OS DEGREDADOS FILHOS DE EVA...</b>	<b>65</b>
<i>Os degredados</i>	70
<i>De índios, negros e procissões</i>	86
<i>Uma Igreja de degredados</i>	92
<i>Afinal, somos todos filhos de Eva</i>	99

## III CAPÍTULO

<b>SANTOS NÁUFRAGOS E NÁUFRAGOS SANTOS</b>	<b>107</b>
<i>A Conceição da Praia</i>	111
<i>Santo Antônio da Barra</i>	113
<i>São Bartolomeu de Pirajá</i>	119
<i>Igreja de São Lázaro</i>	122
<i>Igreja de Santana do Rio Vermelho</i>	124
<i>Igreja da Boa Viagem</i>	127
<i>Igreja do Bonfim</i>	130
<i>A Igreja do Pelourinho</i>	137

## IV CAPÍTULO

<b>SANTOS, FESTAS E ORIXÁS</b>	<b>145</b>
<i>A festa de Santa Bárbara</i>	150
<i>A Igreja de Santa Bárbara e a origem da festa</i>	156
<i>O mercado e lansã</i>	159
<i>Os santos da procissão</i>	160
<i>A festa da Conceição da Praia</i>	162
<i>O culto à Imaculada</i>	165
<i>A festa da Conceição e a sociedade das máscaras africanas</i>	166
<i>A festa de Santa Luzia</i>	167
<i>A Virgem Luzia</i>	169
<i>A Festa do Bonfim</i>	172
<i>A festa de São Lázaro</i>	177

<i>Omolu na África</i>	180
<i>A festa de lemanjá</i>	183
<i>lemanjá e seu culto no Brasil</i>	187
<i>Santos e Orixás</i>	189

## **V CAPÍTULO**

### **“RODA O BALAIO NA PORTA DA IGREJA, MINHA FILHA, QUE O SANTO É DE CANDOMBLÉ...”** **193**

<i>O Obá Tonin</i>	197
<i>O Terreiro do Nkisi Kavungo</i>	206
<i>O Terreiro Daomé Imboaci</i>	213
<i>Sincretismo, sincretismo...</i>	221

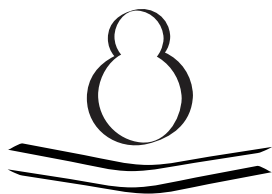
### **CONCLUSÃO** **225**

<i>Sempre o começo...</i>	236
---------------------------	-----

### **REFERÊNCIAS** **247**

...





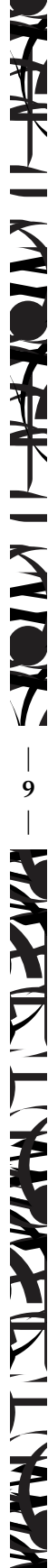
## APRESENTAÇÃO

### *Ao leitor...*

Embora o fenômeno do sincretismo religioso seja observado em todos os tempos e lugares onde culturas diversas tiveram contato, no Brasil, a palavra “sincretismo” foi utilizada pejorativamente, para caracterizar as religiões de origem africana como sinônimo de mistura, algo inautêntico e modelo religioso atrasado e incompleto. Ao lado de termos como “animismo”, “fetichismo” e “primitivismo”, as religiões negras continuadas do outro lado do Atlântico, em muitos momentos, foram contrapostas ao catolicismo, entendido como universal.

Desde Nina Rodrigues, acreditou-se que a relação candomblé/catolicismo se dava apenas na superficialidade e poderia ser explicada a partir da ideia da farsa e da dissimulação diante da obrigatoriedade do culto católico imposta aos africanos. Se Nina Rodrigues colocou as bases para compreender a relação candomblé/catolicismo como algo que acontece de cima para baixo, outros autores realçaram que o contato das tradições de origem africana com o catolicismo resulta em perdas para os dois universos religiosos.

Essas ideias não nos permitem perceber as relações cons-



truídas pelos africanos, sobretudo, “os últimos”, diante das várias opções a eles apresentadas, no momento em que suas tradições foram reorganizadas. O sincretismo afro-católico vai além das relações exteriores estabelecidas com o catolicismo, exaustivamente exploradas pelos trabalhos anteriores, e não pode ser explicado apenas como uma imposição do sistema colonial. Trata-se de um conjunto de modos ou estilos de viver e sobreviver inventados pelos africanos, africanas e seus descendentes, a partir de brechas encontradas no próprio catolicismo.

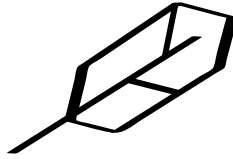
O “viver em colônia” proporcionou a construção de uma série de relações constituídas ao longo do tempo, solidificadas através de sentimentos, que não podem ser desfeitas da noite para o dia, mesmo porque são sentidas de forma diferente por cada comunidade terreiro.

O entendimento do candomblé como obrigação permite, ainda hoje, ao povo de santo, povo de axé, povo de terreiro, incluir no seu universo simbólico o catolicismo como sua religião.

Até mesmo o discurso antissincretista, que gira em torno da questão da identidade religiosa – razão pela qual se rejeitam as palavras que foram pejorativamente imputadas às religiões afro-brasileiras –, embora se posicione contra esta relação, não resolve a questão, deixando-a para ser pensada como algo em aberto, constituído a partir da história particular de cada casa, vivida como um segredo, recriado, redefinido e reinventado na hora certa.

Boa leitura!

Vilson Caetano de Sousa Júnior



## **PREFÁCIO**

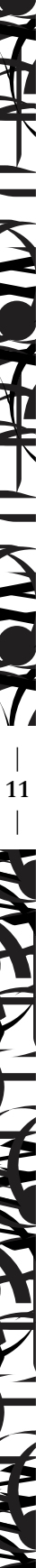
Uma das alegrias da vida acadêmica é, sem dúvida, ver surgir, amadurecer e desabrochar talentos, sobretudo, quando deste processo participamos, de perto, à mercê da nossa tarefa na Universidade.

Não sabemos bem por que caminhos, Júnior, é assim que o chamamos, muito jovem e muito tímido, chegou até o Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC/SP no início de 1995, em busca do auxílio da Antropologia, para desenvolver o seu projeto de mestrado. Baiano de Valença, capital da Costa do Dendê, queria estudar a comida de santo nas suas relações com a cozinha baiana.

Nascido e criado em meio às coisas do candomblé, no convívio com os Orixás, cultuados por uma tia muito querida, não lhe foi difícil mergulhar na intimidade da trama que as entrelaçava. Rapidamente, ele se desincumbiu daquilo que almejava.

Sua dissertação, intitulada “Usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida dos Orixás nos terreiros de candomblé”, defendida com muito brilho e graça, para deleite da banca que o arguiu e da assistência, marcou o início da sua trajetória acadêmica.

O projeto para o doutorado não se fez esperar. Mas a es-



colha do novo tema não foi, exatamente, um caso de amor à primeira vista. O trajeto que fez até ele chegar, descrito com tanta vivacidade, na introdução do texto que ora entrega ao público, dá bem a medida do tamanho do problema que teria que enfrentar.

Do nosso ponto de vista, a escolha não poderia ter sido mais oportuna e feliz. Regozijamo-nos com ela, pois, tínhamos a certeza de que, ao abraçar o tema do sincretismo afro-católico, ele nos traria uma contribuição valiosa e abriria caminhos novos para compreendê-lo melhor. Vilson Caetano de Sousa Júnior aceitou o desafio e nos presenteou de volta com este belo trabalho. Depois dos clássicos estudos sobre o tema, desenvolvidos por Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Manuel Querino, revisitar o sincretismo afro-católico na cidade de Salvador parecia, à primeira vista, uma proposta destinada a chover no molhado. O que de novo ainda se poderia dizer sobre ele?

O que se desejava, porém, não era revisitar o tema, mas, sim, buscar enxergá-lo de um outro ângulo, ou seja, da perspectiva de quem o vivia na sua cotidianidade.

A pesquisa em que estávamos envolvidos, junto aos terreiros signatários do Manifesto de 1983 contra o sincretismo, havia sinalizado a falta de consenso sobre o seu significado entre os terreiros manifestantes, e que ainda havia muito o que investigar em torno do fenômeno.

Perseguindo esse filão, o olhar do pesquisador sobre o sincretismo afro-católico deslocou-se do lugar de onde fora tradicionalmente visto, isto é, de fora, para se posicionar dentro dos terreiros, e aqui está o resultado deste esforço.

*Santos Devotos e Orixás na Baía de Todos os Santos* retoma o sincretismo afro-católico, esta vertente extremamente rica de estudos sobre a presença africana entre nós, a partir deste novo

modo de focar as tradicionais associações entre crenças e práticas dos dois universos religiosos em questão. É do sincretismo afro-católico, como experiência inerente à vivência religiosa do povo de santo, herdada de seus antepassados africanos, razão pela qual ser de santo e ser católico formam um par indissociável em suas vidas, que ele trata.

Como ele faz isto?

Inicialmente, mergulhando fundo na nossa história, através de consulta a fontes primárias, em busca do patamar formado pela diversidade de crenças e práticas que aqui se encontram nos dois primeiros séculos da nossa formação, sob a hegemonia da Igreja Católica. Era essencial desvendar a partir de que catolicismo foram realizadas ou construídas as associações com os cultos trazidos de fora ou encontrados aqui. Que catolicismo se praticava então? Que sentido fazia para os africanos e seus descendentes naquele momento?

Dos dados que colheu para responder a estas questões, emergiram as devoções, as festas e as igrejas que até hoje se encontram entranhadas na vida dos baianos. Através delas, o autor vai buscando as pistas para a construção dos sentidos tão fortes que adquiriram e que, ainda hoje, galvanizam suas emoções. É impossível não perceber santos e Orixás caminhando de mãos dadas, unidos na mesma fé, no mesmo sentimento religioso do povo que lhes dá vida, nas descrições que faz das igrejas preferidas pelo povo de santo, das suas festas e devoções mais concorridas.

A necessidade de compreender o sincretismo afro-católico contra um pano de fundo mais amplo, complexo e recôndito do que a tão alardeada relação “santo *versus* Orixá” ou dos argumentos de dissimulação e escamoteamento, vai se impondo, naturalmente, à medida que avançamos na leitura do seu trabalho.

O movimento seguinte nos leva para dentro dos terreiros a ver como se dá a relação particular de cada um com o catolicismo. Foi, assim, na intimidade das casas pesquisadas, que ele buscou, através das falas dos seus sacerdotes e sacerdotisas, uma Ialorixá (ketu), uma mametu (angola) e um merruntó (jeje), surpreender as relações do candomblé com o catolicismo.

A temática do sincretismo afro-católico passa a fluir, então, através das falas dos seus entrevistados e aquilo que apenas supúnhamos ocorrer mostra-se em toda a sua verdadeira dimensão.

A despeito das origens em matrizes africanas, cada terreiro é um terreiro e constrói e interpreta a seu modo sua relação com o catolicismo, como parte da tradição de cada casa. Uma compreensão mais profunda do sincretismo afro-católico passa, necessariamente, pelo reconhecimento desta realidade.

O trabalho com que Vilson Caetano nos brinda é fruto de pesquisa abrangente e rigorosa, quer de documentos, quer de campo, realizada em finais dos anos de 1990, e se constitui, pela riqueza de informações, em um precioso repositório, o qual se revela através de associações tão respeitadas pelo povo de santo, depreciadas pela igreja e instigantes para os intelectuais.

É possível, através dele, perceber o tradicional sincretismo afro-católico, não como fruto da minoridade intelectual dos africanos e seus descendentes ou como um disfarce para enganar seus senhores, mas como expressão das “relações que os africanos e seus descendentes foram capazes de estabelecer, a fim de reestruturarem um universo fragmentado, reconstituindo uma ‘africanidade’ interrompida pela diáspora”. É ler e conferir.

Josildeth Gomes Consorte.

Prof.(a) Emérita da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.



## INTRODUÇÃO

*Além das explicações provindas da análise das relações de dominação e dos processos sociais e psicológicos a ela ligados, devem ser considerados também outros vieses de análise de ordem mais cultural e religiosa. Estamos lembrando outra concepção de religião entre os povos africanos, não exclusiva nem excludente, aberta a toda manifestação de Deus e às práticas culturais da família étnica com a qual se convive.*

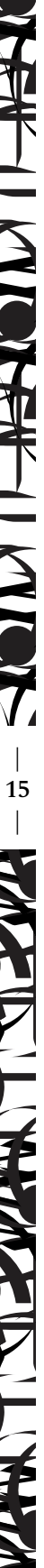
(Frisotti, 1995).

Desde Nina Rodrigues<sup>1</sup>, pioneiro entre nós, nos estudos sobre o negro, apostou-se na ideia de que as relações estabelecidas entre elementos africanos e católicos eram resultantes de uma confusão decorrida da inferioridade intelectual desses grupos diante da complexidade da religião católica. Desta forma, a ideia de encobrimento e dissimulação foi levada afincó na maioria dos autores, que, de uma forma ou de outra, ocuparam-se desse tema.

O sincretismo religioso, fenômeno observado em todas as religiões, ganhou uma conotação pejorativa e passou a designar as religiões de origem africana reorganizadas no Brasil. Candomblé tornou-se, assim, sinônimo de inautenticidade, e o sincretismo apenas entendido como relação santo/Orixá, uma das

---

1 RODRIGUES, R. N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação científica, 1935.



razões desta falta de originalidade, pela qual algumas lideranças religiosas agora o rejeitam.

Este livro é resultado de uma pesquisa desenvolvida em alguns terreiros de candomblé da cidade de Salvador, visando a uma tese de doutorado, apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo no ano de 2001, sob orientação da Professora Dra. Josildeth Gomes Consorte. Transcorridos mais de 20 anos da pesquisa inicial, o tema do sincretismo afro-católico continua pertinente, e a etnografia de algumas festas da cidade de Salvador realizadas em finais dos anos 90 permite ao leitor e à leitora fazer comparações e até mesmo transportar-se para um tempo que é atualizado durante gerações.

A Professora Josildeth Gomes Consorte dedicou-se durante vários anos ao tema, desenvolvendo pesquisas sobre o assunto na cidade de Salvador, como parte integrante de um projeto do Núcleo de Estudos da Religião. Este livro é, assim, fruto das suas observações, dos seus longos anos de escuta do povo de santo, da sua boa dose de desconfiança e do seu bom senso. No seu entendimento, era preciso ler com outros olhos. Em outras palavras, era preciso buscar algo além das máscaras e disfarces, a partir da concepção de que não há consenso entre o povo de santo sobre o que se entende como sincretismo.

Como sugere Vogel (1993, p. 123), o discurso sobre o sincretismo religioso no final do século XIX teve como pano de fundo o recuo tático da igreja católica diante do racionalismo laico e liberal. Aquele período, com Pio IX, foi marcado pelas cruzadas contra as reminiscências do paganismo, a fim de “purificar” a fé católica da superstição.

No pensamento social brasileiro, o embate contra este sincretismo vai apoiar-se, em um primeiro momento, no pressuposto da inferioridade intelectual dos africanos, e em um se-

gundo momento, na suposição de inferioridade social dos cultos afro-brasileiros.

Por que, em um momento em que se estava tão convencido sobre a “incapacidade das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo”, o recurso à ilusão de catequese foi tão relevante?

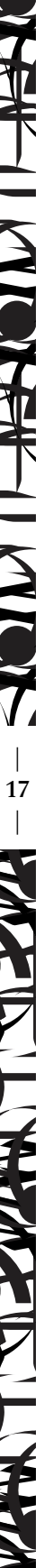
Diante da ameaça que o sincretismo colocava, de sua imposição como uma avalanche, usando a imagem dos culturalistas, não restava outra coisa senão prestigiar determinados grupos em detrimento de outros, realçar sua pureza, reforçar uma tradição ou insistir no famoso corte ou cisão, opondo tudo e a todos. “Para o pensamento científico, o sincretismo, ao invés de abrir, fechava as portas à compreensão. Era preciso desmascará-lo, seja como um erro da razão, seja como uma ilusão de catequese”. (Vogel, 1993, p.125).

A ingenuidade da ciência oficial, denunciada por Rodrigues (1935), face às manifestações religiosas dos africanos, crioulos e mestiços do seu tempo, alcançou dimensões amplas, estendendo-se a outros ângulos, permeando os argumentos que se valeram, exclusivamente, de uma teoria do encobrimento e da dissimulação.

O sincretismo, entendido como resultado de uma relação equivocada, de uma farsa, como uma peça que nos é pregada, aparece em alguns discursos como algo descartável.

Se o argumento da escravidão, da perseguição policial, da propaganda da imprensa por si só explicasse o sincretismo afro-católico como fenômeno dissimulador, por que os terreiros de maior prestígio, quando fizeram a oportunidade de reelaborarem suas tradições, recorreram a ele em vez de abandoná-lo?

É bem provável que, ao ser aberta a porta que propiciaria uma série de estudos sobre o negro, acreditou-se cegamente que



as práticas e concepções sincréticas instaurariam uma confusão. A partir de então, tratou-se de explicar a origem dessa confusão. Esta seria uma lógica diferente, uma tática para resolver conflitos etc. Outra opção seria negar simplesmente o fenômeno, ante uma realidade que, desde o início, já se apresentava multiforme e pluricultural.

As diferentes respostas dadas, até então, ao fenômeno do sincretismo, surgem tendo como pano de fundo a questão da dissimulação, do encobrimento, do ocultamento, da roupagem e da farsa. Colocada a questão nestes termos, não é possível compreender as relações que os africanos e seus descendentes foram capazes de estabelecer, a fim de reestruturarem um universo fragmentado, reconstituindo uma “africanidade” interrompida pela diáspora.

Talvez não se avance na compreensão desse assunto, em primeiro lugar, porque se pressupõe que tais relações acontecem de baixo para cima, e depois, porque sempre se considera o contato dos cultos de origem africana com o catolicismo algo que resulta em perdas, daí vem a ideia de se insistir sempre em um ocultamento.

A coexistência doutrinária e ritualística vivida por alguns africanos e seus descendentes já havia sido observada, embora a ela, Nina Rodrigues (1935) não tenha dado ênfase. Embora este tipo de relação com o catolicismo não possa ser chamado de sincretismo, pejorativamente concebido, também não pode ser destituído de veracidade, como sugeriu Bastide em sua obra.

O universo simbólico brasileiro foi constituído de forma dinâmica. Em outras palavras, a colônia não pode ser tratada como um bloco rígido, no qual as relações aconteciam, mas, como um espaço em movimento, utilizando a imagem de Faria (1998), ou, ainda, “uma casa de muitas moradas”. Desta maneira,

a teoria conspiratória deveria ser, se não descartada, questionada ante as ideais de “condição” e possibilidades inerentes à vida da colônia.

O trabalho do Professor Ferretti (1995), *Revisando o sincretismo*, ajudou a perceber que a velha tática do ocultamento, que se tornou ultrapassada para os que defendem o seu fim, era para os que defendiam a suposta “mistura” como algo constituidor, embebido nas relações quotidianas. Ela estava, mais do que nunca, driblando as expectativas e se inserindo nas diferentes tradições de cada casa.

Não estamos com isso querendo negar o uso do recurso da farsa, do encobrimento, da dissimulação pelos africanos ao longo da escravidão, nem amenizar o encontro violento do catolicismo e a sua intolerância com as religiões tradicionais africanas. Todavia, queremos questionar a possibilidade de este recurso ser utilizado como explicação do conjunto das relações que os africanos conseguiram estabelecer com o universo simbólico católico no Brasil.

A relação santo católico/Orixá, por si só, não pode servir como algo ilustrativo da questão, ou melhor, o chamado sincretismo afro-católico deve ser compreendido a partir de momentos mais complexos, desenrolados em ritos secretos, longe dos olhares atentos e repressores da religião oficial, a exemplo de certas orações, alguns gestos e ritos vividos por algumas pessoas do candomblé. Algumas, porque muitas destas práticas são transmitidas ou por senioridade, ou carisma, razão pela qual há pessoas iniciadas que passam toda a vida sem sequer suspeitar de tais “obrigações”, chamadas de “coisas de fundamento”. Elas são tão importantes que, entre o povo de candomblé, não são comentadas para evitar curiosidade, ou como se diz: que alguém vá apurar, sobretudo, os mais novos. Trata-se de coisas que não se

encontram nos livros, nem mesmo nos cadernos de folhas amareladas, onde se guardam algumas cantigas, rezas e nomes. Coisas que constituem o chamado “segredo” tão referido pelos mais antigos do candomblé.

A fim de ilustrar essas questões, desenvolvemos uma pesquisa em alguns terreiros da cidade e Região Metropolitana de Salvador. As entrevistas com os sacerdotes e sacerdotisas, ao lado das leituras de autores que já haviam trabalhado a questão, procuraram valorizar os verdadeiros interlocutores do assunto, veículos expressivos de transmissão do saber dentro da vida dos terreiros: a palavra falada, os lapsos de memória e o silêncio.

As questões das entrevistas foram elaboradas atentando para alguns questionamentos feitos em vários trabalhos de Consorte sobre a importância da igreja católica para o candomblé, suscitados a partir de suas pesquisas, como, por exemplo, a afirmação de que “Orixá não aceita obrigação de gente que não é batizada», feita por uma respeitosa Ialorixá.

Foi elaborado, então, um roteiro que começava indagando sobre a história da casa e seu ciclo de festas, porque o povo de santo – sobretudo, os mais velhos – adora falar sobre essas coisas, falar sobre sua vida de solteiro, como começou com esta “coisa de candomblé.”

O povo de candomblé é muito sábio, é preciso, na maioria das vezes, apenas escutar e, se possível, nem anotar. Braga (2000, p. 52) chama a atenção sobre essa escuta:

Destarte, não custa nada um pouco mais de exercício intelectual (inclua uma boa dose de desconfiança) para ficar atento à linguagem metafórica e às frases antinômicas para escutar, com muita atenção, o não dito, para anotar o discurso interrompido, respeitar o silêncio, a reticência, o olhar de espanto, de dúvida, ou de raiva, do informante, sem esquecer que você age par cause, efetivamente

te como um impertinente. Se assim proceder, você poderá minimizar os equívocos e compreender as respostas na dimensão exata de sua abrangência antropológica e, com um pouco de sorte, economizar alguns trocados.

Na escolha dos terreiros de candomblé, o apoio de Albérico Paiva, então mestre de noviços da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, foi fundamental. Além da indicação de algumas casas, ele emprestou o próprio nome para entrar em contato com os sacerdotes. Nos terreiros de candomblé de Salvador, “quem enviou” é mais importante do que o assunto que se vai tratar. Desta maneira, o prestígio da pessoa que recomenda é um cartão de visita que permite a entrada do pesquisador ou pela porta da frente, por onde todos passam, ou pelos fundos, pela porta da cozinha, onde somente poucos penetram. A maioria dos pesquisadores fica no corredor. Para o povo de santo, dizer que foi feito no corredor é uma das maiores ofensas.

O corredor é uma espécie de “área neutra”, onde as coisas são passadas superficialmente. Nele, as coisas só têm sentido para a pessoa que fez e não são reconhecidas pela comunidade. No corredor, a liturgia é desenrolada segundo a necessidade do momento. Assim, os conteúdos da religião são salvaguardados. Não precisa dizer que este corredor falado pode ser de fato um caminho que liga a sala à cozinha ou a qualquer outra dependência do terreiro de candomblé. Ele é muito mais simbólico do que espacial. Diz respeito à veracidade das informações transmitidas no universo do candomblé. Existem muitos trabalhos etnográficos sobre o candomblé que não saíram do corredor, e estes são os que mais acreditam estar revelando seus segredos.

O primeiro terreiro pesquisado foi o Obá Tonin, casa que estava sob o comando de Mãe Elza de Oxun. Estava muito tenso,

não sabia por onde e nem como começar. Como sugere Júlio Braga (2000, p.27), sabia apenas que:

É sempre muito difícil iniciar uma entrevista, mesmo para aqueles que já adquiriram razoável experiência com o trabalho de campo. Diria, sem medo de errar, que o pontapé inicial é fundamental no estabelecimento das condições favoráveis ao sucesso da entrevista. Alguns informantes se colocam em posição de defesa, como se não quisessem abrir a guarda para o intruso, para aquele que pretende obter informações. Esta circunstância ocorre, muitas vezes, independente do prévio consentimento que se obteve nas conversas preliminares. É preciso, mais que tudo, muita paciência para superar essas dificuldades iniciais e estabelecer um campo de interação entre o informante e o entrevistador.

Quatro dias após, foi visitado um terreiro de nação angola do *Inquice Kavungo*, situado na cidade de Lauro de Freitas, Região Metropolitana de Salvador. Depois, foi realizada uma conversa com Sr. Pedro Soares, na ocasião, Prior da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e *Merruntó*<sup>2</sup> de um terreiro de nação jeje, situado no bairro de Valéria. Um dia antes, foi visitado o Babalaxé Balbino do *llé Axé Ogunjá Tiluaiye Orubaia*, também de nação jeje, mas Dahomé.

Houve também a oportunidade de conversar com o Sr. Luís Sérgio Barbosa, na ocasião, Presidente da Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros.

As entrevistas ajudaram a perceber que o catolicismo, a que se referiam essas pessoas, estava longe do conhecido no contexto atual, o que nos levou a indagar sobre o tipo de catolicismo trazido pelos portugueses, até mesmo para o contrapor à ideia de Nina Rodrigues de que a religião apresentada ao africano era

2 Um dos cargos ocupados por homens nos terreiros de nação jeje. Sua função assemelha-se à do alabê, aquele que conversa com os Orixás, tocando o atabaque principal nos terreiros jeje-nagô.

muito complexa e abstrata, uma das razões pelas quais ele sincretizou.

As pessoas entrevistadas mencionaram nomes de igrejas da cidade de Salvador, as chamadas “7 igrejas”<sup>3</sup> que, geograficamente, situam-se à beira mar, de alguma forma. Certamente, esta escolha não havia sido aleatória, explicava-se a partir de outro universo, da constituição da própria cidade de Salvador.

Restava, ainda, alcançar a compreensão das festas populares, de suas procissões, muitas destas, se não mais seguidas hoje, organizadas, pelo menos uma vez ao ano, pelos adeptos do candomblé.

Além das entrevistas e da minha observação como pesquisador, durante finais dos anos de 1990, realizei um amplo levantamento de fontes secundárias. A leitura de alguns textos, livros, contribuições de diferentes autores, seus diversos pontos de vista foram de vital importância para o amadurecimento de certas ideias, bem como para a refutação de outras.

A inserção como membro deste povo de santo, somada às experiências de tantas pessoas, de forma especial, da minha orientadora e do Pe. Antônio Aparecido da Silva<sup>4</sup>, foram elementos essenciais para o desenvolvimento e a realização deste trabalho. A estada em Salvador colocou-me em contato com velhos amigos, sobretudo, Dom Gilio Felício, bispo negro gaúcho, que havia chegado para ajudar na Arquidiocese de São Salvador.

O fato de ser do candomblé, ao contrário de alguns pesquisadores que se iniciam no decorrer de suas pesquisas, evitou que eu cometesse a ingenuidade de crer em tudo que o povo de santo diz, sem tomar conhecimento de que, geralmente, aquilo que se fala ao pesquisador, pelo menos no candomblé, diz muito

3 Santana do Rio Vermelho, São Lázaro, Santo Antônio da Barra, Conceição da Praia, Boa Viagem, São Bartolomeu e Senhor do Bonfim.

4 Pe. Toninho, já falecido, é um dos fundadores dos Agentes de Pastoral Negros e da missa católica num estilo afro na Paróquia de Nossa Senhora AQUIROPITA, em São Paulo.

mais respeito àquilo que este quer ouvir, do que às realidades vividas, mesmo porque estas são múltiplas e individuais, refeitas a cada instante.

É comum o povo de santo utilizar artifícios para a transmissão do conhecimento no terreiro, onde aquele que sabe nunca expõe seus conhecimentos ou se envaidece destes, pelo menos na frente do pesquisador ou de um iniciado mais jovem.

A exibição do conhecimento ritual é feita no barracão onde se realiza o candomblé, na maioria das vezes, através da famosa “troca de língua”, expressão utilizada pelos adeptos de candomblé para designar o momento em que duas ou mais pessoas entoam cantigas chamadas de “fundamento”, guardadas e recitadas em ocasiões especiais. São orações, histórias, textos bastante elaborados que exigem muito conhecimento da parte de quem participa do desafio e supõe que o outro responda à cantiga entoada de forma certa e dê início à outra. É comum, nesses momentos, os mais velhos falarem: “essa eu não inventei não, viu!!!... mandando um *sotaque*<sup>5</sup>, para os mais novos na religião, que pensam conhecer tudo.

O sincretismo afro-católico foi constituído em diferentes situações e é vivido de formas particulares, embora possa cobrir-se com o mesmo véu, recorrendo às mesmas máscaras, apresentando-se, assim, à nossa percepção, como uniformes. E mais que isso, o sincretismo de cada comunidade explica-se a partir das condições concretas e histórias vividas por cada grupo. Isso significa que nem tudo o que se vê, ou o que se mostra, corresponde às realidades em que este mostrar se construiu.

---

5 O *sotaque* pode ser uma palavra, uma frase ou até mesmo o silêncio. É um código indireto, uma indireta, como se costuma dizer, recebido diretamente e decodificado pelo receptor da mensagem e pelos demais envolvidos no contexto. No exemplo referido, o povo de santo entende que, quando um mais antigo na Religião afirma: “Respondam... Esta eu não inventei”, está demonstrando que tem conhecimento de que a geração mais nova costuma espalhar que os mais velhos inventam cantigas, trocam palavras, a fim de diminuírem o seu prestígio e demonstrarem que nada sabem de Orixá.

É tudo isso que apresentamos sob o título *Santos, Devotos e Orixás na Baía de Todos os Santos*, por meio de cinco capítulos.

O primeiro, intitulado *Revisando algumas impressões sobre a ideia da dissimulação* faz uma revisão dos autores que se ocuparam com o fenômeno do sincretismo religioso, desde Nina Rodrigues, visando a circunscrever algumas das suas ideias e seus questionamentos.

*Os degradedos filhos de Eva* é o título do segundo capítulo. É um estudo das práticas ibéricas trazidas para o Brasil e tem como objetivo contrapor-se à ideia, disseminada por Nina Rodrigues, de que o catolicismo apresentado para os africanos era muito abstrato, sendo o sincretismo consequência da sua incapacidade intelectual para absorver o monoteísmo, os dogmas, ensinamentos e práticas da Igreja Católica Apostólica Romana. Para tanto, demonstra-se o tipo de catolicismo trazido pelo português para o Brasil nos seus primeiros séculos, por meio da análise de fontes, tais como *As Ordenações Filipinas*, *O Livro de Confissões e Denúncias do Santo Ofício às partes do Brasil*, *As Constituições do Arcebispado da Bahia*, entre outras. Neste capítulo, mostra-se como, através do desterro, várias práticas religiosas milenarmente conhecidas e difundidas na Península Ibérica – como o uso de plantas, relíquias, benzimentos e mutilações de imagens – migraram para o Novo Mundo e aqui se associaram a muitas outras.

Longe de se ligar apenas ao processo de visualização das tradições africanas no Brasil, como até então se costumou considerar, a ida do povo de santo ao recinto católico, mantida ainda hoje pela maioria das casas de candomblé da cidade de Salvador, articula-se com um universo ligado à história, à vida e ao desenvolvimento desta cidade e à inserção particular de cada terreiro nesta, como fruto de sua vivência. Bonfim, Boa Viagem, Santo Antônio da Barra, São Lázaro, São Bartolomeu de Pirajá, Santana

do Rio Vermelho, Conceição da Praia, cada qual com a sua peculiaridade, são exemplos de devoções que se ligam diretamente à história da cidade mais importante ao sul da linha do equador, pelo menos até o final do século XVIII.

O III Capítulo, chamado *Náufragos Santos na cidade de Salvador*, pretende demonstrar que o sincretismo em torno das igrejas – ou melhor, de algumas igrejas – pode ser pensado a partir de uma outra ótica. É mais provável que a época em que este foi constituído diga muito mais respeito às negociações que a cidade de Salvador e sua população tiveram de fazer, juntamente com suas várias tradições, a fim de que permanecessem vivas, do que à velha ideia da dissimulação, onde o senhor obrigava seus cativos a renderem culto aos santos de sua devoção.

*Santos, Festas e Orixás* apresenta as chamadas festas populares da cidade de Salvador, onde os devotos são capazes de encontrar os santos católicos e os Orixás em um mesmo sentimento religioso em finais dos anos de 1990.

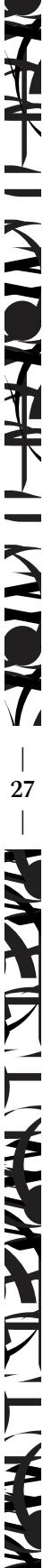
O capítulo V chama-se “*Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé*”. Esta frase foi ouvida por ocasião de uma missa mandada dizer para um determinado santo católico. Era a recomendação da Ialorixá para uma jovem que, vestida de baiana, acabava de descer do carro e se aprontava para adentrar o recinto católico. Fiquei com esta imagem forte na cabeça, pois os santos católicos adentram suas igrejas quando retornam das procissões, de costas; a diferença está que nunca fazem isso dentro de balaio como os “santos de candomblé”. Depois fiquei pensando na ideia bastante sugestiva e me perguntando o que faz o santo católico ser de candomblé, ou ainda, o que permite o santo católico ser católico e ser de candomblé, ou onde estaria o sincretismo se o santo levado no balaio era católico. Este capítulo traz a história dos terreiros pesquisados, a sa-

ber: o Terreiro Obá Tonin, na ocasião, liderado pela lalorixá Elza de Oxun; o Terreiro do Inquice Kavungo, da Mameto Valdete; e o Terreiro Dahomé Imboaci, do Merruntó Pedro Soares.

Além das informações históricas sobre a vida do terreiro (ano de fundação, genealogia etc.), as entrevistas abordam questões sobre batismo, a missa, a ida à igreja católica, os santos e até mesmo sobre o próprio sincretismo nessas casas. Através das entrevistas e observações, o capítulo tem como objetivo demonstrar os diferentes significados alcançados pelo sincretismo religioso nos terreiros e fazer uma discussão teórica do assunto, demonstrando que, se, em algumas casas, pode ser visto como ruptura, em outras, pode significar o cumprimento da mais genuína tradição africana. O capítulo realça o fato de que, através da ideia de dissimulação, encobrimento, ocultamento, roupagem e farsa, não é possível compreender as relações que os africanos e descendentes foram capazes de estabelecer a fim de reestruturarem um universo fragmentado, reconstituindo uma africanidade interrompida pela diáspora. Estas questões são retomadas na conclusão.

*Santos Devotos e Orixás na Baía de Todos os Santos* é a continuação de um diálogo que pretende ampliar as discussões que desconfiam das respostas dadas, até então, ao fenômeno do sincretismo afro-católico. Ele não pretende, por exemplo, defender o sincretismo, no entanto não pode aceitá-lo como premissa falsa, portanto descartável e sem valor, mas perceber que, ao contrário de ser uma categoria analítica, o sincretismo afro-católico é um fenômeno sentido de forma diferente e vivenciado das mais variadas formas pelos adeptos das duas religiões na cidade de Salvador.

Como sugere Marshall Sahlins (1979), no mundo ou na ação, categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Isso nos permite pensar o sincretismo não como um termo deter-



minado com um sentido fixo, mas algo construído historicamente. O fenômeno do sincretismo religioso é algo incontestável, o termo que o descreve é que foi usado politicamente tanto com sinal positivo, quanto negativo.

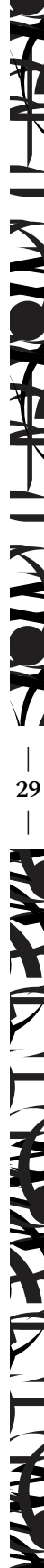
Em momento algum, estamos querendo negar o caráter conflitivo desse fenômeno, mas sugerindo respostas situadas longe do processo aculturativo, qual dissolve as diferenças através da solução harmoniosa e da ideia de dissimulação. Estamos apostando em que os africanos, sobretudo os últimos, parafraseando Nina Rodrigues, tiveram uma participação fundamental na sua constituição, encontrando saídas no seio de uma cidade que, já em finais do século XVIII, encontrava-se rigorosamente hierarquizada. Cidade que, desde cedo, aprendeu a associar cor a condição social. “Os africanos, os últimos, tiveram papel proeminente, souberam com astúcia e liberdade, preservá-las e transmiti-las aos seus descendentes”. (Bacelar, 2001, p. 39).

No contexto contemporâneo, tem-se a tendência de ressemantizar a palavra “sincretismo” como se isso mudasse a natureza do problema. Em lugar de abandonar o termo, este trabalho pretendeu procurar descobrir por que ele é pejorativo, ou o que está sendo pressuposto quando se está usando o termo neste sentido. É muito certo que o problema não está no significado da palavra, mas na história da sua aplicação. A palavra “sincretismo” traz a ideia de um lugar politizado de diferenças, contatos e reconciliações. Não podia ser isso também no caso das religiões afros?

Este estudo sobre o sincretismo afro-católico, ao inseri-lo na dinâmica cultural relacionada à história concreta e à vida de cada grupo religioso, ajuda a pensar em uma identidade que não está situada entre oposições, como verdadeira ou falsa; autêntico ou inautêntico; magia ou religião; puro ou impuro; tradição ou

ruptura. Ele aponta também identidades que não pressupõem mais tradições e culturas contínuas. A identidade não se perde com o sincretismo e, mais do que isso, é possível uma identidade que se constrói a partir da dupla pertença. Foi tudo isso que ficou encoberto por trás da suposta incapacidade dos africanos para compreender as abstrações do cristianismo, alardeada por Nina Rodrigues e seguida à risca pelos trabalhos que insistiram na ideia de encobrimento e dissimulação.

...







## I CAPÍTULO

### REVISANDO ALGUMAS IMPRESSÕES SOBRE A IDEIA DA DISSIMULAÇÃO

*Apesar de abordado e de ser muito encontrado na realidade, nota-se que existe certo tabu contra este fenômeno. Parece que se procura negá-lo ou ocultá-lo, embora se reconheça que todas as religiões são sincréticas.*

*(Ferretti, 1995, p.87).*

31

O fenômeno do sincretismo é um dos temas que mais ganhou destaque nos últimos anos dentro das Ciências Sociais. Embora possa ser observado em todas as épocas, no Brasil, foi utilizado preconceituosamente, para caracterizar os cultos de origem africana, reorganizados pelos africanos, africanas e seus descendentes.

Muitos foram os estudiosos que se ocuparam do assunto, de forma que, ao contrário de outros temas, o “fenômeno do sincretismo religioso” não pode ser incluído entre aqueles que padecem de maior atenção. Somente o professor Sérgio Ferretti catalogou 150 títulos entre livros e artigos de diferentes épocas e regiões.

Nos dicionários, a palavra “sincretismo” alcança diversos sentidos, tais como mistura, confusão, combinação, amálgama,

conciliação, superposição, fusão, síntese etc. Tal verbete, segundo Ferretti, aproxima-se de ecletismo, de percepção confusa ou infantil, enfim, na grande maioria das vezes, é compreendido como algo pejorativo, daí se entenda o porquê de muitos autores o rejeitarem, assim como os adeptos de algumas religiões consideradas sincréticas.

### *A ilusão de catequese*

Coube, sem dúvida, à Raimundo Nina Rodrigues, a primeira abordagem sobre o assunto entre nós. Já no seu tempo, ao falar sobre os dois terços de africanos e a maioria mestiça com a qual convivia, ele reclamava que: “Só a ciência oficial, na superficialidade e dogmatismo do ensino, poderia persistir em afirmar ainda hoje que a população bahiana é na totalidade uma população monotheista cristã” (1935, p.13). Ao ocupar-se da chamada “ilusão de catequese”, Nina Rodrigues procurava caracterizar algo entendido por ele como inferior.

Caracterizando os cultos de origem africana como feitiçaria, Nina Rodrigues fala sobre dois cultos organizados na cidade de Salvador: a religião dos iorubanos e a religião dos negros convertidos ao Islamismo, chamados entre si de “musulmis”, ou pejorativamente, de malês (1935, p. 28). No seu entendimento, essa feitiçaria, também marcada por uma idolatria em via de progresso, vai exercer uma forte influência sobre as práticas espíritas, sobre a cartomancia, bem como sobre o próprio catolicismo. E mais ainda, vai atingir todas as classes sociais. Por isso, vai chamar a atenção Nina Rodrigues: “Na Bahia, todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras”. (1935, p.186).

Além do “animismo fetichista”, sob a forma de culto or-

ganizado, saltava aos olhos do pioneiro, a vivência em profundidade de práticas africanas arraigadas, em plena luz do dia, sob os véus do culto católico aparentemente adotado. Isso, Nina Rodrigues chamou de “ilusão da catequese”, algo dissimulado através dos nomes dos santos católicos, das missas anuais pedidas por alguns terreiros, da missa para o morto e de muitos outros ritos que o velho maranhense conheceu e deixou subentendido nestas palavras:

[...] a existência de práticas que estendem a sua acção a esferas muito mais amplas do que aquellas em que se geraram, de crenças que são adoptadas e seguidas pelas soi-disant classes civilizadas, mercê já do consorcio firmado com as praticas espiritas; esta existencia, assim vivida e multiforme, é coisa que está no animo publico e no pleno conhecimento de todos. (1935, p. 16).

Interessava a Nina Rodrigues explicar as causas dessa ilusão que enganava e confundia as autoridades oficiais, ao se submeterem às expressões exteriores que os negros viviam, conservando seu profundo sentimento religioso. Nina Rodrigues insiste, assim, na ideia de dissimulação.

Segundo Nina Rodrigues, durante a escravidão, o não conhecimento da língua dos africanos e o medo dos seus feitiços facilitaram e permitiram o ocultamento de suas crenças. Mesmo liberto, o negro não podia encontrar na lei proteção e amparo para as suas crenças. Em outras passagens, Nina Rodrigues vai assinalar também que este ocultar-se faz parte da religião e, em muitas ocasiões, apareceria como prestígio.

A chamada “ilusão de catequese” vai aparecer sob três aspectos. Em um primeiro, relacionada com os africanos, como uma justaposição das exterioridades do catolicismo às crenças e práticas fetichistas, que, segundo ele, em nada se modificaram

nesses grupos (1935, p. 168), pois não passava de uma equivalência. Ao contrário da fusão, uma espécie de substituição, feita pelos crioulos e mestiços, expressava essa fase de transição e degeneração da “pureza primitiva”, transportada ao solo americano e exposta às violências da escravidão e da catequese católica.

Nina Rodrigues dedicou-se, mormente, aos africanos e, em todo o *Animismo fetichista*, quando não fala deles diretamente, opõe-os aos crioulos e mestiços. O tema da incapacidade das raças inferiores – sobretudo, de realizar as elevadas abstrações do monoteísmo – perpassa toda a sua obra, distingue os “terreiros de gente da costa”, portanto fundado por africanos, dos de “gente da terra”, os nacionais, crioulos e mestiços (1935, p. 170). Tal distinção leva Nina Rodrigues a crer que, uma vez desaparecidos todos os africanos com suas práticas regulares, seria mais difícil demonstrar o caráter fetichista de seu culto, dissimulado através de práticas católicas, ou fundido em muitas outras pelos crioulos e mestiços.

Um terceiro e último aspecto dessa ilusão, que muitos autores não assinalaram na sua obra, foi o que ele chamou de associações (1935, p. 184), ao se referir à intensidade do fervor católico de algumas negras, à exposição de símbolos religiosos nos tabuleiros, nas ruas, ou até mesmo nos locais de vendas, misturados a tantos outros.

Nina Rodrigues acreditava que as práticas religiosas de cada povo podiam se manter relativamente puras, senão, eivadas de influências estranhas (1988, p. 214), porém, a influência recíproca de umas sobre as outras resultava em uma absorção das diversidades de cultos mais generalizados sobre as de culto mais restrito. Tal crença possibilitou-lhe traçar, em um trabalho posterior, organizado por Arthur Ramos e publicado com o nome de *Os africanos no Brasil*, um quadro de evolução religiosa, encabeça-

da pelo monoteísmo católico, por poucos compreendido, seguido da visão idolatra dos santos, acima das crenças jeje-iorubanas, síntese do animismo superior do negro, e, por fim, o fetichismo de grupos mais atrasados: indígenas, crioulos e mestiços. (1988, p. 216).

### *Arthur Ramos e o choque cultural*

Posterior ao silêncio que se seguiu após a obra de Nina Rodrigues, coube a Arthur Ramos o uso da palavra “sincretismo” para designar uma simbiose, expressa como uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, fundindo-se umas com as outras, as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas.

Em contraposição ao método evolucionista, Ramos adota o método histórico cultural e, assim, partiu de uma proposição contrária a seu mestre, que se valeu dos falsos ângulos de visão da ciência da época, impregnada de Gobineau, Lapouge e teóricos da tese das desigualdades raciais (1988, p. 14). No decorrer de sua obra, intitulada *O negro brasileiro*, ele insiste que “as formas mais adiantadas de religião, mesmo entre os povos mais cultos, não existem em estado puro”. Para ele, o fetichismo, o shamanismo e a idolatria são capazes de coexistirem no tempo, em virtude de amálgamas constantes com outras espécies religiosas, a exemplo do culto aos ídolos, surgido do contato dos negros com o catolicismo, o que demonstra uma face mais avançada do desenvolvimento religioso.

Arthur Ramos, em vez de falar em fetichismo, como Nina Rodrigues, usa a expressão “magia fetichista” e dedica um capítulo de sua obra a isso. Para ele, nas origens, magia e religião são inseparáveis. Todavia, alguns “povos primitivos” estabelecem di-

ferenças entre o sacerdote e o feiticeiro que usa de seus processos para fazer mal ao grupo. Em linhas gerais, a magia e o ritual religioso se distinguem somente em um aspecto social. A magia possui uma dimensão social. Transpostos para um novo habitat, estas distinções, observadas no continente africano, vão ser modificadas.

Aquilo a que Nina Rodrigues atribuiu o nome de “inferioridade racial”, ele chamará de “diferenças culturais” e desenvolverá o que apelidou de “fenômeno de absorção” presente na evolução e transformação das formas religiosas inferiores, evidentes desde o tempo de Nina Rodrigues, a saber, as formas religiosas ameríndias e de origem bantu.

A escravidão, assinala Arthur Ramos, alterou, diluiu e esfacelou as culturas negras no Novo Mundo, por meio de processos psicossociais de relevante significado: a separação dos indivíduos dos seus grupos de origem e os contatos de raça e de cultura através da miscigenação, na ordem biológica, e da aculturação, na ordem cultural, explicados pelo mecanismo de dar e de tomar (1979, p. 247). Ou seja, as culturas negras, em contato com as culturas brancas, não só aceitaram os padrões destas, ou se adaptaram, como também lhes emprestaram muitos dos seus próprios elementos.

Para Arthur Ramos, não se tratava de dificuldades de absorção, como havia sugerido Nina Rodrigues, mas de um choque cultural. Da mesma forma que a catequese foi ilusória, também a repressão pela sociedade falharia, devido a esse choque de mentalidades, uma vez que a “mentalidade do primitivo” – como demonstrou Lévy-Bruhl, ao elaborar a teoria do pensamento pré-lógico e da lei da participação – é regida por uma lógica especial, cujas leis não se submetem às do homem civilizado (1988, p. 206). Uma lógica marcada por relações místicas que “implicam uma

participação entre seres e objetos interligados nas representações coletivas”, ou seja, os objetos, seres, fenômenos podem emitir forças, qualidades, ações místicas, sem deixarem, por isso, de ser o que são.

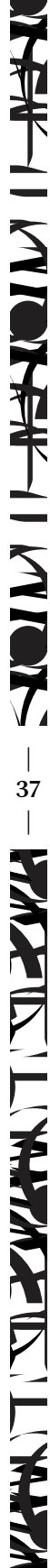
Arthur Ramos crê que somente uma lenta educação, baseada em normas corretas de oposição às práticas pré-lógicas, seria capaz de corrigir essa marcha desencadeada pelo trabalho da cultura, bem como de modificar e aperfeiçoar tipos de mentalidades, substituir categorias psicológicas e transformar uma representação coletiva em formas mais adiantadas de pensamento (1988, p. 114). Somente a educação, tendo em vista as contribuições de Lévy-Bruhl e a orientação da psicanálise, poderia orientar um país impregnado de fetichismo, de pavor e de medo.

Arthur Ramos entende o sincretismo como algo bem amplo, resultante do processo de aculturação. A ideia de contato harmonioso vai ser abandonada por Arthur Ramos várias vezes, ao se referir à colonização, dominação e escravidão. Este autor não se afastou, todavia, da ideia de seu mestre, sobre uma religião negra geral jeje-nagô, fetichista, em que o Orixá não era confundido com o ídolo, o que aconteceu posteriormente, devido ao contato com o catolicismo. Ele não consegue se livrar da noção de inferioridade cultural. Embora não seja evolucionista, o evolucionismo está presente no seu pensamento.

O sincretismo, como a aculturação, para ele, significava uma avalanche crescente, que podia ser muito bem representada por meio de esquemas, como o modelo jeje-nago-musulmi-bantu-caboclo-espírita-católico.

### *Herskovit e seu quadro de identificações*

Partidário desta visão, podemos também falar de Melville



J. Herskovit, a partir do trabalho intitulado *Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo*, apresentado no 2º Congresso Afro-Brasileiro.

Na sua opinião, ao contrário da assimilação que ocorreu entre os indígenas da América Central, do México e da parte Ocidental dos Estados Unidos, expressa através de rituais e crenças católicas, no Brasil, assim como em Cuba e Haiti, as mudanças apresentavam-se unilaterais e ainda permaneciam visíveis os elementos ancestrais que eram utilizados na atual organização do culto (Herskovit, 1940, p. 19).

Certo do processo de aculturação, interessa a Herskovit fazer a identificação dos deuses africanos e santos católicos, a fim de torná-la mais explícita. Ele vai assinalar que os negros, correspondendo ao processo de aculturação, chegaram a obter, ao menos, em sua vida religiosa, uma síntese entre os exemplos africanos aborígenes e as tradições europeias a que têm sido expostos (1940, p. 21). Isso lhes permite traçar um quadro de correspondências entre Brasil, Cuba e Haiti.

O sincretismo teve como principais causas: a imposição do catolicismo como religião oficial; a obrigatoriedade do batismo; e a desarticulação das pessoas, sem falar nas identificações, facilitadas pelas representações cromolitográficas.

### ***Édison Carneiro e Reginaldo Guimarães: o sincretismo como obra dos bantus.***

Édison Carneiro, ao se referir ao sincretismo, parece que tinha muito definido que este se tratava de algo que se fazia sentir mais profundamente entre os bantus, ou as culturas oriundas das regiões localizadas abaixo da Linha do Equador. Historica-

mente, estas culturas foram tratadas pelos estudiosos de maneira pejorativa. Esta visão de Edison Carneiro vai aparecer no 2º Congresso Afro-Brasileiro, na sua fala intitulada *Os candomblés de tradição ketu resistem mais à obra do sincretismo*.<sup>6</sup> (1940, p. 63).

Tal ideia é retomada no trabalho intitulado *Negros bantus*, onde Édison Carneiro insiste que o fato de o sincretismo atingir um campo mais vasto entre os bantus do que entre os jejes-nagôs se dá pela “mitologia dos negros sul-africanos não ter nenhuma consistência própria, de maneira que o processo de interpenetração cultural se desenvolve, aqui, em condições inteiramente favoráveis...”. (1937, p. 120).

Para ele, um catolicismo de fundo mágico, que se serve de orações milagrosas e crenças nas almas, possibilitou a fusão com a mitologia afro-brasileira, ao lado da imposição oficial da religião católica à população negra até os últimos dias do Império, sem falar do espiritismo. “O espiritismo, principalmente o chamado baixo espiritismo, também contribuiu, e grandemente, para a obra do sincretismo, melhor, para a obra da aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil”. (1937, p. 125).

Reginaldo Guimarães é outro partidário da inferioridade cultural dos negros sub- equatoriais. Estes, uma vez misturados aos sudaneses, fizeram surgir, do ponto de vista religioso, um sincretismo jeje-nago-bantu, como sugere Arthur Ramos, devendo acrescentar, na sua opinião, ameríndio.<sup>7</sup> (1940, p. 129).

Na sua opinião, a religião bantu adotou o fetichismo yorubá, mas não deixou, todavia, de impor qualquer coisa de sua cultura, mesmo passivamente.

6 CARNEIRO, E. Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira. In: VÁRIOS. *O negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1940. p. 63.

7 GUIMARÃES, R. Contribuições bantus para o sincretismo fetichista. In: VÁRIOS. *O negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1940. p. 129.

## **O sincretismo como conflito**

Tentando ampliar as contribuições de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Herskovit, Waldemar Valente, pesquisador do Xangô Pernambucano, publica um trabalho intitulado *Sincretismo religioso afro-brasileiro*.

Ao contrário de Arthur Ramos, ele distingue sincretismo de aculturação, caracterizando-o como uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, ou até mesmo, uma simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas colocadas em contato (Valente, 1977, p. 11).

Na sua explicação, o sincretismo visa a resolver uma situação de conflito cultural, e – nesse processo de prevenir, reduzir ou anular tais conflitos – ele abrange duas fases: a acomodação e a assimilação (1977, p. 12).

A acomodação é uma fase de ajustamento exterior que se processa rapidamente, ao contrário da assimilação, que implica uma modificação da experiência interior.

Waldemar Valente consegue ampliar o quadro do sincretismo, afirmando que, nos candomblés de caboclo, processa-se um sincretismo complexo, no qual se entrosam elementos de procedência nagô, jeje, banto, mina, malê, tupi, católica e kardecista (1977, p. 16).

Todavia, insiste, ainda, na incapacidade mental do negro, não conseguindo se desvincular da noção de mentalidade primitiva de Lévy- Bruhl.

### ***Roger Bastide, a religião em conversa e o princípio de cisão***

O sincretismo religioso ao lado da mestiçagem, para Roger Bastide, são os frutos da união das civilizações africanas, ar-

rancadas pela escravidão, com a civilização europeia da classe dirigente portuguesa, em uma sociedade altamente hierarquizada. Nesta, o topo da pirâmide era representado pela família branca do senhor e, embaixo, pelos escravizados, subdivididos em domésticos e do campo.

Segundo ele, a vivência de um catolicismo diferenciado pelos africanos, marcado pela distância do branco que permanecia alheio às festas religiosas dos próprios negros, fazendo “vistas grossas” a quase tudo, ao lado do descaso de seus senhores, do descuido dos chapelões e dos batuques feitos pelos negros que escapavam pelas ruas, favoreceram as interpenetrações, analogias e esquemas entre as duas religiões. Assim, durante o período escravista, houve uma dupla falsificação de valores. A primeira, a que o branco submeteu os negros, e a outra, a adulteração a que os negros submeteram os valores portugueses.

As confrarias, aceitando os valores dos nativos que podiam ser reinterpretados, teriam iniciado, no Brasil, a obra do sincretismo católico africano (1971, p. 79). Assim, explica Roger Bastide, os santos não passaram de simples máscaras brancas colocadas no rosto negro das divindades ancestrais, uma dissimulação aos olhos do branco (1971, p. 229), não se confundindo com estes e variando no decurso do tempo. Neste fenômeno, Roger Bastide observa dois momentos: um primeiro, chamado por ele de adaptação, ou recriação; e um segundo momento, que ele denomina de criação (1971, p. 226).

Bastide sugere que a distinção feita por Nina Rodrigues, a fim de explicar o grau de conservação dos elementos africanos, entre candomblés africanos e os de gente da terra, deva ser modificada.

Embora haja esse sincretismo externo, quando se trata de sentimentos interiores, ou de imagens que este sincretismo sub-

mete, isso constitui um falso problema. No seu entendimento, sacerdotes do candomblé não confundem Santos e Orixás, mesmo frequentando a igreja e dizendo-se bons católicos (1971, p. 375).

Para Roger Bastide, então, nos candomblés identificados por ele como tradicionais, a tradução de Santo/Orixá corresponde a uma simples diversidade linguística. Todavia, reconhece que este pseudoproblema se coloca como problema de fato em certas camadas da população, assim como em certas nações de candomblé, o que o leva a considerar as estruturas sociais e retomar o sincretismo através das ligações entre os níveis de vida psíquica e os da sociedade, concluindo que o grau de sincretismo e de assimilação depende do grau de enquistamento ou de integração das pessoas na sociedade global (1971, p. 389). “A integração numa sociedade de classe induz o sincretismo ao seu máximo, desnaturalizando e corrompendo as religiões afro-brasileiras”. (1971, p. 392).

Desta maneira, segundo Roger Bastide, é possível falar em sincretismo no plano econômico, espacial, quando objetos materiais são justapostos, a exemplo do altar utilizado na maioria dos terreiros em que pesquisou, como decoração. Um segundo sincretismo se dá em nível do tempo, a exemplo da fusão dos dois calendários, quando missas são dedicadas aos Santos pela manhã e, à noite, toca-se para os Orixás no candomblé. Entretanto, observa Roger Bastide, nos terreiros considerados por ele menos tradicionais, quando se apela para elementos exteriores, avança-se mais um passo no processo de sincretismo (1971, p. 379). Nos terreiros de origem bantu, insiste ele, os objetos, referidos pelo sincretismo espacial, mesmo separados, relacionam-se graças à maior fragmentação de sua “memória coletiva”.

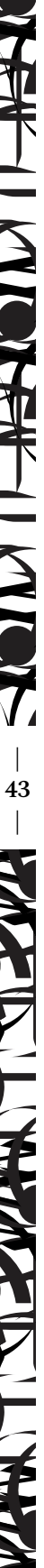
Para Bastide, os africanos e seus descendentes, ao participarem dos ritos católicos, reinterpretavam-nos a partir de va-

lores da sua própria civilização. Na sua concepção, o sincretismo não passava de um dicionário, não de sinônimos, mas de analogias, que permitiu demonstrar a unidade dos escravizados no respeito às origens étnicas. E o que, no começo, era um simples disfarce, transformou-se em um sistema de igualdades de correspondências entre Santos e Orixás (1971, p. 391). Em um segundo momento, este sincretismo teria assumido formas diferentes, segundo a natureza das representações coletivas que entraram em contato, a exemplo do que aconteceu com as do povo bantu. Trata-se do sincretismo mágico, feito por adição, quando a magia africana é aumentada, utilizando-se processos católicos.

Para além de uma interpretação histórica, sociológica e psicológica, Bastide vai concluir ser o sincretismo uma representação coletiva, fruto de pressão do meio a que geralmente não corresponde nenhuma atitude subjetiva. Ele era mais do que uma imposição. No entanto, e em certos casos, apresentava-se como uma justaposição voluntária, graças a um certo tipo de mentalidade do negro. Ou seja, havia no negro uma certa justificativa para este tipo de mentalidade. E esta, na sua opinião, não se encontrava no plano racional, conforme demonstrou.

Uma vez trazidas de diferentes partes da África, as etnias procuraram fazer analogias entre as diversas divindades. Não se tratava de identificá-las, nem de misturá-las, o que seria um verdadeiro sincretismo no sentido original e exato do termo. Tratava-se de encontrar, entre elas, equivalências. Cada “nação” conserva seus deuses, mas todos esses deuses são reunidos conjuntamente por séries de equivalências místicas, apresentam uma mesma realidade sobrenatural, mas em uma língua diferente; “portanto é necessário compor uma espécie de dicionário que nos permita traduzir uma religião na outra”. (1973, p. 182).

Foi devido à “habilidade” de classificar que se estabeleceu



o sincretismo, não como uma síntese, mas um jogo de correlação, analogias, um esforço de compreender, tomar inteligíveis as relações existentes entre as coisas e os dois sistemas religiosos.

De acordo com Roger Bastide, o próprio Cristianismo vai ser enquadrado nessas classificações analógicas. Isso faz do sincretismo católico-fetichista, além de algo que nada tem de novo e de particular, um sincretismo que se insere em um quadro mais vasto: um sistema de equivalências funcionais de uma religião para outra (1973, p.184).

Os tipos variados de sincretismos se explicam, segundo Roger Bastide, de acordo com a natureza das representações coletivas dos povos assimiladores que vão moldando as coisas de acordo com suas maneiras de pensar. Assim, as leis do sincretismo não são gerais, mas variam de acordo com as culturas e a natureza, dos contatos que realizam.

### *Renato Ortiz, do sincretismo à síntese*

Partidário das ideias de Roger Bastide, Renato Ortiz entende também que a preocupação com o sincretismo se relaciona ao estudo das sobrevivências africanas no Brasil, inaugurado por Nina Rodrigues no início do século XX. Ortiz, conforme também sugere Bastide, insiste que é preciso levar em conta o funcionamento estrutural do sincretismo e não apenas sua explicação causal (Ortiz, 1980, p. 96). Assim, deve-se perguntar o que significa o sincretismo e como este se realiza (no caso específico da Umbanda, como esta pode ser sincrética e negra).

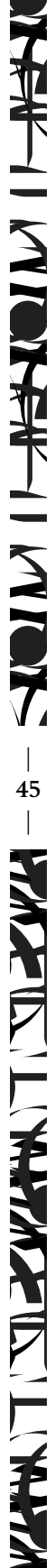
Diferentemente do quadro sugerido por Arthur Ramos para ilustrar o sincretismo, Ortiz defende que esse fenômeno não pode ser entendido como uma série de adições tais como: jeje-nagô; jeje-nagô-mulsulmi; jejê-nagô-mulsulmi-bantu; jeje-

-nagô-mulsulmi-bantu-caboclo; jeje-nagô-mulsulmi-bantu-caboclo-espírita; jeje-nagô-mulsulmi-bantu-caboclo-espírita-católica (1980, p. 97). Segundo Ortiz, há uma lógica interna que faz do sincretismo um fenômeno diferente, distinto de uma simples adição de elementos diversos.

A partir da noção de memória coletiva de Halbwachs, já utilizada por Roger Bastide, Renato Ortiz chega a outro entendimento sobre o sincretismo. Roger Bastide tinha sugerido que a concepção de memória coletiva como sistema de relações permite resolver o problema do esquecimento e o da seleção das lembranças. O esquecimento liga-se à impossibilidade de os africanos encontrarem no Brasil seu universo simbólico, mas é o problema da seleção das lembranças que traz o assunto do sincretismo, pois estes, ao procurarem no Novo Mundo elementos que vão preencher os vazios de sentido, instaurados pela escravidão, não fazem isso como uma simples adição, mas organizam os novos elementos em um todo coerente. Segundo Ortiz (1980, p. 100), “[...] o sincretismo consiste em se unir pedaços das histórias míticas de duas tradições diferentes em um todo que permanece ordenado por um mesmo sistema. Ele é, portanto, um bricolage”.

Renato Ortiz concorda que isso, de certa forma, já aparece nos trabalhos de Bastide, ou seja, a ideia de que o sincretismo não é resultado de nenhuma ausência de sentido no sistema significativo africano, mas algo que acontece quando tradições são colocadas em contato, no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante.

Em que medida a tradição dominante se mantém enquanto tal? Este é o problema colocado por Renato Ortiz que lhe permite diferenciar o sincretismo da síntese, fenômenos que acontecem respectivamente no candomblé e na umbanda, afastando-o, de



Roger Bastide. Ou seja, quanto mais a memória coletiva integra novos elementos, mais distância ganha do caráter africano. Esta é a razão do enquistamento do candomblé na sociedade brasileira, resultado da afirmação dominante da sua tradição africana, diferentemente do que aconteceu com a Umbanda.

No Brasil, afirma Renato Ortiz, diante da desorganização da memória coletiva negra, existe um momento em que não há mais sentido em perguntar qual a tradição dominante que ordena o sistema. Isso acontece, especificamente, com a Umbanda. A tradição dominante não existe mais. “Os pedaços de histórias míticas são agora ordenados segundo uma pertinência que não é mais aquela do passado”. Neste momento, Ortiz sugere que há uma espécie de “corte epistemológico” (1980, p. 106). Em outras palavras, há uma síntese, entendida não como algo homogêneo, como acontece na química, mas uma síntese social, momento de conservação e de superação, que encerra as diferenças e as divergências regionais existentes na sociedade brasileira (1980, p. 108).

### *Um Colóquio sobre o Sincretismo*

No ano de 1976, em fins de outubro, na cidade de Salvador, foi realizado um colóquio sobre o sincretismo religioso, promovido por Dom Avelar Brandão Vilela, publicado no ano seguinte pela *Revista Vozes*. Nesse evento, cientistas sociais, historiadores e teólogos – entre eles, Leonardo Boff, Raimundo Cintra, Pedro Ribeiro e Juana Elbein – discutiram o assunto, tentando atualizar algumas questões emergentes. Em todas as falas, parece que a preocupação principal era definir o que se entendia por sincretismo. Por parte dos leigos, havia a preocupação de entender o porquê de a igreja católica se mostrar cada vez mais aberta para isso. Uma das falas mais expressivas foi a de Juana Elbein. Ela

apresentou uma comunicação, intitulada *A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil versus sincretismo*, na qual diferenciou o sincretismo da mistura. A autora iniciou a sua exposição, questionando a rotulação de “sincretismo” para se falar do sistema nagô no Brasil, e assinalou que tal palavra, ao lado de outras, como “fetichismo” e “animismo” são consequências, no seu modo de pensar, do evolucionismo “e nada é mais complicado do que a percepção dos fenômenos culturais negro-brasileiros pautados historicamente por relações de dominação interétnica”.<sup>8</sup> (1977, p. 543).

Juana Elbein chama a atenção para a prática religiosa como um elemento de coesão que permitiu os reagrupamentos institucionalizados na diáspora através das resistências, acomodações e reelaborações dos cultos tradicionais africanos.

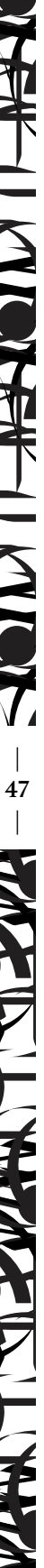
A autora compartilha a ideia de encobrimento e de associações das entidades sobrenaturais aos santos católicos, forçada pelos senhores dos escravizados. Isso, todavia, não significa um acréscimo cristão, uma vez que os elementos do catolicismo não se reelaboraram homogeneamente, criando, assim, uma nova e única instituição, expressando em um dogma e em liturgias as contribuições alternativas, ao contrário do sincretismo entre as etnias africanas que foram se dando espontaneamente.

### ***Os anos 80 e um olhar diferente...***

As mudanças pelas quais passou a sociedade brasileira, sobretudo nos anos oitenta, refletiram-se em todos os âmbitos. Já no fim dos anos 70, crescia, a cada momento, o número de protestos e movimentos. Dentre eles, o próprio Movimento Negro. Esta maneira nova de pensar e se posicionar frente à realidade

---

8 SANTOS, J. E. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil versus sincretismo. In: *Revista de Cultura Vozes*. n° 7, Ano 71, 1977. p. 543.



vai marcar também as novas reflexões e as compreensões sobre o fenômeno do sincretismo. Se, antes, a dinâmica intrínseca de cada grupo era usada para explicar o “disfarce” feito pelas diversas etnias frente ao catolicismo, agora, a teoria do disfarce vai se articular e tentar ser compreendida a partir da dinâmica e inserção dos negros na própria sociedade brasileira. Nesta perspectiva, são bastante ilustrativos os trabalhos de Roberto Motta sobre o Xangô, no Recife, de Monique Augras e Beatriz Dantas.

Analisando aquilo que já se convencionou chamar de “sincretismo” às correlações entre santos católicos e Orixás africanos do Xangô do Recife, e aplicando ao Xangô pernambucano o que disse Durkheim da religião, Roberto Motta questiona se estes simples disfarces durariam por mais de um século e meio nos cultos afro-brasileiros. Diz ele: “Por tanto, o sincretismo, se não estivesse estabelecido sobre sólida base social e cultural, se não estivesse fundado na ‘natureza das coisas’, teria encontrado resistências invencíveis.” (Motta, 1982, p. 6).

Para Roberto Motta, a ideia de sincretismo como disfarce nada mais é do que um preconceito de interpretação, ou de ignorância da questão, uma vez que, ao contrário de ser uma série de sentenças teológicas abstratas, o catolicismo ibérico, com quem se fez o sincretismo, era uma religião concreta desenvolvida em torno dos sacramentos e devoções de santos que interferiam na vida das pessoas à maneira dos Orixás (1982, p. 7).

Entender a sociedade colonial, suas tramas e relações é um primeiro passo para compreender como se formou o sincretismo.

O sincretismo não representa apenas concessão de escravos a senhores ou de senhores a escravos, disfarce de negro amedrontado. Ao contrário, possui um aspecto de legítima apropriação dos bens do opressor pelo oprimido. [...] Sincretismo representa síntese vivida – e como muitas sínteses, cheia de fragilidades internas. (1982, p. 8).

Ao contrário de Roberto Motta, Monique Augras vai retomar a já conhecida explicação de que o sincretismo teria surgido da impossibilidade de o negro servir aos seus Orixás abertamente, ante a imposição dos Santos pela igreja. A autora, todavia, chama a atenção para algo já notado por Roger Bastide, fundamental para compreendermos as diferentes maneiras de compreensão do sincretismo por cada grupo religioso (1983, p.7).

Monique Augras também compreende sincretismo como fusão. Crê, ainda, que este está ausente nas regiões onde a religião nagô pode subsistir, sobretudo em Salvador, bem como nos terreiros fundados por sacerdotes vindos da Bahia. Ela, como Juana Elbein, defende que houve o sincretismo interétnico feito entre as diversas religiões oriundas da Costa dos Escravos. No candomblé de rito nagô, trata-se de justaposição. No seu trabalho, intitulado *O duplo e a metamorfose*, Augras tenta apresentar, por meio de reconstruções míticas, como foi possível a recriação da essência de uma África perdida longe de funções e sínteses entre a ideologia cristã e o sistema nagô, como se o sincretismo impedisse essa recriação.

*Vovó nagô e papai branco*, de Beatriz Góes Dantas, é um trabalho que merece destaque, não tanto pelas suas conclusões, mas pela problematização. A afirmação de que categorias nativas, utilizadas pelos terreiros para marcarem suas diferenças e expressarem suas rivalidades, teriam sido transformadas em categorias analíticas pelos antropólogos – processo iniciado por Nina Rodrigues, por meio da “construção do modelo jeje-nagô, tido como mais puro para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através das quais se representará o africano”<sup>9</sup> (1982, p. 148) – ge-

<sup>9</sup> DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

rou mal-estar e uma série de polêmicas em torno do seu trabalho, suscitando críticas, sobretudo, por parte dos “intelectuais do candomblé”.

Ao iniciar seu trabalho, Beatriz Dantas chama a atenção para o fato de que traços culturais, real ou supostamente originários da África, podem ter significados diversos na sociologia brasileira (1982, p. 20). Na sua opinião, é preciso fazer uma análise do candomblé como algo inserido “no contexto sociocultural e político mais amplo,” a fim de não se privilegiar somente a “cultura concebida como unidade objetiva, como elemento determinante da identificação dos cultos com dados de tradições étnicas que, transportados para o Brasil, adaptavam-se e perpetuam-se como podiam, mediante mecanismos de aculturação” (1982, p. 22). Dantas, então, tem como proposta:

Questionar a validade dos estoques culturais dos cultos afro-brasileiros, enfim, de culturas que estão submetidas a processos históricos e sociais diferenciados, e analisar a utilização do simbólico por diferentes grupos sociais [...] a partir da ‘glorificação do nagô’ efetuado por uma corrente de intelectuais e por um grupo religioso que se autoidentifica como tal. (1982, p. 25).

Na trajetória do seu trabalho, realizado em uma pequena cidade sergipana, Beatriz Goes Dantas vai mostrando definições de pureza que, ao contrário de abdicar da mistura, rejeita “certas misturas”. No terreiro estudado pela autora, reconhecido como nagô puro, as relações com o catolicismo fazem-se sentir desde a exigência de ser batizado para ser do nagô (1982, p. 133) à apresentação de seu sistema de crenças e simbologias como paralelos ao catolicismo, a fim de ser tornado mais inteligível. “Esta estrutura apresentada como ‘pura’ admite conter certas ‘misturas que não afetariam, contudo, sua pureza original, enquanto outras a

deturpariam, provocando impurezas e desordens”. (1982, p. 150). No nagô sergipano em Laranjeiras, as formas com as quais não se admite mistura são o Toré e a Umbanda, por fazerem o mal e cobrar pelos seus benefícios.

Na sua opinião, o nagô opera uma transposição na lógica do híbrido trabalhada no mundo animal e alargada para o homem, ao se misturar com o catolicismo, e este não transformar em um híbrido melhor, em razão da mistura não afetar sua pureza original. “A lógica que rege a oposição puro *versus* misturado, no terreiro nagô, parece, antes, relacionada com o princípio dualista que regula a divisão do mundo entre domínios do Bem e do Mal”. (Dantas, 1982. p. 20).

Enfim, para a autora, a oposição religião *versus* magia, a ruptura entre as atividades mágico-religiosas, teria sido usada tanto em Sergipe quanto na Bahia como sinônimo da oposição bem *versus* mal, ou ainda de uso legítimo e ilegítimo do sagrado, resultando, assim, em uma valorização dos elementos africanos, definidos pelo grupo dominante, como “puro” e desqualificação do “misturado”, como os caboclos, por exemplo.

### *As Encíclicas e o Manifesto: repensando o sincretismo...*

Em linhas gerais, a igreja católica sempre concebeu o sincretismo religioso de forma pejorativa. Sobre isso, Leonardo Boff vai chamar a atenção no Simpósio de 1976:

O tema do sincretismo religioso foi, ao largo da reflexão teológica, ajuizado de maneiras muito diferentes. Em geral, era visto como decadência da verdadeira identidade de uma religião. O próprio Concílio Vaticano II, sempre aberto ao ecumenismo inter-religioso, adverte contra toda espécie de sincretismo e de falso particularismo.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Ver a encíclica *Ad Gentes*.

No simpósio realizado em Salvador, a que fizemos referência anteriormente, Leonardo Boff afirma que, indubitavelmente, podem existir formas patológicas de sincretismo, nas quais, doutrinas, práticas e cultos de proveniências diversas se justapõem e se toleram por ausência de uma identidade subjacente ou por deterioração de uma preexistente. Mas não se pode, sem mais, qualificar pejorativamente o sincretismo, como geralmente se procedeu na reflexão teológica<sup>11</sup> (1994, p. 525).

Do ponto de vista conservador da igreja católica, o sincretismo é compreendido como algo pejorativo, negativo e denunciador da falta de legitimidade e originalidade religiosa. Algo que deve ser contraposto às experiências autênticas de fé, como o Cristianismo. Esta posição da igreja conservadora, segundo ele, parece ignorar que a igreja se apresenta tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa, ou ainda, que o Cristianismo não passa de um grande sincretismo greco-romano germânico<sup>12</sup> (1994, p. 157).

No interior da igreja católica, independente das orientações pastorais assumidas por esta, sempre houve vozes que se destacaram pela sua maneira de ver e compreender as religiões afro. Dentro desta perspectiva, podemos entender a abertura do Mosteiro de São Bento de Salvador, proporcionada pelo saudoso Dom Timóteo Amoroso Anastácio, que, já em 1965, quando escolhido como abade, recebeu de Dom Eugênio Sales, na ocasião, administrador apostólico da Arquidiocese, tendo a incumbência de pensar uma liturgia mais próxima à cultura negra. Um dos passos significativos foi a celebração da Missa do Morro com atabaques, berimbaus e agogôs, com a ajuda de Pierre Sanchis

11 BOFF, L. Avaliação Tológico-Crítica do Sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*. n° 7 Ano 71, 1977, p. 525.

12 Cf Também BOFF, L. “Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo” In: *Igreja, carisma e poder* (1984) São Paulo: Ática, 1994. pp.157- 184.

quando estava no Rio de Janeiro<sup>13</sup>. Dom Timóteo era amigo de pessoas ligadas ao *llê Axé Opô Afonjá*, como o Professor Vivaldo da Costa Lima, um dos Obás de Xangô desta casa e da muito respeitada Ialorixá Olga do Alaketu.

O Mosteiro se tornou uma igreja aberta tanto para os grupos que lutavam contra a ditadura militar como para as autoridades de candomblé. O abade costumava rezar missa pelo aniversário de Mãe Menininha do Gantois, em 10 de fevereiro, e celebrou também a missa de 7º dia de Maria Bibiana do Espírito Santo, a estimada Mãe de Santo do Axé Opô Afonjá...<sup>14</sup>

Dos olhares diferentes, um dos que ainda hoje continuam desafiando a compreensão da igreja católica, sem dúvida, é o do Pe. François l'Espinay<sup>15</sup>, chegado em 1974 a Salvador. François foi iniciado e acolhido pelo *llê Axé Opô Aganju* como um dos ministros de Xangô, casa onde permaneceu fiel até a sua morte, sem abrir mão de seu ministério como sacerdote católico.

O dia em que o pai-de-santo me pediu para ser do Conselho, sabia que devia passar por uma iniciação. Foi um problema e tanto. Não sabia o que é que era. Será que era contra o Cristianismo? Eu não renego nem o Cristianismo nem o sacerdócio. Aí percebi que não havia nada contra o cristianismo [...] Em nosso candomblé, eu prometi fidelidade a Xangô. Isso não afasta ninguém da fidelidade a Cristo.<sup>16</sup>

Se, antes, o posicionamento contra o sincretismo – tema

13 Frizzoti, Heitor. Igreja e Religiões Afro-Brasileiras. Comunicação apresentada. *II Conferência Geral da CEHILA*. PUC-SP, 25-28 de julho de 1995. Sessão Culturas e Religiões Populares. p. 11 (mimiog.)

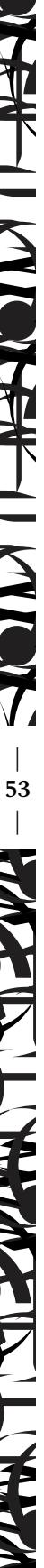
14 Idem. p. 12.

15 Cf. ESPINAY, F. de l' A religião dos Orixás. Outra palavra do Deus único? In: *REB*, 47/187, set 1987. p. 638-650.

\_\_\_\_\_. Le Candomblé, une religion afro-brésilienne directement issue de la culture noire. In: Informations catholiques Internationales-ICI. Paris, n°559, fev.1981. p. 44.

\_\_\_\_\_. Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil. In: *REB*, 47/188, dez. 1987. p. 860-890.

16 *Boletim CEHILA*, São Paulo n° 29, jan-jul 1986. p. 4.



confuso, contraditório e ambíguo, considerando as imagens de Sérgio Ferretti – era articulado a partir de autores e autoridades eclesiásticas, nos últimos anos, autoridades dos cultos afro-brasileiros pronunciaram-se constantemente sobre o assunto.

O manifesto dedicado a todo povo de santo, no ano de 1983, assinado pelos terreiros considerados mais tradicionais da Bahia, apresentou-se de uma tal maneira, que parecia que iria mudar, por completo, o rumo do sincretismo. Era uma chamada para o abandono das práticas católicas como a famosa associação dos Orixás aos Santos católicos, a participação em alguns sacramentos, o pedido de missas etc. O manifesto surgiu, na opinião de Josildeth Gomes Consorte (1999), como um grito de independência em um contexto propiciado pela II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador, em que era fundamental recusar expressões pejorativas e antagônicas e, ao mesmo tempo, reivindicar a autenticidade e a legitimidade que, durante todo tempo, foram negadas às religiões de procedência africana, sob os véus do sincretismo. Estava iniciado, assim, um movimento contra o sincretismo nas religiões de origem africana, sob o argumento de retornar às origens.

Neste contexto de separação, as posições da então lalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, Stella de Oxóssi, são conhecidas internacionalmente. Em entrevista dada à Revista Planeta, Mãe Stella afirma ser a pessoa que mais combate o sincretismo, embora reconheça que existem aqueles que ainda o praticam. Na sua opinião, o sincretismo é um resquício da escravidão, praticado por hábito pelas pessoas mais velhas.

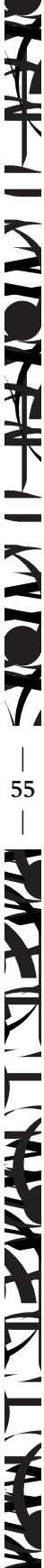
No ano de 1984, por ocasião de um Congresso Eucarístico, o Cardeal Brandão Vilela recebeu alguns representantes das casas de candomblé da Bahia em uma reunião na igreja de Santo Antônio da Barra, com padres católicos, juntamente com seu

auxiliar e o Arcebispo da Paraíba. Na ocasião, os representantes do Terreiro do Engenho Velho pronunciaram-se contra o desrespeito com o povo-de-santo por alguns sacerdotes católicos, denunciaram, na ocasião, a diabolização de seus cultos e de sua classificação como feitiçaria (Serra, 1995, p. 255).

Seis anos depois, o Mestre Didi, Alapini, supremo sacerdote do culto aos ancestrais Egungun e coordenador geral do Instituto Nacional de Estudos da Cultura Afro-brasileira, publicou um artigo, pedindo para que os adeptos do Candomblé abandonassem o sincretismo, reagindo a uma pregação do papa João Paulo II, que qualificou os cultos de Orixás africanos como “sincretismo e mesclas confusas de aspectos míticos e demiurgos”. Partes do artigo foram republicadas no Jornal *À Tarde* do dia 22 de setembro de 1990. Antes de ser um apelo para se retornar ao passado, segundo Juana Elbein, o artigo de Mestre Didi, pedindo o fim do sincretismo, apontava para o reconhecimento da identidade neste mesmo passado.

Assim como as autoridades eclesiásticas, Mãe Stella e Mestre Didi achavam que o sincretismo deveria acabar, e que era preciso se fazer uma depuração através do retorno às fontes africanas e do abandono das crenças assimiladas do catolicismo.

Se a percepção do sincretismo não é consensual entre os intelectuais, não é de se esperar que o seja entre o povo de santo. Contrariando as ideais de Bastide, dá maior disposição dos grupos menos tradicionais incorrerem neste sincretismo, as afirmações de Mãe Menininha do Gantois e de Mãe Olga do Alaketu sobre o sincretismo, tomando as duas Ialorixás como exemplos, são opostas às da Ialorixá Stella de Oxóssi. Maria Escolástica da Conceição Nazaré nunca negou sua religião à pesquisa do IBGE, de dentro do seu terreiro, um dos candomblés conhecidos como mais tradicionais. Várias vezes, Mãe Menininha do Gantois, da



cadeira de Oxun, afirmou-se católica.

No ano seguinte ao manifesto, em 1984, no Encontro de Nações-de-Candomblé promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, a Ialorixá Olga de Alaketu – uma das lalorixás mais importantes da cidade de Salvador no seu tempo, de linhagem africana reconhecida, pertencente à família real de Ketu, conforme genealogia apresentada pelo Professor Vivaldo da Costa Lima na abertura de Encontro –, conhecida pelas suas opiniões e relações com a igreja católica, ao término de sua fala, concluiu:

O candomblé é uma religião como a de Roma, que é a religião católica, como todos conhecem. Nós todos que somos católicos e respeitamos a igreja, temos que respeitar também cada templo de Orixá, para a coisa ser amada com respeito e com valor no Brasil, para não cair este pedaço do céu da África que nós temos no Brasil. (1984, p. 28).

### *Tradição e Sincretismo, algumas impressões nos anos 90*

O professor Sérgio Ferretti publicou um livro intitulado *Repensando o sincretismo*. É um estudo que tenta demonstrar a presença do sincretismo em um grupo religioso tradicional, na Casa de Mina, Maranhão.

O sincretismo, na sua opinião, foi um meio utilizado pelo negro para se adaptar à sociedade colonial, vencendo as dificuldades e enfrentando problemas práticos, sem muito se preocupar com a coerência das associações. Sérgio Ferretti empenha-se em demonstrar que a presença do sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade da religião, nem só por contar com o dinamismo da tradição, mas também pelo fato de estes “sincretismos” se fazerem norteados por elementos constitutivos, como chamou a

atenção Juana Elbein, preexistentes, de acordo com o contexto histórico. Assim, a mistura, a justaposição, a adaptação, assim como a separação constituem casos únicos que assumem características diversificadas.

Sérgio Ferretti demonstra que não existe incoerência para o adepto do Tambor de Mina, em participar de duas religiões, uma vez que a primeira é vista como uma obrigação, mais do que uma religião, ao contrário do catolicismo.

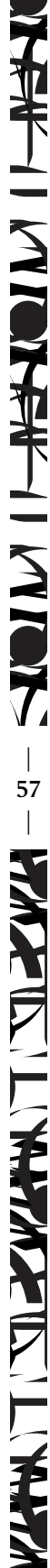
*Reginaldo Prandi e o fim do sincretismo*

No entendimento de Reginaldo Prandi (1999, p. 94), o sincretismo religioso afro-católico faz parte da primeira fase da história das religiões afro-brasileiras.<sup>17</sup> (1999, p. 93-111). Esta fase se estende até a década de 1930, quando uma nova modalidade de religião, a Umbanda, influenciada por processo de valorização de elementos nacionais, retrabalha alguns elementos religiosos incorporados da cultura brasileira, dando origem, assim, a uma religião identificada como brasileira por excelência, pois, formada no Brasil, é resultante do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas (Prandi, 1999, p. 95). Na atualidade, há um movimento que põe em dúvida esta visão, contrariando o “mito fundante do nascimento da Umbanda”, afirmando ter surgido essa religião na casa de Zélio Fernandino de Moraes, defendendo a ideia de que ela é, também, uma religião de origem africana.

O apagamento das características africanas das religiões afro-brasileiras, sobretudo, da Umbanda, vai persistir até o final dos anos de 1950, conforme Prandi (1999, p. 100). Na sua opinião, os chamados “anos 60” – marcados por um estilo de vida moderno e secularizado; pelo inconformismo e desprezo (sobretudo das

---

17 PRANDI, R. Referências das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas: 1999. p. 93-111.



classes médias) pela cultura racional; pelos movimentos de protestos, de esquerda e de renovação; enfim, pela euforia política e cultural do país que precedeu o golpe de 1964 – propiciaram um projeto cultural de recuperação de origens. Esta busca das origens aparecerá no candomblé, constituído a partir de um novo cenário político e econômico, compreendida como uma africanização, em que “o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora”. (1999, p. 105). Africanizar não significa nem ser negro e nem muito menos viver como os africanos, significa também a intelectualização.

O sincretismo com o catolicismo, esboçado ao longo do processo de mudanças socioculturais, insiste Reginaldo Prandi, foi uma fase das religiões afro-brasileiras. Foi uma espécie de adaptação ao contexto social, no qual as religiões africanas foram inseridas. Diz respeito a um passado, a um determinado momento em que o culto católico aos Santos de um catolicismo popular ajustou-se como uma luva ao culto dos Panteões Africanos (1999, p. 95).

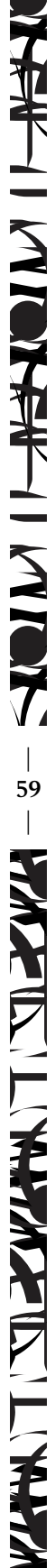
O sincretismo corresponde a um momento em que o catolicismo funciona como uma cultura hegemônica de inclusão. Desta maneira, as religiões afro-brasileiras constituídas neste período serão sempre devedoras e dependentes do catolicismo, ideológica e ritualmente (1999, p. 97).

A relação candomblé e catolicismo, para Reginaldo Prandi, ou o sincretismo, diz respeito a uma fase já ultrapassada a partir da década de 1960, quando a sociedade brasileira não precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa lhe fornecer os controles da vida social e legitimá-la. O fim do sincretismo foi possibilitado pelas transformações vivenciadas pela sociedade brasileira. Um dos seus reflexos foi a perda de hegemonia ou enfraquecimento da religião

católica. Neste novo cenário, as próprias religiões afro-brasileiras, acredita Reginaldo Prandi, modificaram-se. Abrindo-se para todos, tornaram-se universais e se inseriram como agências de serviços mágicos no novo contexto. Refeitas na cidade moderna, as religiões se mostram como imagem caricatural da sociedade atual, assim sendo, dependentes das forças de oferta e procura (1999, p. 107).

É certo, como sugere Reginaldo Prandi, que a reelaboração das religiões afro-brasileiras se deu em um contexto profundamente marcado pelo catolicismo e, acrescentaríamos, por outras tradições religiosas. Não estamos certos, todavia, de que a história dessas religiões possa estar condicionada, ou possa ser lida, simplesmente, a partir do contexto social no qual foram inseridas. Se é verdade que a dinâmica da sociedade influencia a constituição dos quadros religiosos nela existentes, também o contrário é digno de nota: as religiões possuem mecanismos próprios de sobrevivência que lhes mantêm a identidade ou, simplesmente, as mantêm vivas diante da ameaça de fragmentação. Até que ponto o sincretismo significa a perda de identidade? É mais certo que ele faça parte do processo de reconstrução contínua das identidades, porque ele se faz a partir da matriz cultural de origem de quem sincretiza.

Até que ponto o sincretismo religioso afro-católico estabelece entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo uma relação subalterna? Algo que remete à escravidão? Não é a ideia de subalternidade, de enfraquecimento, que aparece em trechos da fala já citados da Ialorixá Olga do Alaketu, mas a ideia de força. No caso particular de sua casa, o sincretismo não pode nem ser explicado a partir da escravidão, conforme assinala Consorte:



Em nenhum momento, a yalorixá associou o sincretismo à escravidão, que, aliás, não atingiu os seus, como fez questão de declarar [...] O sincretismo entre o catolicismo e o candomblé era, para ela, uma coisa de grande respeito, porque respeitava muito sua religião. (1999, p. 82).

A ideia de que não é mais preciso ser católico para ser brasileiro parece que já é consenso entre a maioria das pessoas. Ela não pode ser estendida, todavia, ao candomblé, sobretudo no que diz respeito à realização de certas obrigações, principalmente aquelas que pressupõem uma inserção da pessoa no grupo religioso. É possível ser de candomblé sem ser batizado? Orixá aceita obrigação de gente que não é batizada? A resposta a estas perguntas divide opiniões entre o povo de santo e possui diversas explicações. Verdade é que, na maioria dos terreiros de candomblé, pelo menos da cidade de Salvador, “menino sem batizar nem senta na mesa dos sete meninos”. E passa longe de todas as obrigações. A questão de uma pessoa sem religião poder ser de candomblé parece que é algo que ainda está para ser colocada para algumas lideranças desta religião.

Se as ideais de Prandi não são capazes de nos remeter a tudo isso, ao menos nos impulsionam a pensar nos diferentes sentidos da africanização, que, no seu entender, é uma espécie de *bricolage* e, ao mesmo tempo, invenção de tradições (Consorte, 1999, p. 106). O sincretismo entre as religiões afro-brasileiras deve ser entendido assim, não como uma fase, uma passagem na história destas religiões no Brasil. Pode até se pensar em uma história dessas religiões, como se as suas matrizes culturais fossem as mesmas, e a sua constituição tenha se dado a partir de um mesmo contexto cultural, de norte a sul do país. O sincretismo, todavia, não pode ser pensado apenas como fase inicial dessa história e descartado em um momento em que a sociedade é marcada pela diferença e multiplicidade.

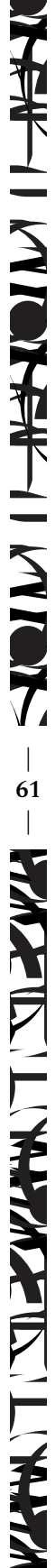
É mais certo que o sincretismo possa ser compreendido a partir dos diferentes usos e sentidos que ele encontra na história particular de cada grupo religioso inserido nesta sociedade moderna, utilizando a imagem de Prandi. Assim sendo, em alguns casos, a fidelidade a certas práticas católicas pode significar fidelidade “a uma tradição africana.” Nos últimos anos, os trabalhos de Josildeth Consorte têm ajudado a entender tais questões.

### *Os diferentes usos e sentidos do sincretismo*

O Manifesto assinado por cinco lalorixás da cidade de Salvador, no ano de 1983, rompendo com o sincretismo religioso afro-católico, entendido como a velha associação Santo/Orixá; a visita ao recinto católico em alguns dias particulares, a observância de certos ritos conforme a prescrição da liturgia católica, iniciou o trabalho de pesquisa da referida professora quase dez anos após aquele evento. O Manifesto, dado o impacto que produziu, instaurou uma polêmica nos jornais locais da cidade de Salvador, que se arrastou durante todo o mês de agosto de 1983.

A primeira novidade que o documento trouxe antecede o seu conteúdo. Diz respeito à sua própria forma, assinala a pesquisadora. Distintamente da tradição oral, o Manifesto era um documento formal. Embora estivesse longe de expressar o sentimento da totalidade das casas de candomblé, ao assinarem o documento, as lalorixás signatárias sinalizavam dissensões em relação ao mundo que, até então, fizera sentido para elas (1999, p. 79), reivindicavam o respeito às suas tradições como religião e reagem a conceitos pejorativos, como animismo, utilizados para compreender suas convicções religiosas.

Em um primeiro momento, analisando o manifesto, Consorte chama a atenção para o fato de que a ruptura com o sincretismo não implicava o abandono da fé católica. Deslocando a



dupla pertença do plano coletivo para o plano individual, o sincretismo passava a ser algo de foro íntimo das pessoas.

Outro fato observado por ela é o cenário no qual apareceu o Manifesto, a II Conferência da Tradição Orixá e Cultura, marcada por identidades e ideias diversas. O sincretismo religioso, ao se encontrar ligado ao processo de inserção do negro na sociedade brasileira, entre outras coisas, diz respeito também à reconstrução da sua identidade. As entrevistas realizadas com algumas das signatárias, a saber, Mãe Nicinha do Bogun, Mãe Olga do Alaketu e Mãe Stella de Oxóssi, logo revelaram suas divergências de opiniões e levaram a autora a aprofundar seus estudos sobre a complexidade do tema e a natureza das raízes que sustentam a associação entre crenças e práticas de matrizes africanas.

Segundo Consorte, o significado que se atribui à tradição vai exercer um papel fundamental para entendimento da história de cada grupo religioso e, conseqüentemente, da sua relação com o mundo. Em outras palavras, o entendimento sobre o sincretismo religioso, ou o papel nele ocupado pelo catolicismo, não é sentido da mesma maneira pelo povo de santo. Há terreiros como o Bogun, o Engenho Velho e o Alaketu, em que a observância de certas práticas católicas remetem à tradição que funda e legitima sua autoridade. Ao contrário, o Opô Afonjá, embora também remeta à mesma tradição, rompeu com o sincretismo, mantendo a tradição de ruptura, pois a sua fundadora, Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, fez isso a vida toda. Isso aparece expressamente nas palavras de Mãe Stella de Oxossi, em uma entrevista a Consorte: “Se Mãe Aninha fosse viva, não tenho dúvida que estaria fazendo o mesmo”. (1999, p. 85).

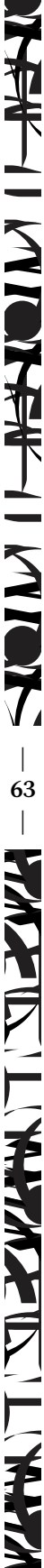
A história de Mãe Aninha pode ser muito bem interpretada através das rupturas. Mãe Aninha era crioula, filha de pais gruncis, e o seu primeiro cisma se deu quando, após se desenten-

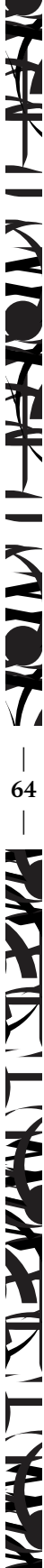
der no Engenho Velho, como conta Mestre Didi, reuniu todo o seu pessoal e foi para uma roça do Rio Vermelho, chamada Camarão, onde funcionava o terreiro do tio Joaquim (Santos, 1988, p. 10). Juntamente com pessoas profundamente conhecedoras da tradição dos Orixás, Mãe Aninha fundou o seu terreiro mais tarde, em 1910, em São Gonçalo, onde até hoje se encontra sob liderança de Mãe Ana de Xangô, sexta Ialorixá.

Édison Carneiro vai referir-se à Mãe Aninha como guardiã e renovadora coerente das tradições ancestrais africanas, dando dois exemplos. O primeiro, o culto da Yá, ancestral das águas dos gruncis, guardado pela sacerdotisa em um dos quartos do terreiro; e o segundo, a entronização, na sua casa, dos Obás de Xangô em 1937 (Lima, 1987, p. 60).

O *Manifesto ao Povo de Santo*, como mostra Josildeth Consorte, não surtiu o efeito que pretendia – extirpar, de uma vez por todas, os laços entre o catolicismo e o candomblé. Os sincretismos seguiram normalmente sua marcha. Mesmo após esse gesto, as casas mais tradicionais, com exceção do Opô Afonjá, continuaram ouvindo e mandando dizer missas nas igrejas, obrigando seus iaôs a penetrarem no interior de muitas delas e assim por diante. Todavia, ajudou a explicitar que não há consenso entre o povo de santo sobre o que seria o sincretismo. O que se pensa ou o que é dito sobre este, não é sentido igualmente por todos, portanto, não é válido para todos. E mais, quando se trata do sincretismo, este é compreendido como algo único e de foro íntimo de cada comunidade e, portanto, deve ser administrado dentro da tradição de cada casa, da melhor forma possível.

Dar-se conta desse fato consiste, em um primeiro passo, compreender tal fenômeno sem recorrermos ao recurso da farsa e da dissimulação. Mesmo porque, se outrora o disfarce foi utilizado pelos “antigos” para enganar, estes, todavia, não estavam





enganados quando estabeleceram relações entre esses dois cultos.

Sem dúvida, como sugere Serra, o sistema simbólico do catolicismo e a igreja católica apostólica romana do Brasil colonial tiveram importância decisiva na história do candomblé (Serra, 1995, p. 155). Certamente, se não determinou o sistema religioso que se reestruturava, também não pode ser descartado como uma simples máscara, ao contrário do que alguns sugerem. Dizer que este sincretismo ou que os sincretismos não se desenvolvem do mesmo jeito, por toda parte, com um sentido único, obriga-nos a pensar nas impeditivas condições objetivas para os africanos sobreviver e explicar as brechas encontradas por eles como resultantes da variação dessas condições. Talvez, antes, tenhamos de perguntar sobre a realidade desse catolicismo de que tanto se tem falado, a fim de compreendermos as reais condições nas quais o sincretismo afro-católico pode se constituir.

...



## II CAPÍTULO

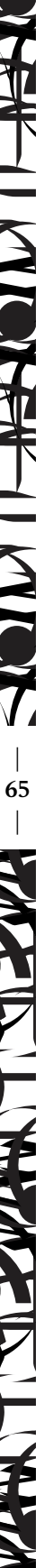
### OS DEGREDADOS FILHOS DE EVA...

*E porque não quiseram crer esta verdade, mas antes fabricaram a torre, foram castigados com este desterro tão dilatado, como homens reprobos, soberbos, e faltos de fé, porque sabia Deus, que criaturas que de tal sorte obravam e houveram de persistir em semelhantes culpas e maldades, não eram capazes para o uso do culto divino nos seus sagrados templos, e mais santos sacrificios: por isso os desterrou por seus justos juízos para terras tão remotas...<sup>18</sup>*

O maravilhoso deste outro “inventado” pelo olhar europeu a partir do século XVI está profundamente ligado ao extraordinário imaginário português, marcado pelas várias experiências acumuladas durante o século XV, na Ásia e na África. Estas “maravilhas” unem-se, sobretudo, ao modelo medieval dos relatos de viagens, matriz fantástica que vai persistir durante muito tempo e até mesmo orientar alguns descobrimentos em um período em que estes eram vividos como momentos mais privilegiados do que a própria colonização. Os registros trazidos nas cartas, com detalhes minuciosos do que se via, misturavam-se com o que se esperava ver ou com o que já se havia ouvido dizer sobre as terras

---

18 PEREIRA, N. M. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. RJ: Coleção Afrânio Peixoto, 1988 [1728]. (Resposta do Peregrino sobre a origem do gentio que viu as partes da América).



distantes e seus habitantes, de tal forma que esta surpresa miraculosa era descrita como um instante vivido intensamente, de forma única, ante o encontro com uma outra humanidade posta em discussão. O próprio Pero Vaz de Caminha<sup>19</sup> deixou registrado este espanto ao caracterizar os habitantes da Terra de Vera Cruz.

As próprias caravelas eram verdadeiros barcos míticos das navegações de descobrimento. “A bordo existia uma microsociedade organizada em moldes excepcionais, porque assim o eram as condições de vida, e às vezes, de sobrevivência”. (Chandeigne, 1992, p. 55).

Os descobrimentos portugueses, iniciados a 21 de agosto de 1415 com a tomada de Ceuta, inauguram uma longa expansão através de imensas extensões do globo e se somam a determinadas características históricas que marcaram profundamente a formação de Portugal.

Portugal era um país aberto para o mar, próximo à África – o que facilitou o extraordinário acesso que outrora ele tivera, no decorrer dos séculos, ou ainda pela forma como estava organizada a sua religião, marcada por um clero dividido em alto e baixo, que se distanciava cada vez mais das crenças e práticas do povo (Montenegro, 1972, p. 19). O português do descobrimento é, pois, filho destas formas ancestrais resultantes dos contatos, desde os seus primeiros tempos, com os vários povos que invadiram a Península Ibérica.

Os monstros que enchiam os mares e engoliam caravelas, tragando tripulações inteiras vão migrar aos poucos para “a terra graciosa que querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem!”, parafraseando Caminha. A terra de borboletas, gigantes e insetos de todos os tipos, e, mais do que isso,

---

<sup>19</sup> CAMINHA, P. V. de. *Carta a El Rei D. Manuel*. Dominus: São Paulo, 1963 [1500].

vão ser acrescentados a essa humanidade duvidosa, que se tinha acabado de descobrir: os homens selvagens. É bastante ilustrativa a figura da moura encantada, resultado do contato dos portugueses e sarracenos, uma mulher morena e de olhos pretos que sempre estava a se banhar nos rios e a pentear os cabelos, tornando as águas mal-assombradas. Figuras parecidas com a moura encantada e este hábito teriam sido encontrados no Brasil por cronistas dos primeiros séculos, dentre eles, o próprio Caminha, ao descrever as muitas vezes em que as mulheres indígenas se banhavam e penteavam os seus cabelos.

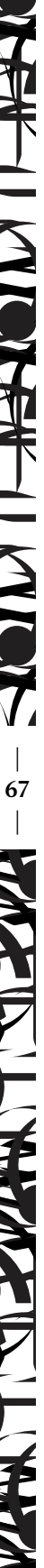
De monstros, ou de uma humanidade monstruosa, já havia sido povoada a África desde o século XV, pelas narrativas dos cronistas Gomes Eanes de Zurara e Alvise da Cadamosto, mercador veneziano, que deram, desde cedo, notícias de sua gente.

No trabalho intitulado *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza demonstra muito bem esse processo de migração de crenças e projeções imaginárias europeias, acerca das humanidades e dos animais monstruosos para a América. A colônia nascente era, pois, como sugere a autora, o local onde era despejada toda a carga do imaginário europeu no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava papel de destaque (Souza, 1989, p. 28). Os hábitos da vida cotidiana que faziam parte do Novo Mundo – a nudez, o canibalismo, o erotismo, as práticas mágicas, o modo de viver, a forma de governar, a poligamia, o concubinato etc.<sup>20</sup> – vão sendo demonizados e, aos poucos, expandindo-se da figura dos povos indígenas para os africanos, fazendo da colônia um verdadeiro inferno.

O escravismo arrastava ao inferno senhores e escravizados. Os portugueses que chegaram ao Brasil viviam um momento

---

20 Sobre isso, ver: MONTEIRO, J. M. *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. E também, viajantes e cronistas como Pero Magalhães Gandavo, Jean de Léry, Nóbrega, Fernão Cardim e outros.



em que a presença de Satã era algo profundamente marcante. Foi este universo que, combinando povos indígenas da América, negros do Continente Africano e outros grupos da Europa, engendrou práticas mágicas e de feitiçarias extremamente complexas e originais (Souza, 1989, p. 153).

Ante a barreira levantada entre a religião e o mundo, acompanhada pelo esvaziamento da espiritualidade que ameaçava o poderio da Igreja, cujo inimigo não era mais o mouro, mas protestante, o catolicismo vai lançar mão de algo já utilizado por ele desde o século XIII: a Inquisição como Tribunal Religioso encarregado de julgar e punir culpas de heresias (Souza, 1989, p. 279). O Tribunal do Santo Ofício foi criado em Portugal, no reinado de D. João III, pela Bula do Papa Paulo III (1536)<sup>21</sup>. São justamente os Estados Ibéricos que vão assimilar e executar, com mais afinco, a doutrina política da Contra Reforma. Freyre (1943, p. 125) lembra isso muito bem, ao observar que, no século XVI, o perigo não estava mais no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Essa era uma das razões pelas quais um frade vinha sempre a bordo das caravelas.

Eduardo Hoornaert, ao lado de outros autores, insiste no papel ocupado pela Inquisição no processo de formação e vivência do catolicismo brasileiro colonial. Isso parece que vai mais longe, como bem demonstra Souza (1989), ao assinalar que a Inquisição foi capaz de construir não somente modelos simbólicos, mas atribuir culpas – milenarmente imputadas às minorias ou a grupos marginalizados – aos hereges concebidos por ela.

Na percepção de Nuno Marques Pereira em seu trabalho do século XVII, intitulado *Compêndio Narrativo do Peregrino da América* (1728), a colônia estava impregnada de demônio. E esta foi uma das razões pela qual resolveu escrever tal obra.

---

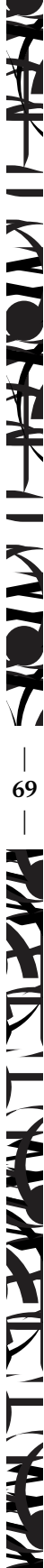
21 Sobre isso ver *Ordenações Filipinas*. Livro V.

Tal me considero eu no presente caso, levado do zelo, e amor de Deus, e de caridade ao próximo; por vir, e ouvir contar como está introduzida esta quase ruína de feitiçarias e calundus nos escravos e gente vagabunda, neste Estado do Brasil, além de outros muitos, e grandes pecados e superstições de abusos tão dissimulados dos que têm obrigação de castigar, porque o Demônio, mestre da mentira e ciência mágica, se tem introduzido, com perdas de tantas almas remidas pelo precioso sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo (Pereira, 1989, p. 24).

Quem ainda melhor parece apresentar esta colônia é Antonil (1982, p. 90), por meio do provérbio: “O Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas”.

De acordo com as orientações de Antonil, para os africanos, inferno e purgatório se confundiam e, por isso, podiam ser colocados paralelos. Para os negros, não havia purgatório, no sentido de algo passageiro, provisório, ao contrário de muitos criminosos brancos que vinham para o Brasil cumprir determinadas penas. Aos escravizados restava apenas a condenação, um verdadeiro inferno, definida pela sua cor, a marca trazida em seu corpo, a famosa maldição aos filhos de Cam.

Estas “terras tão remotas”, como chamou o peregrino à América, e em especial o Brasil, a partir do século XVI, serão somadas às partes da África, porém com uma particularidade: o Brasil seria um local de exílio e “degredo para sempre”, motivado pela premissa de Santo Isidoro, que dizia: “pela mudança do lugar se mudam os costumes”. Esse degredo, enquanto exílio ritual, inscrevia-se em tradições milenares, como bem lembra Souza (1989, p. 80), presentes no imaginário europeu.



## Os degredados

Degredados eram homens que ficavam jogados no litoral das terras descobertas ao longo do caminho para as Índias. Caminha, na sua carta, menciona-os por várias vezes.

O degredo estava associado ao tipo de delito cometido pelo indivíduo, bem como à posição social ocupada por ele dentro da sociedade e ao valor do dano. A partir do século XVI, o degredo, feito para Ceuta, Angola ou “outras partes da África”, passara a ser feito também para o Brasil. Em terras brasileiras, o degredo ganhou uma conotação muito própria. Isso aparece no Título CXXXIX: “Da maneira que se terá com os presos, que não poderem pagar às partes a em que são condenados”, do Livro V das Ordenações Filipinas (1870, p. 1316ss).

Os presos que estiverem nas prisões por dívidas, que dependam dos feitos crimes, e custas das partes dos mesmos feitos; se forem degredados, além das condenações do dinheiro, porque são embargados, sendo degredados para África por certos anos, estando na prisão, depois de serem julgados, e não satisfazendo às partes o dinheiro das condenações, sejam levados presos ao Brasil, contando-lhes um ano de Brasil para dois anos de África.

E posto que cumpram o degredo no Brasil, não se virão de lá até pagarem inteiramente as condenações às partes. E os que forem degredados para sempre para África serão também levados ao Brasil, e não serão tomados para África até cumprirem com a paga das dívidas, a quem forem obrigados; e satisfazendo, poderão ser trazidos à África, para servirem seu degredo, segundo forma de suas condenações.

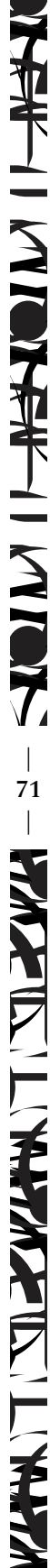
E os que forem degradados para sempre para o Brasil, serão levados, passado um ano, contando do dia de sua condenação em diante, que estarão nas ditas prisões [...].

E sendo os ditos presos condenados em dinheiro somente por algum crime sem degredo, depois que estiverem um ano na cadeia [...] serão levados ao Brasil e lá estarão até que ganhem e paguem, como acima dito é [...].

Um estudo detalhado do Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal, de forma especial, do seu livro V, permite-nos não só circunscrever, mas visualizar o complexo universo de práticas e tensões sociais que eclodiam a todo tempo na vida de Portugal, bem como da Península Ibérica.

Para alguns criminosos, a sentença “degredado para sempre para o Brasil” soava como um “alívio”, já que a outra alternativa era “a morte natural”. Como já mencionamos anteriormente, isso estava profundamente ligado à situação social que o indivíduo ocupava na sociedade. Por exemplo, de acordo com o código, que proibia em dois títulos seguidos o contrabando de negros na África, se este crime fosse cometido por um capitão, este deveria ser degredado para sempre para o Brasil, sorte que não tinha o Alcaide Mor, Feitor e o escrivão, cuja sentença era a morte natural (1870, p. 1253). No caso de pessoas que entravam em mosteiros, fosse para tirar freiras ou dormirem com elas, ou as recolherem em suas casas, a lei reservava ao peão a morte natural e ao mór a quantia de cem cruzados para o Mosteiro, seguido do seu degredo para sempre, no Brasil (1870, p. 1164).

Degredados vinham, pois, para o Brasil: os que cunhavam moedas falsas e os que compravam essas moedas, mesmo sabendo serem estas falsas; o peão que entrava no Mosteiro, dormia com a freira, ou a retirava daquele lugar; o peão que dormia com mulher do Paço ou que entrava em qualquer casa e dormia com uma mulher virgem, viúva honesta ou escravizada branca; os que dormiam com suas parentas e afins; os que dormiam com mu-



lheres órfãs ou menores que estavam sob sua tutela; os que cavavam, dormiam com parentes, criados ou escravizadas brancas daquele com quem vivia; réus de adultério consentido pelo marido; os alcoviteiros de freiras professoras, moças virgens ou viúvas honestas por permitir fazerem mal a seu corpo, em suas casas; os que puxavam armas ou punhal em igrejas ou procissões; os que resistiam aos oficiais de justiça; os que falsificavam sinais ou selos Del Rei; os ourives que misturavam outro material mais do que era permitido ao ouro; os que falsificavam mercadorias; os que usavam pesos falsos; os que acrescentavam terra à farinha de trigo para pesar mais; os que furtavam e tinham artifícios para abrir portas (caso o furto não fosse realizado); os que tomavam alguma coisa por força (se a coisa tirada valesse menos de cem reais); os que ajudavam escravizados cativos a fugirem (caso fossem cristãos); os vadios (os que não trabalhavam ou viviam negociando); a pessoa que matava besta, boi ou vaca de pessoa alheia, por malícia, no valor de mais de trinta cruzados; amantes de jogos de cartas e dados; os que traficavam africanos, búzios, contas ou outros produtos nas Costas da África, sem autorização; os que retiravam, sem licença, trigo, farinha, cevada e milho do Reino; entre outros delitos.

Junto a esses réus, punidos pelos crimes citados anteriormente, eram despejados nas terras do Brasil, cristãos novos, judeus, mouros e, sobretudo, condenados por feitiçaria, visões, artes mágicas, sortilégios dos mais variados, rituais frutos da coexistência étnica. Sobre esta, vale lembrar que, desde o início da Idade Média, a história da Península Ibérica foi marcada pelas mais variadas minorias étnicas: iberos, celtas, itálicos, visigodos, judeus e mouros.

De acordo com o Código Filipino, o judeu e o mouro teriam de ser identificados com um sinal. O primeiro deveria usar um chapéu amarelo, e o segundo, uma lua de pano vermelho costurada no ombro.

Os feiticeiros já eram condenados desde as Ordenações Afonsinas no Título XXXXII do Livro V (1792:154), em que outros tipos de adivinhos eram punidos com o degredo para Ceuta. A partir do século XVII, esses criminosos passaram a ser enviados para sempre para o Brasil, de acordo com o Título III do Livro V das Ordenações Filipinas.

Stabelecemos, que toda pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja, que de Lugar Sagrado, ou não Sagrado tomar pedra de Ara, ou Corporaes, ou parte de cada huma destas cousas, ou qualquer outra cousa Sagrada, para fazer com ella alguma feitiçaria, morra morte natural.

E isso mesmo, qualquer pessoa, que em circulo, ou fóra delle, ou em encruzilhada invocar spiritos diabolicos, ou der a alguma pessoa a comer ou a beber qualquer cousa para querer bem, ou mal a outrem, ou outrem a elle, morra por isso morte natural.

Outrossi não seja alguma pessoa ousada que para advinhar lance sortes, nem varas para achar thesouro, nem veja em agoa, crystal, spelho, spada, ou em outra qualquer cousa luzente, nem em spada de carneiro, nem faça pera advinhar figuras, ou imagens algumas de metal, nem de qualquer outra cousa, nem trabalhe de advinhar em cabeça de homem morto, ou de qualquer alimaria, nem traga consigo dente, nem baração de enforcado, nem membro de homem morto, nem faça com cada huma das ditas cousas, nem com outra (postoque aqui não seja nomeada) specie alguma de feitiçaria, ou para advinhar ou para fazer dano a alguma pessoa, ou fazenda, nem faça cousa, per que huma pessoa queira bem, ou mal a outra, nem para poderem haver ajuntamento carnal.

E qualquer, que as ditas cousas, ou cada huma dellas fizer, seja publicamente açoutado com baração e pregão pela Villa ou lugar, onde tal crime acontecer, e mais seja degradado para sempre para o Brazil e pagará treze mil reis para quem o accusar (1792, p. 1151).

O Título III segue com mais uma página que nos ajuda a perceber a diversidade de práticas mágicas da Península.

E por quanto antre a gente rústica se usam muitas abusões, assi como passarem doentes por silvão, ou machieiro ou lameira virge, e assi usam benzer com spada, que matou homem, ou que passe o Douro e Minho trez vezes, outros cortam solas em Figueira baforeira, outros tem cabeças de saudadores benzedores, encastoados em ouro, ou em prata, ou em outras cousas; outros apregoão os demoniados; outros levam as imagens de Santos junto da agoa, e alli fingem que os querem lançar em ella, e tomão fiadores, que se até certo tempo o dito Santo Ihes não der agua, ou outra cousa que pedem, lançarão a dita Imagem na agoa; outros revolvem penedos e os lançam na agoa para haver chuva; outros lançam joeira (peneira com nomes) outros dão a comer bolo para saberem; parte de algum furto; outros tem mandrágoras em suas casas, com tenção que por ellas haverão graça com senhores, ou ganho em cousas, que tratarem; outros passam agoa por cabeça de cão, por conseguir algum proveito [...] (1792, p. 1151).

Diferentemente do Código do século XV, que possuía a descrição apenas de algumas práticas, dois séculos depois, foram catalogadas dezenas delas. É interessante notar que tais práticas – como buscar metais preciosos com a ajuda de varas, ver em espelhos e fazer círculos, que, de acordo com as Ordenações Afonsinas (1446), eram punidas com açoite e baração pela vila ou lugar do acontecimento – passaram a ser menos toleradas de acordo com o Código Filipino. Além do pregão e do açoite, o degredo para o Brasil passou a ser inserido como complemento da pena.

Foi, de fato, muito difícil, fazer valer a premissa de que a mudança de lugar mudaria a natureza das pessoas, seus hábitos e vícios. Ao contrário, parece que o degredo funcionou mesmo como difusor cultural, que, uma vez intensificado no século

XVII, foi capaz de fazer se entrelaçarem práticas mágicas das mais variadas possíveis. Migraram para a colônia: abusões; usos de plantas; benzimentos; uso de relíquias; ameaças às imagens de santos, que, se não sangravam de verdade nas Igrejas, choravam nos oratórios, a fim de não serem castigados ou para não terem seus braços ou pernas amputadas; usos da peneira ou cesto para adivinhar; o bolo dado para o santo; e muitas outras práticas mágicas. Os documentos da inquisição estão cheios de denúncias e confissões dessa natureza, bem como a tardia *Constituição do Arcebispado da Bahia*, repleta dessas proibições. Tardia porque, quando surgiu, a Igreja do Brasil já havia se formado, já possuía suas particularidades.

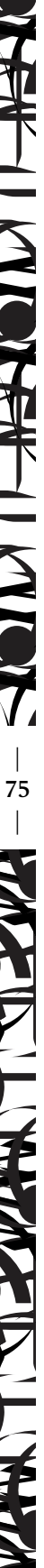
É, pois, neste e a partir deste mundo diverso e complexo, característico da colônia, que devemos pensar o sincretismo religioso. Afinal, o que esperar de uma terra de degredados?

“As enfermidades da alma não se curam com a mudança de lugar.”

*Não merece pouca estimação, o que, desprezando os mimos e regalos de sua pátria, busca as alheias, para nelas se qualificar, com mais largas experiências: por cuja razão é o sair da pátria o que faz aos homens mais capazes, e edôneos para muitas grandes empresas, e suficientes para tudo como o tem feito a tantos varões ilustres. Porém há de ser com tenção de não mudar só de lugar, senão também de costumes; porque é certo, que quem peregrina acompanhado de seus vícios, mais valerá não haver saído; pois tornará mais perdido que aproveitado. Porque as enfermidades da alma não se curam com a mudança do lugar.*

(Pereira, 1988, p. 39).

Essas frases do *Peregrino da América* são bastante ilustrativas do inverso da Teologia de São Isidoro sobre o degredo. Os *Livros das Visitações do Santo Ofício*, com suas denúncias e confis-



sões, ao mesmo tempo que evidenciam a reincidência das práticas mágicas, que migraram com os indivíduos e aqui se juntaram a muitas outras, permitem-nos perceber a participação da Igreja e os limites da sua permissividade. A partir da elaboração do texto construído pelo Inquisidor, indivíduo concreto, foram estabelecidas diretrizes e uma grande trama compostas de limites possíveis de transgressão do pensamento e comportamento. Se, na Visitação ao Estado do Grão Pará (1763-1769), a preocupação maior parecia ter sido com as práticas mágicas, adivinhações e feitiçaria definidas como superstições e associadas ao demônio, nas Visitações anteriores, tanto à Bahia (1591-1593 e 1618-1620) quanto a Pernambuco (1593-95), o principal alvo foi o cristão novo, o herege.

*Hereges e Apóstatas* foi o nome dado ao Título I do Livro V das Ordenações Filipinas, onde se lê: herege é aquele que crê ou sustenta com tenacidade um sentimento declarado errôneo pela Igreja; apóstata é aquele que abandona a fé cristã e passa a pertencer à religião maometana, judaica ou pagã. Embora fossem distinguidos pela legislação portuguesa, tanto sobre o apóstata<sup>22</sup> como sobre o herege, recaíam as “penas de sangue” ou “penas corporais”, as quais eram remetidas ao Direito Civil, porque os Juízes Eclesiásticos não podiam fazer este tipo de execução. As visitas anteriores ao século XVIII, ao lado de poucas acusações de adivinhação, feitiçaria, sodomia e casamentos duplos, deixam bastante claro que as heresias e as blasfêmias são as principais preocupações desse momento. Agora, na colônia quase centenária, antigos atores (de heresias já conhecidas) vão ocupar o lugar a partir do qual as novas tramas sociais e suas diversas práticas vão ser inscritas e compreendidas. Estamos falando dos “cristãos novos”.

<sup>22</sup> Que não deixava de ser visto como um herege, em um sentido mais amplo.

Desde o século XV (1497), quando se processou a conversão forçada dos judeus, até a segunda metade do século XVIII (Carneiro, 1983, p. 5), mouros e judeus eram discriminados na Legislação Portuguesa. A partir das Ordenações Manuelinas (1514, p. 21), surgiram novas caracterizações: cristãos-novos, ciganos e indígenas. Estes conceitos foram endossados pelo Santo Ofício, instaurado durante o Governo de D. João, por bula do Papa Paulo III. A esta lista, em 1603 (Ordenações Filipinas), vão ser acrescentados o negro e o mulato.

É certo que a ideia de pureza de sangue esteve presente, desde muito cedo, na história da Península Ibérica, impulsionando seus códigos e orientando leis que segregavam alguns grupos. Todavia, na colônia, longe de somente traduzir a institucionalização do preconceito de sangue, a expressão que surge nos registros do Santo Ofício “coisa de cristão novo”, ou simplesmente “coisa de judeu”, diz respeito a muito mais que isso. Ela aparece empregada de forma genérica para caracterizar diferentes práticas e circunscrever diversas tradições ciganas, mouras, indígenas e africanas que aqui, do outro lado, eram conjugadas. Não estamos, com isso, tentando negar que, nesse período, a preocupação da igreja não fosse com a permanência de práticas judaicas. Estas, juntamente com muitas outras, viajaram para a colônia com os seus representantes. No entanto, seria ingenuidade ignorar que, por trás de tais expressões, estivessem circunscritas, caracterizadas e representadas muitas outras práticas desconhecidas por Portugal e pelo próprio judaísmo, mas a que a Igreja também se referia como “coisa de judeu”, ou porque fugisse à sua compreensão, algo mais que isso, ou porque as tolerasse de certa forma. Algumas delas vão surgir discriminadas como artes diabólicas – a saber, determinadas orações, benzimentos, curas, adivinhação, uso de mandinga – séculos depois. Talvez nada melhor

para caracterizar este momento do que a blasfêmia denunciada na Bahia: «hum christão-novo dissera que o diabo trouxe a esta terra a Inquisição». (Mendonça, 1952, p. 412).

No dia 9 de junho de 1591, o inquisidor Heitor Furtado de Mendonça chegou à Bahia, em companhia do então Governador Geral, D. Francisco de Sousa. A visitação à Bahia do século XVI ocupou-se, sobretudo, com a cidade de Salvador. Na introdução feita por Capistano de Abreu à edição preparada pela editora Paulo Prado, ele observa: “Na falta de dinheiro cunhado, prevaleciam o crédito e as permutas [...] Alguns passageiros traziam mercadorias de além mar, adquiriam as de terra, voltavam ao mesmo navio, prejudicando os comerciantes indígenas”.

É, pois, através desse vai e vem, que as relações entre negros da terra, portugueses, negros de guiné, mouros, judeus, ciganos, flamengos, ingleses e muitos outros vão ser construídas e descritas no texto elaborado pelo inquisidor. Os livros das denúncias nos permitem visualizar como os diferentes atores sociais e suas tensões se conjugavam. O Santo Ofício criava a possibilidade de, se não uma reversão de papéis, uma intervenção de personagens socialmente definidos como inferiores na ordenação social. Nem os clérigos eram poupados de denúncias por se excederem em questões teológicas, incorrendo em blasfêmias (Mendonça, 1929, p. 355).

Na terra dos degredados, blasfemava-se contra tudo e a todo momento, dependendo da situação em que o indivíduo se encontrava. Blasfemava-se contra Nossa Senhora, seu Filho, Deus, as coisas da igreja, a hóstia e os santos, sobretudo, contra Santo Antônio, chamado por alguns de velhaco, uma vez que era a este santo que, na maioria das vezes, eram pedidas determinadas coisas, desde o casamento a objetos perdidos. O santo recebia as orações, e, em alguns casos, até bolos colocados a seus pés.

Santo Antônio “comia”, mas não atendia.<sup>23</sup>

Há blasfêmias que expressam a dor e traduzem o momento vivido por quem a profere. A exemplo das últimas palavras ditas pela escravizada da terra cristã, lançada viva na fornalha por Fernão Cabral, denunciado na Bahia, a qual estando se queimando, chamou por Deus, Nossa Senhora e por todos os anjos e santos do paraíso. Como ninguém a acudia, pois temiam a Cabral, disse a negra: “que nem por Deus e nem os santos, nem os cristãos lhe acudiam, lhe valessem os diabos do Inferno”. (Mendonça, 1925, p. 298).

Ao lado das blasfêmias, situavam-se as heresias. Estas eram as mais variadas possíveis. Cuspia-se na imagem de Nossa Senhora, dos santos, urinava-se sobre elas, açoitava-se o crucifixo, enterrava-se, ou até mesmo se costurava dentro de almofadas e delas se fazia assento. Havia até os que punham a imagem de Nossa Senhora no açucareiro. Tais práticas eram descritas sempre como “coisas de judeu”<sup>24</sup>, mas é certo que, em linhas gerais, quase tudo denunciado era descrito como heresias, pois ia contra os ensinamentos da igreja, que mandava guardar e respeitar os santos, suas imagens e os sacramentos.

O açoite ao crucifixo é uma das práticas mais denunciadas. Aliás, o tipo de tratamento recebido por tal símbolo religioso – desde o lugar em que ele era colocado e exposto para ser venerado – parece constituir um importante visualizador para a identificação dos “judeus”.

Sem sombra de dúvidas, a heresia que mais causou espanto à 1ª Visitação à Bahia foi a Santidade (Mendonça, 1925, p. 251), nem só pelo seu conteúdo, mas pela extensão e abrangência.

23 MENDONÇA, H. F. de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. (Denúncias da Bahia 1591-1593). São Paulo: Paulo Prado, 1925. Ver sobre algumas blasfêmias nas páginas 237, 246, 252, 253, 290, 351, entre outras.

24 MENDONÇA, H. F. de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. (Denúncias da Bahia 1591-1593). São Paulo: Paulo Prado, 1925. Ver sobre algumas heresias nas páginas 260, 242, 250, 253, 254, 301, 319, 321 e 327.

Além de congregar negros da terra, gentios, ela conseguia reunir também alguns negros de guiné e pessoas brancas, cristãos velhos, novos, mouros e até mesmo espanhóis.

Se comparada à Visitação do Século XVIII, o número de bruxas, feiticeiras e feiticeiros denunciados na primeira Visitação é muito pequeno. Certamente, embora existissem, eram práticas mais “toleradas” naquele período. No Século XVIII, alguns homens e mulheres vão ser denunciados, sobretudo por curarem se valer de certas orações fortes, ou por portarem algum elemento que os ajudava a conseguir determinado fim, como as bolsas trazidas ao pescoço.

Na Bahia, a mulher mais denunciada como feiticeira, ou melhor, como bruxa, foi Isabel Maria Gonçalves, a conhecida Arde-lhe-o-rabo. A mulher, com não mais de quarenta anos, casada em Portugal, que trazia ossos de enforcados metidos nos cabelos, teria vindo de Aveiro condenada por feitiçaria, passou por Pernambuco e de lá foi degradada para a Bahia, onde “vivia” em Itaparica. Na verdade, a feiticeira não tinha residência fixa. Parece que a sua própria atividade requeria mobilidade, fosse fugindo ou realizando trabalhos mágicos. Uma de suas denunciantes vai ilustrar muito bem isso: “mulher vagabunda que óra não sabe lugar certo onde esteja, tinha conta com o diabo e com elle dormia e tratava [...]” (Mendonça, 1925, p. 424).

Arde-lhe-o-rabo vivia da venda de suas virtudes mágicas, realizava mesinhas, preparava pós mágicos e distribuía cartas de tocar. A mulher que conseguia até mudar as opiniões das pessoas sobre as outras, estava sempre metida em confusões. Suas próprias consulentes a denunciavam, na maioria das vezes, pelo feitiço lançado ao homem querido não ter realizado o devido efeito. Isso aparecia, sobretudo, nas brigas de vizinhos. A mulher, todavia, não se cansava; desafiava até os bispos do lugar e se gabava

de ter o poder de se comunicar com os diabos e tê-los todos a seu serviço.

Entre os elementos mágicos utilizados por Maria Gonçalves estão os restos mortais de pessoas enforcadas (1925, p. 401), prática tão disseminada na Península Ibérica, que o Livro V até chama a atenção. Ao lado de Arde-lhe-o-rabo, havia também outras feiticeiras famosas pelo seu alcume, como Bocca Torta, degredada de Portugal, que, mesmo aqui no Brasil, gabava-se de ver e ouvir o que se dizia e fazia em Lisboa. Esta feiticeira também emprestava cartas de tocar conforme denúncia de Francisco Roiz, que lhe teria dado cinco tostões (Mendonça, 1925, p. 433). Além de Bocca Torta, havia também outras com apelidos curiosos, a exemplo de Mija Vinagre, embora já falecida, denunciada por Maria da Costa. Essa mulher via nas candeias.

O único feiticeiro (1925, p. 295) citado no *Livro da Visitação à Bahia* é o negro André, “negro boçal de Guiné.” Ele fazia panelas e tigelas moverem-se sem a ajuda das mãos, através das quais adivinhava. No Pará, um negro vai ser denunciado por realizar prática semelhante. Dentre outras coisas, ele havia movido um chapéu em um dos seus ritos de cura.

Os elementos utilizados para a adivinhação, como descrevemos até aqui, são os mais variados possíveis e, sem sombra de dúvida, além de na colônia já terem se enriquecido de outras tradições mágicas, não se desligaram por completo das práticas milenares encontradas na Península. Estas práticas, o Livro V das Ordenações, através do Título Ill, tentou tão bem caracterizar. Na colônia, adivinhava-se tudo, desde grandes naufrágios dos que iam até à Corte, casamentos, a regresso de pessoas ao Brasil.

O uso da tesoura para adivinhar, ao lado da carta de tocar, são duas práticas que vão ser citadas expressamente, duzentos anos depois. Como veremos, o *Livro da Visitação do Santo Ofício*

da *Inquisição ao Estado do Grão Pará* está repleto de pessoas denunciadas por não somente prepará-las, como também passar a outras pessoas. É bem certo que o conteúdo – “os dizeres” da carta que fazia querer os homens às mulheres e as mulheres aos homens, que era capaz de realizar “ajuntamentos desonestos” – modificou-se, porém a sua força permaneceu a mesma ou a até mesmo aumentou. Na Bahia, a viúva Margarida Carneira, mulher que, quando se ajuntava com seus amantes, dizia “*hoc est corpus meum*”<sup>25</sup>, confessou a um deles que teria mandado tocá-lo com uma carta na noite de natal, motivo – entre outros – pelo qual foi denunciada (Mendonça, 1925, p. 312).

Envolto em um clima onde tudo era motivo de denúncia, observava-se tudo, desde hábitos alimentares, como não comer coelho ou peixe sem escamas, à maneira de se amortilhar o defunto, sem falar nos ritos que se seguiam antes e durante o falecimento. Muitas foram as pessoas denunciadas por causas diversas, ora por não comerem carne no período do luto, ora quando alguém da casa, até mesmo escravo, morria.

Uma prática bastante curiosa foi denunciada por Simão Godinho da Franca, cristão velho contra Garcia Mendes. (Mendonça, 1929, p. 15) Segundo ele, na vila de São Paulo de Loanda, em Angola, Garcia Mendes, mercador e cristão novo, mandou uma negra ladina, sua escrava, comungar na igreja e, logo que assim fizesse, trouxesse-lhe a hóstia para casa.

Fatos diários, muitas vezes tendo em vista apenas o divertimento, eram interpretados de outra maneira, iam logo parar na mesa da Inquisição, como o caso de Diogo Soares, denunciado por Agostinho de Seixas, por ter chamado um moleque, após um jantar servido na sua casa, e pedido que se benzesse (Mendonça, 1929, p. 20).

---

<sup>25</sup> *Este é o meu corpo.*

[...] o ditto neguinho se benzeo da maneira seguinte, pondo a mão na texta dixee, boi, e pondo a mão no peito, dixee, corda, e pondo a mão no ombro esquerdo dixee, faca, e pondo a mão no ombro direito dixee, cavallo, então fazendo reverencia com a cabeça dixee Amem Jesus, e acabando o ditto negrinho de dizer isto, os dittos Fernão Soares e Diogo Soares seu irmão se rirão.

Sem sombra de dúvida, as práticas judaicas que atravessaram com os degredados floresceram no Brasil colonial e enfrentaram a vigília e a severidade da igreja católica. O que não podemos ignorar é que nem sempre as coisas ouvidas, públicas e notórias, denunciadas ao Santo Ofício como “coisas de judeus”, corresponderiam, após quase um século de convivência, às mesmas vivências encontradas na Península Ibérica. Alargando o conceito de cristão novo, o texto do Inquisidor, tanto na Bahia quanto em Pernambuco, fornece-nos uma visibilidade de um conjunto de práticas e elementos que aqui se entrelaçavam a partir de um universo bastante dinâmico, a colônia. Esta mobilidade da colônia, a menção a pessoas que iam e voltavam a todo momento, é um fato curioso que não pode passar por nós despercebido, sobretudo, na Visitação a Pernambuco. Encontramos pessoas vindas da Bahia, da capitania de São Vicente, de Porto Seguro, do Espírito Santo, do Rio de Janeiro e até mesmo de Angola. Outro fato que vale ser assinalado é que as teias do Santo Ofício eram bastante amplas, chegando a incluir até pessoas falecidas.

O Santo Ofício retornou à Bahia em menos de 30 anos, desta vez, de 1618 a 1620, sendo o inquisidor Marcos Teixeira. Sobre esta Visitação, alguns historiadores estimam que muitos documentos se perderam dada a invasão holandesa, quatro anos após o seu término (1624). Na opinião de Eduardo d’Oliveira França e Sônia Siqueira, esta Visitação no século XVII pode ter



Moura, da nação, “[...] lhe metera na boca uma moeda de ouro com a qual foi enterrada na Igreja do Carmo”. (1936, p. 189).

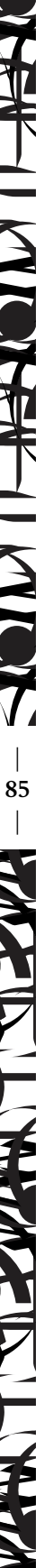
As confissões desta Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia se encontram organizadas no Tomo XVIII dos *Anais do Museu Paulista*, publicado no ano de 1963.

Entre outros, três parecem ser os motivos pelos quais as pessoas se apresentavam ao Santo Ofício: descarrego de consciência; para a sua própria defesa e chamado a comparecer. Em todos os casos, esperava-se da Igreja uma penitência e o perdão da falta cometida. A pergunta, seguida daquela a que já nos referimos, era: “se andara em terras de suspeita, ou tratara com gente suspeita na fé?”

Embora a apresentação para fazer uma denúncia nem sempre tivesse o caráter explícito de fazer uma acusação, as confissões não estavam longe de cumprirem também esta função. Muitas foram as pessoas que se apresentaram ao inquisidor para se reconciliarem de suas culpas e acusaram muitos outros indivíduos. A confissão possibilitava a criação de uma teia de relações que permitia visualizar outros atores e suas práticas. Assim, sodomitas que se apresentaram espontaneamente não deixaram de apontar outros companheiros, amantes que com eles teriam praticado o pecado nefando de sodomia, a saber: “meter a natura pela parte traseira com derramamento da semente genital”. As confissões do uso da adivinhação e de feitiçarias possuíam também esta característica.

Nem os “remédios” utilizados para sarar dores de dente escapavam das confissões. O flamengo João Poré, de sobrenome Montaflex, acusou-se de ter aprendido em Madrid, de uns italianos, um remédio para dor de dente que era o seguinte:

Tomar hu prego nouo e tocar o dente q doy co elle,  
e escrever tambem co elle na parede este nome Ma-



chabeus e se o dito dente he da parte direita pregar o dito prego no primeiro A digo do dito nome, e se o dito dente q doy esta parte esquerda, pregallo no ultimo A da qual superstição disse elle Confitente que tinha usado algumas vezes [...]. (1936, p. 457).

O recurso às virtudes mágicas da pedra d'ara, que reaparecerá dois séculos depois, citado exhaustivamente na Visitação ao Estado do Grão Pará, vai surgir aqui através da confissão de Joana Correia, velha de cinquenta e dois anos, natural desta terra. Queixando-se ela às suas irmãs, Leonor Teixeira e Anna Teixeira, ambas da nação, contou-lhes a má vida da sua filha por conta de seu genro, e ambas aconselharam que:

Tomasse hua piquena de pedra de Ara e que a pizasse e a desse a beber ao dito seu genro em vinho e que có isso viveria bem cazada cô a dita sua molher, e que a ellas lhes desse tabem hug piquena da dita pedra d'Ara porq quem a tinha tinha muita ventura e lhe fazia Deus muitas merçes. (1963, p. 425).

A confidente assim fez: fora à ermida de São Tomé e, achando a pedra d'ara no altar, descosturou o tecido que a protegia, depois, com uma tesoura, retirou duas iscas, com uma das quais, deu de beber, pisada dentro do vinho, a seu genro.

### *De índios, negros e procissões*

Quase um século e meio após a última Visitação à Bahia (1618), quando as antigas distinções “cristão novo” e “cristão velho” haviam perdido força, com as medidas e a política do Marquês de Pombal, as denúncias ao Santo Ofício no Estado do Grão Pará (1763) tornaram-se mais ricas e mais detalhadas. Percebe-se, claramente, como já mencionamos, que a Igreja não mais

está preocupada somente com os judeus, “homens da nação”.

Diferentemente das visitas anteriores, esse livro está cheio de denúncias de feiticeiros, adivinhadores, sessões, feitiços, curas mágicas, pactos com o demônio, usos de determinadas orações e até mesmo de símbolos de proteção elaborados a partir de elementos litúrgicos da igreja, tais como: corporais, hóstias e pedra d’ara. Por que estes conteúdos não teriam aparecido com tanta intensidade anteriormente? É bem provável que fossem mais tolerados do que no século XVIII, período em que se percebe claramente uma redefinição de valores. Ao lado dos casos de sodomia, heresias e blasfêmias, que não deixam de ser citadas, parece que a preocupação maior agora é com as “palavras não conhecidas”, pronunciadas antes ou durante os encantamentos, “acompanhadas da invocação do diabo”, figura bastante revisitada e já muito bem definida neste período.

O preto José, escravo de Manoel de Souza, vai ser denunciado várias vezes, não somente por ser curador, mas pelos elementos agora bastante vigiados pela Igreja (Amaral, 1978, p.137). Segundo o relator, o negro denunciado usou algumas ervas que trazia escondidas, com as quais fazia “potagem”, sem consentir que ninguém visse. Esta bebida foi dada à escrava enferma, seguida de palavras que o denunciante não compreendeu. À tarde, outras bebidas foram preparadas às escondidas, e outras duas foram feitas no outro dia. Todas as vezes que administrava o remédio, o preto José falava: “Como quem tirava Sem que Se lher persebese palavra alga”.

Verdadeiros rituais de adivinhação e curas eram realizados por Luduvina Ferreira (1978, p. 176), viúva duas vezes. Tabaco, taquari, cigarro de casca de pau, bebida, cuia, cantigas e danças acompanhadas pelo inseparável maracá compunham um complexo ritual destinado à cura. Na maioria das vezes, o doente

ficava em um quarto escuro, onde, de longe, apenas se ouviam estrondos, assobios e vozes que se misturavam ao som do chocalho, composto de uma flechinha e uma cabacinha que continha sementes dentro de si.

Não mais é o estigma “judeu” que vai pesar nas acusações, mas a “familiaridade com o demônio”. Josepha Coelho denuncia Isabel Maria por ter ouvido ela:

Chamar por antigas e que Logo nomeio da casa Em  
Que ella estava apparecerad danSando ao Som das  
ditas Cantigas trez pretinhos ou diabretes que So-  
larão doCanto damesmacaza E que lhes fora pre-  
guntado por palauras que ella persebera O que  
lhesparecera Eadita dona Izabel queria Saber: O  
que ozditos pretinhos respondiaõ Sem ella oz per-  
ceber E que depois disto dezaparecerao [...] aquelle  
Era Omeio por onde adita dona Izabel Sabia tudo  
O que Sepasava porque tinha familiaridade E trata-  
mento Com os de Monios: E que Eravos Constante E  
publica Nesta Cidade E principal Mente pella Vizi-  
nhansa da dona Izabel, de que ella finha Comercio,  
ecoMunicação Comhuns Xeribabos ou demonios  
E que por esta via Sabia tudo O que queria Saber.  
(1978, p. 182).

O conteúdo das famosas cartas de tocar, que surge minuciosamente descrito, guarda também uma relação com o diabo. Na confissão que fez, Crecencio de Escobar, mesmo conhecendo as suas virtudes de tocar, demonstrou não entender o que estava escrito na dita carta em latim: “Somente persebeo que Continha repetição da palavra diabo, e vio que tinha varias cruces a Signalladas [...]” (1978, p. 130).

Cruz e diabo alternavam-se a todo momento, seja no baiaio erguido com o auxílio da tesoura, que indicava o feitor de algum mal, ou mesmo no ovo quebrado dentro de um copo com água na noite de São João, dia dedicado às mais variadas sortes

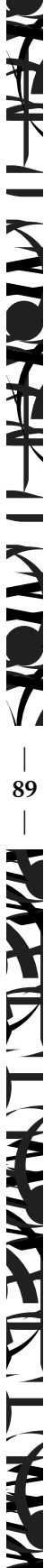
e adivinhações, quando se era capaz de prever desde casamentos a naufrágios (1978, p. 184). Todas estas práticas eram vistas como coisas não boas ou superstições. Estas incluíam até orações, como a de São Marcos, tidas como eficazes para atrair as mulheres à vontade de quem usasse.

O uso de tal oração vai aparecer denunciado ou confessado várias vezes. Variando seu conteúdo, ela conserva, em todas as suas versões, a sua função: fazer da pessoa em cuja intenção se reza, mansa, cordeira e submissa às vontades de quem a profere.

É, sem dúvida alguma, os embrulhos – não os arrancados das paredes, nem desenterrados pelos feiticeiros e feiticeiras, mas os trazidos no pescoço das pessoas, a fim de se livrarem das facas, dos raios, de acidentes ou de certas doenças – que mais chamam a atenção. Feitos com folhas do breviário, pedaços de pedra d'ara, corporais, hóstias e muitos outros elementos, a menção a esta mandiga, usada agora não somente por negros, mas indígenas e, sobretudo, brancos, vai nos permitir, por meio das denunciaçãoes, perceber teias de relações que envolviam pessoas de vários níveis e posições sociais.

Distanciando-se do problema da heresia, é sobre a incorrência “no erro diabólico” que se concentra nesse período a maior vigilância da igreja. Ampliado o conceito de demônio, as tradições ameríndias e africanas vão ser gradativamente integradas a este. Sem falar nas sobrevivências que permaneceram ligadas à sua matriz europeia e que, ao mesmo tempo, juntaram-se a outros elementos.

Bichos vivos como lagartos, larvas e muitos outros passavam a exteriorizar a doença em um universo onde a recém-nascida medicina oficial chegava aos poucos e lutava contra costumes e práticas milenares. Ainda não havia uma definição muito clara da doença, nem muito menos de algumas situações limites. En-



terrados sob camas, árvores, metidos em paredes e nos mais variados locais, embrulhados ou administrados diretamente à pessoa, lá estavam os velhos feitiços, de conteúdos os mais variados possíveis: ossos, penas, espinhos, cobras etc. E juntamente com estes, seus adivinhadores, homens e mulheres que se especializaram em saber as “coisas ocultas” ao longo de gerações. As denúncias e confissões nos dão a entender que essas pessoas se movimentavam muito, seja pelo degredo interno ou até mesmo pelas fugas que eram obrigados a empreender, ou então pela prestação de seus serviços sabidos por todos e notórios.

Não é de se esperar que, somente no século XVIII, hóstias, pedacinhos de pedra d’ara, corporais, folhas de brevíário, fitas e outras coisas da igreja católica circularam em bolsas presas no pescoço das pessoas. É mais certo que, ao longo do tempo, o conteúdo destas mandingas tenha se alterado. Ainda hoje, não é diferente, apenas nem todos os elementos que entram na sua constituição são citados, a fim de não perderem a sua eficácia. Se, séculos antes, na Visitação à Bahia e a Pernambuco, essas coisas quase não aparecem (há apenas um caso em que se registra o uso da pedra d’ara), é bem certo que, nesse período, a Igreja não estava preocupada com elas, o que acontecerá no período posterior ao Concílio de Trento, permitindo, assim, a sua visibilidade no meio das pessoas. As bolsas, como outras práticas, atravessaram, se não no pescoço, na consciência dos degredados ou mesmo dos africanos que, a todo tempo, não paravam de chegar, contagiando a todos.

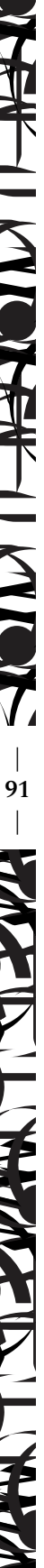
Outro elemento que vale assinalar é que essas práticas mágicas se mostravam a todo tempo abertas – pelo menos diante do Inquisidor – e até aconselhavam aos exorcismos da Igreja que se limitavam à repetição de algumas palavras e benzeduras no lugar afetado pela doença. Esta, muitas vezes, passava de um lugar

a outro, como no caso de enfeitiçamento causado pela escrava Joanna a uma índia da fazenda de Nicolao Joze:

[...] odito PadreCura Logo perguntou adita india oquelhedohia erespondendo ella que a cabeça the mandou faser hum acto decontrição ebenzendoa com aspalauras da Igreja Logo ficou Livre das dores, dizendo que todas se lhetinhao passado para obeiçodesima direyturado nariz,efazzendolhe asmaesmas bencans nesta parte do nariz ficou aliviada dizendolhe que selhetinhaõ passado parahum braco e fazendolhe nelle as mesmas bencans, thepassarao as dores para huma perna, ebenzendo ultimamente com preceito ademonio paraquenao perseguisse adita india ficou ultimamente Livre. (1978, p. 193).

Joana teria dado à Felipa, além de peixes, algumas raízes e feito uma grande quantidade de cruces pela sua cabeça e pelo seu corpo, pronunciando algumas palavras que não quis dizer ao denunciante. Certamente, essas coisas fizeram que a índia Felipa ficasse lançando sangue pela boca por vários dias. A mando do Padre Cura, indo até o lugar onde estavam os embrulhos que continham as raízes, e tendo já fama de feiticeira, a escrava foi lançada na prisão.

As partes do corpo de Felipa percorridas pelo “mal oculto” expressam um universo maior: a sociedade como um todo acreditava na eficácia desse mal atravessava as diferentes camadas sociais. Em meio a essa realidade, situa-se uma Igreja, que, recorrendo aos exorcismos, vai inserindo, aos poucos, no universo de indígenas, africanos e seus descendentes, o seu principal inimigo: o demônio. No entanto, diferentemente da Igreja tridentina e do Catolicismo espanhol, o Catolicismo português que se estrutura partir do século XVI na colônia, profundamente ligada às suas matrizes sincréticas, expressa a religiosidade de uma terra onde homens e mulheres chegavam com seus vícios e paixões. Isto só



podia produzir uma religião cheia dos mais variados elementos trazidos para o Brasil pelos “degredados para sempre”.

### *Uma Igreja de degredados*

Emoldurando esta realidade que descrevemos anteriormente, ou talvez procurando dar sentido a toda ela, havia uma Igreja bastante permissiva, ou melhor, uma religião na qual era possível não só se integrar, mas também conjugar diversas práticas: “A colônia vastíssima, despoliciada dos zeladores do credo oficial, a uns e outros permitia certa liberdade de ação, e sem receio da repressão imediata, voltavam eles natural e instintivamente às crenças ancestrais”. (1936, p. 78).<sup>26</sup>

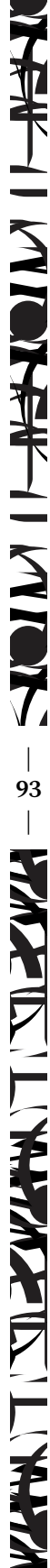
Essa característica, longe de estar ligada à colônia que se desenvolvia, filia-se à sua matriz mais próxima, o catolicismo ibérico, para não falarmos das matrizes sincréticas judaicas do Cristianismo em seus primórdios.

Desde Nina Rodrigues (1935), apostou-se na ideia de que o Cristianismo se apresentava para os africanos como um universo de difícil compreensão, motivo pelo qual os elementos cristãos teriam de passar por um processo de materialização, a fim de serem assimilados, resultando, assim, na ilusão da catequese.

Entendemos essa maneira de pensar e explicar o sincretismo religioso, seja ele compreendido como justaposição ou assimilação, como fez Rodrigues, como mais um preconceito, embora a ideia da conversão do catolicismo às crenças fetichistas seja bastante tentadora e, ainda hoje, muito utilizada por alguns autores, para assinalar o que chamam de “uma originalidade” nas religiões de origem africana. Talvez essa originalidade deva ser

---

26 Livro das Denúncias que se fizeram na Visitação do Santo Ofício à cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos no anno de 1618 (Inquisitor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira) In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Volume XLIX. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1936.



mesmo buscada na capacidade que as tradições religiosas possuem de preencher determinados espaços, de forma imprevisível.

Em todo o mundo cristão, talvez não houvesse um catolicismo mais sensual e mais corpóreo do que o catolicismo oriundo da Península Ibérica. Desde os períodos mais remotos do catolicismo português, herdeiro das mais variadas crenças, oriundas dos povos que entraram em sua formação social, havia uma certa tolerância do clero às mesmas, e até mesmo uma permanência delas no culto católico. Sobre isso, Freyre (1943, p. 113) nos traz imagens bastante ilustrativas quando diz:

[...] um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltavam tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se de saia levantada nas pernas do São Gonçalo de Amarantes.

O próprio Concílio de Trento deixa subentendida a existência de uma religião cheia de múltiplas crenças e variadas atitudes, desde o clero aos crentes, ao observar, na Sessão XXXII, um Decreto do que se deve observar e evitar na Celebração da Missa:

[...] ordena o santo Concilio, que os Bispos ordinarios dos lugares tenham particularissimo cuidado, e estejam obrigados a prohibir, e abolir tudo o que se tem introduzido, ou por ambição<sup>27</sup> que de he huma especie de idolatria; ou por irreverencia, que he quasi inseparavel da impiedade; ou por superstição, que he huma falsa imitadora da piedade verdadeira. E por dizer muito em poucas palavras: primeira-

---

27 “*Ab omni inquinamento carnis liberimaneamus; ut mundi corpore, purgatimente, possimus ad Sacrificium Chisti digne accedere*”.

mente pelo que respeita a avareza, proibãõ, absolutamente toda a sorte de condiçãõ, e de pactos, por quaesquer recompensas, e pagos que seja, e tudo o que se dá, quando se dizem as Missas novas; e também as importunas, e indecorosas petições de esmolãs, que antes se lhe devem distãõ, pouco de simonia, ou ao menos de lucro torpe. (1864, p. 111).

Parece que essa ideia do Concílio está um pouco distante do sentido da Missa que encontramos no *Peregrino da América* (1988, p. 81) no século XVIII, no Brasil: “Enquanto se está à Missa, e se oferece, é o tempo mais oportuno que há para a oração, e para negociar com Deus, e pedir-lhes mercês em companhia de milhares de anjos, que lhe assistem [...]”. Ainda seguindo o documento de Trento, na mesma sessão, iremos encontrar:

Apartem também, das Igrejas aquellas musicas, onde assim no orgão, como no canto se mistura alguma cousa impura, e lasciva; e do mesmo modo todas acções seculares, conversações vãs, e profanas, passeios, estrepidos, clamores; para que a Casa de Deos pareça, e se possa chamar com verdade Casa de oração. Em fim, para que não haja lugar algum de superstição, com editaes, e fulminação de penas ordenem, que os Sacerdotes não celebrem, senão nas devidas horas; nem pratiquem outros Ritos, ou outras Ceremonias na celebração da Missa, senão aquellas, que forem approvadas pela Igreja, e recebidas por uso frequente, e louvavel. Totalmente apartem da Igreja o dizer-se Missa em certo número, e com certo número de vélas, invento que mais procedo de culto supersticioso, do que de verdadeira Religião; e expliquem ao Povo, donde provém principalmente o preciso, e celestial fructo deste Santissimo Sacrificio [...] (1864:113).

Embora proibidas pelo Concílio Tridentino – bailes, músicas profanas, representações de farsas, músicas, realizações de contratos e negócios nas Igrejas – e reiteradas pelas Constituições do Arcebispado da Bahia (1707), nos títulos XXXIX – “QUE

NAS IGREJAS, E SEUS ADROS SE NÃO FAÇÃO FEIRAS, MERCADOS, CONTRATOS, OU ESCRITURAS, NEM ACTO ALGUM DE JURISDIÇÃO SECULAR XXV-QUE NAS IGREJAS SE NÃO FAÇÃO FARSAS, E JOGOS PROFANOS; NEM SE COMA, BEBA, DURMA, BAILE, OU FAÇAM NOVENAS” – do Livro N, tais práticas continuavam sendo toleradas, como lembra o Peregrino (1728):

[...] também as comédias, e essas farsas profanas, se com zelo cristão se examinaram, e viram o dano que delas resulta ao bem da República tanto em prejuízo e crédito das casas honradas, e nobres famílias, sem embargo de andarem, como andão tão introduzidas no mundo entre essa boa gente, que vós dizeis, se houverem de mandar proibir, suposto que algumas trazem o rebuço de serem compostas ao Divino, para melhor poderem disfarçar o seu veneno tão maligno [...]. (1988, p.141).

[...] na cidade da Bahia: pelas grandes devassidões de danças, músicas, e farsas tão desonestas, ainda dentro das igrejas, e procissões, que se fazem pelas ruas públicas, indo encaretados, provocando muita lascívia, como todos os anos se está vendo, e experimentando usarem estes tais dançantes balharins [...] não querem os Santos que façam esses bailes e músicas indecentes dentro das Igrejas com máscaras, e cobertos com chapéus e capacetes diante do Santissimo Sacramento, por ser isso uma grande irreverência, que se faz a Deus, e a seus santos [...]. (1988, p. 145).

Se tais práticas contemporâneas ao Concílio continuavam sendo praticadas mesmo após o primeiro documento oficial que regia a Igreja do Brasil, naquele tempo com um único Arcebispo, o que dizer do período entre o Concílio de Trento e a elaboração do documento brasileiro apenas no século XVIII? Talvez o Catolicismo fosse bastante tolerante e, até mesmo, incentivasse outras tradições religiosas. Neste sentido, as recomendações de

Antonil (1982, p. 92) podem ser bastante ilustrativas disso:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Bendito e do orago da capela do engenho, sem gastos dos escravos [...]. (Antonil, 1982, p. 92).

Essa “tolerância” dos senhores de engenho em relação aos folguedos africanos, aqui falada por Antonil, não poderia também valer para outras tradições, crenças e práticas que movimentavam a vida da colônia, até mesmo do próprio Catolicismo? O *Peregrino da América* vai trazer como resposta, duas vezes, a um de seus questionadores, a seguinte expressão: “Tudo pode suceder sem ser pecado; havendo urgente causa”.

Não teria sido essa máxima, que, longe dos olhares da inquisição do documento tridentino, não somente teria regido, mas criado a possibilidade de tradições tão distintas poderem se conjugar? O que se compreende como “causa urgente” vai se modificando no decorrer do tempo, desde que certos gestos e ações sejam reorientados. A noção de “universos incompatíveis” nos parece ser elaboração tardia. Recente herdeira de tradições milenares e contribuições dos mouros, judeus, africanos e tantos outros povos, parece que esta última máxima chegou tardiamente à colônia.

É certo que essa herança católica de Portugal não se instaurou mecanicamente na colônia, mas passou por um lento processo que a modificou bastante, explicando, assim, o espanto de tantos viajantes que por aqui passaram. Este espanto foi muito

bem sintetizado pelas frases de Saint-Hilaire: “Na Igreja brasileira, não há o que possa deixar de causar espanto: está fora de todas as regras”. (Hoornaert, 1991, p. 18).

Segundo Hoornaert, se foi possível encontrar, em Portugal, uma religião que guardava ainda um ar sinistro, isso foi se perdendo na colônia, onde se fez transbordar alegria na religião. Esta se adaptou ao povo, às populações mestiças amigas do batuque, do foguetório, dos repiques dos sinos e alheias às sutilezas do dogma.

Como sugere Souza (1993, p. 101), “muitas formas portuguesas foram conservadas no seio da sociedade colonial, outras se recombinaaram e se refundiram em modalidades especificamente coloniais de feitiçaria, magia e religiosidade popular”.

Resultado disso foi a vivência de uma religiosidade marcadamente devocional, com santos que resolviam tudo, desde problemas de procriação a questões financeiras. Com Santo Antônio, fazia-se contrato ou, caso contrário, colocava-o de ponta cabeça dentro de um urinol. A este mesmo santo, do lado de outros como São Sebastião, dava-se patentes militares, sem falar que as diversas Nossa Senhora eram cobertas de joias dos pés à cabeça. Os santos eram feitos compadres das mulheres, e as santas, comadres dos homens. E Nossa Senhora era a madrinha, por excelência, dos filhos dos senhores e até mesmo dos filhos dos escravizados, apenas com um leve toque de sua coroa na cabeça das ditas crianças.

Esse catolicismo, como nos chama a atenção alguns autores, vai se expressar, sobretudo, nas missas, festas e procissões. Desde cedo, a colônia conheceu o desfile de fiéis que acompanhavam o pálio, sob o qual seguia o sacerdote, ou que seguiam andores e charolas, instituído no Brasil desde o Governo Geral de Tomé de Souza, quando chegaram aqui os primeiros jesuítas.

Estes foram, sem dúvida alguma, pioneiros em detectar de que forma o espetáculo audiovisual podia se tornar pastoral catequético. Isto pode ser comprovado pelas procissões que organizavam nas suas escolas, cujas tradições remontavam a Portugal (Priori, 1994, p. 32).

No trabalho intitulado *Festas e Utopias no Brasil Colônia*, Mary Del Priore vai chamar a atenção para o fato de que as procissões faziam desfilar outros personagens que mais pareciam saídos das pinturas do Renascimento (1994, p. 48). No decorrer de seu trabalho, a autora recorda várias imagens constituintes do imaginário europeu, que passavam a frequentar o imaginário de outras classes e apareciam nas procissões como o mundo, a terra, a luz, o dia, o paraíso, as árvores, até mesmo deuses pagãos como Vênus, Mercúrio, Saturno e assim por diante. Na sua opinião, “festas e procissões, na Colônia ou no Velho Continente, permitiam, sem dúvida, a todas as camadas sociais o divertimento, a fantasia e o lazer”.

Governadores Gerais, bispos, visitantes da santa inquisição e vice-reis foram homenageados com muita pompa e luxo. Máscaras, arautos, bandeiras, mastros, decoração das ruas e foguetes davam início às festas. Estes símbolos, com significados e funções diversas, eram verdadeiros jogos de espelhos, onde os membros da sociedade colonial refletiam-se distintamente (Priori, 1994, p. 41). As festas misturavam estilos, sons e, sobretudo, os corpos.

As máscaras e outros recursos, como o carro alegórico, serviram durante muito tempo como suporte para divulgar as concepções e imagens doutrinárias. Eram muito usadas nos ritos preparatórios dos sufrágios e durante estes. *O Peregrino da América* (1988, p. 396) traz algumas dessas imagens em uma das suas passagens:

Caminhamos logo para uma igreja, onde ouvimos missa. E depois, saindo dela, a poucos passos encontramos com dois horrendos se espantosos vultos negros, vestidos de preto, que me causaram pavor, porque vinham com garras metidas nas cabeças e caudas a rasto: e reparei que ambos vinham descalços, sem dúvida porque deles se não dissesse, que eram demônios com botas [...]. Perguntei ao Desengano: Que vultos eram aqueles, que mais me pareciam fantasmas, que corpos vivos? Respondeu-me que eram dois escravos de um homem rico, que tinha falecido, os quais lhe andavam solicitando o enterro. Bem se podia também cuidar, senhor, (lhe disse eu) que assim como naquelas formas lhes andavam os escravos no mundo tratando do corpo, estejam os demônios no inferno atazanando-lhe a alma [...].

Mistura do sagrado e do profano, esses momentos, embora sob um constante controle, vulgarizavam o caráter institucional do evento – a identificação entre Igreja e Estado –, ao mesmo tempo que criavam brechas capazes de articular as mais diversas tradições religiosas. A partir destas brechas, o fenômeno do sincretismo religioso pode ser interpretado. O sincretismo religioso afro-brasileiro, entendido como processo, pode ser compreendido como elemento através do qual a suposta incompatibilidade de diferentes universos simbólicos pode ser dissolvida.

### *Afinal, somos todos filhos de Eva*

A ideia de desterro para “terras tão remotas”, que aparece no *Peregrino* para explicar a origem do gentio, orientou a vinda de judeus, ciganos, flamengos, enfim, de homens e de algumas mulheres a partir dos séculos XVI e, sobretudo, XVII, se quisermos citar os réus condenados por feitiçarias. Ao lado desses fatos, a vinda dos africanos para o Brasil, durante quase trezentos

anos, possuía uma realidade diferente. A colônia não funcionaria para os africanos como um purgatório, lugar intermediário de purificação, como bem ilustrou Antonil. Inseridos em uma verdadeira máquina sacrificial, que, durante anos a fio, consumia braços, pernas e, muitas vezes, corpos inteiros, os escravizados viviam seu verdadeiro inferno ao lado dos degredados para sempre. Todavia, todos eram filhos de Eva, ou filhos do pecado e, embora não houvessem cometido os mesmos crimes, passaram a fazer parte, no Novo Mundo, de uma humanidade, cujo destino era marcado pelo pecado e expresso pelo desterro. Os gentios eram reprobos, soberbos e faltosos de fé, parafraseando Nuno Marques Pereira. Os cristãos novos eram hereges, e os africanos traziam a maldição de Cam, os quais, somente com muito sofrimento e dor, poderiam começar a fazer parte de uma humanidade controversa, que ainda estava em discussão.

A percepção dos diferentes tipos de homens, proporcionada pelos “descobrimientos” aguçou o problema sobre a diversidade. A partir de então, a igreja estava desafiada a explicar como algo, que embora compartilhasse uma origem comum, teria tomado caminhos tão diversos. Através da catequese, das medidas normatizadoras e da ação do Santo Ofício, a igreja católica, regulando a vida das pessoas, era capaz de definir, criar e orientar atitudes e ações, formando verdadeiras consciências. Isso, todavia, não era feito de forma mecânica, mas através de um lento processo criativo, onde muitos fatores interagiam, novos elementos eram definidos e reelaborados, conforme as urgentes causas daquele momento. Podemos perceber isso claramente no *Livro das Visitações*.

Na colônia, dois séculos após o descobrimento, as novas medidas normatizadoras – impostas pelo Marquês de Pombal ao universo português – expressaram-se por meio de redefinições

culturais que se refletiram em todos os âmbitos. A Carta Lei de 1773, que eliminou a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, não foi capaz de atingir outras discriminações baseadas no princípio de sangue; ao contrário, transferiu de uma vez e reforçou no indígena, no mouro, no cigano e, sobretudo, no africano e seus descendentes, o estigma de infectos, vadios, sujos, inaptos e, em últimas palavras, usando o discurso oficial da Igreja: seres entregues e propícios às artes diabólicas.

Ser batizado, embora estivesse ligado de alguma maneira ao projeto colonial, era condição irrevogável para os africanos e seus descendentes, mesmo antes de se integrar, mover-se socialmente. Naquela época, para os negros, o batismo se colocava como a porta de entrada não somente para a iniciação no mundo dos vivos, mas, também, a partir de suas crenças, para a iniciação no mundo dos mortos, os antepassados.

Citando Koster, diz Freyre (1943, p. 566): “Do seu lado, o escravo deseja a qualidade de cristão, porque os camaradas, tendo com ele a menor questão, terminam sempre o excesso dos injuriosos epítetos que lhe dirigem, como o de pagão. Pagão ou mouro”.

É certo que este motivo e muitos outros justificam a ostentação do sinal da Coroa Real no peito dos africanos, sobretudo, os vindos de Angola, indicando que foram batizados. É mais provável, todavia, que as razões que posteriormente motivaram alguns africanos a inserir este sacramento no seu cotidiano ligue-se à sua própria sobrevivência. A salvação da alma deveria ser para o africano uma preocupação segunda. A máxima primeira era tornar a vida, mesmo com dores e sofrimento, algo suportável e até mesmo gostosa de ser vivida. Deixar-se batizar lhe possibilitaria ter um nome, mesmo cristão; uma comunidade, mesmo longe dos moldes africanos e, sobretudo, morrer decentemente. De qual-

quer morte que fosse, teria por direito ou esmola sufrágios e alguns ritos que as irmandades de homens e mulheres de cor deste período deixaram apenas subentendidos.

Se o batismo abria o céu para o branco, sem dúvida, para os africanos e seus descendentes abria-lhes a sociedade, dando-lhes condições de movimentar-se no seu interior e interagir ao lado dos outros indivíduos que a compunham.

Africanos chegados de Guiné, de Angola e, sobretudo, da Costa da Mina, tiveram recomendações expressas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Aos Minas, assim como alguns vindos de Angola, que ainda chegavam “brutos ou boçais”, por não terem o conhecimento da língua portuguesa, era-lhes permitido esperar, “terem alguma luz da nossa língua”, ou através de intérpretes que os orientavam sobre os mistérios da fé. Aos boçais, as seguintes perguntas eram feitas:

Queres lavar a tua alma com agoa santa?  
 Queres comer o sal de Deus? Botas fora de tua  
 alma todos os pecados?  
 Não has de fazer mais pecados?  
 Queres ser filhos de Deus?  
 Botas fóra de tua alma o demônio? (1853, p. 20)

As Constituições estipulavam um tempo, que variava de três a seis meses, para os senhores ministrarem o batismo a seus escravizados. É bem provável que este tempo, bastante flexível, fosse variado, de acordo com os interesses particulares de cada proprietário. Além disso, aos senhores cabiam a tarefa de ensinar as Orações do Padre Nosso, Ave Maria, Credo e os Mandamentos da Lei de Deus e da Igreja a seus escravizados, orações estas, sem as quais, era impedida a administração do sacramento do batismo. Não era, pois, de se esperar que isso fosse seguido à risca. O próprio documento (1853, p.22) consentia que isso fosse diferente, afirmando:

[...] porque a experiencia nos tem mostrado, que entre os muitos escravos que ha neste Arcebispado, são muitos delles tão buçaise rudes, que, pondo seus senhores a diligencia possivel em os ensinar, cada vez parece, que sabem menos, compadecendo-nos de sua rusticidade, e miseria, damos licença aos Vígarios e Curas, para que coustando-lhes a diligencia dos senhores em os ensinar, e rudeza dos escravos em aprender mais, não poderão aprender, lhes possão administrar os Sacramentos do Baptismo, Penitencia, Extremaunção, e Matrimonio, cateuizando-os primeiro nos mysterios da Fé, nas disposições necessarias para os receber, e obrigações em que ficão: de maneira, que de suas respostas se alcance, que consentem, tem conhecimento, e tudo o mais que suppoem de necessidade os ditos Sacramentos.

Esse parágrafo reflete a realidade do catolicismo brasileiro, a sua formação e as suas verdadeiras preocupações. Embora imbuída por um período marcado pela normatização, a Igreja do Século XVIII ainda continuava com as suas concessões e facilidades, fazendo vistas grossas, fechando os olhos para alguns elementos. Se os senhores se beneficiaram dela, fugindo do “dever cristão” que há séculos lhes fora imposto, o que dizer dos africanos? Só para citar um exemplo, em *Compêndio narrativo do peregrino da América* (1988 [1728], p. 187), Pereira chama a atenção de que, mesmo batizados, alguns africanos conservavam seus nomes de origem.

As perguntas estipuladas pelo documento, às quais o africano recém-chegado deveria responder, se as entendesse, obviamente, são bastante ilustrativas da visão que se tinha do africano, a partir de então, definida de uma vez por todas. O africano foi compreendido todo ele como pecado, daí a relação estabelecida entre ele e a sua alma. Depois, o africano passou a ser visto como um condenado a insistir no erro, por isso, a pergunta que segue



esses que ouvistes em casa desse morador, onde estivestes e o repreendestes desses calundus e feitiçarias. A segunda causa é, porque quando os mando à missa, tomam-se de bebidas e fazem várias brigas, desaguizados e travessuras, e poucas vezes vêm para casa sem que lhes suceda alguma coisa destas [...].

O *Peregrino* (1988, p.180) ainda dá notícia de escravizados de senhores que vivem “sem o seu conhecimento”, ou seja, em liberdade pelas vilas e cidades do Brasil, pagando-lhes uma certa quantia por dia, semana ou mês. Esses mesmos alugavam casas ou casebres e lá “faziam muitas ofensas a Deus”, as quais o peregrino nomeia: “[...] feitiçarias, covas de ladrões e centro e covil de toda a maldade”. Isso ajuda a demonstrar que as relações senhor-escravo não aconteciam em mão única, mas eram capazes de cumprir funções bastante amplas, profundas e complexas.

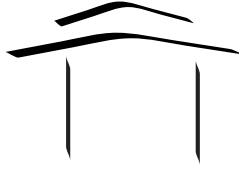
Vale observar que, se, no século XVIII, a colônia passou por um rigoroso processo de normatização, os grupos aqui presentes não eram os mesmos de duzentos anos atrás. Se, antes, “o mar tenebroso” separava a colônia da metrópole, agora, ambas estavam mais perto, assim como a distância da África diminuiria cada vez mais com a entrada maciça, a partir de meados do século XVIII, dos daomeanos e nagôs-yorubás até 1850.

Não estamos bem certos, como sugerem alguns autores, de que o catolicismo se colocou durante todo o tempo como uma camisa de força dentro da qual as diversas tradições processaram-se à sua maneira. Se assim fosse, ele próprio não conseguiria sobreviver, manter-se, nem mesmo conviver com essas várias tradições. Embora seja inegável o poder coercitivo desempenhado por essa religião atrelada ao Estado na colônia brasileira, é digno de nota o fato de que essa Igreja permitiu, durante todo o tempo, invenções, adaptações e recriações no seu próprio interior. Tal-

vez porque soubesse, desde o seu primeiro momento na colônia, que a sua própria vida dependeria desta “abertura”.

O sincretismo religioso processou-se a partir dessa realidade. Parece-nos que os diferentes universos simbólicos só poderão ser compreendidos como incompatíveis quando já tiverem passado por um rigoroso processo de racionalização. Afinal, na colônia, judeus, mouros, portugueses, indígenas, africanos, ciganos, flamengos, castelhanos, fossem eles cristãos novos, feiticeiros, vadios etc., todos eram filhos de Eva, que bradavam, à sua maneira, no vale de lágrimas que a cada um era imposto. Como Eva, todos foram desterrados e faziam parte de uma natureza torpe, corrompida pelo pecado e monstruosa. Dando-se fé de que o degredo, por si só, não dava conta de recuperar essa realidade colocada como empecilho à realização do novo projeto, tratou-se, a partir do século XVIII, de reorganizar os elementos simbólicos que persistiam. Através das medidas normatizadoras da coroa e do discurso oficial da Igreja, procurou-se redefinir o que seriam as novas superstições e até onde ia o alcance do demônio no próximo período.

...



### III CAPÍTULO

#### SANTOS NÁUFRAGOS E NÁUFRAGOS SANTOS

*Nenhum se exporia à fúria dos vendavais, sem evocar a proteção celeste na previsão de um surgidouro onde se abrigasse a salvamento o galeão pesado, com a cruz do Cristo na grande vela latina, ou o célere barinel, de panos quase rotos, com a imagem da Virgem na popa. [...] Apegavam-se os viajeros às imagens de sua fervorosa devoção para que os guiassem na jornada empreendida.*  
(Barros, 1930, p. 333).

Os portugueses, desde cedo, aprenderam a enfrentar o mar, fazendo da navegação um imperativo geográfico e econômico a serviço da criação de um império, que o tornaria conhecido em todos os “confins da terra”. Nos dizeres de Oliveira Martins, citado por Thales de Azevedo na sua obra intitulada *Povoamento da cidade do Salvador*, “a vida portuguesa foi marítima, e o destino de sua história, o mar”. (Azevedo, 1955, p.3).

Portugal reconheceu, em Poseidon, “senhor dos mares”, a fúria dos ventos e das águas. Conheceu também a ira de deuses herdada de uma rica mitologia, fruto dos contatos entre os povos que entraram na composição de sua nação e povoaram o oceano de dragões, serpentes e peixes gigantes. Não bastou apenas dobrar o Cabo das Tormentas, foi necessário algo mais. Além de

conhecer as estrelas e prever a rota dos ventos, precisou exorcizar, do único caminho ao Novo Mundo, figuras que, desde os tempos mais remotos, haviam feito do Atlântico o “Mar Tenebroso”. Por este motivo, ao lado de outros, os santos vão estar sendo invocados todo tempo como garantia da vida e proteção da população flutuante, entregue aos assaltos contínuos de piratas, pestes e naufrágios. A imagem de Nossa Senhora da Esperança, que veio na frota de Cabral, carregava esse sentido. As devoções marítimas – ou os santos ligados ao mar – passaram a ser, assim, uma constante, na vida de Portugal e de suas colônias.

Acostumados a enfrentar o mar, os portugueses logo conheceram as tragédias marítimas que tragavam esquadras inteiras, fazendo mulheres viúvas, filhos órfãos e moças donzelas. Azevedo (1955, p. 23) chama a atenção para o fato de que os naufrágios, ao lado dos terremotos e das pestes, eram uma das causas de redução significativa da população portuguesa desde o século XIV.

O mar era o caminho onde as especiarias circulavam e se tornou, a partir do século XV, o meio através do qual um conjunto de costumes e tradições – graças ao tráfico ou às relações comerciais e econômicas definidas por ele – passaram a transitar. Acostumados à vida marítima, seus benefícios e significados, os portugueses trouxeram para as suas colônias um conjunto de técnicas que favoreciam a vida à beira mar.

Ao mesmo tempo que deixava a cidade aberta, o mar e suas encostas representavam um perigo à cidade, assaltada a todo tempo pelos habitantes autóctones ou pelos inimigos vindos de longe, como ingleses, franceses, holandeses e castelhanos. Além de medidas bélicas e fortificações – como a cerca de pau a pique, mandada construir por Tomé de Sousa antes de edificar a cidade, a qual seria a cabeça da recente colônia, “para os trabalhadores

e soldados poderem estar seguros do gentio”, segundo Gabriel Soares de Sousa (s.d., p. 247), – era preciso contar com algo mais forte. Por esses motivos, o Cristo, a Virgem e os santos invocados sobre as águas migraram com seus devotos para a nova terra, e futuras igrejas espalhadas à beira mar, através de pequenas ermidas ou oratórios, passaram a dar proteção à nova cidade.

Não somente homens chegavam naufragados e eram “feitos santos”, associados a animais míticos ou fenômenos da natureza, mas também os próprios santos chegavam náufragos o tempo todo, e eram recolhidos nas praias por devotos, entre destroços de navios, muitos em pedaços. Em troca de milagres, essas pessoas iniciavam rapidamente uma devoção em seus oratórios familiares, transferindo-a mais tarde para uma pequena ermida.

Em 1549, o próprio Tomé de Sousa, ao chegar para fundar a cidade de Salvador, encontrou um oratório de barro recoberto de palhas, erguido por Caramuru a pedido da sua esposa, Catarina Paraguaçu. De acordo com as informações de Rocha Pita (1976, p. 49), “a imagem da santa teria sido recolhida pelos indígenas entre os restos de um naufrágio e coincidido com a linda senhora sonhada por Catarina”. A primeira igreja de pedra e cal foi erguida em 1557, após a morte de Caramuru. Com a morte de Catarina, em 1589, o local foi doado para o Mosteiro de São Bento, que reconstruiu a Igreja da Graça. (Dórea, 1999, p. 56).

Não somente essa devoção, mas muitas outras dispersas pela costa da Baía de Todos os Santos podem ser explicadas a partir de naufrágios. Destes, não somente devotos, mas também os próprios oragos eram vítimas, vindo, assim, dar na praia.

Isso é fundamental para entendermos a história de algumas devoções da cidade de Salvador, ou a origem de certas igrejas, sobretudo daquelas chamadas pelo povo de santo das “sete igrejas, visitadas ainda hoje, por alguns terreiros de candomblé



camarada... deixa a gente até entrar com o santo na igreja”.

A eleição dessas igrejas está ligada às relações com o catolicismo, vividas pela população e redefinidas a todo momento. Relaciona-se também com o “processo de urbanização”, pelo qual passou a cidade de Salvador desde a colônia, com os elementos que essas igrejas articularam no tempo em que foram erguidas, e com os vários universos simbólicos introduzidos na colônia portuguesa, a saber: tradições ibéricas e outras a ela somadas; tradições africanas, renovadas a todo tempo pelo tráfico; e tradições indígenas aqui existentes. Talvez tudo isso nos ajude a entender a importância dessas sete igrejas. Sua eleição não foi aleatória, pois diz respeito às devoções de pessoas que dependiam direta ou indiretamente do mar: capitães, marinheiros, mercadores, traficantes, comerciantes, pescadores, ou mesmo de mulheres que, em terra, esperavam seus maridos e filhos. Sem falar das devoções da gente pobre, “raia miúda” que, desassistida em todos os aspectos, dependia da proteção dos santos ante a ameaça de morte causada pelas epidemias de bexiga, sarampão e peste da bicha, que entravam o tempo todo pelos portos, dizimando além de brancos, gentios da terra e escravizados africanos.

### *A Conceição da Praia*

É Gabriel Soares de Sousa, em suas *Notícias do Brasil*, um dos primeiros autores que nos informa sobre a igreja da Conceição da Praia: “No principal desembocadouro está uma fraca ermita de Nossa Senhora da Conceição, que foi a primeira casa de oração e obra em que Tomé de Sousa se ocupou”. (s.d., p. 264).

Conforme se pode notar nas informações de Accioli, Conceição era o nome da protetora de Lisboa e, também, de um dos navios da frota que trazia Tomé de Sousa, responsável pela fun-

dação da cidade de São Salvador da Baía de Todos os Santos.

A primitiva capela, construída às custas dos tripulantes dos navios que demoravam no porto, auxiliados pelos donativos dos que iam de passagem nas frotas da Índia (Barros, 1930, p. 345), e que servia de casa de oração para estes, foi substituída por uma segunda capela. Esta foi levantada pela família dos Cavalcante e Albuquerque, para servir à devoção da gente do mar que chegava ao porto (Amaral, 1940, p. 336), quando existiam nessa igreja duas poderosas irmandades: a do Santíssimo Sacramento; e a de Nossa Senhora da Conceição.

A freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia foi criada por Dom Marcos Teixeira Mendonça em 1623 (Barros, 1930, p. 345) e possuía duas capelas, a saber: a de Santa Bárbara; e a de São Pedro Gonçalves, conhecida como do Corpo Santo (Nascimento, 1986, p. 35). A Igreja de Santa Bárbara, fundada pelo coronel Francisco Pereira do Lago, começou a ser demolida em 11 de janeiro de 1900 (Barros, 1930, p. 343).

Vilhena já inclui essa Igreja entre as grandes obras da cidade de Salvador, no século XVIII:

Templo grande, moderno, e muito acessado, e rico com a frontaria, torres, e muita parte do interior feitos de mármore vindo de Portugal; sendo pena o não ter acabado, creio que por intrigas dos fregueses com o vigário, que não querendo dispensar coisa alguma das suas regalias, os tem desgostado, e feito languescer na sua devoção. [...] a maior parte dos comerciantes ricos da Bahia mora nesta freguesia. (Vilhena, 1969, p. 95).

As razões, as quais levaram Tomé de Sousa a erguer na praia o modesto oratório em louvor à Nossa Senhora da Conceição, podem estar impressas no Regimento que o trouxe à Bahia, dado pelo Rei de Portugal. Este, além de assinalar as condições

que deveriam ser observadas sobre o local onde se deveria assentar a população, trazia também, de forma explicita, que, na entrada do sítio, sadio e de bons ares, dever-se-ia erguer um porto e contar com a ajuda de Nossa Senhora. Vale apenas escrever este trecho:

E assim informado que logar em que era está dita cerca não é conveniente para se ali fazer assentar a fortaleza e povoação que ora ordeno que se faça, e que será necessário fazer-se em outra parte mais para dentro da Bahia. E portanto vos encomendo e mando que como tiverdes pacífica a terra vejais com pessoas que o bem entendão o logar que será mais aparelhado para se fazer a dita fortaleza, forte e que se possa bem defender e que tenha disposição e qualidades para ahi por tempo em diante se ir fazendo uma povoação grande e tal qual convém que seja para della se proverem as outras Capitânicas, como com ajuda de Nossa Senhora espero que esta seja e deve de ser em sítio sadio e de bons ares, e que tenha abundância de águas e porto em que bem possão amarrar os navios e varrerem-se quando cumprir, porque todas estas qualidades ou as mais dellas que poderem ser, cumpre que tenha a dita fortaleza e povoação por assim ter assentado que della se favoreção e provejão todas as terras do Brasil [...]. (Accioli, 1940, p. 265).

Acima dali, no coração da cidade que havia acabado de fundar, Tomé de Sousa e o jesuíta Manoel da Nóbrega edificaram uma igreja à Nossa Senhora da Ajuda, a famosa Sé de Palha, assim chamada por ter funcionado ali durante muito tempo a Sé Primacial do Brasil (Dórea, 1999, p. 81).

### ***Santo Antônio da Barra***

*E se me perguntardes de que modo se repartiu a Vitória da Bahia entre o Senhor e o servo, entre o Salvador e Santo Antônio, digo que na Bahia temos razão da semelhança, e tão semelhante, que não pode ser natural, nem*

mais própria. A cidade da Bahia é cidade do Salvador, e Bahia de Todos os Santos: assim como, enquanto a cidade do Salvador, pertence a defesa da cidade do Salvador; assim enquanto Bahia de Todos os Santos pertencencia a defesa da Bahia a Santo Antônio. E por que? Mais admirável é ainda o porque, que a mesma resposta. Porque sendo a Bahia, Bahia de Todos os Santos, a todos os Santos pertencia a defesa dela. Logo se a todos os Santos pertencia a defesa da Bahia, por isso a defendeu Santo Antônio, porque Santo Antônio, sendo um só, é todos os Santos. Ora vêde.

(Pe. Antônio Vieira).<sup>29</sup>

114

Talvez outro trecho não seja tão ilustrativo da importância, do papel e do significado de Santo Antônio na guarda da Baía de Todos os Santos do que nestas palavras do Pe. Antônio Vieira. O advogado das causas impossíveis, assim que chegou em Salvador, iniciou uma história de contratos com os seus devotos. Senhores de engenho recorriam a ele para recuperar cativos fugidos; moças o interpelavam para realizar casamentos; e até mesmo escravizados lhe pediam favores. A força deste orago, todavia, vai ser sentida de forma mais ampla. O “Martelo dos Hereges” vai responder mesmo é pela Barra, entrada da cidade descoberta pelo mar, ameaçada a todo tempo pelos inimigos estrangeiros e outros infortúnios. Daí se entenda ser a sua trajetória marcada por patentes e honras militares.

Santo Antônio chega à cidade de Salvador como muitos homens que para cá vieram. A sua história insere-se como mais uma tragédia marítima. Sua imagem teria sido jogada no mar por franceses – na altura onde foi erguida a Fortaleza do Morro de São Paulo – após assaltarem a pequena ilha de Argoim, localizada na Costa Ocidental da África, onde os portugueses tinham um forte, em 1595. A história é registrada detalhadamente por Frei Antônio Maria Jaboatan (1980, p. 82) no seu *Novo Orbe Seráfico Brasileiro*:

---

<sup>29</sup> Trechos do Sermão do Pe. Antônio Vieira em 13 de junho de 1638 na ermida de Santo Antônio além do Carmo, à beira das trincheiras que por quarenta dias defenderam a cidade do exército de Nassau. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. n.º 66: Salvador, 1940. p.221-260.

Saindo do Reino da França, uma armada de doze velas para tomarem e destruírem a cidade da Bahia, terra do Brasil no ano de 1595 [...] e entrando de caminho em uma fortaleza de Portugueses, que se chama castelo de Arguim na costa de Berberia, mataram a todos [...] e destruíram e queimaram até as Igrejas e as sacrossantas imagens de Cristo Nosso Senhor, e sua Santíssima Mãe e mais santos, exceto uma Imagem de vulto do glorioso confessor Santo Antônio [...] Chegando o santo à Nau um francês o tomou, e o pôs em pé no convés, e lhe afilavam um cão grande, que traziam, dizendo-lhe muitas blasfêmias [...] e era já o cão tão continuo, e importuno a morder o Santo [...] Além disto esgrimia com ele um luterano, dando-lhe muitas cutiladas. [...] pregaram uns grandes três pregos nas costas e o ataram a uma corda pelos pregos no gurupés, e balançando com ele, diziam, guia Antônio, guia, guia para a Bahia.

Mesmo mutilado pelos golpes que lhe foram dados pelos “hereges”, o santo, de acordo com as descrições de Jaboatan (1980, p. 83) não se inibiu, ao contrário. A defesa da colônia portuguesa fez sentir que, logo que o mesmo foi levado para dentro do navio, começou a primeira medida do santo: todos os barris com água e vinho foram estragados. Posteriormente, através de uma peste, morreu grande parte dos tripulantes. Próximo à altura da Fortaleza do Morro de São Paulo, a “quatorze léguas da Bahia”, o santo foi lançado ao mar. Os franceses foram tomados em Sergipe, presos e mandados para o Governador D. Francisco de Souza. A proeza do santo não terminou aí: “viram o Santo Glorioso na praia do mar ,doze léguas antes de chegar à Bahia, em pé de maneira que lhe não podia chegar a maré se não fosse pelo mar, e admirados e atónitos, os luteranos, especialmente o capitão”. (Jaboatan, 1980, p. 84).

A imagem foi recolhida por Francisco Dias de Ávila e colocada na sua ermida. Depois, foi levada para a igreja de Nossa Senhora da Ajuda, onde ficou até o quarto domingo do Advento,

quando foi trasladado para o convento dos frades franciscanos. Estava iniciada, assim, nas terras baianas, unindo-se à longa história portuguesa, a carreira militar de Santo Antônio, evocado como padroeiro da cidade de Salvador.

Santo Antônio passou, então, a ser considerado o padroeiro e defensor da cidade, onde, em princípio, recebeu a praça de soldado entretenido na fortaleza de Santo Antônio da Barra. Esta edificação começou a ser construída no fim do século XVI e foi terminada em 1602 (Peixoto, 1980, p. 45).

Santo Antônio perdeu o posto de padroeiro da cidade de Salvador em 1686, por ocasião da entrada da febre amarela, chamada de peste da bicha, vinda de Pernambuco, onde vitimara duas mil pessoas. A doença que poupava só indígenas, negros e mulatos, apenas deu uma trégua quando a população, já desiludida, resolveu fazer voto solene a São Francisco Xavier, tomando o famoso taumaturgo jesuíta e missionário do oriente para patrono da cidade (Azevedo, 1955, p. 182).

Em 1638, o exército de Nassau foi vencido, retirando-se para Pernambuco. A soma das vitórias do santo, acumuladas a partir desse período, renderam-lhe mais uma patente. Em 16 de julho de 1705, D. Rodrigo da Costa elevou a sua praça à graduação de capitão (Accioli, 1940, p. 159). Uma vez no Brasil, o próprio D. João VI, devoto que era do santo, e muito grato pelos favores recebidos deste por ocasião da invasão dos franceses, conferiu a Santo Antônio, em 31 de agosto de 1814, a patente de Tenente Coronel (IGHB, 1899, p. 469).

É Gabriel Soares de Sousa (s.d., p.269) quem nos dá as primeiras informações sobre a ermida de Santo Antônio, erguida no alto de uma colina na principal entrada da cidade:

A barra principal da Bahia é a barra de leste, a que uns chamam da cidade e outros de Santo Antônio,

por estar junta dela da banda de dentro, em um alto, uma sua ermita; a qual barra tem de terra a terra duas léguas, e tanto dista da ponta do Padrão 'Terra de tapanica como à ponta onde está o curral da Cosme garção, que é mais saída ao mar.

A igreja de Santo Antônio da Barra fazia parte da freguesia de Nossa Senhora da Vitória, que teve início no bispado de D. Pedro Fernandes Sardinha, em 1561, no local onde surgiu o primeiro núcleo dos povoadores (Nascimento, 1986, p. 35). A capela teria sido construída por Cristóvão de Aguiar Daltro em suas próprias terras, pelos anos de 1595 ou 1596, sendo elevada à paróquia pelo bispo D. Pedro da Silva Sampaio.

Em fins do século XIX, por volta de 1893, não foram mais os inimigos estrangeiros que ameaçaram invadir a cidade, mas a *cólera morbus*. Neste período, houve uma mobilização em massa da população em direção à Igreja de Santo Antônio da Barra. É Nina Rodrigues quem vai dar notícias desse curioso fato:

Espalhou-se um dia em toda esta cidade a notícia de que em um dos candomblés dos arrabaldes, o Orixá ou Santo Gunoco havia declarado ao pai de terreiro que a cidade estava ameaçada da invasão de uma peste terrível. Como único recurso eficaz para conjurar o perigo iminente, indicava ele o ato expiatório ou votivo de levar cada habitante uma vela de cera a Santo Antônio da Barra, que, tendo a sua Igreja situada na entrada do porto, podia facilmente impedir a importação da epidemia. Para logo, levar uma vela a Santo Antônio da Barra tornou-se a preocupação exclusiva de toda população, e a romaria tomou proporções tais que em breve quase não havia mais espaço na Igreja para receber as velas votivas. (Rodrigues, 1935, p.187).

Esta romaria ilustra a importância e o significado da igreja de Santo Antônio da Barra para a proteção da cidade. Ela não deixou, todavia, de criar controvérsias entre a imprensa e a igreja. O

*Jornal de Notícias* chamou a romaria de supersticiosa, anticristã e esdrúxula e lamentou o fato de que não eram simplesmente populares e gente das últimas camadas as que procuraram a igreja, mas também “pessoas de boas famílias”, sem falar de romarias que ameaçavam vir do recôncavo, a saber: Cachoeira e Santo Amaro. Na opinião do jornal que pedia a intervenção do clero, a romaria beneficiava a comissão encarregada da festa do santo, por meio do aumento de esmolas. Esta acusação foi respondida fortemente pela comissão organizadora da festa:

Nunca assistimos a nenhum candomblé; porém quem sabe se gente do Monitor Católico os não frequenta e toma parte nos lautos banquetes que neles se dão? [...] Aconselhamos, porém, ao tal Monitor Católico que vá ao papai Terreiro ver se consegue do tal santo Gunocô alguma romaria para si, a fim de também ter velas para alumiar seu prelo e melhor distribuir o celeberrimo Monitor Católico aos seus assinantes. (Rodrigues, 1935, p. 192).

Gunocô, conforme Querino (1955, p. 47), “é a divindade das florestas, quer dizer fantasma. Só aparece ou se manifesta uma vez por ano, salvo invocação para consulta prévia. Suas manifestações provocam receio. À noite, em um bamburral, aumentando e diminuindo de tamanho, ele só aparece aos homens que o recebem com trajes especiais”.

Nessa passagem, Querino não fugiu à regra da discrição que sempre utilizou para falar das coisas dos africanos, muito bem conhecidas e vividas por ele no seu tempo. Sobre Gunocô, que talvez Nina Rodrigues não soubesse diferenciar bem se era Orixá ou não, Querino sabia que se tratava de um antepassado, um Babá Egun, que ele definiu ligeiramente como um fantasma.

Explicações mais detalhadas sobre essa figura vão ser dadas por Waldeloir do Rego no livro *Iconografia dos deuses africa-*

*nos no candomblé da Bahia.* Gunocô seria uma corruptela de Baba Igunnuko. Este culto era realizado em um ponto da cidade, onde existia uma baixada que ficou conhecida como Vale do Bonocô (Dorea, 1999, p. 15), vizinho aos atuais bairros de Brotas, Pitangueiras etc.

### *São Bartolomeu de Pirajá*

Pirajá é um nome que, na Bahia, remete a muitas coisas, desde o seu significado etimológico indígena, “pira-ya’, capaz de peixe, ou viveiros de peixe, segundo observa Theodoro Sampaio, às lutas travadas nesse lugar. Em 1638, ante a ameaça da invasão dos holandeses, foi naquele sítio que os portugueses defenderam a cidade. Em 1823, Pirajá foi campo de batalha que libertou a Bahia do jugo português, consolidando, dessa maneira, a Independência do Brasil. Não podemos, todavia, deixar de lembrar o fato de que foi também em Pirajá que, em 1838, foi derrotada a Sabinada.<sup>30</sup>

Anterior a tudo isso, sua importância está inteiramente ligada ao fato de a região ter representado um dos limites da cidade, o qual Gabriel Soares descreveu como: “um esteiro muito fundo por onde entram naus de quatrocentos tonéis”, que fazia para dentro grandes voltas, formando ilhas. (Sousa, s.d., p. 272).

Pirajá situava-se “em terras de sesmaria concedidas por Francisco Pereira Coutinho, donatário da Capitania da Bahia, a João Veloso, que já no seu tempo começou a fazer ali um engenho”. (Mattos, 1998, p. 129). A terra enriquecida pela vida (fauna e flora) que a cobria, mantida pelos rios que a banhavam, era habitada pelos Tupinambás (Sampaio, 1998, p. 29), que viviam da

<sup>30</sup> Movimento armado liderado por Sabino Vieira, médico e cirurgião, que se uniu aos oficiais brasileiros, que se opuseram à entrega do comando das armas ao brigadeiro Inácio Luís Madeira de Melo. A Sabinada tinha o propósito de revisar o regime monárquico constitucional estabelecido no Brasil pela Constituição outorgada por D. Pedro 1, em 1822.

caça e da pesca, por ocasião da chegada dos portugueses. Desde muito cedo, o lugar passou a chamar a atenção não somente pelas aldeias jesuíticas espalhadas, mas pela qualidade e quantidade dos engenhos ali instalados, fato atestado pelo próprio Gabriel Soares de Sousa, que, já no seu tempo, deu notícia da freguesia que tinha sede na Igreja erguida na colina dedicada a São Bartolomeu.

Entrando por este esteiro, pondo os olhos na terra firme, tem-se uma formosa vista de três engenhos de açúcar, e outras muitas fazendas mui formosas da vista do mar, e no cabo do salgado se mete nele uma formosa ribeira de água, com que moi um engenho de açúcar de S. Majestade, que ali está feito com uma Igreja de São Bartolomeu, freguesia daquele limite [...] Este rio de Pirajá é muito farto de pescado e marisco de que se mantém a cidade e fazendas de sua vizinhança, em o qual andam sempre sete oito barcos de pescar com redes, onde se toma muito peixe, e no inverno em tempo de tormenta pescam dentro nele os pescadores de jangadas dos moradores da cidade e os das fazendas duas léguas à roda, e sempre tem peixe de que todos se remediavam. (Sousa, s.d., p. 274).

Na opinião de Sampaio, essa antiga ermida foi erguida à margem da ribeira do Pirajá, onde dominava o chefe indígena *Mirangaoba*, que quer dizer “o manto de figura de cobra”, lembrando o comprido manto que os chefes indígenas traziam em dias de festa. (IPAC, 1984, p. 120)

Associado à figura de São Bartolomeu, Vilhena (1969, p. 222) informa que, no lugar, havia um Forte, batizado com o nome de São Bartolomeu da Passagem, por passar por ali a estrada de terra que ligava os sertões à Bahia, por isso também chamada de Estrada das Boiadas (1969, p. 222).

A atual modesta igreja de São Bartolomeu, construída

na segunda metade do século XVIII, em substituição à primeira ermida que dominava uma planície deserta e montanhosa (Matos, 1998, p.131), não foi só lugar de passagem dos homens que vinham do sertão para a cidade de Salvador, nem daqueles que ali fizeram resistência. Era, também, entrada obrigatória para o maior santuário afro-brasileiro ao ar livre, localizado na cidade de Salvador: o atual Parque de São Bartolomeu.

A história deste espaço é muito singular. Como bem lembra Duarte (1998, p.19) *Agbagigan do Bogun*, um dos terreiros de nação jeje da capital baiana, mais antigos – na década de 40, não se falava em Parque, pois toda a cidade era um Parque. Hoje, além desta expressão, surgem muitas outras, a exemplo de “reserva”, designando certas áreas ameaçadas pela urbanização e por outros interesses particulares, depois do profundo abandono e descaso a que foram entregues.

A Prefeitura Municipal de Salvador criou, por meio do Decreto 5.363 de 28 de abril de 1978, o Parque Metropolitano de Pirajá. Essa iniciativa fazia parte de um projeto de revitalização, de luta contra agressões à natureza, flora, fauna e preservação da área situada entre o Subúrbio Ferroviário e a região de Pirajá (Valéria), um dos vetores mais recentes de expansão urbana da cidade. Seus 1550 hectares incorporaram, naquela ocasião, a antiga Reserva Florestal da Represa do Rio do Cobre, o Sítio histórico de Pirajá, o Parque São Bartolomeu e a Enseada do Cabrito (Formigli, 1998, p. 12)

Duarte (1998, p. 20) assevera que, tal como o Bonocô – antigo espaço religioso tradicional, desaparecido quando surgiu o Vale que recebeu o seu nome –, “a cachoeira de São Bartolomeu e adjacências representam muito para a sobrevivência da cultura e da tradição religiosa da Bahia”. Ele lembra, ainda, outras áreas desaparecidas, como as do Beiru e as da região denominada Brasilgás.

As matas de São Bartolomeu guardam, ainda, a memória da “Mata do Urubu”, local que abrigava escravizados aquilombados que ali encontravam proteção e refúgio, onde se organizou, por volta de 1826, o famoso quilombo do Urubu.

No ano de 1826, os escravos rebelados estabeleceram quilombo nas matas do Urubu, perto da capital da Bahia cujas atividades agressivas contra a estrutura dominante provocaram sua destruição, seguida de grande número de prisioneiros quilombolas dentre estes a escrava Zeferina, que valentemente manejou o arco e a flecha [...] antes de ser capturada. (Nascimento, 1980, p. 52).

São Bartolomeu, como é chamado pelo povo de santo, é um grande santuário, onde os ancestrais da África, misturados aos brasileiros, recebem culto. Sobre este espaço, observa o Professor Vivaldo da Costa Lima:

Lá estão as cachoeiras de Oxun e de Nanã; a cachoeira de Oxumarê; a bacia de Oxun, que reúne as águas que descem das duas cachoeiras, de Oxun e de Nanã. A pedra de Omolu. A pedra de Tempo... E o mato de igbo, que ainda envolve tudo. Mato de Ossanha, mas também de Ogun e de Oxossi e reino encantado dos caboclos brasileiros. (Lima, 1998, p. 62).

### *Igreja de São Lázaro*

Também erguida no alto de uma colina, de onde se pode avistar o mar, em terreno ermo, “fora da barra”, a capela de São Lázaro fazia parte da freguesia da Vitória, juntamente com a de Santo Antônio da Barra, São Gonçalo e Madre de Deus (Milhena, 1969, p. 46). Talvez nenhum outro espaço possa ter mantido relações tão fortes com os africanos quanto este lugar. Era para lá que muitos doentes, feridos pela bexiga e outras doenças eram

conduzidos antes de chegar à cidade. Uma das notícias mais antigas sobre essa Igreja é o registro da escritura de patrimônio, no dia 12 de outubro de 1734, feita por Jorge Fernandes da Rocha e sua mulher, Francisca Xavier, proprietários da capela que se pretendia, de novo, construir por invocação de São Lázaro. Em menos de trinta anos, quando um pequeno número de doentes contagiosos já era recolhido na igreja, chegou a concessão para a construção do lazareto ao lado da capela de São Lázaro.

Em 1755, a Câmara da cidade do Salvador solicitara a D. José I, em carta de 05 de julho, recursos para a construção de um lazareto para internar os doentes contagiosos que já eram em pequeno número recolhidos na ermida de São Lázaro (IPAC, 1984, p. 172).

[...] em 1762, o governo dom Rodrigo José de Menezes e Castro, no dia 27 de março concedeu provisão para construir um pequeno hospital de isolamento junto à capela de São Lázaro para recolher os doentes contagiosos que vinham da Costa da África, antes de ingressarem na cidade. (IPAC, 1984, p.108).

Ainda hoje, na segunda-feira, dia consagrado ao santo, seus devotos – a grande maioria, pessoas idosas e deficientes físicas – dirigem-se a essa igreja. Na frente da modesta casa de oração, há um cruzeiro onde é costume ficarem várias mulheres iniciadas no candomblé, geralmente, filhas de Obaluaiyê, Omolu, Iansã, Nanã e, até mesmo, de Ogun, dando “o banho de pipocas” nas pessoas que, desde cedo, fazem filas para receber tal benefício. Em troca, muitos depositam uma esmola, uma espécie de valor simbólico, nos balaios, onde geralmente se encontra a imagem do santo coberto de chagas.

Duas ocasiões fazem acorrer grande número de pessoas para essa Igreja. A primeira é a festa de São Lázaro, padroeiro

da igreja, realizada no dia 30 de janeiro. E a outra é a festa de São Roque, protetor também dos doentes, juntamente com São Lázaro que recebe missa festiva seguida de procissão no dia 16 de agosto.

### *Igreja de Santana do Rio Vermelho*

O Rio Vermelho era um afluente de águas doces que favorecia a saída de produtos vindos da mata. Por esse motivo, para lá convergiam muitos indígenas Tupinambás, razão pela qual, desde cedo, o local foi escolhido pelos jesuítas para assentamento de uma aldeia.

A sesmaria teria sido doada por Tomé de Sousa ao Conselho e Câmara do Senado da Cidade, para que a distribuísse ao povo. A partir desse fato, surgiram os primeiros currais e armazéns de pesca. Mais tarde, D. Marcos Teixeira, no seu regresso de Abrantes (Espírito Santo), sendo Capitão Mor, combateu na região os holandeses, quando estes vieram assaltar a Bahia em 1624 (IPAC, 1984, p. 128). Logo surgiram dois povoados: a Paciência e a Mariquita. Segundo Theodoro Sampaio, “mariquita” é a corruptela de *mairiqui*, “povoação de franceses”, o que leva a crer que teria sido assento da aldeia dos franceses, surgida de algum desastre de nau de França. “Mai era o nome dado aos franceses pelos Tupinambá e demais nações tupi do litoral”. (Sampaio, 1949, p. 155).

Durante o período de 1864-1870, enquanto acontecia a Guerra do Paraguai, surgiu entre os dois lugares, um terceiro, conhecido hoje como Largo de Santana. O local guarda duas grandes tradições: a de Santana e a de Iemanjá, um dos Orixás mais importantes trazidos pelos nagôs. Segundo algumas histórias, Santana teria aparecido por ocasião da guerra em prol da

Independência, a fim de proteger os pescadores dos lusitanos. (Querino, 1946, p. 127).

Terminada a guerra, os pescadores instituíram uma romaria para lembrar do aviso que receberam da santa, fato que era celebrado em fevereiro, com procissão e danças, conhecido como romaria dos jangadeiros.

Há, porém, outra história para explicar: o porquê de a festa de Santana não ser realizada, como no início, em 26 de julho, conforme prescreve o calendário da igreja católica. Nessa segunda versão, ou quem sabe, segunda aparição da santa, o aviso é dado para os pescadores por ocasião da Guerra de Canudos. (Lopes, 1984, p. 47).

Com relação à Festa de Iemanjá, não se sabe com exatidão o período em que começou. É certo que o hábito – de longa data – de oferecer presentes às águas, já observado em algumas regiões da África, deve ter vindo muito cedo com os africanos e se perpetuado nessa região de pescadores, marcada, de início, pelos povos indígenas e, depois, pela população de origem africana, haja vista os candomblés terem se organizado pelas proximidades.

É muito antiga a notícia da gruta da sereia que ficava entre as praias do Canzuá e da Paciência (Lopes, 1984, p. 58). De lá, todavia, apenas restam lembranças, uma vez que, na década de 1920, foi destruída por uma pedreira.

Certo dia, Iemanjá caiu em uma rede da próspera pesca de xaréu. Sem refletir, o pescador-chefe levou-a à força, à capela próxima, onde se celebrava a missa. Humilhada e envergonhada, ela chorou todo o tempo, sendo depois solta. Após esta data, nunca mais houve peixe no local, apesar dos presentes que os pescadores lhe oferecem todos os anos. (Lopes, 1984, p. 127).

Na memória mais recente do pescador Alípio, os primei-



## *Igreja da Boa Viagem*

Bom Jesus dos Navegantes e Nossa Senhora da Boa Viagem são os patronos da igreja que fica logo abaixo da colina do Bonfim, em frente à praia da Boa Viagem. Essa igreja, assim como outras, tem sua origem na vida de “homens do mar” e nas tragédias marítimas que suas naus enfrentaram na travessia do Atlântico.

Não se sabe ao certo quando essa invocação chegou à Bahia. João da Silva Campos registra que a procissão do Senhor dos Navegantes, de acordo com a tradição corrente, teria sido instituída pelos “costeiros”, ou capitães e pilotos dos navios que faziam o tráfego da Costa d’África. (Teixeira, 1992, p. 13).

Assaltados por piratas ou tempestades, esses traficantes teriam aprendido a recorrer ao crucificado, como Bom Jesus dos Navegantes, e à Virgem, como Nossa Senhora da Boa Viagem. A procissão marítima, realizada no último dia do ano e no primeiro do ano seguinte, feria o objetivo de agradecer ao Senhor Bom Jesus e à Senhora da Boa Viagem, pelo ano que findou e, ao mesmo tempo, pedir proteção para o próximo.

Os primeiros devotos de Bom Jesus deixaram gravados nas paredes de sua capela, nos painéis de azulejos portugueses, em forma de ex-votos, cenas de tragédias marítimas que tiveram sucesso graças à intervenção do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Boa Viagem.

Em forma de painéis, as ilustrações piedosas estampam a grande devoção marinheira à Nossa Senhora. Ainda nos permitem recordar: o caminho por onde se realizavam as transações econômicas; as velas através das quais corria; o tráfico escravo e, juntamente com ele, as especiarias. A trajetória descrita pelos painéis envolve o caminho Brasil-Lisboa, Maranhão-Bahia, as



impulsionavam os navios responsáveis pelas transações econômicas do Atlântico Sul – que realizava esta síntese.

Em 1889, todavia, a Proclamação da República estremeceu os laços que até então se tinham sido estabelecidos entre a igreja e o estado. Segundo Sr. Expedito Sacramento, o ano de 1890 foi a última vez em que a Galeota Imperial conduziu o Bom Jesus. No final desse ano, a irmandade responsável pela festa dirigiu-se ao governador e solicitou a dita galeota para a procissão do ano seguinte, 1891. O mesmo até chegou a autorizar, mas o problema foi colocado pelo Arsenal de Marinha, que não a cedeu. Um comerciante e irmão da Devoção, chamado Agostinho Dias Lima tinha uma baleeira e a ofereceu para conduzir o Bom Jesus dos Navegantes, realizando a sua tradicional procissão marítima pela Baía de Todos os Santos. Isso aconteceu em primeiro de janeiro de 1891.

Marinheiros, pescadores, carpinteiros, calafates, enfim, o “povo do mar” e moradores da Boa Viagem, em suma, “todo mundo”, explica Sr. Expedito, a partir desses episódios, decidiram construir uma galeota para Bom Jesus dos Navegantes. Trabalharam o ano todo e, no dia 27 de dezembro de 1891, levaram ao mar a nova galeota. Dessa vez, ela não mais tinha um caráter imperial, era fruto do sacrifício de todos aqueles que, durante um ano, dedicaram horas de seu ofício à construção daquela embarcação. A galeota foi chamada, assim, de Gratidão do Povo. Era, de fato, o presente maior – que não somente “o povo do mar”, mas agora todo o povo de Salvador podia dar ao Bom Jesus dos Navegantes e à Nossa Senhora da Boa Viagem.

No dia 31 de dezembro de 1891, Bom Jesus dos Navegantes foi conduzido mais uma vez pela baleeira do Sr. Agostinho Dias Lima. Seu retorno foi, todavia, na sua galeota, que até os dias de hoje, todo 31 de dezembro, conduz o Bom Jesus pelas



colocada passou a ser chamado de a Igreja do Senhor do Bonfim. (Dorea, 1999, p. 22).

Em 1745, uma réplica da imagem de Setúbal – esculpida em cedro – foi trazida para Salvador pelo Capitão de Mar e Guerra, Theodózio Rodrigues de Faria, que a colocou em exposição na Capela de Nossa Senhora da Penha de França. “O ato se revestiu de solenidade e pompa, e as multidões começaram a peregrinar para a Penha, afervorando a devoção. (Marques, 1929, p. 375).

O capitão português não descansou enquanto não cumpriu sua promessa. Um ano após ter trazido a milagrosa imagem, escolheu uma colina em Itapagipe e, juntamente com a devoção que havia surgido a partir da chegada da imagem, iniciou a construção da capela. Esta foi concluída em 1754, com a transladação do seu padroeiro da igreja da Penha, em 24 de junho, ocasião onde também se deu a entronização da imagem da Virgem, sob invocação de Nossa Senhora da Guia.

Por esse motivo, a festa do Senhor do Bonfim era celebrada em junho. Foi o Arcebispo D. Sebastião Monteiro de Vide quem a transferiu para o 2º domingo de janeiro. Em 1792, foi iniciada a festa de Nossa Senhora da Guia após o encerramento da festa do Bonfim e, em 1804, o Papa Pio VII aprovou a entronização da imagem de São Gonçalo do Amarante. Três anos depois, em 1811, a festa do Santíssimo Sacramento foi instituída pela Devoção. Após 57 anos, ou seja, de 1754 até 1811, estava definido o ciclo festivo da igreja que viria a ser a mais concorrida.

A imagem do Senhor do Bonfim, desde a sua chegada de Portugal, saiu apenas 18 vezes. Sua descida da colina se deu por ocasião de penitências, calamidades públicas ou celebrações muito importantes, como jubileus e a visita do Papa.

A história do Bonfim ilustra muito bem o dizer corrente de que “Se o santo não vai ao povo, o povo vai ao santo”. Isso vai

marcar o tempo todo a trajetória dessa devoção. Sobre isso, Rodrigues (1935, p. 179), citando um jornal do seu tempo, *A Renascença*, informa:

O mais milagroso e festejado dos santos que temos nesta cidade é, sem contestação, o Senhor do Bonfim, cuja rica igreja está colocada no aprazível arrabalde que tem o seu nome. Toda sexta feira, dia que lhe é consagrado, uma romaria de povo a bonde, a carro ou a pé descalço dirige-se logo pela madrugada à igreja miraculosa para ouvir as pomposas missas que são ditas nesse dia, levando garrafas de azeite, velas ou milagres que consistem em quadros e peças de cera representando moléstias e desgraças sucedidas aos seus portadores e das quais se livraram com vida graças à miraculosa intervenção do bondoso Senhor.

Acreditamos que não somente os milagres faziam acorrer gente de todos os lugares e regiões em romaria para a igreja do Bonfim, mas, também, as concorridas festas promovidas em torno daquele local, patrocinadas pelos próprios santos. São Gonçalo do Amarante, por exemplo, além de intervir nas secas e coisas extraviadas, garantia, através de uma dança sensual, trazida de Portugal, o casamento das mulheres. Fazia-se uma roda para São Gonçalo, o santo que levava um violão, clamando: “Acuda, meu São Gonçalo, que eu vos darei uma roda...”. É bastante ilustrativo o trecho dessa canção (Bittencourt, 1951, p. 38):

São Gonçalo de Amarante  
Não é como os outros santos;  
Os outros querem lhes rezem  
São Gonçalo que lhe cante.

Até mesmo o próprio Senhor do Bonfim – que, no início, recebeu culto no dia 24 de junho, no fervor das festas juninas, talvez as que, ainda hoje, entre nós, guardem mais elementos

ibéricos aqui misturados a tantos outros – garantia a alegria, a folga e o divertimento da população que se dirigia ao seu templo, em romaria. Ir ao Bonfim era uma “festa”, o que não esvaziava o sentimento religioso dos romeiros que para lá se dirigiam. Como bem observou Marques (1929, p. 378), “o baiano quer entrar no céu, mas com alardo e fantasia”.

Embora desconheçamos o motivo da transferência da sua festa, dezenove anos depois, para o segundo domingo da Epifania, esta não se desvinculou por completo das motivações profanas que, nesse período, giram em torno do Ano Bom, sem falar da tradicional lavagem, hábito, sem dúvida, trazido de Portugal, onde já se era acostumado a mercadejar, comer, beber e bailar dentro das igrejas.

Stefan Zweig (1981, p. 218), chegando ao Brasil na década de 1930, traz uma referência bastante curiosa sobre esta igreja:

A Igreja do Senhor do Bonfim era primitivamente de gente de cor. Parece que, um dia, um padre da paróquia fez ver que convinha, na véspera da Festa do Senhor do Bonfim, lavar o piso da igreja e limpá-lo perfeitamente. Com prazer, esses cristãos pretos, com amor, incumbiram-se disso. Que boa oportunidade para essas almas sinceramente piedosas demonstrarem ao Senhor do Bonfim o respeito que Ele lhes inspirava [...]. De repente, a piedosa usança se transformou numa festa popular, tão ruidosa que escandalizou o clero, que a proibiu.

O escritor alemão já conheceu o cortejo saindo da praça do mercado, com suas baianas, “rainhas pretas”, que levavam na cabeça jarras com flores, carroças, montarias e o povo com vassouras na mão. Conheceu também a lavagem dentro da igreja, “uma atividade que parecia realizada por uma centena de diabos inquietos”:

Um tirava a vassoura da mão do outro, muitas vezes uma vassoura passava sucessivamente pelas mãos de três, quatro, dez indivíduos; outros que não tinha vassouras, ajoelhavam-se e esfregavam o piso com as mãos e todos gritavam: Viva o Senhor do Bonfim: as crianças, com suas vozes finas e estridentes, as mulheres e os homens. Era um verdadeiro delírio, a mais violenta histeria coletiva que até hoje tive ocasião de observar. (Zweig, 1981, p.220).

É, todavia, Manuel Querino, quem, além de trazer informações sobre a lavagem, não deixou passar despercebido que a festa do Bonfim se dava em meio ao burburinho das festas do ano, logo na primeira semana de janeiro. Embora não se arrisque a dizer qual a origem da lavagem da igreja, Querino (1946, p. 133) dá notícias que, na quinta-feira anterior ao domingo da festa, procedia-se a lavagem. De véspera, começavam os arranjos da partida, que consistiam em acondicionar, em grandes cestas, roupas e virtualhas, pondo-se todos a caminho.

No tempo de Querino, os saveiros e os pequenos vapores da Companhia Baiana traziam para Salvador grande parte dos romeiros, que se encontravam com outros e seguiam a pé até a colina do Bonfim.

Condutores de carroças e aguadeiros, uniformizados de branco, avental encarnado, com desenhos bizarros, chapéu de palha com fitas, animais e carroças enfeitadas com folhas de pitangueiras e crótons – estes então chamados – folha brasileira, reunidos todos nos pontos combinados, desfilavam, na melhor ordem em direção ao Bonfim, improvisando alegres trovas. Desde o romper da manhã o povo começava a afluir ao arrabalde. Contavam-se por centenas os devotos e devotas, que seguiam, com vassouras, moringues, pequenos potes e vasilhas outras. Alguns levavam água da cidade e em todo o trajeto dançavam com a vasilha na cabeça, e assim prosseguia até o término da viagem. Às dez horas da manhã começava a lavagem; do adro da igreja

iam buscar água a uma fonte, na baixa do Bonfim [...] Enquanto uns se entregavam ao serviço da lavagem, outros, a um lado da igreja, entoavam chulas e cançonetas, acompanhadas de violão. Se o tesoureiro da devoção era prazenteiro e folgazão, mandava colocar uma pipa de vinho e outra de aguardente, para despertar o entusiasmo dos romeiros. (Querino, 1946, p. 134).

Querino segue, ainda, informando sobre o comércio realizado pelos vendedores ambulantes no local, fala das raparigas alegres e saltitantes que havia no lugar e dos fidalgos poderosos e comerciantes, que, montados em seus bonitos animais, faziam parte da festa, sem esquecer dos navegantes. Estes ofereciam ao Bom Jesus fragmentos de panos rotos de seus barcos, salvos de algum temporal.

Sobre a proibição da lavagem que espalhava festa por toda a redondeza, sensível à real problemática que envolvia a população e as autoridades civis, que se aliaram às autoridades eclesásticas desde muito cedo, Querino (1946, p. 145) observa:

De longa data vinha o clero opondo barreira à continuação da lavagem do Bonfim. De mãos dadas com o governo, que via em qualquer manifestação popular, por mais simples, um ataque à sua estabilidade, a portaria de 9 de dezembro de 1889, do Arcebispo d. Luís Antônio dos Santos, deu golpe mortal, extinguindo-a. Em 17 de janeiro de 1890, apesar da proibição, o povo fez-se representar: mas, a Guarda Cívica estacionada à ladeira, e algumas praças, com ordens severas, diziam, muito cheias de si: Hoje, aqui, não há lavagem.

Ao longo do tempo, preconceituosamente, costumou-se associar a origem da lavagem da igreja do Bonfim, entendida como desordem e imoralidade, às manifestações de origem africana: “A lavagem da igreja se bem que tivesse origens peninsu-



merações e executavam modinhas. Ranchos, cordões e o mercado ambulante enchiam o largo da Ribeira. Tal seria a origem da segunda-feira do Bonfim, ou segunda gorda da Ribeira. Em uma única frase, Querino sintetizou a mobilização popular: “A cidade, por assim dizer, despovoava-se”. Que digam os mentores da revolta dos malês, os quais programaram tomar a cidade nesse período, por saber que a maioria da população estava retirada nos arrabaldes de Itapagipe.

No ano de 2014, a Festa do Senhor do Bonfim da cidade de Salvador foi reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e, juntamente com ela, a novena, a lavagem, a procissão, os ternos de reis e a missa solene. Acertadamente, foi o cortejo de 8 km – que parte da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, realizado na quinta-feira que antecede o domingo em que se é celebrada a festa – que muito contribuiu para tal reconhecimento, uma vez que, no contexto da festa, é o que mais se destaca.

Nos últimos anos, o cortejo da lavagem da igreja do Bonfim tem passado por uma série de modificações, como a introdução de um andor com a imagem do Senhor do Bonfim, tentando transformar o cortejo em uma procissão, descaracterizando, assim, elementos da festa que foram patrimonializados.

### *A Igreja do Pelourinho*

*Ultimamente, a igreja especial está sendo a do Pelourinho. Não é que ela seja do candomblé. Ela nos dá mais atenção. Lá, o santo que vai, pode ser colocado no altar...*

Mãe Elza de Oxun<sup>31</sup>

### A igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos

---

31 Ialorixá do Terreiro Obá Tonin, uma de nossas interlocutoras, já falecida.

foi erguida ainda no século XVII, por africanos que dedicaram horas de seu repouso para edificar aquele templo em devoção à Nossa Senhora. Em 1624, bem próximo do local, onde está situada a igreja, cinquenta negros foram enforcados pelos holandeses, acusados de espionagem em favor dos espanhóis. Sem falar que, até 1730, era no pelourinho que os escravizados recebiam sua sentença pública.

A irmandade de africanos nascidos ao sul do Equador, que funcionava desde o século XVII na Igreja da Sé, teve seu Compromisso reformado em 1896, após a abolição da escravatura, estendendo-se a todos os brasileiros negros (Freitas, 1966, p. 6).

Localizada na ladeira do Pelourinho, essa igreja guarda uma profunda ligação com a população negra da cidade, bem como fortes laços com o povo de santo, basta lembrar que sacerdotes de prestígio exerceram, como de costume, altos cargos dentro da sua Irmandade. A própria lalorixá Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, fundadora da Sociedade Beneficente Cruz Santa Axé Opô Afonjá, que se orgulhava de sua “seita ser nagô puro”, teve assento como priora das Irmandades do Senhor Bom Jesus dos Martírios e de Nossa Senhora do Rosário. (Lima, 1987, p. 63).

Vários outros momentos fazem desta igreja “importante”. O primeiro é conhecido como “terça da bênção”, tradicional missa celebrada às terças-feiras, dedicada a Santo Antônio de Catigerona, ou como é chamado, de Catigeró, organizada pela Irmandade dos Homens Pretos, seguida de aspersão de água benta sobre os fiéis. A terça-feira da bênção teve início na igreja do convento de São Francisco. Era uma missa celebrada para Santo Antônio de Pádua, seguida pela distribuição de pães para os pobres. Hoje, na cidade de Salvador, bênção é sinônimo de festa que começa no Terreiro de Jesus, em frente à igreja de São Francisco,

e se espalha por toda a área reconhecida pela UNESCO como patrimônio da humanidade.

O segundo é a festa de Santa Bárbara, no dia 4 de dezembro, quando muita gente vai àquele templo para acompanhar a procissão da santa que passou a sair de lá. Isto sem falar que toda primeira quarta-feira do mês tem missa para Santa Bárbara, quando se serve um caruru.

Outro momento que torna essa igreja singular ocorre por ocasião das missas de sétimo, trigésimo ou, até mesmo, ano, que alguns terreiros de candomblé “mandam dizer” para seus mortos, como parte de ritos de passagem. Pena que só tenhamos notícia dos mais famosos. A relação das irmandades negras com a morte é um fato que vem sendo estudado há certo tempo por alguns autores e autoras, fugindo, no momento, à nossa reflexão.

Outra capela que vai estar diretamente ligada à morte é a da Santa Casa de Misericórdia. Cabia a essa irmandade realizar a Procissão dos Ossos, hábito piedoso trazido de Portugal, que consistia no recolhimento dos restos dos réus que haviam sido enforcados e esquartejados, muitos dos quais ficavam na forca até serem retirados pelos Irmãos da Misericórdia, que os conduziam em procissão até o cemitério da Irmandade (Barros, 1917, p. 99). Parece que, de uns tempos para cá, essa relação caiu também no esquecimento.

A predileção da igreja do Rosário por algumas casas de candomblé, ou até mesmo a inclusão dessa igreja entre as “sete” é bastante ilustrativa, para mostrar que não é aleatória a escolha de alguns espaços para serem transitados pelas religiões afro-brasileiras. Quando utilizamos a palavra “escolha”, seu emprego, longe de se referir a algo totalmente consciente, programado e previsível, diz respeito também a momentos que fogem a qualquer controle e previsão, por se inserirem em um outro tempo, no tempo de um universo mais amplo, onde a suposta incompatibili-

dade simbólica, se não desaparece, é suspensa.

Longe de se ligar apenas ao processo de visualização das tradições africanas no Brasil, como até então costumou-se considerar, a ida ao recinto católico articula-se com um universo ligado à história, à vida, ao desenvolvimento da cidade de Salvador e à inserção e vivência particulares de cada terreiro nesta cidade. Não basta apenas ir às igrejas, pois elas, em si, isoladas do contexto de que estamos falando, talvez nada signifiquem. Se a ida a qualquer templo católico bastasse, a lembrança das “sete igrejas” não seria tão viva e não faria parte do passado que a todo tempo se tenta reconstruir ou recuperar em nome de uma tradição que tem de ser dinâmica para permanecer aberta aos novos desafios colocados pelo tempo.

Se a ida fosse a “qualquer igreja”, as “sete igrejas” cederiam seu lugar a outras. Até mesmo a do Bonfim não teria “predileção” sobre as demais, ao passo que outras, como a de Nossa Senhora da Barroquinha e a Igreja de São Pedro Gonçalves do Corpo Santo, territórios negros “reconhecidos”, pelo menos historicamente, apenas para citar dois exemplos, não cairiam no “esquecimento”.

É Accioli (1940, p. 438) quem traz um trecho do Sermão pregado por Frei Manoel de Madre de Deus no dia 5 de fevereiro de 1728, ilustrando a origem da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha. A Igreja era propriedade da irmandade de Bom Jesus dos Mártires da igreja de Nossa Senhora das Portas do Carmo. Foi em torno dessa igreja que mulheres africanas nagô, membros da irmandade, profundamente conhecedoras da tradição dos Orixás, teriam organizado o candomblé. Talvez as ruínas sejam o preço que esse templo católico paga por isso.

No ano de 2009, a igreja da Barroquinha passou por uma restauração, transformando-se em um Espaço Cultural que, a partir do ano de 2014, passou a contar com sala de espetáculo e

galeria de arte.

A Igreja de São Pedro Gonçalves do Corpo Santo é outro bom exemplo do “esquecimento”. Lá funcionava a irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção. Criada em 1752, na Igreja da Conceição da Praia, foi transferida para a Igreja do Corpo Santo no ano de 1774. Vale a pena transcrever o Art. 1 do Compromisso dessa irmandade (1914, p. 5):

A irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, ereta devoção no ano de mil e setecentos e cinquenta e dois, por homens pretos africanos (gêges) na Igreja da Conceição da Praia, e transferida dessa Matriz, em mil setecentos e setenta e quatro para a Capela de São Pedro Gonçalves do Corpo Santo, por concessão e autorização da respectiva Mesa Administrativa, foi canonicamente elevada à categoria de que goza, a trinta de Maio de mil setecentos e setenta e cinco.

A igreja de São Pedro Gonçalves, localizada na esquina da rua que lhe dá o nome de Corpo Santo, é uma tímida capela que mal abre as suas portas. Certa ocasião, perguntando ao sacristão daquela igreja quem era o seu padroeiro, ele sacrificou até o santo de devoção do castelhano que construiu a dita Igreja, São Pedro Gonçalves, e me respondeu que a igreja era de São José. Talvez por conta da irmandade desse santo, a única que resta ainda ali.

Bonfim, Boa Viagem, Santo Antônio da Barra, São Lázaro, São Bartolomeu de Pirajá, Santana do Rio Vermelho, Conceição da Praia, cada qual com a sua peculiaridade, são exemplos de devoções que se ligam diretamente à história da cidade mais importante ao sul da linha do Equador. Aqui chegara a expedição em 1501, batizando o acidente geográfico. (Teixeira, 1992, p. 5):

Pela vastidão de suas águas, capacidade e segurança do ancoradouro, o maior e o mais distinto do

litoral brasileiro do Oriente, chamou-se-lhe, por excelência, Bahia – nome com que também se batizou na geografia o seu território de em formo e o que lhe fica na imediata dependência ao Ocidente. (Sampaio 1949, p.3).

A partir daí, o mar passou a ser o grande referencial da cabeça do Império português. Por sua vez, se essas devoções tinham origem marítima, era em terra que seus devotos faziam festa.

Quem eram esses devotos? Difícil de prever, haja vista os momentos em que a “cidade se esvaziava”, como por ocasião das festas do Bonfim, ou quando a “multidão seguia em romaria”, como no caso do episódio da igreja de Santo Antônio da Barra. Os registros mais antigos não nos informam números exatos, mas proporções que se fizeram saltar aos olhos, por incluírem, além da raia miúda, “pessoas de boas famílias”. Daí se entende o porquê, desde muito cedo, de essas festas permitirem certos “ajuntamentos” de famílias ilustres, nobres, fidalgos, plebeus, ociosos, vadios, escravizados, africanos forros, hebreus, mulatos, crioulos, pessoas do clero, caboclos e indígenas. Tomando emprestado de Vilhena (1969, p. 51), apenas alguns elementos, que constituíam a população da cidade no século XVIII, foram vigiados à medida do possível.

Associar certas danças, cantigas ou outros gestos realizados nesses momentos a algo imoral, pervertido, diabólico ou contrário à “civilização”, herdado da população negra, fazia parte do processo de embranquecimento. Este, apoiando-se em um discurso discriminatório construído gradativamente em estereótipos, lutava para transformar o negro e as suas tradições culturais em marginais, negando-lhes sua participação na sociedade em que viviam.

Em alguns momentos, o discurso antissincretista aceita

certos princípios dominantes cristalizados em alguns discursos, sem sequer se dar conta de que a questão é uma faca de dois gumes. Com isso, cremos que lançamos elementos para entender o chamado sincretismo em torno das Igrejas, ou melhor, de algumas Igrejas, algo que pode ser pensado a partir de uma outra ótica. É mais provável que o tempo em que o sincretismo foi constituído diga muito mais respeito às negociações – que a cidade e a sua população tiveram de fazer, juntamente com suas várias tradições, para permanecerem vivas – do que à velha ideia da dissimulação, onde o senhor obrigava os seus cativos a renderem culto aos seus santos de devoção.

...





## IV CAPÍTULO

### SANTOS, FESTAS E ORIXÁS

*As festas que você vê, todas por aí: Bonfim, Boa Viagem, Rio Vermelho... são festas feitas pelo povo de candomblé. Tire este povo para ver o que é que fica.*

Pedro Soares<sup>32</sup>

É dizer corrente que a cidade de Salvador possui 365 igrejas. Esta afirmação, divulgada inicialmente por algumas publicações e hoje pela maioria dos meios de comunicação envolvidos em transformar a capital baiana em um dos maiores polos turísticos do mundo, é muito mais ilustrativa do lugar e do papel desempenhado pelas festas religiosas na vida de Salvador do que uma realidade de fato.

Dizer que a cidade de Salvador possui 365 igrejas, ou uma para cada dia do ano, é, acima de tudo, chamar a atenção para algo cristalizado na vida dos baianos: a relação entre os santos católicos, celebrados piedosamente no início por suas irmandades e confrarias, e a festa de largo, manifestação que se desenrola sempre em torno de uma igreja, ou por trás do nome de devoções católicas, como: “festa da Conceição”, “festa do Bonfim”, “festa de Santa Bárbara”, e assim por diante.

<sup>32</sup> Frase de Sr. Pedro Soares, Ex-Prior da Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos, já falecido.

Em todas essas festas, a bênção do Santíssimo Sacramento marca o seu encerramento, ou melhor, oficializa a continuidade de um novo tipo de festa, a chamada profana. Preferimos a ideia de continuidade, pois, em todos os momentos, a festa que se desenrola fora da igreja, ou como se costuma dizer, “de largo”, invade o tempo todo o recinto sagrado por meio dos bens simbólicos trazidos pelos seus devotos. Alguns desses símbolos, assim que adentram a igreja, tornam-se religiosos, adquirem propriedades mágicas e cumprem funções que estão longe de serem compreendidas. A continuidade entre a festa promovida pela igreja católica, evento que versa sobre a vida do santo, do evangelho e de Jesus e a que se desenrola ao redor dela só é possível porque são os mesmos homens e mulheres que participam desses momentos. São os mesmos devotos que, se hoje não mais frequentam as barracas, porque “já não têm mais idade”, ou por causa da violência, ou da bebedeira, outrora participaram. Para esses, “a festa acabou”. Precisamos compreender esta expressão.

O que acabou? Foi a festa? Certamente que não, mas a possibilidade de unir alguns gestos litúrgicos que se passavam no interior da igreja, com outros que se dão fora dela.

Já nos finais do século XVIII, foi difícil para a população entender que, dali por diante, os bailes ao lado de outros divertimentos, como os jogos, por exemplo, estariam definitivamente proibidos de ser realizados dentro das igrejas. A busca desta continuidade interrompida, no entanto, continuou. Os nomes das barracas, sobretudo dos barraqueiros mais velhos, que circulam nas festas de largo da cidade de Salvador, como: “Fé em Deus”, “Deus é Amor”, “Filha de Maria”, “Rei das Flechas”, “Ogun de Ronda”, “Filho da Luz” e “Cabocla Jurema”, revelam o esforço de continuar algo interrompido, amparado por um discurso que, mais do que dividir a realidade, compreende o sagrado e o profano como antinomias.

As barracas que circulam nas festas de largo insistem o tempo todo em não se desligar do caráter sagrado. Para isso, seus proprietários e proprietárias lançam mão de vários recursos que variam desde a escolha do nome do santo padroeiro aos símbolos religiosos expostos como: folhas de proteção, figas, oratórios, cruzes e rosários. Sem falar nos ritos de abertura realizados diariamente, a fim de atrair os fregueses. Neles, água benta mistura-se ao sal grosso e aos banhos de folhas trazidos dos terreiros de candomblé. Após a “limpeza”, tudo é perfumado com a defumação, onde cravo, canela e açúcar não podem faltar.

É digno de observação também que, por trás da afirmação de que a cidade de Salvador tem festa todos os dias, circula uma série de estereótipos, que tentam transformar a população desta cidade em preguiçosa e indolente. Essa estereotipia reforça a ideia de atraso da Bahia, pelo fato de seus habitantes se ocuparem o tempo todo com festas, preconceito difundido e muito presente, ainda hoje, nas grandes cidades do Sudeste e Sul do país.

Se a suposição de uma igreja para cada dia do ano da cidade de Salvador é muito mais simbólica do que fatural, os números oficiais fornecidos pela Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros são mais reais e precisos.

Em agosto de 1999, em entrevista realizada, o Sr. Luís Sérgio Barbosa, então Presidente da Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros afirmou:

Só na cidade de Salvador há aproximadamente 1.250 terreiros e ela filiados, segundo cadastro feito até junho de 1999. Esses terreiros incluem além de candomblé com as respectivas nações ou linhas, Angola, Ketu, Jeje e Ijexá, terreiros de Umbanda e Giro de caboclo. No Estado, há cerca de 3500 terreiros.



encontram com os Santos católicos ou vice-versa, mas os devotos que se encontram com os Orixás e seus Santos em um mesmo sentimento religioso, em um momento particular, capaz de, como sugere Mary del Priore, (1994, p. 19) misturar estilos, sons e corpos. Nesse momento, não é obrigatório o vivido histórico corresponder à representação que se faz dele. Na opinião de Sr. Pedro Soares, como veremos adiante, Santo católico e Orixá permanecerão sempre separados, como água no óleo. “Aziri<sup>34</sup> nunca vai pular no barracão e dizer que é Nossa Senhora da Conceição da Praia”, explica ele. “Quem faz isso é o sincretismo”. Com isso, ele acredita ter se livrado das acusações dos que insistem no fato de que os terreiros, que mandam dizer missas, por ocasião de certos rituais, estão misturando as religiões. Os santos não se misturam, como a água não se mistura como óleo, mas “tire este povo para ver o que é que fica?”

Se os santos católicos não costumam ou não gostam de sair de casa, conforme crença corrente desde o Brasil colonial (esta é uma das explicações do motivo de o Senhor do Bonfim ter descido a colina sagrada poucas vezes), e, quando isso ocorre, é feito muito rapidamente, os Orixás e os antepassados africanos, Egungum, adoram dar voltas pela cidade, passear pelo mercado, visitar pessoas etc. Em vários trabalhos, Verger deixou registrado o cotidiano de alguns desses Orixás. Tal prática foi trazida para o Brasil e introduzida, na medida do possível, nos cultos de origem africana aqui organizados. Assim, podemos entender a possibilidade de alguns devotos encontrarem seus Santos de devoção e seus Orixás em algumas festas realizadas na cidade de Salvador, constituintes do chamado Ciclo de Festas.

---

34 Ancestral ou vodun das águas na tradição jeje.

## *A festa de Santa Bárbara*<sup>35</sup>

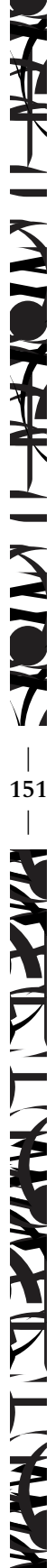
No dia 4 de dezembro, a festa de Santa Bárbara abre o chamado ciclo de festas realizado na cidade de Salvador. Diferentemente da festa dedicada a São Cosme e Damião, que, ao longo do tempo, perdeu o significado dado pela hagiografia católica, de dois médicos, e passou a ser representado através de dois meninos, alusão a Ibeji, ancestrais africanos que protegem as crianças, particularmente os gêmeos, a festa em louvor à Santa Bárbara sai das casas e invade as ruas e, a cada ano, ganha proporções enormes. Já a festa de Ibeji é uma celebração de “comes e bebes”, que consiste no tradicional banquete oferecido às crianças por grande parte das famílias baianas, tenham elas vínculo ou não com as religiões afro-brasileiras. O “caruru de sete meninos”, ou a “mesa dos sete”, ou “a festa de dois, dois”, ainda hoje, é um evento difícil de ser etnografado, pelo fato de permanecer ligado a um culto muito particular, conservado nos oratórios de “famílias tradicionais”, nos chamados “quarto dos santos”, utilizando a imagem de Vianna (2000, p. 37):

O quarto dos santos, no nosso caso, podia ser realmente um quarto. Pequeno ou grande, nesga de espaço debaixo de escada que conduzisse ao sótão ou aposento para custódia de imagens. Também podia ser parte de um aposento ocupado por pessoas idosas, que se orgulhavam em dormir bem acompanhadas pelos entes celestiais.

Com relação ao caruru de São Cosme, cada casa de família cumpre seu preceito de forma própria. Ao contrário, o caruru de Santa Bárbara já nasceu fora de casa, no mercado. Esta festa, iniciada no século XIX, precisamente em 1850, foi apontada por

---

<sup>35</sup> A festa de Santa Bárbara passou a ser Patrimônio da Bahia em 2008, via Decreto nº 11.353 do Governo da Bahia.



Verger (1999, p. 73) como a que inaugurou o ciclo de festas:

A festa de Santa Bárbara, que cai no meio da novena de Nossa Senhora da Conceição, passa um pouco despercebida do grande público. Ela é celebrada, sobretudo, pelos africanos e pelas pessoas que trabalham no mercado de Santa Bárbara na cidade baixa [...] a festa católica consiste em uma missa e uma procissão em torno do mercado dos Arcos de Santa Bárbara. Os devotos dessa santa organizam regozijos no interior do mercado, onde sambam e bebem cachaça em abundância.

Longe de passar despercebida, nos dias atuais, a festa de Santa Bárbara é uma das mais expressivas na cidade de Salvador, quando milhares de pessoas se vestem de vermelho e branco para homenagear a Santa padroeira dos bombeiros e protetora contra os raios e tempestades. Uma das manchetes principais do vespertino *A Tarde*, de 4 de dezembro do ano 2000, principal jornal de circulação do Nordeste, na cidade de Salvador, trazia em letras destacadas: “Até o sol brilhou para Santa Bárbara”. Alguns trechos da matéria de Gerson dos Santos diziam:

Salvador vestiu-se de vermelho e branco para homenagear a santa mais guerreira de todas, Santa Bárbara, que no candomblé é reverenciada como lansã. Não teve trovão nem relâmpago, mas o tempo permaneceu nublado, como se estivesse de prontidão aguardando um sinal de sua deusa para mostrar a força que exerce diante da natureza. A beleza do colorido, principalmente o das baianas, todas a caráter, e dos integrantes da venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora do Carmo, fundada há 375 anos, com um sobretudo também na cor vermelha, deram mais brilho à festa, onde o som dos atabaques e o canto das pessoas ligadas ao candomblé também tiveram espaço durante a missa.

Nesse ano, a missa à Santa Bárbara foi celebrada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos por cinco sacerdotes, dentre eles, um dos bispos auxiliares de Salvador, Dom Gílio Felício, posteriormente transferido de Salvador. A celebração teve início às 10:30. O vermelho combinado com o branco era usado pelas pessoas como as cores oficiais desse dia. Um grupo de alunas do curso de Turismo de uma Faculdade particular, constrangido por não estarem a caráter, chamou-me a atenção: “Professor, mas o senhor nem avisou que era para a gente vir de branco”. Era a primeira festa de Santa Bárbara de que as jovens participavam. Em tom de brincadeira, então, eu lhes respondi: Mas não há nada combinado! Difícil era fazê-las entender isso, pois até a estola dos celebrantes neste dia era vermelha, cor litúrgica adotada pelo catolicismo para representar seus mártires.

A missa durou cerca de duas horas. E como de costume nessa igreja, a liturgia católica adotada foi afro-brasileira. Assim, o toque dos atabaques e o cheiro do incenso anunciaram a entrada da Bíblia e, logo em seguida, fez-se a leitura do Evangelho do dia. Como não comentar o ofertório dessa missa? Neste momento, ao lado dos símbolos católicos, ao pão e ao vinho misturaram-se elementos expressivos da vitalidade e do dinamismo da cultura negra.

Nesse dia, todos os caminhos da cidade de Salvador se dirigem ao Pelourinho, para a missa de Santa Bárbara, que, em procissão, leva os seus devotos para o Corpo de Bombeiros, localizado na Baixa do Sapateiro, onde um caruru de dez mil quiabos aguarda a todos. Não tendo mais espaço para tanta gente, as pessoas esperam a procissão no Largo do Pelourinho, ou se dispersam pelas estreitas ruas do Centro Histórico, por onde a santa iria passar.

Às 12:30, os sinos da igreja tocaram, anunciando a pro-

cissão. As pessoas ficaram mais agitadas. Em vez da tradicional cruz, que costuma abrir as procissões, vinte mulheres rigorosamente vestidas de baiana, quase todas de branco (exceto uma que vestia vermelho e branco) abriram o cortejo. As mulheres seguravam um rico pano de “richelieu” aberto, também branco. Estendido como uma esteira, esse pano serve para as pessoas depositarem notas de dinheiro. Não demorou muito para que isso acontecesse: da saída da igreja do Rosário até o Terreiro de Jesus já eram tantas, que não se podiam contar. Não importava o valor, mas a oferta.

Acompanhando as mulheres, um homem (sobre o qual fui informado ser um babalorixá) empunhava uma espada. Logo atrás, junto ao estandarte da santa, vinham um coroinha, dois anjos e uma menina vestida de Santa Bárbara. Ela representava a Santa muito sorridente e acenava a todos que passavam. Não lhe faltava nada, trazia a coroa, a espada e o cálice que aparece nas representações da virgem martirizada.

Anunciando a Santa, vinham pela ordem: São Miguel Arcanjo, São Cosme e Damião, São Sebastião, São Lázaro e São Jerônimo. Após mais alguns minutos de expectativa, os devotos puderam apreciar, por entre as rosas vermelhas que ornavam o andor, a imagem de não mais que vinte centímetros de altura, recebida com foguetes, salva de palmas, perfumes (seiva de alfazema) e o tradicional grito: Eparrei!!! Quanto mais próximo se chegava do andor, mas a euforia aumentava. A festa foi reforçada com a presença de algumas bandas, dentre elas, a banda Didá, composta de mulheres. Neste dia, a presença feminina era expressiva como nunca. Ao redor do andor, principalmente, as mulheres disputavam um lugar. Queriam ao menos tocá-lo.

A procissão saiu da igreja de Nossa Senhora do Rosário,

subiu a Ladeira do Pelourinho e alcançou o Terreiro de Jesus. Passou pela Praça Municipal e desceu a Ladeira da Praça, chamada por uma devota de ladeira de Santa Bárbara. Descida a ladeira, à esquerda, na Baixa do Sapateiro, fica o Corpo de Bombeiros. Muitos fiéis desciam a ladeira correndo, pois mais um momento importante iria se iniciar, daí ser preciso garantir um bom lugar para não se perder nada. De repente, a multidão foi ganhando os portões do Corpo de Bombeiros que aguardava os fiéis com músicas católicas. Neste local, sob uma cabana coberta de palhas, como uma espécie de capela, dois andores com a padroeira dos bombeiros esperavam os fiéis, que, ao se aproximarem, tinham a cabeça molhada com água. Entenda-se por cabeça, o corpo todo, tamanho era o jato d'água jogado sobre as pessoas, que, se antes se aglomeraram para ver a santa, agora lutavam a todo custo para terem suas cabeças molhadas. Jato maior era aguardado por todos na saída da procissão deste local. Aos pés das imagens de santa Bárbara, haviam sido depositadas comidas rituais pedidas nesse dia, segundo os preceitos dos candomblés: quiabos cortados em rodela, acompanhados do feijão de azeite, milho branco, pipoca e outras iguarias que fazem parte da comida dos Orixás.

Os andores, ao adentrarem, posicionaram-se em frente à porta. Os bombeiros correram na direção dos portões para receber a sua patrona, que, ao chegar, foi saudada com sirenes, palmas e vivas. A saudação “Eparrei!” alternava-se com a expressão “Viva Santa Bárbara!” a todo tempo. Por alguns minutos, o andor da santa foi colocado na capela improvisada, onde já se encontravam as oferendas e a água a ser aspergida sobre as pessoas.

A santa não pode ficar mais que quinze minutos, afinal o seu desfile estava apenas começando, faltavam os mercados. A procissão ganhou, então, a direção da Baixa dos Sapateiros. De-

pois da passagem pelo Corpo de Bombeiro, não havia mais quem segurasse a algazarra nas ruas. Um jato de água foi, então, ligado, e uma chuva artificial refrescou os devotos de Santa Bárbara. Algumas pessoas ficaram divididas. Não sabiam se seguiam com a procissão ou se ficavam no Corpo de Bombeiros, a fim de saborear os dez mil quiabos em forma de caruru. Em meio ao tumulto formado na saída do local, pessoas do candomblé corriam para acudir outras, que eram tomadas pelo Orixá Iansã.

A próxima parada da procissão foi no mercado de São Miguel, onde os vendedores e vendedoras do mercado consagrado ao arcanjo aguardavam a passagem da procissão com seus fregueses, servindo comidas de azeite regadas com a tradicional cerveja. Santa Bárbara parou em frente ao mercado, alguns devotos entraram e se dirigiram até o oratório que fica no fundo, no estacionamento. São Miguel não seguiu mais a procissão. Ficou no mercado mesmo. Agora, o cortejo dos Santos era puxado pelos gêmeos, Cosme e Damião.

A procissão seguiu e, mais uma vez, parou. Desta vez, para matar saudades, em frente ao mercado consagrado à santa, local onde, durante muitos anos, foi servido o tradicional caruru de Santa Bárbara, de onde a Santa saía para assistir à missa na Igreja do Pelourinho. Dali, a procissão subiu a rua que dá acesso ao Pelourinho e retornou à igreja.

Diferentemente da modesta festa descrita por Verger, que caía no meio da novena preparatória à festa da Conceição, a festa de Santa Bárbara ganhou proporções bastante amplas e significados diversos ao longo do tempo, não sendo mais uma festa que passa despercebida, mas que marca profundamente a cidade de Salvador.

## *A Igreja de Santa Bárbara e a origem da festa*

A jovem Bárbara nasceu na Ásia Menor e viveu em Nicomédia, antiga província romana da Bitínia. Seu pai era um homem muito rico que resolveu proteger a filha do mundo, isolando-a em uma torre. Dali, Bárbara conseguiu se comunicar com Orígenes, em Alexandria. Então, foi denunciada pelo próprio pai como cristã. O governador Marciando condenou-a à morte e, não tendo jeito de lhe tirar a vida, ordenou que fosse degolada. Conta a história popular que, assim que foi decapitada, um raio desceu dos céus e atingiu o carrasco, reduzindo seu corpo a cinzas. Era o dia 4 de dezembro e o tempo do imperador Maximiniano. Seu martírio foi difundido pelo mundo cristão, a partir do século IX.

Segundo o historiador Waldir Freitas Oliveira (2000, p. 11):

Santa Bárbara já teve sua capela própria no antigo morgado de Santa Bárbara, instituído em 1641, pelo casal Francisco Pereira do Lago e Andresa de Araújo, na cidade baixa, local onde depois surgiram os mercados de Santa Bárbara e São João, entre a antiga Rua das Princesas e a subida da Ladeira da Montanha.

Por motivo dos vários incêndios, a imagem de Santa Bárbara foi transferida para a Igreja do Corpo Santo, onde está até hoje.

Santa Bárbara recebeu um altar em 1946 dentro do mercado da Rua da Vala ou Baixa do Sapateiro, inaugurado no ano de 1874, que, com o transcorrer do tempo, passou a ser conhecido como Mercado de Santa Bárbara. Antes de 1987, quando foi transferida para a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, devido à precariedade das instalações do mercado e às constantes

ameaças de incêndios, a imagem, que saía em procissão, permaneceu na igreja do Passo por algum tempo, de onde era levada, anualmente, àquele mercado, a cada 4 de dezembro, após missa solene.

A história que nos foi relatada por Albérico Paiva, na ocasião da pesquisa *Mestre de Noviços da Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo – Irmandade dos Homens Pretos*, coincide com algumas informações fornecidas pelos registros oficiais e serve, ainda, para explicar uma possível origem da festa de Santa Bárbara na cidade de Salvador que, segundo Verger, era celebrada, sobretudo, por africanos e pelas pessoas que trabalhavam na cidade baixa. Segundo Albérico:

Duas africanas vendedoras de fato na gamela, mandavam todos os anos celebrar missa na igreja de Nossa Senhora do Rosário para a santa no dia dedicado a ela pelo calendário católico. A santa era trazida do mercado, ouvia dizer a missa e voltava em procissão para ele. Esta seria a origem da festa. Isso formou-se em uma tradição! Com o passar do tempo, devido ao estado que se encontrava o mercado na década de 80, a Santa foi trazida para a Igreja do Rosário e a partir daí, a procissão sai daqui até os dias de hoje.

A história de Albérico nos convida a pensar nas relações existentes na Bahia do século XIX entre a cor, a origem e as atividades econômicas exercidas pelos africanos na cidade de Salvador, “a classe mais humilde da sociedade da Bahia”. (Verger, 2000, p.213). Divididos entre escravizados de casa e escravizados da rua, os africanos, depois de libertos, realizam atividades de carregadores, carpinteiros, padeiros, fabricantes ou vendedores de carvão, de lenha, sapateiros, cocheiros, entre outras. As ganhadeiras vendiam nas ruas comidas e guloseimas e, uma vez emancipadas, independentes, essas boas comerciantes passavam

a viver de suas vendas no mercado, onde ganhavam dinheiro, enriqueciam, tornando-se algumas delas proprietárias de pequenas casas, onde moravam com seus compatriotas e filhos (Verger, 2000, p. 221).

A origem da festa de Santa Bárbara, como sugere Albérico, deve ser mesmo procurada na vida dessas mulheres, “mulheres de saia”, parafraseando Hildegardes Vianna (2000, p. 201). Mulheres que se destacaram, desde cedo, pela arte de mercar.

O conceito derivava da mentalidade criada pelas profundas diferenças entre escravos e livres, negros e brancos. Negras e mulatas, sujeitas ou libertas, tinham por anos seguidos desenvolvido atividades, honestas, mas humilhantes, convivendo em ambiente heterogêneo de mercados, feiras e açougues, lidando com gente de toda laia.

A devoção à Santa Bárbara na cidade de Salvador liga-se, profundamente, aos mercados, à vida dos vendedores de temperos, caixeiros e mulheres comerciantes: mulheres de gamela, vendendo fato de boi, peixe, mingau; mulheres de tabuleiro, mercando cuscuz, cocadas; mulheres de balaio ou ganhadeiras. Parece ser esta a trajetória que a procissão de Santa Bárbara tenta reconstituir ao percorrer os mercados.

Verger e Bastide, em um estudo realizado sobre os mercados Nagô e do Baixo Benin (Verger, 1992, p. 123), demonstram que a arte de mercar desempenha inúmeras funções para esses grupos. Dentre essas, através de redes, fazem o entrosamento entre um mundo baseado no lucro, e outro, no respeito aos costumes ancestrais.

As feiras desempenham uma importância social, diz o texto. São nelas que o rei torna públicas suas decisões, exhibe suas mulheres, as mães apresentam o recém-nascido, os mortos são

carregados antes de serem enterrados, os iniciados se apresentam, as pessoas circulam, pedindo contribuição para fazer alguma festa, a recém-casada compra os ingredientes para cozinhar a primeira refeição de seu esposo, concretizando o casamento, e assim por diante (Sousa, 1999, p. 334).

No Novo Mundo, essas mulheres teriam aparecido nas pequenas feiras locais, nos tabuleiros das vendedoras, ora andando pelas ruas, ora mercando em um determinado ponto, como de costume.

### *O mercado e lansã*

Gleason (1999, p. 126), no trabalho intitulado *Oyá*, estabelece relações entre o mercado e lansã. Ela vai dizer:

É a representação do mundo em seu momento mais intenso, em seu aspecto mais social; e as mulheres são responsáveis por ele. O mercado é a expressão do caráter transitório da vida, mas também de sua vibração erótica. É o local dos encontros, das seduções, das trocas, das transformações de energia. Oya é a dona do mercado.

A menção ao mercado – “ojá” – é frequente nos mitos e canções sobre lansã. De acordo com uma das suas histórias, foi lá que, enfurecida, Oyá, a mulher búfalo, matou outras mulheres que a haviam afrontado e desapareceu. Oyá, assim, cumpre a função de proteger as mulheres dos mercados e garantir seus negócios.

Na África, Oyá é origem do Rio Níger. Conta-se que um rei Nupe estava em guerra e, uma vez consultado Ifá, o mesmo orientou que um pano preto deveria ser achado e rasgado por uma virgem. O rei escolheu a própria filha para isso. A jovem

“pegou o pano e rasgou”. Oyá rasgou o pano estirado no chão em duas peças, o pano tornou-se uma água escura, que se espalhou em torno daquele reino, que passou a ser uma ilha, a Ilha Jebba, que, ainda hoje, permanece no meio do Níger (Gleason, 1999, p. 58). Não pretendemos abrir um debate em torno deste relato, nem muito menos realizar uma investigação mais profunda em torno de Oyá, o que já foi feito por alguns autores.

O culto a Oyá, sem sombra de dúvida, foi trazido para o Brasil pelos yorubás, chegados aqui a partir do século XVIII. Este ancestral do Rio Niger foi popularizado através de seus inúmeros títulos. Iansã divide com Xangó o elemento fogo; com Ogun, o poder do corte, da divisão; e com os caçadores, o poder da morte, de fazer surgir do pano Egun, que, em alguns de seus mitos, aparece como seu descendente. Sobre esse Orixá e a comida que lhe é servida no dia de sua festa, seguida dos preceitos rigorosamente observados pela Tradição dos Orixás, já nos ocupamos em outro trabalho, razão esta pela qual não repetiremos aqui. Apenas gostaríamos de lembrar que o caruru de Iansã é cortado em rodas como moedinhas.

### *Os santos da procissão*

Além da trajetória da procissão, não podem passar despercebidos de nós, os Santos que acompanham Santa Bárbara.

São Miguel Arcanjo ocupou um lugar de destaque na vida das famílias baianas, no século XIX, quando conviviam com as altas taxas de mortalidade infantil. (Reis, 1991, p. 120). Além de controlar a entrada das almas no céu, São Miguel acompanhava as crianças que, logo falecidas, tornavam-se “anjinhos” e iam para o céu, morar juntamente com Nossa Senhora. São Miguel liga-se, profundamente, a um momento de passagem.

O culto aos santos Cosme e Damião teve início no Oriente e logo se popularizou no Ocidente. Em Roma, várias igrejas foram erguidas em sua homenagem, sendo uma das mais importantes, consagrada pelo Papa Félix IV (526-530). De acordo com os registros populares da igreja católica, os dois irmãos eram médicos que viveram em Egeia, Ásia Menor. Eles foram martirizados na perseguição do início do século IV. A representação dos santos Cosme e Damião dispensa maiores comentários na cidade de Salvador. Desde muito cedo, o seu culto passou a representar os gêmeos, que ocupam lugar fundamental na cultura yorubá. Sobre este aspecto, o texto de Monique Augras, *Os gêmeos e a morte* (1994, p. 74), é bastante ilustrativo.

Sebastião (250-288) nasceu em Narbona, na Gália. Era oficial da guarda do imperador Diocleciano. Assim que foram descobertas as suas relações com os cristãos, foi condenado à morte por flechadas. Tido como morto, foi socorrido pelos cristãos que lhe curaram as feridas. O soldado, então, apresentou-se novamente ao imperador e o insultou, reprovando seus atos, sendo logo conduzido a um novo suplício, quando foi martirizado. Nos momentos de repressão indígena, São Sebastião foi um dos oragos mais invocados para livrar a população dos ataques dos ameríndios, que, com suas flechas, não deixavam que os agrupamentos se fixassem. Na cidade de Salvador, recorreu-se muito a este Santo diante das investidas dos povos indígenas, principal causa da destruição da capitania da Bahia (1534), entregue ao donatário Francisco Pereira Coutinho. Nesta cidade, o Mosteiro de São Bento é dedicado a esse Santo.

Como veremos posteriormente, São Lázaro é outro Santo que goza de popularidade em uma cidade que conheceu, desde cedo, os assaltos de bexigas e outras doenças infectocontagiosas.

São Jerônimo (347-420) nasceu na Dalmácia e se educou

em Roma. Era teólogo e padre da igreja. É considerado o mais erudito dentre os padres latinos por seu amplo conhecimento do latim, do grego e do hebraico. Em 382-385, morou em Roma, onde fez a revisão da versão ítala da Sagrada Escritura, trabalho do qual resultou a vulgata. Se, para a igreja católica, na figura de São Jerônimo, sobressaem a austeridade, o temperamento veemente e a sua dedicação aos estudos bíblicos, para a maioria das pessoas, na procissão de Santa Bárbara, o Santo chama a atenção por estar protegido por leões e ladeado por pedras, bem próximo à Santa, ornada de rosas vermelhas e enfeitada com brincos de ouro, trazendo na mão um cálice e, sobre os ombros, o manto vermelho que representa o seu martírio.

### *A festa da Conceição da Praia*

A festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia é celebrada quatro dias após a festa de Santa Bárbara, ou seja, no dia 8 de dezembro, feriado na cidade de Salvador. Verger (1993, p. 73) registrou que, diferentemente da festa anterior, tomavam parte na procissão, ao lado dos brancos, mulatos e pretos.

Nossa Senhora da Conceição da Praia é a padroeira da cidade de Salvador. A sua imagem deixa a igreja, em princípio, duas vezes ao ano. Uma, durante os festejos de Bom Jesus dos Navegantes, quando ela vai recebê-lo no cais do Mercado Modelo. Outra, por ocasião da sua festa, quando ela percorre as ruas da antiga freguesia da Conceição da Praia.

A festa da Conceição, como é chamada, é menos calorosa do que a de Santa Bárbara. Nela, ao lado da cor branca, algumas pessoas vestem roupas de tonalidades amarelas. É uma festa mais discreta, onde se é possível perceber claramente a preocupação da igreja católica com o seu controle.

A missa solene do ano 2000 iniciou-se pontualmente às nove horas e foi realizada na porta da igreja. A celebração foi presidida pelo então Arcebispo de Salvador, Dom Geraldo Magela Agnelo, que estava presidindo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Pelo fato de ter sido realizada fora da igreja, o som das barracas ficou suspenso durante a celebração. Às 10:40, a missa já havia terminado. O calor era intenso, e a multidão, que aguardava e chegava a todo momento, era embalada pelas músicas carismáticas do Pe. Marcelo Rossi. Em alguns momentos, a multidão até que se animava, mas a saída de Nossa Senhora estava tardando muito. Um carro de som deveria animar a procissão. Às 11:00, os sinos tocaram e se ouviu cantar: “Oh! Maria, concebida sem pecado original”. A multidão respondia: “Rogai por nós/ Rogai por nós/ Rogai por nós, Rogai por nós/ Rogai por nós que recorreremos a Vós”.

Segundo o costume da igreja católica, a cruz de prata ladeada de castiçais do mesmo metal abria a procissão. À frente, trazido pela Irmandade do Santíssimo Sacramento, em fila, vinha o andor de Deus Menino. Difícil era fazer os fiéis entenderem que era preciso formar filas, para que a procissão seguisse.

Após o andor do Menino Jesus, rapazes chamavam a atenção, não somente pela forma como estavam vestidos, mas também como pelo seu andar. Traziam correntes amarradas na cintura e marchavam. Eram todos brancos. Interrogando sobre quem eram aquelas pessoas, fui informado que seriam de uma dissidência da *Opus Dei*, um grupo conservador da igreja católica.

A novidade durou pouco. Os olhos das pessoas estavam mesmo atentos era para o andor da santa que, até então, não havia ganhado as ruas. Uma vez a fila formada, não havia mais o que esperar. Nossa Senhora saiu coroada da sua igreja, enfeitada de

flores amarelas, vestida de branco com seu manto azul marinho, tendo bordado nas costas o emblema do Império Português. Nas mãos, segurava um buquê de rosas amarelas. Tão viva vinha a mãe de Jesus que o pranto tomava conta das pessoas que cantavam a música de Roberto Carlos: “Nossa Senhora, me dê a mão, cuida do meu coração, da minha vida, do meu destino, do meu caminho, cuida de mim...”. Assim que o andor desceu as escadarias da igreja, que ficam em frente à praia, foi arrebatado pela multidão, que queria tocá-lo a todo custo. A seiva de alfazema perfumava o manto e as flores de Nossa Senhora da Conceição. Carteiras de trabalhos e outros documentos eram tocados no andor da padroeira de Salvador, certamente por mãos que ali estavam, intercedendo pelos seus filhos. Nossa Senhora foi recebida com pétalas de rosa e arroz.

Se a procissão de Santa Bárbara percorre os mercados, a de Nossa Senhora da Conceição da Praia segue o comércio, a região antiga, onde o fundador da cidade assentou o porto da cidade fortaleza, edificada com a sua ajuda para ser a cabeça da América do Sul. Na região desse percurso, desde cedo, floresceram os armazéns e circularam os homens mais ricos da cidade. A procissão, na verdade, percorre a antiga freguesia que hoje conta apenas com uma única igreja, a de São Pedro Gonçalves, conhecida como igreja do Corpo Santo, por ficar na esquina da rua que possui este nome.

Ao passar pela porta dessa igreja, a irmandade de São José recebeu Nossa Senhora com seu Santo. Foi também trazida Santa Bárbara, talvez relembrando a antiga igreja demolida que fazia parte da freguesia da Conceição. A procissão tornou-se, assim, da Sagrada Família: Jesus, José e Maria, juntamente com Santa Bárbara.

## O culto à Imaculada

O culto à Imaculada Conceição é um dos mais antigos instituídos pela igreja católica. A doutrina da Imaculada Conceição, antes de ser declarada dogma por Pio IX, em 8 de dezembro de 1854, já era aceita implicitamente pela igreja até o Concílio de Éfeso, em 431 (Iwaschita, 1991, p. 147).

No Brasil colônia, a devoção à Nossa Senhora reveste-se de uma pluralidade de significados. Desde cedo, Nossa Senhora ligou-se diretamente à morte. Ainda hoje, é conhecida por algumas pessoas, a partir da “oração das horas ou oração das horas de Nossa Senhora”. Esta oração é transmitida, cuidadosamente, por algum membro da família para alguém de extrema confiança, obedecendo a um complexo ritual, a fim de não perder a sua força. A pessoa escolhida deve prometer que não vai passá-la adiante, ou melhor, que vai respeitar o processo de transmissão, repetido há gerações e mantido vivo em algumas famílias. Tal oração, rezada em certos dias, faz que Nossa Senhora venha avisar, em sonho, a proximidade da morte. A oração revela a existência de um período onde o morrer despreparado era uma das maiores preocupações. Alguns títulos dados à Nossa Senhora deixam transparecer essa preocupação, como o de Nossa Senhora da Boa Morte, que teve a sua irmandade na igreja da Barroquinha.

João Reis (1991, p. 120) vai lembrar, no trabalho *A morte é uma festa*, que as mortalhas infantis de Nossa Senhora da Conceição, ao lado das de São João, invocavam mitos de fertilidade.

A exceção de uma, todas as 57 mortalhas de Nossa Senhora da Conceição por mim registradas vestiram crianças do sexo feminino, o que interpretei pela relação desta santa com a procriação. Imagino que vestir o cadáver da filha com a mortalha da Conceição equivalia a um tipo de rito de fertilidade, uma medida para que filhos futuros sobrevivessem.

Talvez essa menção à fertilidade possa ser interpretada por trás do arroz jogado na imagem de Nossa Senhora da Conceição da Praia, mesmo gesto que acompanha os noivos quando chegam à casa de seus pais, para a festa do casamento. Este ato pode ser também observado nos terreiros de candomblé, por ocasião da saída de alguns Orixás.

Em um contexto marcado pela baixa fertilidade ou pelos infortúnios ocorridos corriqueiramente às crianças, recorrer à Conceição era uma maneira de gerar, conceber e manter a vida. Atentos a esta preocupação, muitos pais, ao batizarem seus filhos, deram-lhes Nossa Senhora como madrinha, o que era realizado apenas com um pequeno toque da coroa da Santa na cabeça da criança.

A presença do Menino Jesus abrindo a procissão, embora possa ser explicado através da relação que este estabelece com o Ciclo Natalino, pode também ser compreendida pela relação entre a Conceição e a fertilidade. Ele é o fruto de seu ventre e, como tal, protetor de todas as crianças.

### *A festa da Conceição e a sociedade das máscaras africanas*

Outro fato que merece ser destacado no dia da festa da Conceição era a realização, no dia 8 de dezembro, da Dança das Geledés. Sobre esta festa, apenas resta o registro etnográfico por Verger (1992, p. 24) de uma dança presidida por uma das lideranças do Candomblé do Engenho Velho que usava o título de Iyalode-erelú.

Geledé significa máscara. Na verdade, trata-se de uma sociedade secreta africana que tem como objetivo exaltar o poder

criativo das mulheres. O festival das Geledés acontece anualmente, entre os yorubás e visa a exortar o poder ancestral das Grandes Mães, as feiticeiras responsáveis pela manutenção da vida e da comunidade.

Sobre a mulher que preside essa sociedade secreta, a Erelu, Gleason (1999, p. 131) vai trazer informações bastante interessantes. Lelu ou Erelu (em Yorubá) era a líder das mulheres do mercado na sociedade Nupe e, assim como a Iyalodê dos Yorubás, exercia o poder místico das mulheres em benefício de toda a comunidade. No tempo de guerras, ela intervinha e, quando era preciso, liderava o ritual dos mascarados quando as roupas rodopiantes eram invocadas.

Segundo essa autora, a Erelu de Benin, Nigéria, liga-se profundamente ao mar que tem seu poder reverenciado como Olokum. Talvez seja por este motivo que a dança das Geledés era realizada em um dia festivo do porto de Salvador. Os devotos deste culto são principalmente as mulheres, e são elas que o presidem, à semelhança do que acontece no Terreiro do Engenho Velho, liderado por mulheres desde a sua fundação. Não nos desligamos, assim, de um culto ligado à fertilidade que, na tradição yorubá, é controlado pelas mulheres ou por certas mulheres que sabem manipular o segredo das Grandes Mães, por dividirem com elas, desde o início, o conhecimento da vida e morte, velados na roupa que materializa os antepassados. Infelizmente, na contemporaneidade, não temos mais informações sobre este culto entre nós.

### *A festa de Santa Luzia*

Assim como o dia consagrado à Santa Bárbara, o dia de Santa Luzia, 13 de dezembro, não é feriado na cidade de Salvador,

o que não impede de muitas pessoas se deslocarem para a igreja do Pilar, situada na Cidade Baixa, de onde a imagem da Santa padroeira dos olhos sai em procissão, percorre algumas ruas do comércio, segue até a igreja de Nossa Senhora da Conceição, de onde retorna para a sua igreja.

No tempo de Vilhena (1922, p. 100), a igreja do Pilar era um templo ainda que pequeno, aseado e rico. A freguesia do Pilar já foi uma das mais importantes da cidade de Salvador. No século XVIII, conforme decisão da Irmandade do Santíssimo Sacramento, com sede nesse templo, decidiu-se construir carneiros, para que os seus frequentadores deixassem de ser enterrados dentro da igreja. Ainda hoje, é possível ver a obra levantada no adro, em frente ao templo, decorada por um conjunto neoclássico de colunas em 1802 (Reis, 1991, p. 181).

A Paróquia do Pilar dividia, com a da Conceição, a atividade comercial da cidade, no século XIX. Segundo informações de Mattoso (1988, p. 32), escravizados de ganho e mulatos que realizavam tarefas domésticas, constituíam a maior parcela da população residente na paróquia.

Uma tal concentração nada tem de surpreendente: a tradição reza que um bom número de escravos de ganho, residentes fora das casas dos seus senhores, habitavam nessas três Paróquias<sup>36</sup> atendendo a que ali os alugueis eram mais baratos (Pilar) e havia ainda terrenos baldios onde eles construíam suas casas de taipa.

Com o passar do tempo, a paróquia do Pilar foi perdendo o significado que tinha antes. Hoje, situada em uma área considerada “muito perigosa”, há até pessoas que lá vão apenas uma vez ao ano, por ocasião da festa de Santa Luzia, a maior realizada

<sup>36</sup> Pilar, Mares e da Penha.

nesta igreja.

O local mais visitado desta igreja é a fonte milagrosa de Santa Luzia. Lá, de uma espécie de mina natural, jorra a água que os devotos acreditam possuir poderes curativos. Administrada aos olhos, seguida das novenas e orações à Santa, a padroeira dos olhos devolve as vistas aos cegos. A origem dos “milagres de Santa Luzia” nesse local possui várias versões. Em uma delas, ouvida de uma de suas devotas, “a própria Santa teria aparecido naquele lugar e, como um sinal de sua passagem, deixado para os seus devotos a fonte de água milagrosa”. Este tipo de sinal faz parte das narrativas das aparições dos Santos católicos. Em Muritiba, cidade do recôncavo baiano, estória semelhante é contada para explicar a origem dos “milagres de Santa Bárbara”.

No dia da festa de Santa Luzia, de longe, já podiam se avistar garrafas plásticas, compradas pelos devotos que se dirigiam a seus milagres, passando por uma fila de quase duas horas de duração.

### *A Virgem Luzia*

Luzia nasceu em Siracusa, por volta de 283. Após o seu martírio, no começo do século V, seu culto já era bastante difundido ao lado de Santa Águeda. Poucas informações se têm sobre sua figura histórica. A maioria das notícias sobre a sua pessoa são passagens referentes à sua vida, seu sofrimento e morte. Diz uma delas:

Santa Luzia era uma moça muito bonita. Assim que teve contato com o Cristianismo fez um voto de castidade. Não tendo conhecimento disso, seu pai lhe deu à casamento. Luzia resistiu e teve que confessar que ela era cristã. Irado, o próprio pai a denunciou e a entregou ao Estado. O rei, então, or-

denou que Luzia fosse martirizada. Segundo a narrativa, pela sua beleza, seu carrasco lhe arrancou os olhos e os colocou num prato. Deus, em troca, teria lhe restituído as vistas.

Cresci ouvindo essa história não somente de minha avó materna, mas de muitas outras senhoras de seu tempo. Há uma semelhança entre esta narrativa e a de Santa Bárbara. Ambas foram entregues pelo pai. As duas eram bonitas, virgens e castas. Esses ideais de vida cristã permearam a vida das primeiras comunidades em um período onde o martírio era o maior testemunho. Ao lado de Luzia, outra virgem, Santa Águeda, em vez dos olhos, teve os seios arrancados. Talvez a alusão ao suplício dos olhos seja mais para explicar o recurso artístico, que, desde cedo, representou a santa segurando seus olhos dentro de um prato. É mais provável que Santa Luzia tenha sido decapitada, a exemplo de outros cristãos no seu tempo. Para a igreja católica, Santa Luzia é ideal de virgindade. Mas, para os seus devotos, seu poder se estende mesmo a abrir e fechar os olhos das pessoas.

A procissão conduzindo a imagem de Santa Luzia saiu da igreja do Pilar por volta das 11:30. Como na festa da Conceição, Deus Menino, vestido com uma roupa branca rigorosamente bordada, saiu à frente. Atrás, vinha Nossa Senhora, a dona da paróquia, sobre um pilar, até que, por fim, Santa Luzia, trazida em um andor enfeitado de flores coloridas: amarelas, brancas, vermelhas. A santa saiu da igreja carregada pela Irmandade do Santíssimo Sacramento, que estava vestida com sua capa vermelha. O andor imitava uma carruagem. Este, logo que chegou à porta, foi arrebatado pelas pessoas que se acotovelavam para chegar próximo à Santa, tocar-lhe, jogar perfumes. Santa Luzia carrega

na mão direita um lírio, símbolo da virgindade. Nessa mão, foi amarrado um laço comprido de fita branca, que era tocado o tempo todo pelos devotos.

Neste dia, as cores eram o branco e o vermelho, tradição que foi seguida à risca por alguns devotos. Como na procissão de Santa Bárbara, algumas pessoas de candomblé acompanharam a procissão, vestidas com suas roupas litúrgicas, ou seja, como se costuma chamar, “de baiana”: saias estampadas eram o traje desse dia, acompanhada da bata e do pano da costa. No pescoço, algumas pessoas traziam disfarçadas as contas dos Orixás: Omolu (cores escuras); Oxun (amarelo ouro vidrado); Euá (vermelha vidrada); e Oxalá (branca).

Durante a procissão, uma devota vestida de vermelho ficou o tempo todo ao lado do andor, animando, falando, muito descontraída. De vez em quando, ela dava vivas à Santa, o que era respondido pelas pessoas mais próximas, em viva voz. Em uma de suas frases emocionadas, ela gritou: hirroooó!!! Foi quando percebi que se dirigia agora a Iewa, que, de acordo com alguns mitos, é irmã de Oyá e divide com ela o mundo dos mortos.

Iewa ou Euá é também representada como uma cobra. É o seu lado fêmea. Falar em Euá, todavia, é referir-se à luz, à vidência, ao poder de velar e desvelar (ela foi a mulher que enganou a morte, fechando os seus olhos para um advinho) e a fertilidade, virtudes que lhe foram dadas por Orunmilá, a testemunha do Destino. Euá são os olhos que tudo veem. Nos terreiros de candomblé, este Orixá veste cores encarnadas (vermelho), símbolo dos seus poderes de transformação.

## A Festa do Bonfim<sup>37</sup>

A expressão “festa do Bonfim” encerra uma série de significados. Um deles está muito mais associado à lavagem da igreja do Bonfim do que à festa católica promovida para o Bom Jesus no segundo domingo de janeiro. A lavagem do Bonfim é uma festa muito concorrida na cidade de Salvador. Ela atrai muitos turistas e já faz parte do calendário de festas da cidade, organizado pelas agências de turismo. A lavagem do Bonfim é a maior festa popular da cidade de Salvador, depois dela, vem a festa de Iemanjá. A fim de preservar sua característica religiosa, foi proibida a presença de trios elétricos e, depois, dos animais que puxavam carroças. O cortejo é apenas acompanhado por bandas, blocos de percussão e afoxés.

Um dos jornais da capital baiana, no ano de 2001, apontou a presença de mais de um milhão de pessoas.

A procissão bateu todos os recordes de participação, sendo acompanhada por mais de um milhão de pessoas (segundo estimativas da Polícia Militar), entre baianos e turistas que, vestidos de branco, numa demonstração de fé e devoção, percorreram os 8km que separam as igrejas da Conceição e do Bonfim. Os devotos de Oxalá - na cultura Afro-seguiram as baianas com seus potes de água-de-cheiro e flores brancas e amarelas. Elas subiram a Colina-Sagrada, às 12:50, para banhar as escadarias e reverenciar seu santo padroeiro. (Correio da Bahia, 12/01/2001).

A lavagem é uma tradição de mais de 200 anos e se repetiu mais uma vez, ontem, com mais brilho e organização. Cerca de 500 baianas, com suas roupas típicas brancas (cor de Oxalá), saia rodada, pano da costa e contas da religião Afro, carregaram quartinhos de água-de-cheiro e flores desde a Igreja da Conceição da Praia até a Colina Sagrada. (Correio da Bahia, 12/01/2001).

<sup>37</sup> No ano de 2013, a festa foi reconhecida como Patrimônio Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).





Estima-se que seu início tenha sido entre o final do século XVIII e começo do século seguinte, dando continuidade a uma tradição milenar trazida pelos portugueses da Península Ibérica, associada aos ritos de purificação. Desde o Édito de Milão em 313, a igreja reconheceu o costume pagão da lavagem dos templos. A igreja ibérica proibiu o costume no século XVI, por causa dos abusos no recinto sagrado. A lavagem da igreja do Bonfim já nasce, assim, proibida há mais de duzentos anos, em um momento em que a população da cidade de Salvador era, em sua maioria, negra. Seria, pois, de esperar que o modo de viver e ser dos africanos, crioulos e mulatos livres ou escravizados, estivessem presentes em uma manifestação que marcava a vida de toda a cidade. Agora, a interpretação dessa presença negra na festa, ou seja, sua caracterização como bagunça, algazarra, desrespeito, atentado à moral e aos bons costumes, como já demonstramos anteriormente, faz parte de outra história.

Muito antes do seu registro como Patrimônio do Brasil, a lavagem do Bonfim veio ganhando mais elementos católicos, a exemplo da introdução da imagem de Senhor do Bonfim numa das janelas da Basílica no ano de 2009 para abençoar os féis que participaram da lavagem deste ano, fato já observado no Parecer da festa do Bonfim (2013) depois publicado sob o título *Dossiê Festa do Bonfim, a maior manifestação religiosa popular da Bahia*.

Salvo engano, a introdução da imagem peregrina do Senhor do Bonfim no cortejo da lavagem se deu no ano de 2015, chamada apenas de “caminhada” pela programação da festa divulgada pela igreja.<sup>38</sup> No ano de 2017 a imagem foi acompanhada pela de Nossa Senhora Aparecida e já aparece menção à “Caminhada Lavagem de Corpo e Alma.”<sup>39</sup>

No ano de 2023, após dois anos sem ser realizada por con-

<sup>38</sup> <https://g1.globo.com/bahia/noticia/2015/01/confira-programacao-completa-da-festa-do-senhor-do-bonfim-2015.html>

<sup>39</sup> <https://gaudiumpress.org/content/83948-divulgada-programacao-da-festa-do-senhor-do-bonfim-em-2017/>

ta da COVID 19, às vésperas da tradicional lavagem, a imagem peregrina do crucificado chegou à Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia conduzida por uma procissão marítima que partiu da Ponta do Humaitá, passou pela Penha, Porto da Barra e finalizou no Cais do Porto na Praça Cairu. No dia seguinte, às 7 horas, a igreja divulgou a saída da 8ª Caminhada “Lavagem de Corpo e Alma” da Basílica Santuário Nossa Senhora da Conceição da Praia até a Colina Sagrada.<sup>40</sup> Assim tem sido até os últimos anos.

O formato impresso pela igreja à Lavagem do Bonfim contraria a descrição inicial do cortejo feita pelo Dossiê que disse:

A Lavagem do Bonfim, que acontece na quinta-feira, no meio da programação católica, é um cortejo formado por baianas e diversas manifestações culturais, sem imagens de santos ou do Jesus Crucificado (Dossiê, s.d. p.42)

O cortejo por vezes é confundido com uma procissão. Entretanto, não existe nele os elementos característicos de uma procissão como por exemplo, andores com a Imagem do Senhor do Bonfim ou de outros santos acompanhado por grupo de fiéis entoando cânticos.

Ou ainda:

Neste dossiê, estamos usando o termo *cortejo* para diferenciar a Festa do Bonfim de *procissão*, visto que uma procissão costuma se caracterizar pelo porte de uma imagem de santo ou de um ícone equivalente, como no caso do dia de Corpus Christi. Na Festa do Bonfim, a imagem do santo fica no interior do templo. Sabe-se que a imagem está lá, abençoando os fiéis de cima da colina. (Dossiê, s.d. p.42)

O que assistimos na atualidade, é exatamente isto. Uma tentativa de transformar este cortejo numa procissão, com o objetivo de “reforçar a fé católica”. Este fato tem dividido opiniões

<sup>40</sup> <https://www.metro1.com.br/noticias/cultura/132034,confira-programacao-completa-da-lavagem-do-bonfim-2023>

e recebido severas críticas de algumas pessoas de candomblé que vem chamando a atenção para “as duas saídas” da Lavagem do Bonfim: a do andor levando a imagem do Senhor do Bonfim e a das baianas vestidas de branco que levam na cabeça as suas quartinhas com água de cheiro e flores.

### *A festa de São Lázaro*

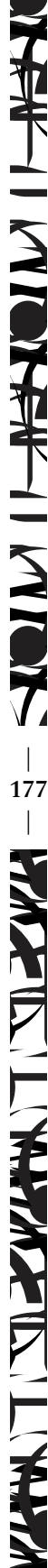
Há duas ruas que dão acesso à Estrada de São Lázaro, caminho através do qual as pessoas chegam até à sua igreja: a Rua Prof. Savero e a Prof. Aristides Novais, ambas no bairro da Federação.

No caminho, havia muita gente, sobretudo, senhoras idosas, vestidas de branco, que parece ter se tornado a “cor oficial” da cidade de Salvador, usada em todas as festas religiosas. Encontrei três mulheres conversando entre si, despreocupadas com as pessoas que passavam, sobre assuntos referentes ao candomblé. Não pude apurar, todavia, de qual assunto se tratava.

Chegando à igreja, aos pés da escadaria onde fica o cruzeiro, hoje em tamanho reduzido, avistei duas mulheres rigorosamente trajadas de “baiana”<sup>41</sup>, aparentando mais de sessenta anos. Elas passavam pipocas no corpo das pessoas. Olhei para dentro de seus balaios e pude ver a imagem de São Lázaro envolta na brancura dos panos de “richelieu”. Próximo ao cruzeiro, havia

---

<sup>41</sup> Baiana, ou vestida de baiana, é expressão corriqueira utilizada para designar o trajar-se à maneira “africana” na Bahia. Consiste em uma vestimenta onde a mulher, sobre várias anáguas engomadas, usa uma rica saia. Sobre esta, cai uma comprida bata e outra peça de roupa, chamada camisa de crioula. Outra peça obrigatória desse traje é o pano da costa, geralmente feito de um tecido mais grosso, cortado em forma de um retângulo, de aproximadamente 2,5 m de comprimento, que a mulher joga no ombro, em certas ocasiões amarra na cintura ou no busto. Por fim, contornando a cabeça como uma coroa, há o pano de cabeça, que é chamado na linguagem ritual, de pano de ori, os famosos turbantes que têm muitas formas. Essa indumentária é ainda completada com muitas joias, brincos, pulseiras, argolas, as chamadas “bugingangas” que a mulher usa. Em suma: é o traje obrigatório das mulheres iniciadas nos candomblés em todas as ocasiões especiais.



mais cinco balaios de pipocas. Logo percebi que eram de mulheres que estavam ao redor, protegendo-se do sol que elevava a temperatura a trinta e três graus.

Tentei entrar na igreja, mas não consegui, pois estava muito cheia. Posicionei-me, então, na porta. Em alguns momentos, esse é um espaço privilegiado para quem quer observar. Assim, pude presenciar uma das mulheres que encontrara no caminho conversando sobre assuntos referentes ao candomblé. A mais velha, ao penetrar no recinto católico, colocou a mão no chão e depois na cabeça, como geralmente se faz quando se entra nos espaços sagrados do candomblé, em vez de fazer o sinal da cruz, como de costume.

Em torno da igreja, havia muito samba, e as pessoas não paravam de chegar para a procissão. As “baianas” mais jovens arriscavam-se até a dançar o pagode que se tocava nas barracas, enquanto as mais velhas distraíam-se comendo pipocas.

Diante daquelas filhas de Omolu, Obaluaiyê e Iansã, de seus balaios apoiados sobre cavaletes, fiéis de todas as idades tiravam os sapatos, para que aquelas mulheres fizessem o ebó. Ou, como se costuma dizer, que lhes dessem o “banho de pipocas”, ou “banho de flor” – flores de milho, estouradas, observando rigorosamente os preceitos do candomblé – comida votiva oferecida a um dos Orixás mais populares e temidos.

Escutei de uma dessas mulheres, filha de Iansã, reconhecida pelas contas vermelhas que trazia no pescoço e pelas grandes argolas de cobre penduradas nas orelhas, a frase: “Há sete anos, eu trabalho aqui”.

Ao perceber que a saída da procissão estava próxima, todas as baianas retornaram a seus postos e tomaram conta de seus balaios. Às 17:30, ouviu-se cá de fora: “Vós sois São Lázaro bendito, amparo dos sofredores, livrai-nos da epidemia, dos pecados e das dores”.



## Omolu na África

Em África, a origem do culto de Obaluaiyê-Omolu-Xapanã, ora confundido com Nanã, ora misturado entre si, divide várias opiniões. Segundo Verger (1981, p. 214), ou se trata de um sincretismo entre duas divindades vindas do leste e outra do Oeste, que em Ketu tomou um caráter único, ou de uma divindade única, trazida pelas migrações leste-oeste e levada, depois, para o seu lugar de origem, agora com um outro nome. Sobre esse Orixá na África, Claude Lépine realizou um estudo bastante completo, intitulado: *Os dois reis do Danxomé*.

Como no Continente Africano, as doenças contagiosas assolaram desde cedo o Brasil colonial. Escorbuto, sarampo, boubos, gálico, sarnas e a famosa bexiga, além de outras (Vilhena, 1922, p. 156) entravam pelos portos e se espalhavam na cidade, dado o seu estado sanitário provocado pelos cadáveres que aflo-ravam à terra, pela má qualidade dos mantimentos, da farinha, da carne e das baixadas. Segundo Vilhena, várias eram as medidas que deveriam ser tomadas, a fim de controlar as epidemias sucessivas que atacavam a cidade e devastavam sua população. De acordo com suas *Noticias Soteropolitanas* (1922, p. 154), a bexiga assolava tanto a cidade, que passou a ser considerada pena de morte para os presos.

Tendo conhecimento disso, Carneiro (1937, p. 85) dedicou um capítulo em *Negros Bantus*, para falar do que ele chamou de “médico dos pobres” e de sua popularidade nos candomblés da Bahia. Para Carneiro, o culto de tal Orixá, explicar-se-ia por conta da miséria em que viviam os negros atacados por doenças que, temerosos de ir ao hospital e lá serem entregues a um total abandono, recorriam a ele. Omolu era, assim, um Orixá de classe, de pobres que se submetiam às suas curas dentro de suas próprias

casas. Carneiro critica, nesse capítulo, as pesquisas que o apresentam como um Orixá malfazejo, por dividir as ruas e encruzi-lhadas com Ogun e Exu, ferindo de epidemias diversas os que o desafiam.

Em quatro páginas (1937, p. 91), o autor tentou acrescentar algo sobre um dos Orixás de maior popularidade e respeito na Bahia. Ele concluiu dizendo:

Orixá dos pobres, disse eu. Ele torna inútil a medicina oficial, livrando os negros do perigo de apodrecerem nos hospitais. Ele se contenta com pouco, bastam-lhe pipocas com farofa de azeite de dendê. Ele espalha a bexiga, a devastação e a peste, mas deixa de lado, na sua faina destruidora, os filhos do continente africano. Ele protege, com o seu grande corpo dolorido, a saúde das criaturas de Olorum.

Nos terreiros, diz-se que Omolu é o mais moço, o que usa chapéu e fica de pé, enquanto que Obaluaiyê é o mais velho, usa azê, uma máscara de palha que cobre todo o corpo, e se curva. Ambos são filhos de Nanã, também chamada de Yabayin e são, enfim, responsáveis pelas doenças de pele e, de forma especial, pela varíola. Na atualidade, Obaluaiyê e Omolu também respondem por doenças contemporâneas como a AIDS, o Ébola e, recentemente, a Covid 19.

Na teologia dos terreiros, Omolu e Obaluaiyê são considerados Orixás de fora, Olodé, isso é, da rua, assim como Exu e Ogun. Daí, os seus rituais serem realizados ao ar livre. Seus utensílios de madeira e de barro remetem à antiguidade de seu culto que despreza tudo que precise ser submetido ao ferro, domínio de Ogun. Isso vai ser explicado pela história da disputa entre Nanã e Ogun a respeito da antiguidade. Nanã negou-se a se submeter a Ogun, daí todos os seus utensílios – e dos que se ligam, por extensão, a ela – serem de madeira.

A maioria dos terreiros prefere celebrar o Orixá das “doenças do tempo” que anda armado com flechas, fere, cega, deixa pessoas aleijadas, surdas e mancadas, em agosto. Segunda-feira é o dia consagrado a ele, quando é feito o “tabuleiro do velho”, tabuleiro com pipocas, enfeitadas de coco, sobre a mais branca toalha, diante do qual se entoam cantigas que lembram passagens da vida desse Orixá. Em seguida, o *deburu*, as pipocas, também chamadas de flores do velho, são distribuídas a todos os presentes que a recebem com as duas mãos, comem ou levam para casa, a fim de ministrá-las como uma hóstia a seus doentes ou passarem no corpo e lançá-las em um mato verde.

Ainda hoje, conserva-se o hábito, muito remoto, de algumas filhas de santo, duas a duas, saírem com seus cestos ou tabuleiros de pipocas na cabeça, enfeitados com laços brancos, palhas da costa, contas, até mesmo com uma imagem pequenina de São Roque ou São Lázaro, quase que imperceptível entre os panos e os motivos afros, percorrendo ruas, subindo e descendo ladeiras, pedindo “esmolas” para o santo, como se costuma dizer. O transeunte, diante do altar suspenso, entrega o trocado que tem no bolso, em resposta à súplica da filha desse Orixá. Não há valor estipulado. O doador recebe das mãos de Omolu-Obaluaiyê sua comida preferida, remédio para todo tipo de enfermidade e sua bênção através das mãos daquela filha. Muitas mulheres fazem isso durante muitos anos, algumas para ajudarem nos custos de suas obrigações. Outras, como gratidão. No terreiro, várias estórias somam-se sobre pessoas que passaram pelo “velho” na rua, diante do seu tabuleiro e nada ofereceram. “Antes mesmo de chegarem em casa, tinham sido feridas por qualquer doença”.

## *A festa de lemanjá*

A festa de lemanjá, realizada no dia 2 de fevereiro, é a segunda maior festa popular da cidade de Salvador. A partir do ano de 2020, ela foi reconhecida como Patrimônio Imaterial da cidade de Salvador. Na festa do Rio Vermelho, como também é chamada, não se observa a presença de imagens católicas. É uma manifestação onde se percebe a influência das tradições africanas no Brasil.

A igreja dedicada à Santana, nesse dia, é fechada e protegida com placas de madeira. Do lado direito da igreja, é construído um barracão de palha com dois espaços, chamado caramanchão. Um maior, onde são recebidos os presentes dedicados à lemanjá, e um menor, utilizado por alguns terreiros que, nesse dia, “batem” para os seus Orixás, no local, reverenciando, assim, lemanjá.

lalorixás, filhas de santo e alguns pescadores recebem os presentes das pessoas e vão arrumando nos balaios que, no fim da tarde, são mais de trezentos.

É interessante assinalar que, nesse dia, o lado da igreja de Santana funciona como os fundos do “candomblé improvisado”.

Geralmente, as pessoas enfrentam duas filas. Uma para colocar seu presente no balaio, com duração de até duas horas. E outra para adentrar a “casa do peso”, como é chamada a modesta casa dedicada a lemanjá pelos pescadores do Rio Vermelho. É uma espécie de peji – espaço pequeno, onde são adorados os Orixás nos terreiros de candomblé. Aí, é possível se observar uma fonte de pedras, à semelhança de uma gruta onde os assentamentos<sup>42</sup> do Orixá são adorados. Na parede em frente à porta, uma sereia pintada com tinta a óleo chama a atenção para um dos as-

---

42 Representações simbólicas dos Orixás.

pectos de lemanjá. A casa de lemanjá só tem duas saídas. Uma é a porta principal, e a outra, fica na lateral esquerda. Nesse dia, essa porta era utilizada como a única para sair. Quando lá estive, as pessoas, ao adentrarem, molhavam a cabeça com água-de-cheiro e, felizes com a bênção de lemanjá, retornavam às suas casas ou se juntavam à multidão que aguardava o final da tarde, para assistir à saída do presente. Recentemente, a Casa de Iemanjá recebeu a escultura de uma Iemanjá negra, confeccionada pelo artista amazonense Rodrigo Siqueira, erradicado em Salvador. A partir do ano de 2023, esta escultura passou a ser uma das atrações do espaço.

No dia de Iemanjá, alguns presentes são deixados na Casa de Iemanjá, e logo uma cerca de flores é formada, misturando-se ao cheiro de perfumes e sabonetes, juntamente a outros objetos, tais como espelhos, pulseiras, talcos, bonecas etc.

A cor deste dia era o branco. Apesar de receber todas as flores, Iemanjá, segundo a tradição de alguns terreiros, gosta mesmo é de uma flor branca, chamada, em Salvador, de angélica, a flor de Oxalá.

Nesse dia, tudo deveria estar muito perfumado: os balaios, os presentes, as pessoas. Por isso, quando os fiéis saíam ou da casa de lemanjá ou da cabana dos presentes, eram ungidos com seiva de alfazema, como uma bênção, um banho de axé, distribuído por lemanjá, através das mãos do povo de santo, que ajudava os pescadores a organizarem o presente.

Tudo era feito com o maior preceito. No local onde estavam os balaios, não era permitida a entrada de pessoas fumando, nem bebendo. Nada podia seguir embrulhado. Tudo era solto nos balaios. Até os frascos de perfumes tinham de ser abertos e reservados, pois estes não seguem nos balaios. Nada escapava ao olhar atento de mulheres que, ao longo de suas vidas, haviam aprendi-

do a “arrumar” o presente de lemanjá, tarefa de muita responsabilidade. Falou-nos uma delas: “Já imaginou se, por causa de uma bobagem, o presente volta? Não posso nem pensar”.

Devoção, mãos abertas e flores tocadas na testa eram sinais e gestos feitos pelas pessoas diante dos balaios. Não observei ninguém fazer o sinal da cruz.

Misturados à multidão, dois rapazes de uma igreja pentecostal distribuíam folhetos que, dentre outras coisas, afirmavam que “lemanjá é uma lenda” e exortavam a todos a se libertarem da idolatria. Este tipo de manifestação, tímida nesses momentos, na cidade de Salvador, passa despercebido, mas não deixa de arrancar protestos de algumas pessoas.

A saída do presente estava prevista para as 17:00. Duas horas antes, os pescadores caminhavam com os balaios de presentes, amontoados atrás da casa do peso e na frente da praia, para as embarcações – lanchas, saveiros, iates – que comporiam o cortejo que levaria os presentes até o local indicado por lemanjá.

Às 16:30, na praia do Rio Vermelho, não havia mais lugar para ninguém. As pessoas agora se aglomeravam nas proximidades, pois nem nas pedras havia lugar. Ouviu-se o toque do ijexá. Era o afoxé Filhos de Gandy, que, como todos os anos, vinha reverenciar lemanjá. Com a chegada do Afoxé, a expectativa aumentava. Afinal, havia um presente principal, e todos, após colocarem o seu presente no balaião, esperavam para vê-lo.

Às 17:00, mais de sessenta embarcações estavam atracadas na praia do Rio Vermelho, e os balaios não paravam de descer as escadarias que dão acesso ao mar. Foi preciso esperar ainda mais de meia hora, para ouvir os fogos de artifícios estourarem no céu, respondidos cá de baixo pelas palmas e saudações dos fiéis.

Estava na hora! O presente principal, primeiro a chegar,

era o último a sair. Uma sereia, dentro de uma concha carregada em um andor, era o presente dos pescadores. A representação de lemanjá escondia as “coisas de fundamento” chamadas de segredo, a que somente poucos iniciados do candomblé têm acesso, plantadas por sacerdotisas durante a noite, em um dos terreiros de Salvador e levadas para a modesta cabana de palha na madrugada. A sereia oferecida pelos pescadores escondia “coisas sobre as quais não se falam”, “coisas de axé”, coisas de lemanjá colocadas ali após o presente de Oxun, oferecido no Dique do Tororó, nas primeiras horas do dia 2 de fevereiro.

O presente principal – em um pequeno cortejo terrestre, trazido pelos pescadores, ao som das cornetas do Afoxé Filhos de Gandy e dos atabaques – anunciava que, a partir de então, a festa seria no mar e não mais na terra.

O modesto barco que leva o presente principal chama-se Rio Vermelho. Ele é pintado com as cores da bandeira do estado da Bahia: azul, vermelho e branco. É a menor das embarcações, todavia, a sua pequenez não o diminui em nada, ao contrário. Sua simplicidade aumenta a emoção das pessoas.

O presente foi levado até esse barco e acompanhado por não mais que oito homens. No barco que leva o presente principal, não é permitida a presença de mulheres. Os atabaques que haviam evocado os Orixás em terra deveriam agora evocá-los no mar, sobre as águas que, utilizando a linguagem das pessoas, “pareciam virar”<sup>43</sup>. Fato repetido sempre na saída dos presentes.

Postos no domínio de Olokun, senhor dos mares, restava ir ao encontro de lemanjá. O barco Rio Vermelho liderava a procissão, as embarcações maiores paravam à sua passagem e buzinavam, só faltavam se inclinar. Rapidamente, organizou-se atrás dele uma grande procissão com mais de sessenta embarcações.

<sup>43</sup> Expressão utilizada para dizer que o mar está agitado.

O barco Rio Vermelho parecia que havia tomado uma direção diferente, mas não, como de costume, ele fez a volta no fundo da Igreja de Nossa Senhora Santana. É uma espécie de reverência dos pescadores à Santa que lhes assegura também proteção. O presente podia então seguir, pois, a cinco milhas dali, Iemanjá aguardava, como todos os anos, com o enorme rodamoinho.

As pessoas que ficam em terra, atualizam suas histórias, “coisas de gente que nunca foi lá”, nunca viu, por exemplo, o rodamoinho aberto por Iemanjá para receber os presentes. Histórias de como seria Iemanjá, do pescador que ficou cego por ter visto a sereia e muitas outras. Coisas que só os pescadores, por trilharem os caminhos de Iemanjá, sabem contar.

### *Iemanjá e seu culto no Brasil*

Iemanjá é a mãe de todos os Orixás. Na África, seu culto era estabelecido entre a região de Ifé e Ibadan, no rio Iemanjá. Perseguidos por outras nações yorubás, os egbá seguiram em direção oeste, levando o seu culto e rendendo homenagens a seu Orixá no rio Ogun, em Abeokutá (Verger, 1981, p. 190).

No Brasil, seu culto sofre nova transladação. É para os mares que seus fiéis se dirigem pedindo seus favores.

Nas histórias, Iemanjá possui vários nomes. Todos querem dizer algo sobre a mulher cujos seios partidos deram origem aos dois maiores oceanos e cujo ventre esfacelado a fez mãe de todos os Orixás.

Nos terreiros de candomblé, esse Orixá dança com um espelho e, em alguns momentos, com uma espada. A paciência é uma de suas características, o rigor, sua marca, a beleza e a serenidade lembram a Grande Mãe que, quando dança nos seus filhos e filhas, balança os braços e as mãos como ondas que outrora



Independência da Bahia<sup>45</sup>, e o dia 16 de agosto, dia de São Roque, quando, mais uma vez, as pessoas se dirigem para a Igreja desse santo, a igreja de São Lázaro, que fica no bairro da Federação, em uma montanha de onde se avista o mar. Não descrevemos a Festa de Bom Jesus dos Navegantes que acontece entre a festa da Conceição e a do Bonfim, realizada nos dias 31 de dezembro e 1º de janeiro, pois já fizemos isso, de certa forma, quando nos ocupamos da descrição da Igreja da Boa Viagem, seu padroeiro e da sua profunda relação com o tráfico negreiro. Não menos importante é a Lavagem de Itapuã que vem crescendo a cada ano.

### *Santos e Orixás*

Santa Bárbara ou Iansã? Iemanjá ou Nossa Senhora da Conceição? Santo Antônio ou Ogun? Senhor do Bonfim ou Oxalá? Não se trata aqui de retomarmos a velha questão da relação entre Orixá e santo católico. Muitos autores já se ocuparam disso e deram respostas variadas, recorrendo às noções de justaposição, mistura, síntese, separação etc.

Santa Bárbara e Iansã devem ser entendidas na relação, não entre si, mas entre os seus devotos. As festas populares da cidade de Salvador que são realizadas em torno dos santos católicos são apenas um momento da possibilidade dessa relação. É, sem dúvida alguma, aquele que permite uma maior visibilidade da mesma. O que a lalorixá Elza de Oxun diz sobre a Igreja da Barroquinha – “Não é que a igreja seja do candomblé. Candomblé não tem igreja!” – parece valer também para as festas

<sup>45</sup> Essa festa, além da dimensão política, é atravessada pelo aspecto religioso. Dois de Julho é a festa dos Caboclos, quando a Cabocla Jurema sai às ruas em procissão, puxando o Caboclo Gentil, momento em que as pessoas fazem seus pedidos. Não vamos nos ocupar de tal festa, pois foge do objetivo deste trabalho. Sobre o Dois de Julho, são dignos de nota os trabalhos: SANTOS, Josélio Teles. *O Dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995; e ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *Algazaras nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Unicamp, 1999.

que acabamos de descrever. Por outro lado, a frase de Sr. Pedro Soares, Merruntó do Terreiro Dahomé Imboaci e Ex Prior da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, ainda continua sendo interpelativa: “Tire este povo daí (referia-se ao povo de candomblé) para ver o que é que fica”. Embora os santos possam ser diferentes, os devotos são os mesmos, daí a possibilidade desses fiéis os encontrarem em um mesmo momento, dentro de um único sentimento, que é o sentimento religioso.

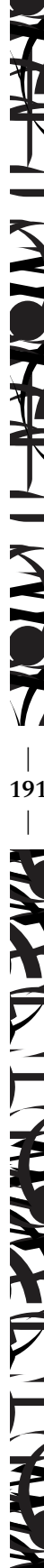
É, todavia, difícil etnografar palavras, expressões, atitudes, traduzir sentimentos que transparecem no rosto de pessoas e, em alguns momentos, em corpos inteiros. Essa população, através de sua cultura, desde cedo, aprendeu a criar e recriar símbolos, preencher brechas e abrir outras, apontando caminhos e perspectivas.

A relação Santo católico e Orixá foi transformada em um distintivo da cidade de Salvador, com a participação da própria imprensa. Os órgãos de turismo reforçam esta ideia o tempo todo. Desta maneira, as matérias de jornais correlacionam o tempo todo Santos e Orixás. Na “cultura baiana”, amparada pelo Estado e criada pelas agências turísticas, a fim de transformarem Salvador na capital do turismo, essa relação é vendida nos pacotes de viagens e circula nos folhetos distribuídos aos visitantes. O que, todavia, no jornal, pode funcionar como um dicionário de sinônimos, é sentido de forma diferente pelo povo de santo.

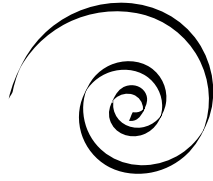
Chega um momento, assim, que a palavra “sincretismo” se torna alheia a este próprio povo de axé. Isso fica transparente na resposta de Sr. Pedro Soares: “Mando celebrar a missa, sim, mas eu não misturo uma coisa com outra. Cada Orixá tem um nome... Agora, esta ligação que se faz, como se chama? (Dá um intervalo para se lembrar da palavra) como se chama por aí, é... sincretismo”. A expressão “como se chama por aí”, utilizada pelo

interlocutor, significa que a relação difundida e reforçada pelos meios de comunicação não faz parte do seu universo. Não é isso que ele estabelece, quando manda celebrar a missa de São Lázaro para o seu pai. Não é um jogo de encobrimento que ele procura manter, mas estabelecer relações que só podem ser bem compreendidas, se explicadas a partir da história particular de cada terreiro, de sua tradição, reinventada a partir das condições históricas, concretas, vividas por sua comunidade. Acreditamos que é um pouco disso que aparece traduzido através do dizer corrente entre o povo de santo: “Fazer o certo, é fazer como aprendeu na sua casa”.

...







## V CAPÍTULO

### “RODA O BALAIO NA PORTA DA IGREJA, MINHA FILHA, QUE O SANTO É DE CANDOMBLÉ...”

*Sendo o sincretismo um movimento que se dá a partir do candomblé, é dele que parte a iniciativa de definir o que e o como sincretizar, a partir da face que o catolicismo lhe mostra. Desse modo, podemos supor que nem todas as crenças e práticas nele compreendidas tenham se destinado a cumprir o papel de iludir o senhor branco em relação ao catolicismo do negro escravo, como se costuma raciocinar, sobretudo diante da associação de santos e Orixás, sua face mais popular. Associações menos visíveis, de conhecimento exclusivo dos iniciados e que escapam a essa interpretação, podem ter sido também construídas.<sup>46</sup>*

Ao contrário de muitos temas, o fenômeno do sincretismo afro-católico tem inquietado desde Nina Rodrigues às pessoas que refletem sobre a religiosidade do povo de santo nos dias atuais.

Para este chamado povo de santo, povo do azeite, gente de candomblé, falar sobre o assunto não é tão fácil, pois ele diz respeito a sentimentos, remete muitas vezes a histórias particulares, ressentimentos, questões pessoais, mencionadas discretamente

---

<sup>46</sup> CONSORTE, J. G. Sincretismo ou africanização: os sentidos da dupla pertença. In: *Travessia*. janeiro-abril, 2000. p.13.



de santo. Levando em conta que ele não se constituiu de um dia para o outro, nem de uma só vez, é preciso que consideremos as relações estabelecidas e definidas em cada momento histórico por seus sujeitos. Como sugere Consorte (2000, p. 12), “não podemos esquecer, no entanto, as barreiras que a Igreja colocou à participação dos negros no seu corpo místico e deixar de nos perguntar que importância tiveram na definição dos percursos do sincretismo”. Geertz (1978, p. 105) assevera que:

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem.

Uma vez destruída parte do seu patrimônio cultural, as religiões aqui organizadas foram obrigadas a reconstruírem seu universo a partir também de outros elementos simbólicos, haja vista serem as condições para estes africanos sobreviverem, impeditivas. Assim, desde cedo, estes africanos perceberam que o batismo católico lhes possibilitava não somente a entrada no mundo dos vivos, salvaguardando a sua condição de pessoa humana, mas também a entrada no mundo dos mortos, através de um sepultamento digno. “As relações com o catolicismo podem ter representado, de alguma forma, uma ampliação do universo religioso do africano, ainda que essa religião fosse a de seu senhor”. (Consorte, 2000, p. 13).

O sincretismo, dessa maneira, tem a ver com o sentido, e este é sempre algo subjetivo, como chama a atenção Weber (1991, p. 4), atribuído por um ou vários agentes a um caso historicamente dado. Em outras palavras, a atribuição de significados é

sempre emotiva, passando pela afetividade. Daí, então, devemos entender o porquê, no discurso de alguns sacerdotes, de a relação candomblé/catolicismo não poder ser descartada como uma simples máscara que serviu no passado para a dissimulação.

Indagar-se sobre o sincretismo afro-católico torna-se, assim, perguntar-se sobre as teias de significados construídas a partir das relações entre os africanos e o catolicismo. É falar dos diferentes sentidos atribuídos a essa relação e aos diferentes percursos através dos quais foi constituído. Isso fica bem claro nas explicações do Sr. Luís Sérgio Barbosa, ex-Presidente da Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro, quando indagado como o órgão que dirige vê a falta de uma unidade ritual comum nas casas de culto:

Os fundamentos e a base de cada casa só têm a ver com o seu currículo e o seu dogma... O candomblé é um verdadeiro aprendizado, e a faculdade do candomblé são os terreiros. Assim sendo, a Federação respeita o modo como cada um administra a sua casa... porque não podia ser feito como na África. Não podendo usar deste sistema familiar para não perder os Orixás, os africanos agruparam os seus Orixás para fazer a sobrevivência do culto. Daí o sincretismo do candomblé entre os vários Orixás diferentes da África. É daí que vêm as aplicações diferentes dos terreiros. Não há erros, mas aplicações e dogmas que o Orixá aceita.

A noção de que “não há erros, mas aplicações e dogmas que o Orixá aceita” remete à autonomia que cada casa tem para realizar o sincretismo e decidir com quais elementos vai sincretizar. Isso faz do fenômeno do sincretismo afro-católico algo sentido de forma diferente pelas pessoas que o praticam ou não. Isso é ilustrado quando alguns sacerdotes e sacerdotisas contam a história de sua casa.

## O Obá Tonin

O Obá Tonin foi fundado em 1945 e se situa no bairro chamado Engenho Velho da Federação, região marcada profundamente pelos terreiros de candomblé das mais diversas nações, sem falar nos candomblés de caboclo dispersos pela área. Segundo Mãe Elza, na ocasião da pesquisa à frente da comunidade, a casa herdada de sua avó, Julieta Costa Ferreira, já possuía mais de cinquenta anos.

Esta casa era de minha avó. Chama-se terreiro Obá Tonin ou Sociedade São Jerônimo. Minha avó se chamava Julieta Costa Ferreira. Ela era feita na nação ijexá, na casa de Julia Bugan<sup>47</sup>. Ao assumir esta casa, eu tomei obrigação aqui mesmo com uma filha da Casa Branca, Maria da Conceição, filha de Nanã e Osidagan do Engenho Velho. Quando eu fiz santo, minha mãe Tata, que atualmente é a Mãe de Santo da Casa Branca, foi minha mãe pequena. Hoje, ela é minha mãe. Também participou da minha feitura Sr. Cipriano.

Nesse terreiro, a sucessão se faz por consanguinidade, razão pela qual, a neta da fundadora assumiu, mesmo sendo uma pessoa que, desde cedo, “nunca quis saber desse negócio de candomblé”.

A casa de Dona Julieta Costa, filha de Xangô, como a maioria dos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, é registrada como Sociedade São Jerônimo. Este fato não é de estranhar, pois, na década de 1930, quando as casas de culto foram obrigadas a se registrar, assim o fizeram, utilizando nomes dos santos correspondentes aos Orixás. Mãe Elza sabe que a palavra Obá Tonin possui outro significado, mas, quando informa o nome da casa, faz questão de acrescentar o nome civil.

47 Sobre Júlia Bugan ou Julia Maria da Pureza, ver SOUSA JÚNIOR, V. C. *Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976)*. Salvador: Edufba, 2018.



Na genealogia do Obá Tonin, fornecida rapidamente pela Ialorixá, não somente aparece a nação de origem da casa, que mãe Elza faz questão de frisar, ijexá, mas também a sua nação. Ou seja, ela é filha do Engenho Velho, ou Casa Branca, como também é chamado esse terreiro, fundado por africanas e considerado a casa mãe dos candomblés que seguem o modelo ritual ketu no Brasil. Embora invoque o nome do Engenho Velho, Mãe Elza vai construindo a legitimidade própria da casa que lidera. Isso aparece no decorrer da sua fala, inicialmente, quando a mesma afirma que fez santo na sua própria casa e, posteriormente, quando lembra que a sua avó, antes de morrer já havia deixado tudo pronto, razão pela qual o “pessoal” do Engenho Velho nada mudou, fazendo apenas a obrigação, e, por fim, quando ela afirma: “Eu fiz o santo já para receber o cargo”. Isto, de fato, aconteceu após a sua obrigação de três anos.

Minha avó deixou tudo pronto. Ela já tinha arrumado Oxun, eu já tinha a minha Oxun arrumada quando a minha avó morreu. Tanto é que o pessoal do Engenho Velho quando veio aqui para a casa, não mudou nada. Fizeram somente a obrigação. Eu fiz o santo já para receber o cargo. Com três anos de feita, quando paguei a obrigação de 3 anos, a minha Mãe Tatá veio do Engenho Velho e como eu já tinha cargo, me sentou no posto. Foi ela quem me sentou na cadeira. Fiz santo para tomar cargo. Assumi a casa em 1972. Tenho 73 anos de idade.

Ser Ialorixá, para Mãe Elza, não foi uma escolha, mas uma obrigação, tarefa dada pelo Orixá da sua avó. Mesmo afirmando que “não era metida com candomblé”, Mãe Elza relembra que, na sua família, com exceção da sua mãe, todo mundo era, até o seu pai de criação.

Foi como eu lhe disse: minha avó, aquela que está ali no retrato (aponta para um retrato na parede), tinha esta casa, mas eu desde cedo nunca quis saber

deste negócio de candomblé comigo. A minha avó era de Xangô e quando ela morreu... Tem santos que não podem ser despachados e Xangô quis ficar na terra, não aceitou ser despachado, então tive que zelar. Demorei de aceitar. Meu marido ficou três anos doente, aí, então, eu comecei a cuidar. Eu olhava com uma criatura que tinha vezes que ela me pedia para fazer um amalá para Xangô com 12 quiabos. Eu procurava o dinheiro para fazer esse amalá de 12 quiabos e não achava. Por isso, hoje, estou aqui e faço amalá para Xangô de 3.000 e 4.000 quiabos, contente, satisfeita. Minha família, na verdade, era toda metida com candomblé. A única que não era, a minha mãe, interessante isso... Mas minha avó era, até meu pai de criação era daí de cima do jeje. O nome dele era João Passos Conceição.

Quando fala das festas da sua casa, Mãe Elza evoca o nome de São Jerônimo. No seu entender, todavia, Xangô é o mesmo São Jerônimo no sincretismo. Ao fazer essa ressalva, Mãe Elza tenta evitar qualquer confusão que possa haver entre o ancestral dos raios e São Jerônimo, utilizando, assim, a palavra “sincretismo” no sentido daquilo que Roger Bastide sugeriu – um dicionário de sinônimos – o que é feito o tempo todo pelos meios de comunicação da cidade de Salvador.

Sobre o batismo católico no processo de iniciação do Obá Tonin, a lalorixá sintetiza a sua importância com uma frase: “É o nosso ritual”. Não pode fazer uma obrigação para quem não é cristão. Sobre este assunto, ela acha que não precisa acrescentar mais nada.

Outra razão, que faz o batismo católico ser obrigatoriedade do ritual da sua casa, é o processo de demonização que sofrem ainda hoje as religiões afro-brasileiras. Batizar seria uma forma de se legitimar e se livrar do estigma de “coisa do diabo”.

Estão acostumados a dizer que candomblé é coisa do diabo, não é? É para se evitar também isso, que

se batiza. Nós cultuamos a natureza. O fato de não botarmos uma pessoa sem se batizar é para também evitar que as pessoas digam que nós somos do diabo. Não temos nada a ver com o diabo. Temos Exu.

Na casa de Mãe Elza, a obrigatoriedade da ida a algumas igrejas se explica, em primeiro lugar, porque ela teria ido, logo, liga-se à tradição do Engenho Velho. Depois, tal obrigatoriedade é vista como uma maneira de agradecer aos santos católicos. Sobre a ida ao recinto católico, a Ialorixá insiste: “o importante é ir”, o que é feito na sua casa com a maior discrição. No entendimento de Mãe Elza, a romaria às igrejas remete a uma relação de troca, de dar, receber e retribuir, semelhante à falada por Marcel Mauss. Ela vai dizer: “é dando que se recebe, o que eu recebi, eu passo...”. Mas o que se recebe no recinto católico? A bênção.

Aqui vai ao Bonfim, depois à igreja da Boa Viagem, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santo Antônio da Barra e São Lázaro. Orixá você tem que iniciar e perder tempo ali... quando é iaô vai à igreja juntamente com a mãe que a acompanha. Vai de vestido normal igual a esta aqui (aponta para uma recém iniciada que voltava da bênção) Essa moça mesma que acabou de chegar está voltando de uma bênção... Elas não vão mais vestidas de baiana para não chamar muita atenção. Certa vez Sr. Joãozinho da Goméia colocou vinte e uma iaôs de baiana na rua... É dando que se recebe. O que eu recebi, eu passo... Quando eu fiz o santo, visitei as mesmas igrejas que a casa segue até hoje.

A bênção é trocada em todos os momentos do candomblé. Os recém-iniciados pedem a bênção até a pessoas desconhecidas, que, ao responderem, dão-lhe algo em troca, geralmente, um dinheiro, que, na maioria das vezes, possui apenas um valor simbólico. Certa vez, ouvi a seguinte explicação sobre o porquê

de os recém-iniciados serem obrigados a tomar a bênção a todo mundo. No terreiro ouve-se dizer: “iaô é uma criança, não trabalha e precisa de dinheiro para comer”.

A bênção paga é, ainda hoje, um hábito corriqueiro observado nas ruas de Salvador, até mesmo de forma jocosa, quando algumas pessoas, por brincadeira, deixam subentendido que outra tem dinheiro, estendendo a mão e pedindo a bênção. A bênção referida por Mãe Elza, todavia, possui explicações mais profundas. A bênção, dentro da igreja, constitui o que há de mais importante, pois “a bênção é sempre uma bênção”, como ela mesmo diz.

Na igreja, chega perto do altar para receber a bênção. A bênção que é mais importante. Quando o padre é amigo, se toma a bênção dele... A bênção é sempre uma bênção. A bênção de um padre, para quem considera a religião, é muito importante. O candomblé é hierarquia, então você quer receber sempre algo de alguém mais velho.

A inclusão do catolicismo no rito de ida à igreja é explicada por Mãe Elza a partir do seu universo religioso. Esta inclusão pode acontecer algumas vezes de forma conflitiva. Ela mesma faz a ressalva: “se o padre for amigo, toma-se a bênção dele”. Isso porque há padres que não são camaradas. Porém, isso não importa, pois, se estes não sabem da sua importância para certos momentos do candomblé, segundo Mãe Elza, o povo de santo sabe que “a bênção de um padre, para quem considera a religião, é muito importante”. Essa importância se explica por mais um constituinte das religiões afro-brasileiras: a hierarquia. Candomblé é hierarquia, insiste ela. A partir desta noção, o mais novo deve procurar receber sempre algo do mais velho.

Se puder assistir à missa, melhor, se não... O importante é ir. É uma maneira de agradecer e respeitar aqueles senhores (os santos) que sempre estiveram lá. Eles dizem que os santos são espíritos despojados de matéria, canonizados. Mas se eles forem isso, pelo amor que estavam ali, já estão purificados. (argumento contra o discurso antissincretista)

Em vez de subordinação ao catolicismo, para Mãe Elza, na igreja, o Orixá é fortalecido: “Na igreja, cada qual reza e faz seus pedidos, pedindo a proteção do Santo, agradecendo... proteção do Santo para fortalecer o Orixá”.

A Ialorixá não explicou, todavia, o que significa isso ou como isso acontece. Ideia semelhante vai aparecer na fala da Ialorixá Olga do Alaketu (1984, p. 30), no I Encontro de Nações de Candomblé: “Se a gente der força aos santos de Roma, estamos dando força também aos santos africanos. Estamos tendo a mesma garantia dos santos da África para os santos brasileiros, que os santos não são brasileiros, são romanos. Então a união faz a força.”

No entender de Mãe Olga do Alaketu, uma das causas da união entre Santos católicos e Orixás é que ambos se encontram no Brasil, na mesma condição. Tanto os Santos quando os Orixás são estrangeiros, assim como os africanos arrancados de suas terras e escravizados no Novo Mundo.

Segundo Mãe Elza, atualmente, a igreja do Pelourinho está sendo muito especial pela atenção dada ao povo de santo. “Ultimamente, a igreja especial está sendo a do Pelourinho. Não é que ela seja do candomblé. Ela nos dá mais atenção. Lá, o santo que vai pode ser colocado no altar...”

A palavra “sincretismo” aparece mais uma vez, quando Mãe Elza fala da ida do Santo católico, levado dentro do balaio, para ouvir missa. Mas onde está o sincretismo, se o Santo arru-





ganhar força a ideia de uma religião nagô-yorubá (ou achante etc.) distinta do conceito inclusivo de modo de vida iorubano. (Risério, 1996, p. 60).

Mãe Elza insiste: “O candomblé sempre adotou a igreja. Se morre a pessoa, tem a missa... Como podemos mudar esta ‘bobagem’ se já veio assim. Acabou o axexê, tem a missa... A maioria continua com este sincretismo. Se nós encontramos assim?”

“Como podemos mudar esta bobagem, se já veio assim?” Nesta altura da entrevista, Mãe Elza não queria mais falar sobre o assunto. Razão pela qual utilizou a palavra “bobagem”. Bobagem é uma coisa sem significado. Todavia, ao fazer uso de tal expressão, ela a utilizou no sentido contrário. Geralmente, usa-se tal termo em momentos onde não há consenso na discussão ou quando não se quer mais falar sobre o assunto. A expressão reúne uma série de significados que ultrapassam a nossa compreensão. Tal expressão é sempre empregada para encobrir ou mesmo despistar uma realidade bastante significativa.

Por fim, a união candomblé e catolicismo é explicada por Mãe Elza, por motivos afetivos: o respeito, ao lado da beleza. E continua:

Eu acho mais bonito, mais respeito... Se alguém deixar de ser cristão como é que fica? No nosso candomblé você tem que ter respeito com a sua religião. Não se pode sujar a água que bebeu... candomblé é de pai para filho, não tem nada escrito. É de boca a boca. Candomblé é ralar joelho na esteira.

O fato de o candomblé dizer respeito a um sistema religioso mais amplo, permite que o catolicismo seja incluído dentro dele. O sincretismo religioso afro-católico constitui-se a partir disso aí. Esta é a razão pela qual, parafraseando Mãe Elza, Santos e Orixás sempre viveram interligados até mesmo no universo

simbólico dos senhores que “não gostavam de candomblé, mas acreditavam nas suas feitiçarias”.

### *O Terreiro do Nkisi Kavungo*

O terreiro do Inquice Kavungo fica em Lauro de Freitas, Região Metropolitana de Salvador. Esta casa, foi liderada até julho de 2025 pela Mametu de Inquice Valdete dos Santos ( Mãe Tunga ou Mameto Taransumbo), que, na ocasião da pesquisa, tinha mais de 60 anos de idade e conduzia a casa juntamente com a sua filha consanguínea, Edézia dos Santos, *macota* da comunidade, chamada de *Kiatadi*. A *macota* é alguém que acompanha a Mametu em todas as ocasiões do terreiro.

Mãe Valdete é filha do Inquice Kavungo, e o terreiro é consagrado a ele. Kavungo tem o domínio do interior da terra. É ele que anda, que peregrina na terra, que domina o interior do solo, é o segredo, o mistério da transmutação, da regeneração, o que entra no mundo dos mortos (Pinto, 1997, p. 57).

O terreiro do Inquice Kavungo tem, hoje, mais de 20 anos. Sobre a sua família de santo, ela acrescentou: “Eu sou filha de Altamira Maria da Conceição Souza, conhecida como Mirinha do Portão. Minha mãe já é falecida. Sou neta de seu Joãozinho da Gomeia. Minha mãe de santo era filha de *Mutalambô*.”

No seu terreiro, a festa de seu caboclo, “Seu Pedra Preta”, é um momento muito especial, realizada em abril. “Seu Pedra Preta” é um dos caboclos mais conhecidos na cidade de Salvador, ao lado do caboclo Jubiabá e Neve Branca. Este último se manifestava no Sr. Manoel Rodrigues Soares Filho. As pessoas que os recebiam tornaram-se famosas não somente na cidade de Salvador, mas em todo o Brasil. “Seu Jubiabá”, “Seu Pedra Preta” e “Seu Neve Branca” são “cabocos” que já foram embora, como

se diz na linguagem corrente do povo de santo, juntamente com os filhos que os recebiam.

É muito comum ouvir, em alguns terreiros, certas histórias que contam como um determinado caboclo foi embora:

Ele pediu uma grande festa, com bastante frutas, comida e bebida. Ele chegou, comeu, bebeu, dançou a noite toda. Lá para umas certas horas ele saiu abraçando todo mundo como de costume, mas também passou a dar tudo que tinha. Primeiro o penacho da cabeça, depois os braceletes de pena, o arco, as flechas... As pessoas que estavam na festa começaram a chorar. Elas não entendiam porque ele estava fazendo aquilo. Para o filho, ele nada deixou, distribuiu até as contas. Depois, cantou uma música de despedida e foi embora... Nunca mais voltou. Havia completado a sua missão.

Sr. Pedra Preta era o caboclo do famoso Joãozinho da Gomeia. Sr. Joãozinho é reconhecido em todo o Brasil pela originalidade que conseguiu dar ao candomblé de nação angola. Por esta razão, é comum ouvir: “Isso não é angola não, é coisa inventada na Gomeia...” Sr. Joãozinho da Gomeia era uma figura particular na cidade de Salvador, ele não queria parecer com ninguém. Como esquecer o dia em que ele “parou” a cidade ao “tirar um barco” com 21 iniciadas, levando-as vestidas de baiana à Igreja do Senhor do Bonfim? Esta é uma história conhecida e contada pelos mais antigos dos candomblés de Salvador, independente da nação. Esse fato revela o poder, o prestígio e a autoridade com a qual essa figura estava investida nesta cidade. Tal autoridade lhe permitiu transferir a “roça” da Bahia para o Rio de Janeiro, em Caxias, a partir de meados dos anos 50, onde iniciou centenas de pessoas.<sup>48</sup>

Sobre o candomblé de Angola, é importante relembrar a

---

<sup>48</sup> Sobre esse sacerdote, ver o trabalho organizado por Inês Gouveia, Andrea Mendes, Nielson Bezerra e Marlúcia Santos Souza, intitulado *Joãozinho da Gomeia*, publicado em 2021, pela Editora Fino Traço.

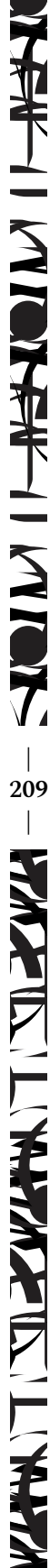
fala da Macota Valdina Pinto (1995, p. 45) no II Encontro de Nações de Candomblé, realizado de 11 a 15 de setembro de 1995, na cidade de Salvador:

O que hoje chamamos de candomblé de Nação Angola é um conjunto de crenças, ritos, práticas recriadas, reorganizadas onde predominam traços culturais de negros trazidos sobretudo de regiões africanas que nos séculos XV, XVI integravam o Reino Kongo; reino formado por tantos outros reinos menores, Estados e Províncias, negros atualmente considerados como sendo do grupo Bantu, em função do seu grupo linguístico.

Joãozinho da Gomeia era uma figura muito particular. Seu caboclo também. Daí se entenda o porquê – conforme explicação de Mãe Valdete – de sua mãe (Mirinha do Portão), quando era viva, não gostar de que sua filha recebesse o caboclo do seu avô.

No final da sua vida, algumas pessoas lembram que Sr. Joãozinho da Gomeia teve uma indisposição com seu caboclo. Ele não estava cumprindo as obrigações devidas, mal ia a Salvador fazer a festa do dia 2 de julho. O caboclo então o alertou mandando recado através de um acidente de carro. “A dissensão entre o pai de santo e seu caboclo era porque a entidade queria que o babalorixá voltasse a residir em Salvador, e ele se recusava terminantemente a sair do Rio de Janeiro”. (Santos, 1995, p. 71).

Nos últimos anos, tem-se produzido trabalhos bastante significativos sobre a contribuição das tradições da África subequatorial entradas no Brasil a partir do século XVII, agrupadas na Bahia sob a denominação genérica de angolas, congos e, a partir do século XIX, bantu. Dentre estes, destacamos *Os Rosários dos Angolas*, obra de Lucilene Reginaldo publicado pela editora Salameda em 2011. Os trabalhos produzidos demonstram uma série de preconceitos construídos ao longo da história com relação a



esses grupos. Esses preconceitos são traduzidos em expressões, tais como: pobreza simbólica, universo fragmentado, incapacidade, entre outros. O próprio Bastide (1971, p. 88) não se livrou dessas ideias ao insistir na maior permeabilidade dos bantu para a “aceitação do catolicismo”, o que era explicado, segundo ele, por uma vivência religiosa centrada no culto dos antepassados.

Diferente do *candomblé* conhecido como *ketu*, a nação angola, em vez de Orixás, fala em *Nkisi* ou Inquice. O *Nkisi*, segundo Pinto (1997, p. 52), é vida, a essência invisível que se manifesta para nós, por meio dos “pacotes”, dos recipientes humanos, das pessoas por ele escolhidas, mas também são as pedras, o ferro ou qualquer objeto preparado para ser a representação simbólica do invisível. “*Nkisi* vem da raiz verbal *Kinsa* – tomar conta, cuidar; é o que toma conta da vida, cuida da vida. O termo *Nkisi* é sinônimo da palavra do *bilongo*, que significa remédio”.

No terreiro de Mãe Valdete, o centro do altar dedicado aos Santos católicos é ocupado pelo Santo do mês ou da festa celebrada. Assim, em abril, São Jorge ocupa lugar de destaque; em junho, Santo Antônio; em julho, Senhora Santana; em agosto, São Roque; e assim por diante.

Em linhas gerais, “*candomblé* não tem calendário”, uma vez que a vida dos terreiros se desenvolve conforme as exigências rituais e o poder aquisitivo do sacerdote. Todavia há festas fixas, celebradas em certas datas, organizadas de acordo com um calendário pré-estabelecido, como o da casa de Mãe Valdete, a seguir:

- 11 de abril – Caboclo Pedra Preta
- 23 de abril – Mutalambô
- 26 de julho – Zumbá
- 10 de agosto – Tempo
- 16 de agosto – Kavungo
- 18 de dezembro – Lembá



mentos que a maioria do povo de santo conhece, porque já passou por eles em certas igrejas católicas. A expressão: “por isso até se chegar na porta da igreja vale” reflete questões ritualísticas do candomblé, que estão longe de ser compreendidas tomando o catolicismo como referência.

Na fala de Mãe Valdete, a tradição é a explicação para a continuidade da relação entre candomblé e catolicismo. Essa tradição, no seu entender, é passada pelos avós. Ela responde à questão através da pergunta: “Candomblé não é tradição? Tradição passada pelos avós?”.

Como chamaram a atenção Ferretti (1995) e Consorte (1999), não há fronteiras nítidas demarcadas entre sincretismo e tradição ou, ainda, na história de cada terreiro, a ideia de tradição possui um papel primordial para se pensar o campo religioso. Cada casa de candomblé procura legitimar e construir, de certa maneira, a sua tradição. Ao retomar sua genealogia, Mãe Valdete quer trazer isso, suas raízes, sua nação, ao mesmo tempo que se “afasta” da tradição de sua Mãe de santo, ao receber o caboclo de seu avô, Joãozinho da Gomeia. Esta “ruptura”, todavia, não é feita aleatoriamente, mas é explicada a partir do universo religioso da Gomeia, da qual ela não pode se afastar. Não pode mudar sua nação, mas, na sua casa, pode legitimar uma tradição ligada à sua história particular e à vida do seu terreiro, às pessoas com quem convive etc. Assim, entendendo que candomblé é tradição passada pelos avós, teria herdado do seu avô o caboclo Pedra Preta.

Foi, todavia, a explicação sobre o batismo que mais nos chamou a atenção:

Não se faz santo de quem não é batizado porque a religião não permite. Se batiza justamente para livrar a criança das influências que ela carrega, traz no candomblé. A criança sem batizar é cheia de influências. Ela não pode nem assistir às cerimônias. Aqui mesmo tinha uma menina que antes de se batizar ficava vendo um monte de bicho...

Para Mãe Valdete, o batismo católico possui funções profiláticas, não somente purifica, como também protege a criança. Como Mãe Elza, ela acredita que a exigência do batismo para a execução de certas obrigações é uma exigência da religião. “A criança sem batizar é cheia de influências”. Que influências são estas para as quais Mãe Sessa chama a atenção? Ela continua dando o exemplo da menina que, antes de ser batizada, ficava vendo “um monte de bicho”.

Os termos “influências” e “bicho” são imagens que vão ser utilizadas o tempo todo para falar de realidades que fogem à esfera da compreensão. Essa esfera remete à desordem, ao desequilíbrio, prestando-se, assim, para explicar doenças ou certos comportamentos. Na explicação de Mãe Valdete, o batismo teria a função de livrar as pessoas dessas coisas ruins. Essa concepção do batismo nos permite pensar na possibilidade de um vínculo constitutivo e solidário, como já foi observado por Consorte (2000, p. 13), entre o catolicismo e o candomblé, onde o sacramento do batismo é apenas a entrada.

Se, para Mãe Elza de Oxun, a exigência do batismo católico para ingressar no candomblé pode ser explicada também como uma exigência de fora, ou seja, para se evitar a demonização de sua religião, para a Mametu de Inquice, o batismo é mesmo uma exigência da tradição da sua casa, portanto, da coletividade. A presença de alguém não batizado no terreiro é capaz de alterar até as obrigações. Dessa maneira, a exigência do batismo torna-se algo de dentro (do andamento e desenvolvimento do próprio culto) e não de fora, um imperativo utilizado como um recurso contra a demonização. Por essa razão, o pagão é visto como uma pessoa aberta, desprotegida e exposta a ver, como a menina do Terreiro do Inquice Kavungo, um monte de bichos. Seria interessante saber quais tipos de bichos seriam esses.

## O Terreiro Daomé Imboaci

A casa de nação jeje, na ocasião da pesquisa, liderada por Sr. Pedro Soares, foi fundada mais ou menos em 1935, no Brôngo de Brotas, um dos bairros de Salvador. A roça foi transferida para o bairro de Valéria em dezembro de 1969.

Das nações de candomblé presentes hoje na cidade de Salvador, a jeje é uma das mais reduzidas. Isso é explicado pelos próprios sacerdotes, devido à estrutura ritual do seu modelo religioso. Apenas para lembrar, seu processo de iniciação dura em média de um a três anos.

Você sabe que o jeje tem várias qualidades, diferente do ketu que é uma nação só. O jeje se subdivide. Tem o jeje savalu, o musurumi, o modubi, o mahi e o dahomé. A minha casa é jeje daomé e chama-se Terreiro Daomé Imboaci. Foi fundada por meu pai que chamava-se Paulo Soares de Oliveira, conhecido como Paulo do Brôngo e ficava na antiga rua Machado de Assis chamada Brôngo de Brotas. Meu pai era filho de Azoani e Ogodô. O jeje é uma nação de muito segredo. Muito secreta. Mistério... Veja você se no carnaval... se canta tudo: ketu, angola, mas vê se algum bloco sai cantando jeje por aí? Sai puxado por alguma cantiga jeje. Então é isso aí.

O professor Vivaldo da Costa Lima fez uma minuciosa revisão sobre a origem da palavra “jeje” (1977, p. 14). Segundo ele, sobre o termo, não há dúvida de que o mesmo se refere aos grupos étnicos do Baixo Daomé – especialmente os fon e os de gun. Na sua opinião, etimologicamente, o termo “jeje” significa estrangeiro; ou *àjéji*, em yorubá. Os yorubá de Hogbonu utilizavam a palavra “jeji” para nomear os invasores fons vindos do leste. Segundo Costa Lima, embora os habitantes de origem fon (de Porto Novo) se reconheçam pelo nome “gun”, aceitam o apelido yorubá

“ajóji”. Sobre os candomblés jejes, é digno de nota o trabalho de Luis Nicola Páres, intitulado *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, publicado no ano de 2006.

Na Bahia, esses grupos se concentraram mais no Recôncavo. Menção a isso surge na fala de Sr. Pedro, ao lembrar que, em Santo Amaro, existiam muitos africanos do Daomé, hoje República de Benin. Na lembrança do povo de santo, é ainda muito frequente a palavra “Daomé” remeter a “Dan”, a cobra ancestral fundadora do povo jeje. Sr. Pedro lembra isso no decorrer de sua fala. Daomé significaria “povo da barriga de Dan”. “Dan é o símbolo do povo jeje. É por isso que toda casa jeje se conhece pelas duas serpentes que se encontram colocadas na entrada”. E continua:

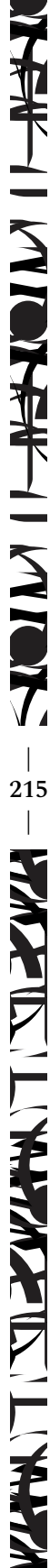
Meu pai iniciou-se em Santo Amaro com seus avós. Ele tinha sete anos de idade. Seu avô chamava-se Domingos de Assis. Ele era africano descendente de Daomé. Em Santo Amaro havia muitos africanos do Daomé. Meu pai chegou em Salvador com dezessete anos de idade. Com vinte anos iniciou o terreiro no Brôngo de Brotas.

No início, iaô ficava de dois a três anos fazendo santo. Um ano era só de descanso... Hoje que eu vejo fazer iaô em oito dias. Você acha que em oito dias dá para se colocar os fundamentos na cabeça da pessoa? Eu não sei não.

A minha vó, mãe de meu pai, era também lalorixá e se chamava Maria Juliana Soares de Oliveira.

Hoje, duas pessoas estão à frente da casa. Você sabe que, quando no candomblé um pai ou uma mãe morre, e se há muitos filhos de santo, tem que se ter muito cuidado, porque cada um entende uma coisa. Tem que tomar cuidado para não dividir a casa. Lá em casa há duas pessoas à frente: Roberval que é *pejigan* e eu que sou *merruntó*.

Merruntó é como um ogã alabê, como se diz no ketu,



que cumpriu todas as obrigações. Diferente do Angola que dá cuia, do ketu que dá deká, no jeje não há esta obrigação. No jeje há substituição. Após paga a obrigação de sete anos, os filhos podem, se for o caso, abrir sua própria casa ou substituir outras pessoas.

Ao falar da sua nação, Sr. Pedro faz isso com muito orgulho, razão pela qual articula a sua tradição aos africanos jejes do Recôncavo Baiano. A casa que ele comanda juntamente com o pejigan Roberval foi herdada de seu pai, que, por sua vez, herdou-a dos pais dele. Para Sr. Pedro, falar do jeje é falar de segredo, mistério. Isso lhe permite explicar a sua nação através de oposições, não somente a outras nações, no que diz respeito ao ritual, mas também à participação em algumas festas como o carnaval. Após 34 anos no bairro de Brotas, o terreiro Daomé Imboaci foi transferido para Valéria. O Merruntó Pedro não informou o motivo dessa transferência.

Sr. Pedro Soares também compara o “tempo de hoje” com o “tempo de ontem” e conclui que o reduzido espaço de tempo em que algumas casas realizam a iniciação não é suficiente para passar os ensinamentos deixados pelos africanos, nem, muito menos, para plantar o axé na cabeça das pessoas, transmitindo-lhes força, poder de realização. Ao comparar os tempos, Sr. Pedro traz lembranças de um dos episódios que mais marcaram a vida do povo de santo na cidade de Salvador: a perseguição policial que invadia terreiros, apreendia objetos litúrgicos, sem falar no constrangimento a que expunha as pessoas.

Candomblé hoje mudou muito. Não há condição de se iniciar em oito dias. Hoje as pessoas querem ser de candomblé. Tem gente aí que bota branco dia de sexta-feira, sem ser de candomblé.

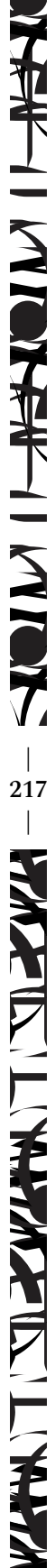
Sou do tempo da perseguição da cavalaria de Seu Pe-

drito. Conheci o candomblé de palma e cabaça. As pessoas se conheciam e se saudavam com um aperto de mão no meio da rua. Vi muitas casas serem fechadas. Quando a cavalaria chegava, levava o povo que estava lá dentro. Eles mesmos colocavam os atabaques na cabeça e iam para a Delegacia de Jogos e Costumes. Para o candomblé funcionar tinha que tirar uma licença. Essa delegacia cuidava da prostituição, dos jogos e costumes. Eu fui uma das pessoas que lutei muito contra isso. A liberação da licença se deu na década de 70 no Governo de Roberto Santos. O candomblé passa a ser aceito como uma religião igual a outra.

Sr. Pedro não esconde as suas relações com a Igreja católica, aliás não tem nem como esconder, pois ele, no momento em que nos deu a entrevista, como já falamos, era Prior da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Todavia, ao aceitar ser entrevistado, Sr. Pedro não fez isso como Prior, mas como Merruntó do Terreiro Daomé Imboaci, o que fez questão de ressaltar, pois “não queria problemas com o Cardeal”.

Para Sr. Pedro, não há problema algum em ser católico e ser de candomblé. Ele insiste nisso o tempo todo: “mas o povo de candomblé é católico”. Para ele, a grande prova dessa dupla pertença são as festas populares realizadas na cidade de Salvador, organizadas por este povo católico e de candomblé. Todavia, embora o povo de candomblé fosse católico, a exemplo dele, merruntó e, na ocasião da entrevista, prior de uma irmandade, há de se respeitar o papel exercido em cada instituição: ele, como prior, não podia falar sobre as coisas do axé; da mesma forma, como merruntó, jamais aceitaria falar sobre os ritos da irmandade que ele, como prior, comandava no momento.

Sr. Pedro não deixa dúvida de que o candomblé seja religião, todavia, uma religião de sentido muito amplo. É nesse universo, como já afirmamos anteriormente, que o catolicismo pode ser inserido. O problema do pagão é que ele não tem religião, explica Sr. Pedro:



Engraçado... Lá na minha casa, não tem ninguém pagão. O pagão não tem religião. E assim que você se batiza, você passa a ser católico. O povo de candomblé é católico. As festas que você vê, todas por aí: Bonfim, Boa Viagem, Rio Vermelho... são festas feitos pelo povo de candomblé. Tire este povo para vê o que é que fica.

Mas por que essa religião tem de ser a católica? Talvez pelos símbolos religiosos que o universo simbólico do catolicismo permite articular com as religiões afro-brasileiras.

A relação candomblé/catolicismo aparece na casa de Sr. Pedro de forma muito forte por ocasião da principal festa de seu terreiro, a festa de Azoani, vodu da terra.

Em agosto tem a festa de Azoani, após quatro semanas de agosto Olubajé. Em agosto também tem Bessém e Oyá pois Azoani, Bessém e Oyá estão muito ligados. Em agosto tem a missa de São Lázaro celebrada aqui na igreja do Rosário. A missa de São Lázaro é sagrada. Ave Maria de não se celebrar a missa de São Lázaro, de meu Pai!

Se, nas duas entrevistas anteriores, a ida ao recinto católico é explicada como agradecimento pela graça alcançada, Sr. Pedro vai trazer um novo sentido, ao falar da ideia de purificação.

É isso que eu já lhe disse. Todo povo de candomblé é católico e tem fé em Deus. As pessoas vêm para a igreja purificar-se. Olha, eu estou lhe dando isso não como prior, viu? Olhe lá, hein!!! Ontem mesmo eu fui a uma audiência com o Cardeal.

A noção de purificação é muito comum nos terreiros de candomblé, seja ela uma influência do cristianismo ou do islamismo, como algumas pessoas insistem, faz parte do seu universo religioso e encontra nele um profundo significado. Isso vai



muito forte é na obrigação das Águas de Oxalá. O rito rememora a viagem de Oxalá até o reino de Oió, a fim de ver seu filho Xangô. Durante a viagem, Exu teria “aprontado” com o Orixá da criação três vezes. Alertado do que poderia acontecer, Oxalá já havia se prevenido. Assim, lavou-se com sabão da costa e trocou suas vestes brancas todas as vezes que caiu nas armadilhas de Exu. Chegando ao reino de Oió, ao tentar capturar um cavalo que ele próprio teria dado de presente a seu filho, foi confundido com um ladrão e levado para a prisão, onde permaneceu durante muitos anos. Diante da desgraça que recaiu sobre o reino de Oió, um adivinho revelou ao rei que seu pai estava preso. Xangô, então, desceu até a prisão, retirou o velho pai, deu-lhe um banho e entrou na cidade, trazendo-o nas costas.

As “águas de Oxalá” são uma cerimônia fechada, em que apenas as pessoas iniciadas e algumas próximas à casa de candomblé tomam parte. É realizada sempre na madrugada. Durante todo o rito, as pessoas respeitam o silêncio, que logo é interrompido com cantigas que narram essa história. Por três vezes, vai-se a uma fonte buscar água, a fim de lavar Oxalá. Após este ritual, que acontece de quinta para sexta-feira, os três domingos seguintes vão ser dedicados a Oxalá, e os participantes cumprem uma série de preceitos e interdições durante dezesseis dias.

Dessa maneira, quando Sr. Pedro associa a ideia de purificação à igreja, antes de reproduzir algo imposto pelo catolicismo, continua profundamente ligado ao seu universo religioso, onde tal noção possui importante significado. Por outro lado, não podemos esquecer que Sr. Pedro está à frente de uma igreja que organiza um dos rituais mais conhecidos da cidade de Salvador: a bênção. Embora a aspersão de água sobre os fiéis, ao finalizar a missa, seja algo comum na maioria das igrejas de Salvador, a igreja do Rosário, nos últimos anos, vem se destacando pela fa-

mosa “Missa da Bênção”, realizada às terças-feiras, às 19 horas, dia em que, nessa igreja, são dedicadas orações a Santo Antônio de Catigeró, um orago negro, conforme já mencionamos.<sup>49</sup>

Nas igrejas, o momento da bênção é sempre muito disputado e concorrido. As pessoas fazem de tudo para serem alcançadas pela água benta distribuída por um padre ou algum acólita. É o momento em que as pessoas que estão fora da igreja querem entrar, por isso, geralmente é realizada em meio a um tumulto. É no momento da bênção que os mais variados elementos simbólicos ganham força, significado. Até mesmo aqueles que são levados escondidos, em alguma parte do corpo, para o padre não ver, ou porque assim perderiam a sua força, ou porque ele jamais aceitaria benzê-los. O momento da bênção serve para isso. Tudo tem que ser muito ligeiro, pois os olhares das pessoas também são. Dessa maneira, embrulhos, de conteúdo dos mais diversos, são desfeitos rapidamente, erguidos e guardados. Estão prontos!

Por estas razões, Sr. Pedro acredita que candomblé e catolicismo estão ligados, e sobre a ideia da separação, ele responde: “O povo de candomblé não tem intenção de sair da igreja. Essa ideia só pode ser fofoca que andam dizendo por aí... eu não sei disso não.”

É digno de nota ainda que essa ligação não significa para ele uma mistura. Ele próprio não aceitou misturar ao concordar em dar a entrevista.

Sr. Pedro, apenas em um único momento, mencionou a palavra “sincretismo”, mesmo assim, fez um esforço de memória para se lembrar do termo que, segundo ele, é quem mistura as coisas, portanto é algo externo à sua tradição. Já trouxemos essa

---

49 A missa da bênção, realizada na terça-feira, conforme já chamamos a atenção, teve sua origem no Convento de São Francisco, situado no Terreiro de Jesus, onde ainda hoje é celebrada às 15 horas e às 17 horas. Nos últimos anos, todavia, a missa das 18 horas, na Igreja do Rosário, organizada pelos irmãos da irmandade em ritmo afro, tem atraído maior número de pessoas.

passagem no capítulo anterior. No seu entender, Orixá e Santo católico são como água no óleo, não se misturam:

Os Orixás são os encantados. Eu não misturo uma coisa com a outra. Eles são algo purificado. O Orixá tem um nome próprio. Azoani não vai pular na sala e gritar que se chama São Lázaro. Aziri não vai pular e dizer que é Nossa Senhora da Conceição. Sobô não vai pular e dizer que é São Jerônimo. Eu nunca vi isso...

### *Sincretismo, sincretismo...*

A partir das histórias particulares dos três terreiros estudados, de diferentes nações, podemos perceber o papel, a importância e o significado exercidos pelo catolicismo. Nessas casas, a associação Santo / Orixá, o batismo católico e a ida à igreja são apenas contingentes, pois se inserem em um universo simbólico capaz de articular muitos elementos dentre eles, símbolos do próprio catolicismo. “Essa negociação da realidade permite aos indivíduos transitarem de um universo para o outro, em função de um código relevante para as suas existências”. (Velho, 1994, p. 26).

Desde cedo, os africanos perceberam que seu modelo religioso lhes permitia fazer esse trânsito. Daí, por razões de sua própria sobrevivência, quando o catolicismo lhes foi colocado como única condição possível de ingresso na sociedade, os africanos lançaram mão desse recurso, aproveitando brechas deixadas por essa religião oficial. Os africanos reelaboraram suas tradições a partir do seu universo religioso, pois era ele quem lhe permitia esse processo de construção social da realidade, criando, assim, a partir dele, possibilidades de jogar com papéis e identidades.

Tudo isso foi feito através de sentimentos de pertença e fidelidade a uma África e a tradições distantes, das quais foram expatriados quando vendidos como escravizados. E esta construção de significados vai aparecer nas falas que insistem: “Isso é algo muito antigo feito pelos africanos. Não sou eu que vou criticar, desfazer”.

Esse processo não se deu de um dia para a noite, mas seguiu diversos caminhos e segue hoje rumos imprevisíveis, compreendidos apenas a partir da história particular de cada grupo, das suas relações internas e externas.

A explicação do fenômeno do sincretismo afro-católico deve mesmo sair da velha oposição certo ou errado, verdadeiro ou falso, pureza *versus* mistura, e se inserir na noção de tradição construída e redefinida por cada nação, mas vivida de forma particular por cada casa de candomblé. Não é à toa que os líderes religiosos mais antigos proibiam seus iniciados de frequentarem outras casas. Na verdade, a visita de um líder religioso a outra casa é muito mais uma troca de gentilezas. É antiético aparecer de surpresa em uma festa de candomblé. No candomblé, as surpresas devem ser evitadas, pois elas se prestam a uma série de interpretações.

O povo de santo possui duas palavras pejorativas através das quais controlam as pessoas que se encontram em todas as casas onde há festas. A primeira é “fura roncó”, e a segunda, *akirijebó*.

*Roncó* é o local onde são transmitidos os ensinamentos da religião. Faz parte dele em algumas casas, a chamada camarinha, onde os iniciados ficam reclusos durante a sua iniciação. Fura roncó significa pessoas que andam de casa em casa, buscando “pegar”, como se diz entre o povo de santo, esses “fundamentos” e, a partir daí, começar a comparar desde as cores que a iaô saiu

pintada à comida que se serviu no dia da festa.

*Akirijebó*, na verdade, é um posto exercido no candomblé cuja corruptela é *corujebó*. Sabe-se que, nesse universo religioso, a função de conduzir e levar todas as oferendas é atribuída a Exu. Ele é o *Elebó*, senhor das oferendas por excelência. O *Akirijebó* divide essa função com Exu, pois sobre ele recai a responsabilidade de conduzir para fora do terreiro, ao local designado pelos Orixás, todas as oferendas da casa, a começar pelos ebós de limpeza. Esta última função não é muito bem vista pelo povo de santo, que sempre quando pode, gaba-se: “Eu não sou Exu para levar carrego”. Não precisa dizer que o *Akirijebó* é uma função que encerra bastante perigo, razão pela qual, embora seja de grande importância, possa, às vezes, ser desprestigiada, certamente muito mais por medo. *Akirijebó* são chamadas as pessoas que, como Exu, estão em todos os lugares. Aquelas que geralmente “comem com Exu” ou seja: chegam muito cedo, antes mesmo da farofa de azeite ser jogada porta a fora.

O fura roncó é, na maioria das vezes, fofoqueiro, ou como se diz nos terreiros, gosta de *ejó*, fuxico. É gente de leva e traz.

É aquele que tem a língua tão grande que pode furar qualquer atabaque, o baba *ejó*, é figura severamente criticada pela sua proverbial indiscrição que assume ao anunciar alguma notícia, primando pelo relato, muitas vezes gracioso, do inusitado, do que não deveria ser dito, ao relatar um fato qualquer. (Braga, 1998, p. 29).

A interdição de circular entre as casas de candomblé cumpre, pois, não somente a função de controle dos membros do grupo religioso, mas, também, o papel de evitar a mistura, incorrendo no erro de confundir a identidade própria construída em sua casa através de novos empréstimos rituais. Pierson (1971, p.

305) registrou a seguinte queixa de um líder religioso:

Esse sujeito, Francisco da Roça Branca! Que cachorro! Seus avós, que é que eles sabiam? Foram educados na seita? Será que deixaram o cargo para ele? Não! Ele veio do sertão e quer fundar um candomblé. Aprendeu um pouco de jeje, um pouco de nagô, um pouco de congo, um pouco dessas coisas de índio e assim por diante. Que mistura desgraçada!

Através desse controle, cada casa de candomblé funda sua autonomia, recria e define a sua própria identidade. As relações com o catolicismo se explicam a partir desse fato. De um universo simbólico em que não há lugar para se perguntar, diante da tradição do outro, se aquilo é certo ou errado, pois isso é “bobagem”.



## CONCLUSÃO

*O fenômeno de negociação da realidade, que nem sempre se dá como processo consciente, viabiliza-se através da linguagem no seu sentido mais amplo, solidário, produzida e produtora da rede de significados, de que fala Geertz. Em outras palavras, a cultura nos termos de Schutz, enquanto comunicação não exclui as diferenças, mas pelo contrário, vive delas.*

(Velho, 1994, p. 22).

Balbino Cabral é babalaxé do llé Axé Ogunjó Tiluiaiê Orubaia. Ele, atualmente, dirige essa casa jeje que tem mais de sessenta anos, fundada por sua mãe carnal, Mãe América, já falecida, que era filha de Oyá. Embora sua mãe não concordasse com muitas das suas ideais, esse sacerdote reage o tempo todo contra a obrigatoriedade do batismo para ser de candomblé:

Não existe isso para ser de candomblé. Não precisa ser católico. Eu não sou católico. Faço questão de não ser, mas eu vou e volto... eu comungo quando vou numa confraternização. Eu faço isso como uma união comum. O batismo é uma louvação a cabeça como o bori. Os sinais mudam de nome, mas são os mesmos.

O babalaxé Balbino não somente nega a obrigatoriedade do batismo, mas também faz questão de frisar que não é católico,

embora comungue quando vai às celebrações. A expressão “mas eu vou e volto...” reflete, no entanto, a capacidade de jogar com as oposições, com os sentidos, mesmo não se considerando membro do catolicismo. Isso lhe permite se referir às missas como uma confraternização, na qual ele comunga para entrar em comunhão com as outras pessoas. Também lhe dá a possibilidade de pensar o batismo e o *bori* como ritos com os mesmos significados – “Os sinais mudam de nome, mas são os mesmos” – pois ambos são uma louvação à cabeça. O *bori* referendado pelo sacerdote é um dos ritos iniciáticos do candomblé. A palavra significa literalmente “adorar a cabeça”, isso porque, ao menos nas tradições jeje-nagô, a cabeça recebe tratamento especial. Ori é tratado como uma divindade individual, ou seja, na cabeça estão as possibilidades de realização das coisas no mundo. Durante o ritual chamado *bori*, a cabeça recebe comidas especiais, além de cantigas que exortam a sua grandeza. Findado o ritual, a cabeça deve ficar protegida do sol e do sereno, além dos olhos de curiosos.

O babalaxé Balbino considera opcional a ida à igreja, pois é apenas um agradecimento: “Minha mãe gosta, eu não sou a favor para evitar um constrangimento. A ida é opcional. Ela é apenas um agradecimento. Muitas vezes, se chega na igreja e é discriminado. O padre aproveita e fala no sermão”.

Embora não se diga católico, o entrevistado, em momento algum, nega o sincretismo com o catolicismo. Ao contrário, busca explicações para isso. Na casa que comandava com sua mãe consanguínea, é impossível não perceber a presença afro-católica: uma imagem de Santa Bárbara em um altar suspenso dentro do barracã, e um quadro da mesma santa na porta de entrada atestam este fato.

Dos sacerdotes entrevistados, o babalaxé Balbino é o mais novo. Na ocasião da pesquisa, tinha menos de 60 anos. Atualmen-

te, ele não mora em Salvador, só vem cumprir as obrigações da casa, pois tem terreiro no Rio de Janeiro. Como alguém de várias leituras, ele articula bem as palavras. Seu discurso é extremamente político. Um dos filhos de Mãe América é padre jesuíta, frequenta o terreiro do irmão nos dias de festa e é uma das pessoas mais queridas pelo povo de santo. Ao tomar conhecimento das palavras do irmão retrucou, sorrindo, em tom de brincadeira: “agora é que ele deixou de ser católico, pois participou de grupos de jovens, junto comigo”.

Para evitar constrangimentos, Pai Balbino não costuma ir à igreja, mas, às vezes, são os próprios Orixás que determinam a ida ao recinto católico:

Acontece que numa mesa de jogo, o Orixá orienta para que algumas pessoas distribuam por exemplo pães em duas ou três Igrejas (Bonfim, São Francisco e Santo Antônio da Barra) Muitas vezes, para que um trabalho inicie, é preciso que a pessoa faça isso. Por que a igreja? Porque é na sua porta que ficam os marginalizados.

O sacerdote do candomblé interpreta, inicialmente, essa decisão dos Orixás através de uma explicação sociológica: são nas portas das igrejas que ficam jogados os pobres, pessoas abandonadas que tiveram a sua dignidade humana negada. Vendo que isso não dá conta de explicar como o jogo de búzios é capaz de prescrever a ida à igreja, já que ele anteriormente excluiu-se do catolicismo, recorre ao seu universo religioso, deixando aflorar a discussão em torno da relação candomblé/catolicismo e da dupla pertença: “A igreja é o local onde se manda o espírito. A igreja tem seus mistérios, sua pedra mor. Aqui, esta pedra da vida, é o nosso altar também”.

Mesmo mantendo um discurso antissincretista, o Pai Bal-

bino mostra possibilidades de manter relações com o catolicismo o tempo todo. Isso surge, também, até mesmo no discurso de Mãe Stella de Oxossi, a Ialorixá que, ao menos de maneira discursiva, mais combateu o sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Embora o batismo, por exemplo, não seja mais uma exigência de seu terreiro para a filiação, Mãe Stella jamais viu esse sacramento católico, e certamente outros ritos do catolicismo, como empecilhos à participação do seu terreiro.

Segundo ela, depois de 1983, suas iniciadas começaram a deixar de batizar os filhos. Às vezes, diz ela 'batizam por uma razão social, exigência da escola'. Quando a vêm consultar nesse sentido, ela sempre orienta que façam de modo a não prejudicar a criança. 'Batismo e Primeira Comunhão', afirma, fazem parte da cultura, mas do que da religião. (Consorte, 2000, p. 14).

O discurso antissincretista não nega a possibilidade de se conjugar os elementos católicos dentro da tradição afro-brasileira. A questão do sincretismo religioso não é assim resolvida, mas continua aberta, interrogando como ele é realizado.

A teoria conspiratória, a tese da dissimulação, do ocultamento, é forçada, como estamos tentando demonstrar, embora, nas falas do povo de santo, assim como em alguns trabalhos, ainda hoje, isso seja assumido como verdade. Apenas para dar um exemplo, é bem certo que o que se falava na senzala eram línguas africanas. Lá, muitas coisas não precisavam passar pela fala.

O próprio Rodrigues (1935) já havia assinalado que é o sentimento religioso que torna possível Santos e Orixás se identificarem. Eles ocupam o mesmo lugar na afetividade. O autor, ao falar dos africanos com quem conviveu, demonstra que o candomblé existe de uma forma independente do culto católico, ou seja: os africanos nunca perderam a consciência de si. Ele,



Exemplo disso foram as inúmeras medidas municipais tomadas na cidade de Lisboa, visando à diminuição da participação dos negros entre a população. Em 27 de novembro de 1469, houve a proibição da venda de vinho nas tabernas aos cativos, independente de cor. Dom Manuel, em 22 de março de 1502, proibiu qualquer escravizado de comer em taberna ou outra venda (1988, p. 117); em fevereiro de 1545, houve a proibição aos senhores de permitir que seus escravizados alugassem casa por conta própria (1988, p. 118).

Assim como em Lisboa, é bem certo que a colônia brasileira adotou medidas semelhantes, afinal, “o escravo em seu dia-a-dia, trabalhava, comia, amava, odiava, convivia intimamente com os livres, comercializava, andava por caminhos e ruas, conversava, tramava etc.” (Faria, 1999, p. 292).

Como já chamaram a atenção outros autores, diferentemente do que aconteceu em outros lugares da América, no Brasil, africanos ou crioulos conviveram de perto com o branco, o que facilitou o intercâmbio cultural. A própria população branca fazia uso e se beneficiava das práticas africanas: “Apesar de o escravo ser identificado nos escritos como mercadoria, eles próprios não se viam assim e nem mesmo os que com eles conviviam. Ele foi construtor de sua história, muitas vezes, à revelia do senhor”. (Faria, 1999, p. 291).

A constituição do sincretismo afro-católico foi resultado da atuação dos próprios africanos e seus descendentes na busca de construção de espaços de identidade social. Exemplo disso são as irmandades.

O Mestre de Avis, em meio às turbulências da revolução de 1383, criou o Fórum de Representações Sócio Político. Esse fórum permitia aos mesteirais serem reconhecidos legalmente. Reunidos sob as bandeiras de seus variados ofícios, adquiriam

uma quase personalidade jurídica, agrupados sob a invocação de santos patronos nas associações de profissionais cobertos pelas confrarias das igrejas. O mecanismo de associação era feito levando em conta a biografia do santo católico e o relacionamento com o ofício profissional (Tinhorão, 1988, p. 122). Os fundidores e trabalhadores em ferro ou aço logo se identificaram com São Jorge, santo guerreiro, com seu esbanjamento de metais.

A partir de 1387 a imagem de São Jorge começou a sair na procissão do Corpo de Deus, abrigando sob o seu estandarte todos os trabalhadores que lidavam com metais e com fogo: barbeiros, espadeiros, serralheiros, ferreiros, latoeiros de fundição e de folha branca (Tinhorão, 1988, p. 124).

A partir do século XVI, os africanos começaram a participar desse tipo de instituição. A confraria era a entidade encarregada das ações comunitárias dentro da irmandade, instituição de caráter espiritual, voltada para a igreja e o culto ao santo patrono. A condição de escravizado, na realidade, excluía a existência de personalidade jurídica. A partir de determinado momento, esse tipo de organização passou a ser uma forma de se fazerem representar perante a sociedade. Como escravizados, esses africanos não podiam participar das confrarias na qualidade de trabalhadores. Assim, logo que puderam, aproximaram-se dessas instituições como simples irmãos.

As confrarias foram, pois, espaços onde os africanos puderam criar condições para preservar ou ressignificar suas tradições: padrões religiosos, noções de família etc. Como lembra Mattos (1998, p.144) no trabalho *Das cores do silêncio*:

O fato de a inserção social do escravo nas sociedades tradicionais africanas apresentar-se completamente distinta de sua inserção no contexto

da escravidão americana, não elimina o fato fundamental de que o africano, de qualquer procedência, estava culturalmente equipado para entender o que lhe acontecia, após a traumática experiência do tráfico e para enfrentá-lo com algumas expectativas.

Esse sistema cultural, como uma teia de significados (Geertz, 1978), permitiu ao africano, mesmo escravizado, reestruturar seu universo fragmentado, reconstituindo uma africanidade interrompida pela diáspora.

As relações com o catolicismo se inseriram no esforço de construir algo contemporâneo às suas tradições. O próprio catolicismo vai ser enquadrado nesse constante reinventar, continuidade na descontinuidade. Como demonstra Ferretti no estudo do Tambor de Mina, a presença do sincretismo não descaracteriza a chamada tradicionalidade. Essa relação, de certa forma, já está implícita na crítica que faz Santos (1977, p.107) a Bastide:

A religião foi o mais poderoso transmissor de valores [...] que de nenhum modo permaneceram congelados [...] é absolutamente enganador interpretar a fidelidade às raízes africanas como cópia, como algo imutável e congelado [...] Sustentar a premissa do congelamento revela, por um lado, desconhecimento do dinamismo próprio do sistema africano herdado e de sua habilidade de renovação [...] incorporando mudanças; e por outro lado, comete o etnocentrismo inconsciente de registrar como mudança só aqueles que visivelmente revelam elementos de procedência ocidental.

Os sistemas simbólicos são construídos e reconstruídos o tempo todo. Não são nada que se possa amarrar e dizer: é isso. Desta forma, este universo religioso africano pode ser reconstruído e atuar como um sistema de símbolos capazes de estabelecer disposições e motivações nas pessoas através da formulação de conceitos (Geertz, 1978, p. 105).

Antes de ser tomada como uma categoria de análise, o sincretismo deve ser entendido como expressão de um momento. Até mesmo as religiões tidas como padrões de religiões mundiais são sincréticas nas suas versões locais. Assim como a cultura, o sincretismo é algo construído que vai sendo redefinido o tempo todo.

Na origem, todas as religiões são sincréticas e, por isso, são constantes reconstruções. O sincretismo e o antissincretismo devem ser entendidos como discursos de sujeitos históricos, concretos, que dizem respeito mais às suas histórias de vida. Uma pessoa pode ser autêntica sem ser pura. A própria identidade é um processo de contínua reconstrução. Tanto a tradição, tida como pura, quanto a misturada podem se tornar únicas. O que as torna autênticas é um discurso que as defende como tais. É a partir dele que a chamada incompatibilidade simbólica pode ser dissolvida, até mesmo nos momentos em que mais se está certo de que candomblé e catolicismo, como água e óleo, são realidades que se tocam, mas não se misturam.

Esta ausência de mistura, referida pelo Babalaxé Balbino, não significa dissociação das práticas católicas dos rituais de candomblé. Ele faz isso o tempo todo, ao apontar uma série de paralelismos que encontra entre os dois universos religiosos. Raciocínio semelhante vai encontrar Consorte (1999, p. 83), na entrevista com Mãe Nicinha do Bogun, e Pierson (1971, p. 320), em entrevista a Mãe Aninha, fundadora da casa, hoje, liderada por Mãe Ana de Xangô<sup>50</sup>.

Pai Balbino insiste: “A igreja tem seus mistérios, sua pedra mor. Aqui, esta pedra dá vida, é o nosso altar também”. A pedra à qual o sacerdote se refere é um dos mais importantes elementos do catolicismo, se não mais hoje, após as reformas li-

---

50 Ana Verônica Bispo dos Santos.

túrgicas pelas quais passou a igreja católica, certamente fora no passado. Trata-se da chamada pedra d'ara, tão importante para a igreja tridentina,

A pedra d'ara era um constituinte obrigatório do altar. Ela mesma era considerada o próprio altar, razão pela qual os padres que desobedecessem a tal obrigatoriedade eram excomungados, conforme o título XXIII das *Constituições do Arcebispado da Bahia* (1707, p. 260): “Mandamos sob pena de excomunhão maior, e de outras a nosso arbitrio, que os Altares das Igrejas, ermitas, Capelas e Oratorios de nosso Arcebispado, em que se disser Missa sejam sagrados, ou sejam Altares fixos, ou portateis, que se chamam pedras de Ara [...]”.

A pedra d'ra representava o próprio Cristo, razão pela qual, obrigatoriamente, deveria ser celebrado sobre ela o sacrifício da missa. O Título IX (1707, p. 143) sobre o altar vai dizer: “[...] e no Altar haverá pedra d'Ara sagrada, sá, e em que comodamente caibão Hostia, e Calix, e corporaes sagrados, são, e limpos com suas guardas e além disso duas toalhas”.

De acordo com este Título, tudo deveria estar limpo e são, a começar pela pedra que, desde cedo, passou a ser disputada pelos fiéis, graças às suas virtudes mágicas, como vimos anteriormente, sobretudo na terceira Visitação do Santo Ofício ao Brasil. Roubar pedaços da pedra do altar, assim como cálices, custódias e outros constituintes do mesmo altar era considerado sacrilégio. O Título IX do Livro V das *Constituições do Arcebispado da Bahia*, prescrevia a pena de excomunhão e degredo.

Se os corporais representam o linho que envolveram Jesus, a pedra d'ara simboliza, ao mesmo tempo, o local onde foi depositado o corpo de Jesus e o próprio corpo do Senhor Ressuscitado ao terceiro dia. Sobre ela, assim, repousam não somente o sacrário, a âmbula, mas também os restos mortais dos mártires,

chamados de relíquias em sinal de comunhão com o corpo de Deus.

Ainda hoje, nas igrejas católicas, pode-se encontrar esta pedra de mármore, geralmente branca, costurada em um pano de linho, marcada por cinco cruzes representativas das chagas que foram abertas no corpo de Jesus, nas mãos, nos pés e no peito. Ela pode ser encontrada encaixada ou no altar onde fica o sacrário, ou mesmo no que o sacerdote celebra a missa e faz a consagração do pão e do vinho. Ela é considerada algo vivo, pois diz respeito à presença do Ressuscitado em uma das formas mais concretas.

Não precisamos ir muito longe para falar sobre a importância das pedras no candomblé. As palavras de Mãe Aninha são bastante significativas sobre isso: “O africano não adora coisas feitas só pela mão humana. Adora a natureza. O que é uma pedra (fetiche)? É um mineral, não é? Não foi feito por mão humana”. (Pierson, 1971, p. 320).

O *otá*, como são chamadas as pedras consagradas nos terreiros de candomblé, são representações vivas dos Orixás. São sobre elas que, nos dias consagrados a estes, derrama-se o sangue dos sacrifícios. Cada Orixá possui sua pedra, mas há ainda aquelas que se representam como uma própria pedra. São os Orixás que descem do céu em forma de fogo. O próprio Exu, primeiro ser criado, surge descrito nos mitos como uma pedra escura e avermelhada.

Dentro do universo religioso do candomblé, a pedra do altar vai se cobrir de enorme significado. Falar sobre isso é um tabu dentro dos terreiros, talvez porque diga respeito aos mistérios da igreja católica e sejam estes, entre outros, que a liguem ao Candomblé. Esta pedra sagrada, disputadíssima entre o povo de santo, é um dos constituintes dos chamados “fundamentos” de um dos Orixás mais importantes. Ela é administrada em apenas

duas ocasiões no terreiro. Dois sacerdotes são responsáveis por isso, a *lá efum*, mulher encarregada do preparo dos pós sagrados e da pintura do corpo do iniciado, por ocasião de sua feitura, e o *Elemaxó*, aquele que guarda os segredos na casa de Oxalá, Orixá que representa os antepassados, começo e fim.

Se é verdade que o sincretismo não pode ser entendido como uma mistura, é digno de nota também que a teoria da incompatibilidade simbólica entre os dois sistemas religiosos é dissolvida na medida em que as relações começam a acontecer, cumprindo funções vitais para o candomblé, uma vez que é ele, como estamos insistindo, quem decide com quem e com quais os elementos vai sincretizar. Estes elementos vão ser redefinidos a cada tempo, dando diferentes sentidos ao sincretismo e lhe imprimindo rumos e percursos diferentes, expressos através da noção de tradição construída e conservada por cada casa, a partir das negociações com os elementos simbólicos disponíveis no momento histórico em que vivem.

### *Sempre o começo...*

O sincretismo afro-católico é um dos temas que gozam ainda de prestígio na contemporaneidade. Isso explica sua abrangência e importância.

Desde Raimundo Nina Rodrigues, precursor dos estudos sobre o negro (de forma especial, africano) entre nós, a ideia de dissimulação, ao lado da suposta “teoria conspiratória”, teve lugar significativo para a compreensão de tal fenômeno: a primeira, para driblar a obrigatoriedade do culto católico imposta ao africano, e a segunda, para salvaguardar algo ameaçado o tempo todo pelas condições impeditivas aqui criadas. É certo que o africano, ao reconstruir seu “universo fragmentado”, lançou mão

de novas opções, não somente sociais, mas culturais e religiosas, disponíveis no contexto colonial, a partir das quais interveio na sociedade o tempo todo, exercendo, assim, a sua liberdade dentre os limites que lhe foram impostos, recriando-o em muitos momentos.

A relação candomblé/catolicismo ou a dupla pertença – como é chamada por alguns autores hoje – deve ser entendida nesse contexto. O contato entre culturas é um fenômeno observado em todos os tempos, mas a noção de que as culturas negras, em contato com as brancas, aceitariam seus padrões é uma prerrogativa, sem sombra de dúvida, carregada de preconceitos. Por esta razão, os que perseguem a “originalidade” a rejeitam.

Nem o próprio Ramos livrou-se dessa ideia. Fiel ainda à escola de seu mestre, Ramos vai entender que esse resultado seria consequência de um “choque cultural”. O problema da suposta incapacidade mental das chamadas raças inferiores para certas abstrações, sobre a qual tinha insistido Nina Rodrigues, ainda não havia sido superado por ele. Juntamente com outros culturalistas, seu erro foi supor que a tradição dominante fornece o sistema de significação. Algumas destas ideias permeiam o que poderíamos chamar, arbitrariamente, de um primeiro momento que se ocupou em trabalhar a relação candomblé/catolicismo, reforçando a ideia de dissimulação por trás “dos véus católicos”.

É Roger Bastide, ainda nessa fase, quem introduz outra postura através de uma nova reflexão, a qual diz respeito ao fenômeno do sincretismo como algo criativo, que se realiza a partir da interpenetração dos dois universos, graças à habilidade de classificar do negro. Embora não abandone a ideia de encobrimento, em vez da farsa, Bastide sugere que o sincretismo realizado pelas chamadas “casas tradicionais” pode ser entendido como um dicionário de sinônimos. Com tal ideia, pela primeira vez, ele

aponta para o fato de que o caminho – até então seguido, trilhado até mesmo por ele – estava errado, razão pela qual também foi induzido ao erro na compreensão do fenômeno.

A partir dos anos 80, significantes modificações na maneira de analisar o fenômeno do sincretismo afro-católico vão começar a acontecer. Uma delas diz respeito ao entendimento deste sincretismo somente em torno da relação Santo/Orixá. A segunda, mais significativa, gira em torno da análise das comunidades-terreiros inseridas em um contexto sociocultural e político mais amplo. É neste período que a questão da dupla pertença ganha maior visibilidade e entra no campo das discussões, inclusive do povo de santo, a partir das condições favorecidas pela II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura realizada na cidade de Salvador.

O tema da dupla pertença é um dos que, ainda entre nós, precisam ser mais bem abordados. Mesmo porque, se, antes, tal assunto remetia apenas à relação candomblé/catolicismo, compreendida por muitos como sinônimo de inautenticidade, ou deficiência do modelo religioso afro, sinal de seu atraso religioso – razão pela qual alguns de seus adeptos, ao menos no discurso, rejeita tal relação, entendida como mistura, lançando mão do argumento da farsa –, hoje, o chamado “trânsito religioso”, ou seja, a participação paralela em dois universos religiosos, não é somente uma prática do povo de santo e do catolicismo.

É verdade, também, que há evangélicos que frequentam terreiros (embora não conheça nenhum que seja iniciado), pentecostais que continuam rezando o terço e indo às romarias, sem falar no trânsito que se dá entre essas igrejas. Ou os africanos anteciparam o que é explicado por alguns autores como uma característica do chamado mundo moderno, que invade aos poucos as religiões, ou os modelos religiosos tornaram-se inautênticos.

Verdade é que a dupla pertença surge sempre para desmascarar e ameaçar os modelos religiosos universais e totalizantes.

Após o *Manifesto ao povo de santo*, foi possível compreender que os caminhos seguidos são muito mais importantes do que o próprio documento, pois eles nos ajudam a perceber que a relação estabelecida entre o candomblé e o catolicismo é algo de foro íntimo, constituído e redefinido por cada comunidade. Em suma: o sincretismo afro-católico não pode ser entendido como algo construído a partir de um consenso. Assim sendo, também não pode ser desconstruído “da noite para o dia”, uma vez que é sentido de forma diferente pelo povo santo.

Mas a partir de qual catolicismo este universo simbólico afro se reorganizou? Contrariando, mais uma vez, as ideias do velho Nina Rodrigues: de um catolicismo tão real e concreto quanto as suas tradições. O catolicismo, assim como as religiões africanas, também não pôde ser transplantado para a colônia, “desde cedo impregnada de demônio”, parafraseando o *Peregrino da América*. O catolicismo foi recriado em terras de suspeitos e gente suspeita na fé, terra considerada demoníaca, monstruosa, marcada pelo erotismo, por práticas mágicas aqui despejadas desde cedo com os réus punidos pelo Santo Ofício, por bigamia e concubinatos. Em últimas palavras, aqui se instaurou um modelo religioso sensual, fruto da Península Ibérica, engendrado com outras tradições, em terras remotas, longe dos olhares atentos do Concílio Tridentino interrompido poucas vezes pelo inquisidor.

Em Salvador, este catolicismo é marcado por devoções ligadas à vida de uma cidade, que, nos tempos coloniais, constituiu-se e viveu à beira mar. Não podemos perder de vista que, ainda em meados do século XVIII, período a partir do qual se intensifica a entrada maciça dos chamados nagôs, a vida de Salvador era marítima. O Atlântico, agora, mais do que nunca, não

apenas traficava africanos do Golfo de Benin, mas trazia especiarias, produtos africanos, dentre eles: fazendas, panos da costa, noz de cola, búzios, óleo de palma, espécies vegetais etc. Tais produtos eram exigências da nova civilização que, já há duzentos anos, havia sido transportada para os trópicos. Luís do Santos Vilhena (1902, p. 49), professor de grego que viveu nesta cidade até final do século XVIII, deixou, nas suas cartas, informações importantíssimas sobre o seu cotidiano. Escreveu sobre o cotidiano de uma cidade composta de, pelo menos, sessenta mil almas, onde terça parte de todos os seus habitantes era composta por indígenas e brancos, e as outras duas partes, por negros e mulatos.

Isso equivale a dizer que a maioria das almas da cidade de Salvador era de cor (utilizando a expressão da época). Escravizados e libertos misturavam-se o tempo todo com novas levas de africanos que não paravam de chegar.

Informação semelhante vai trazer Mattoso (1988, p.30) sobre o século XIX: “Para o viajante estrangeiro que visita a Bahia por volta de 1872 e passeia por suas ruas, não resta dúvida: a população da cidade é negra em sua maioria. Por outro lado, é difícil para ele distinguir, entre as pessoas de cor, quais os livres e quais os escravos”.

Ao contrário do que se esperava, africanos e seus descendentes participavam da vida da cidade e intervia na própria economia. Era o que acontecia, apenas citando um exemplo, na venda do peixe. Diz Vilhena (1902, p. 127):

Todos sabem esta dezordem mas ninguem a emenda, por ser aquelle negocio como privativo de ganhadeiras que de ordinario são ou forão captivas de cazas ricas e chamadas nobres [...] Vendem as ganhadeiras o peixe a outras negras para tornarem a vender e a esta passagem chamão carambola.

Na cidade, ao lado dos batuques, tolerados, segundo Vi-lhena, pela política local, línguas africanas das mais diversas na-ções eram faladas, causando medo e estranheza, sem falar das consequências que isso poderia ter, haja vista o número de escra-vizados (1902, p. 136) existentes, sem falar no Recôncavo. Diante de tal quadro, o professor de grego considerava inconveniente e prejudicial a continuação das trocas, nos diversos portos da Áfri-ca, do tabaco baiano e da aguardente por africanos. Nem mesmo a desculpa da catequese poderia justificar este comércio, pois, conservando as suas cerimônias e costumes, os africanos forma-vam-se cristãos só no nome e “mais triunfante fica o diabo, le-vando mãos cristãos, do que levando bons gentios e muito mais sedo aquelles conversão toda constrangida, involuntaria toda; producção só do medo e filha só da condescendência”.

Inserida na cidade, a população de cor, fosse ela livre ou escravizada, participava ativamente do seu movimento, de um catolicismo que, desde cedo, através do batismo, havia lhe ofe-recido a primeira condição de liberdade: a mobilidade. As duas outras condições, propriedade e constituição de família (fixação) eram, pois, resultados de suas negociações com as situações que lhes eram impostas, de seu prestígio e assim por diante. Assim como o batismo católico não mudava o estatuto jurídico do afri-cano, conservando sua condição de escravo, as cartas de alfor-rias, muitas delas revogadas pelo senhor, não alteravam a relação cor/condição social. Foi na irmandade católica, no entanto, que o africano pôde ser chamado de confrade, reconstruindo, desta maneira, “laços familiares” interrompidos pela escravidão.

A eleição de certas igrejas católicas, feita por algumas ca-sas de candomblé, insere-se nesse contexto, no cenário de um ca-tolicismo devocional, marcado por festas e procissões pomposas,

organizadas por irmandades, inicialmente, em torno de uma devoção, em um dos altares de qualquer igreja, e logo que podiam, construíam a sua própria. Na cidade de Salvador, a este aspecto, junta-se a importância estratégica destas igrejas voltadas para o mar, a fim de proteger a cidade-fortaleza edificada por Tomé de Sousa em 1549, por ordem de Dom Manuel, rei de Portugal, para servir de cabeça da América do Sul e abastecê-la de todos os gêneros. A ida ao recinto católico, em certas ocasiões do culto aos Orixás, além da importância que o catolicismo desempenhava para a sua constituição naquele momento, pode também ser explicada pela história de Salvador.

Ainda hoje, as chamadas festas, que, desde do século XIX, já eram organizadas no famoso “ciclo” (claro que não com as dimensões que possui na contemporaneidade), ilustram contextos onde são percebidos diversos modos e motivações de sincretismo. Permitem-nos visualizar a continuidade de bens simbólicos diversos em mesmo sentimento religioso, superando, assim, a antinomia entre sagrado e profano, embora em momentos distintos e diversos.

A chamada festa profana invade, o tempo todo, o tempo sagrado e, em alguns momentos, quando a festa das barracas enfraquece por algum motivo, pode se ouvir a expressão: “acabou a festa”.

Diante da ideia da possibilidade de juntar elementos simbólicos de universos diferentes em um mesmo sentimento religioso, a compreensão sobre o sincretismo afro-católico deve ser direcionada para o seguinte questionamento: a partir de quais relações ele se constituiu? A relação candomblé/catolicismo não se constituiu a partir – utilizando a imagem de Alfredo Bosi – de um sistema colonial, como até então se vem insistindo, resultando, assim, em uma farsa e em um disfarce. O sincretismo afro-católi-

co foi constituído a partir da condição: “Quanto ao termo ‘condição’, atinge experiências mais difusas do que as regularidades da produção e do mercado. Condição foca em modos ou estilos de viver e sobreviver”. (Bosi, 2000, p. 26).

Acertadamente, Bosi vai dizer que, embora obrigados a papéis impostos pelo sistema produtivo, senhores e escravizados não construíram relações apenas a partir destes papéis, mas suas ações orientaram-se pelas múltiplas formas da existência interpessoal e subjetiva: a memória, o sonho, as marcas do cotidiano, apenas citando alguns exemplos.

Não estamos, com isso, querendo descartar a possibilidade da ideia de dissimulação, mas chamar a atenção para o fato de que esta ideia pode também estar carregada de preconceitos ao não contemplar a capacidade que os africanos tiveram de construir algo contemporâneo às suas tradições, lançando mão do catolicismo.

Se é verdade que o sincretismo afro-católico entendido como mistura, atraso, inautenticidade e falta de originalidade deve ser descartado em nome da afirmação do candomblé como religião autenticamente africana (tema de fundo do Manifesto), também é digno de nota que não é esse o entendimento sobre o sincretismo que possuem as casas que defendem a fidelidade aos antigos através da relação Santo católico/Orixá, entre outras das quais nem se fala.

O entendimento do candomblé como “obrigação” é capaz de incluir o culto católico. Não se trata, pois, de nenhuma mistura, nem de duas religiões, mas de uma, a católica. Razão pela qual os vínculos solidários entre catolicismo e candomblé permanecem como água e óleo. É certo que esta inclusão só poderia ser feita a partir do universo afro-brasileiro, mas por que este modelo religioso teria de ser o fornecido pelo catolicismo portu-

guês? Isso pode apenas ser explicado por razões históricas? Certamente que não, atentando para o fato de que, em outros lugares onde o protestantismo se colocou como condição, reconstruções semelhantes não puderam ser observadas. Este dado carece ainda de estudos específicos.

A possibilidade de conjugar elementos católicos dentro da tradição afro-brasileira não é dissolvida nem mesmo pelo atento discurso político antissincretista de algumas casas de candomblé da cidade de Salvador, deixando a questão em torno da relação candomblé/catolicismo aberta.

Há uma independência do candomblé com relação ao catolicismo. Foi esta liberdade de criar que foi levada com afincio, desde as primeiras levas, entradas na metade do século XVI, sob a designação de peças de Guiné até as últimas nações que aqui foram introduzidas, algumas delas referidas por Nina Rodrigues, no final do século XIX, como as “últimas que já se extinguem”. A liberdade de criação na dinâmica de uma colônia em movimento, utilizando a imagem de Faria, fez uma casa com várias moradas. Os “últimos” foram capazes de perceber um ponto de interseção entre o seu mundo fragmentado e o universo católico, que lhes era disponível: o mistério presente nas duas religiões.

A vivência desse mistério aproximou, inicialmente, como assinala a Ialorixá Olga do Alaketu, Santos católicos e Orixás, que, embora de naturezas distantes, na nova terra, eram ambos estrangeiros. As outras aproximações constituíram-se ao longo do tempo. Embora não prescindam da realidade colonial, não podem todas elas ser explicadas a partir da posição servil desempenhada pelos africanos. Tal posição, o tempo todo, foi forjada por intervenção e liberdade, a partir dos limites que lhes eram impostos.

É bem certo que, se a condição de escravizado não pode

ser utilizada para compreender a trajetória do africano e seus descendentes no panorama colonial, é provável também que tal situação limite a compreensão das constantes intervenções e negociações, as quais o povo negro realizou o tempo todo. E assim o fez, no intuito de permanecer fiel a tradições longínquas, como diz Bastide, deixadas no Continente Africano, mas trazidas e por ele arraigadas no seu sangue, como o leite materno que bebeu no seio de suas mães.

...



## REFERÊNCIAS

ACCIOLI, C. I. *Memórias históricas e políticas*. (anotadas por Braz do Amaral). Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1940.

ALBUQUERQUE, W. R. de. *Algazarras nas ruas*. Campinas: Unicamp, 1999.

*CODIGO PHILIPPINO OU ORDENAÇÕES E LEIS DO REINO DE PORTUGUAL RECOPIRADOS POR MANDADO D'EL-REY D. PHILIPPE I 14 ED SEGUNDO A PRIMEIRA DE 1603, E A NONA DE COIMBRA DE 1824*. Rio de Janeiro: Typografia do Instituto Philomathico, 1870.

ALMEIDA, R. O Loroqum num Candomblé Baiano. In: *Diário de Pernambuco*. Recife, 13 de junho (2 cad., p.1-2) 1954,

AMARAL, J. R. L. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

ANAIIS DO MUSEU PAULISTA. Tomo XVIII. São Paulo, 1963.

ANAIIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Vol XLIX, 1936.

ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1982.

ARAÚJO, A. Por um pensamento negro-brasileiro: reversibilidade do espelho. In: *Cadernos Cândido Mendes*. Rio de Janeiro: Estudos Afro-Asiáticos, 1988. n. 12, p. 63-79.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983  
\_\_\_\_\_. Os gêmeos e a morte: notas sobre os mitos dos Ibejis

e dos Abiku na cultura afro-brasileira, In: MOURA, C. E. M. (Org.) *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Edusp, 1994.

AZEVEDO, T. *Povoamento da cidade do Salvador*. 3. ed. Salvador: Itapoã, 1969

\_\_\_\_\_. *Povoamento da cidade do Salvador*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

BACELAR, J. *A hierarquia das raças*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

\_\_\_\_\_; CAROSO, C. (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BALANDIER, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire: dynamique sociale en Afrique Centrale*. Paris: PUF, 1955.

BARBER, K. Como o homem cria Deus na África Ocidental. In: MOURA, C. E. M. de (Org) In: *Meu sinal está no teu corpo*. Escritos sobre a religião dos Orixás. São Paulo: EDICON-Edusp, 1981, p.142-173.

BARROS, J. T. Execuções capitais na Bahia. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* n. 43, 1917. p. 99-108.

\_\_\_\_\_. Extintas capelas da cidade de Salvador. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. n° 56 Salvador, 1930.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

\_\_\_\_\_. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BEOZZO, J. O. *História da igreja no Brasil*. Tomo 11/2. Petrópolis: Vozes, 1980.

BETTENCOURT, Gastão. *A Baía e o seu folclore*. Coimbra: Coimbra Ednora, 1951.

BOCCANERA, S. *Bahia História: reminiscência do passado, registro do presente*. Salvador. Tipografia bahiana de Cincinnato Melchiades, 1921.

BOLETIM CEHILA. São Paulo, n. 29, jan-jul, 1986. p. 4.

BOOF, L. *Carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. Avaliação teológica crítica do sincretismo. In: *Revista de cultura vozes*. Petrópolis. n. 7. Ano 71, 1977

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAGA, J. S. *Fuxico de candomblé*. Feira de Santana: UEFS, 1988.

\_\_\_\_\_. *Oritameji: o antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: UEFS, 2000.

BRAGA, T. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Dom Quixote publicações. 1985. (2 vl.).

BRANDÃO, D.; MOTTA, E. S. *Cidade do Salvador*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

BUENO, E. *A viagem do descobrimento*. Coleção Terra Brasil. vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

CAMINHA, P. V. de. *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo: Dominus, 1963 [1500].

CARNEIRO, EDISON. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948. Publicação do Museu do Estado da Bahia.

\_\_\_\_\_. *Negros bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

\_\_\_\_\_. Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira. In: *AAW O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1940.

CARNEIRO, M. L. T. *Preconceito racial no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CHANDEIGNE, M. (Org) *Lisboa ultramarina (1415-1580): a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

CONSTITUIÇÕES primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide. (1707) São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853.

CONSORTE, J. G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

\_\_\_\_\_. (Org). Religião, política e identidades. *Cadernos PUC* 33. São Paulo: EDUC, 1988.

\_\_\_\_\_. Sincretismo ou Africanização? Os sentidos da dupla pertença. In: *Revista Travessia*. Janeiro/Abril, 2000.

COMPROMISSO da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção. Ereta, em 1775, na capela de São Pedro Gonçalves do Corpo Santo freguesia da Conceição da Praia, aprovado por Provisão do Exmo. e Rvm. Sr. Arcebispo Metropolitano da Bahia e Primaz do Brasil, aos 26 de Dezembro de 1913. Bahia: Estabelecimento gráfico Batista Costa, 1914.

COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Conceição da Praia aprovado em 1813. Salvador: Basílica de Nossa Senhora da Conceição da Praia, 1982.

DANTAS, B. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEVOÇÃO DE UM POVO: dois séculos e meio. Salvador: Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim, 1995. (edição histórica e comemorativa).

DA MATTA, R. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DOREA, L. E. *Os nomes das ruas contam histórias*. Salvador: Câmara Municipal, 1999.

DUARTE, E. O terreiro do Bogum e o Parque de São Bartolomeu. In: FORMIGLI, A. L. M. (Org.) *História, natureza e cultura: parque metropolitano de Pirajá*. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1998. (Col. Caderno do Parque.)

ELIADE, M. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1957.

\_\_\_\_\_. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1949-1964.

EPEGA, S. M. A Volta à África: na contramão do Orixá. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (Orgs.) *Faces da tradição afro-brasileira*.

Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

*ESTATUTOS da Devoção do Senhor do Bonfim venerado em sua capela ao largo da mesma denominação na freguesia de Nossa Senhora de Penha de Itapagipe da capital do estado e Arcebispado da Bahia.* Salvador: Livraria Catilina, 1919.

ESPINAY, F. de l'. A Religião dos Orixás: outra palavra do Deus Único. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. n. 47, 1987. p.639-650.

\_\_\_\_\_. Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. n. 47, 1987. p 860-890.

ESTUDOS Afro-Brasileiros. 1988. *Trabalhos apresentados ao I Congresso afro-brasileiro reunido no Recife em 1934*. Recife: FJNPS-Massangana, vol. 1935.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1965.

FARIA, S. de C. *A Colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

*JORNAL Correio da Bahia*. Salvador, 12 de janeiro de 2001.

*JORNAL A Tarde*. Salvador, 12 de janeiro de 2001.

FREITAS, D. M. J. R. de. *Igreja do Rosário dos Pretos*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, 1966.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/São Luis: FAPEMA, 1995.

FORMIGLI, A. L. M. Apresentação. In: *História, natureza e cultura: parque metropolitano de Pirajá*. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1998. (Col. Cadernos do parque.)

FRAZIER, E. F. *The negro family in Bahia, Brazil*. *American Sociological Review*, n° 4, 1942. p. 465-478.

FRIZZOTI, H. *Igreja e religiões afro-brasileiras*. Comunicação apresentada na II Conferência geral da CEHILA. PUC-SP 25-28 de julho de 1995. Sessão Culturas e Religiões Populares. p. 11 (mimiog.)

\_\_\_\_\_. O que para alguns é Sincretismo. In: *Inculturação e sincretismo*. (Série Igreja e diversidade religiosa no Brasil). São Leopoldo: IEPE/CONIC, 1995.

GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FRY, P. Reflexões sobre a II. Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura de um Observador não Participante. *Comunicações do Iser*. Rio de Janeiro, 1984. p. 37-45.

GLEASON, J. *Oyá, um louvor a deusa africana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GONÇALVES, F. *Xangôs do nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

GOUVEIA, I. *et al. Joãozinho da Gomeia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2021.

GROETELAARS, M. M. *Quem é o Senhor do Bonfim?* Petrópolis: Vozes, 1983.

GUIMARÃES, R. Contribuição bantu para o sincretismo fetichista. In: AAW. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1940.

HENRY, A. V. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 1987. n° 14, p. 57-71.

HERSKOVIT, M. J. Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro no Novo Mundo. In: *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1940.

\_\_\_\_\_. *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Salvador: Museu da Bahia Secretaria de Educação e Saúde, 1943.

HOONAERT, E. *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. *A igreja no Brasil colônia (1550-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

IGHB. A patente de Santo Antônio. In: *Revista do Instituto Histó-*

*rico e Geográfico da Bahia*. n° 21, 1899. p. 469-472.

IGHB. Sermão de Santo Antônio lido pelo cônego Diderot de Almeida. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. n° 66, 1940.p. 221-260.

IPAC. *Inventário de proteção do acervo cultural*. Salvador: Secretaria da Indústria, Comércio e Turismo, 1984.

ISAMBERT, F-A. *Le sens du sacré*. Fête et religion populaire. Paris: Minuit, 1982.

IWASHITA, P. *Maria e lemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo:Paulinas, 1991.

JABOATAN, F. A. de S. M. *Novo Orbe serafico ou chronica dos frades menores da província do Brasil*. Recife: Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

JOÃO DO RIO (BARRETO, P.). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

LEITE, P. S. de F. *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil (1538-1553)*. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.

LEITE, F. *A questão ancestral: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: loruba, Agni e Senufo*. Tese de doutoramento em Ciências Humanas, Sociologia, apresentada à FFLCH\USP, 1983.

\_\_\_\_\_. *Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas*. In: *Introdução ao estudo sobre a África Contemporânea*. São Paulo: CEA USP, 1986.

LÉPINE, C. *Os dois reis do danxome: varíola e monarquia na África Ocidental*. [1650-1800]. Marília: Unesp publicações/São Paulo: Fapesp, 2000.

LEVI, C. S. *Antropologia estrutural*. 2. ed. Rio de Janeiro: GB, 1970.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LIMA, V. da C. *A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: estudo de relações intragrupais*. Dissertação de Mestra-

do apresentada à Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1977.

LIMA, V. da C.; OLIVEIRA, W. F. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio. 1987.

Oferendas e sacrifícios: uma abordagem antropológica. In: FORMIGUI, A. L. M. (Org.) *História, natureza e cultura: parque metropolitano de Pirajá*. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1998. (Col. Cadernos do Parque)

Livro das Denúncias que se fizeram na Visitação do Santo Ofício à cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos no anno de 1618 (Inquisitor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira) In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Volume XLIX. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1936.

Livro das confissões, e reconciliações que se fizeram na Visitação do Santo Ofício do Salvador da Bahia de todos os Sanctos do estado do Brasil, no anno de mil seicentos e dezoito, aos onze de dias do mês de Setembro do dito anno. In: *Anais do Museu Paulista*. Tomo XVIII. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1963.

LOPES, L. *O rio vermelho e suas tradições*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984.

MARQUES, C. X. O culto do Senhor do Bonfim. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. n° 55, 1929. p.375-390.

MATTOSO, K. de Q. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1988.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. 3. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, W. P. In: FORMIGLI, A. L. M. (Org). *História, natureza e cultura: parque metropolitano de Pirajá*. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1998. (Col. Cadernos do Parque)

MENDONÇA, H. F. de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. (1591-1593) Denúncias da Bahia*. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

\_\_\_\_\_. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. (1593-1595) Denúncias de Pernambuco.* São Paulo: Paulo Prado, 1929.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MONTENEGRO, J. A. *Evolução do catolicismo no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1972.

MOTT, L. Santo Antônio, o divino capitão do mato. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Liberdade por um fio.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MOTTA, R. Bandeira de Alairá. In: MOURA, C. E. M. *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos Orixás.* São Paulo: Nobel, 1982.

MOURA, C. E. M. de (org) *As senhoras do pássaro da noite.* São Paulo: Edusp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Oloorisa: escritos sobre religião dos Orixás.* São Paulo: Agora, 1981.

\_\_\_\_\_. *Meu sinal está em seu corpo: escritos sobre religião dos Orixás.* São Paulo: Edicon-Edusp, 1989.

MUNANGA, K. At africain et syncretisme religieux au Brésil. DEDALO. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia.* São Paulo: USP, 27. 1989.

NASCIMENTO, A. A. V. *Dez freguesias da cidade do Salvador.* Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.

NASCIMENTO, A. do. *O quilombismo.* Petrópolis: Vozes, 1980.

NEGRÃO, L. N. A crítica de Douglas Teixeira Monteiro à Sociologia da Religião de Roger Bastide. In: *Religião e sociedade.* Rio de Janeiro: ISEER, n° 4, 1979.

OLIVEIRA, W. F. Santa Bárbara e Yansã... a mesma coisa. In: *Revista Neon.* Dezembro 2000. Ano 2, n° 24.

ORDENAÇÕES *Affonsinas (1446)* Lisboa, Real Imprensa da Universidade de Coimbra. 1792.

ORTIZ, R. Do sincretismo à síntese. In: *A Consciência fragmen-*

*tada*: ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p.91-108.

O SACROSANTO e *Ecumênico Concílio de Trento*. (edição em latim e em português) Tomo II. Rio de Janeiro: Livraria de Antonio Gonçalves Guimarães, 1864.

PÁRES, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

PEIXOTO, A. *Breviário da Bahia*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1980.

PEREIRA, N. M. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Rio de Janeiro: Coleção Afrânio Peixoto, 1988 [1728].

PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

PINTO, V. Nação Angola. In: *II Encontro de nações de candomblé*. Salvador: CEAO, 1997.

PITTA, S. A. R. *História da América Portuguesa*. São Paulo: Edusp, 1976.

PRANDI, R. Referências das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: Bacelar, J. (Org.) *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

PRIORE, M. D. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

QUERINO, M. *A Bahia de outrora*. Salvador: Progresso, 1946.

\_\_\_\_\_. *Costumes africanos no Brasil*. 2 ed. Recife: Massangana, 1988.

\_\_\_\_\_. *A raça africana*. Salvador: Progresso, 1955.

RAMOS, A. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942.

\_\_\_\_\_. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1946.

\_\_\_\_\_. *Introdução à antropologia brasileira*. 1º vol. Rio de Janeiro: Guanabara, 1943-1947.

\_\_\_\_\_. *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1951.

RÉGIS, O. F. Nação Ketu. In: *I Encontro de nações de candomblé*. Salvador: CEAO, 1984.

REGINALDO, L. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setencista*. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, J. J. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RISERIO, A. *Oriki Orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DA BAHIA. n° 56, 1930.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DA BAHIA. n° 55, 1929.

RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1935.

\_\_\_\_\_. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Nacional; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

ROLIN, F. C. Religiões africanas no Brasil e catolicismo: um questionamento. *África*. São Paulo, USP-FFLCH. *Rev. do CEEA* 1 (1), 1979. p. 41-62.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SALVADOR, F. V. do. *História do Brasil (1500-1627)*. 7. ed. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1982.

SAMPAIO, J. A. L. A presença indígena na Baía de Todos os Santos e na área do Parque de São Bartolomeu. In: *História, natureza e cultura no parque metropolitano de Pirajá*. Salvador: Editora do Parque, 1998. (Coleção Cadernos do Parque)

SAMPAIO, T. *História da fundação da cidade de Salvador*. Bahia: Tipografia Beneditina, 1949.

SANCHIS, P. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

- SANTOS, E. A dos. Notas sobre comestíveis africanos. In: *O negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.
- SANTOS, D. M. dos. *História de um terreiro nagô*. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.
- SANTOS, G. Até o sol brilhou para Santa Bárbara. In: *Jornal ATARDE*. Salvador, 4 de dezembro de 2000.
- SANTOS, J. T. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, J. E. dos. *Os nagôs e a morte*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil versus sincretismo. In: *Revista de cultura vozes*. Petrópolis: Rio de Janeiro, n° 7, ano 71, 1977.
- SANTOS, M. S. de A. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa, 1993.
- SERRA, O. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SIQUEIRA, S. Introdução às confissões e reconciliações que se fizeram na Visitação ao Santo Ofício de Salvador da Bahia de Todos os Santos no Estado do Brasil, no ano de 1718. In: *Anais do Museu Paulista*. Tomo XVIII. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1963.
- SOUSA, G. S. de. *Notícia do Brasil*. São Paulo: Martins Editora, s.d.
- SOUSA JÚNIOR, V. C. de. *Usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida de Orixá no terreiro de candomblé*. São Paulo: 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976)*. Salvador: Edufba, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Ijexá, o povo das águas*. Salvador: Brasil com Artes, 2019.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Encontro e solidariedade: igreja católica e religiões afro-brasileiras no período de 1955 a 1995*. São Paulo: Loyola,

2000.

SOUZA, L. de M. e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Inferno atlântico: demologia e colonização nos séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TEIXEIRA, C. *A Galeota do Sr. Bom Jesus dos navegantes*. Salvador: Press color, 1992.

TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal*. Lisboa: Caminho, 1988.

TORRES, J. C. de O. *História das ideias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VALENTE, A. L. E. F. *O negro e a igreja católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. São Paulo, USP-FFLCH- Dep. Antropologia. Tese de Doutorado. 1989.

VALENTE, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1977.

VÁRIOS. *O negro no Brasil*. Trabalhos apresentados ao II. Congresso afro-brasileiro (Bahia) Rio de Janeiro: Civ. Brasileira. Div. Científica. XX, 1940.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VERGER, P. *Artigos*. Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992.

VERGER, P. *Dieux d'Africa*. Paris: Paul Hartmann, 1954.

\_\_\_\_\_. *Fluxo e refluxo*. São Paulo: Corrupio, 1987.

\_\_\_\_\_. *Lendas dos Orixás*. 2. ed. São Paulo: Corrupio, 1985.

\_\_\_\_\_. *Notícias da Bahia-1850*. 2. ed. São Paulo: Corrupio, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os libertos*. São Paulo: Corrupio, 1992.

\_\_\_\_\_. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.

\_\_\_\_\_. *Syncretisme*. In: *Recherche pédagogique et culture*. Afrique et Brésil. Paris, Audecam, oct-dec, pp.41-45. 1983.

VIANNA, H. *A Bahia já foi assim: crônicas de costumes*. (Prefácio de Thales de Azevedo). 3. ed. Salvador: Editora Fg, 2000.

VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapoã, 1969.

\_\_\_\_\_. *Noticias soteropolitanas e brasílicas*. Imprensa Oficial do Estado. Bahia, 1922.

VOGEL, A. *A galinha da angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. vol. 1. Brasília: UNB, 1991.

ZWEIG, S. (1881-1942) *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro: Novo Horizonte, 1981.



*“Pode se fazer orixá de quem não é batizado?” “Santa Barbara não é Iansã!” “Deve-se levar os recém iniciados à igreja?” “Os orixás eram cultuados debaixo dos altares de santos católicos...” “O sincretismo é resquício da escravidão.” “Se vai à igreja em respeito a tradição...”*

Estas afirmações, ao lado de outras perguntas, continuam acalorando discussões sobre o chamado sincretismo religioso, reduzido, à maioria das vezes, à velha associação entre santos católicos e orixás. Nos finais dos anos de 1990 e inícios dos anos 2000, sob a orientação da Prof.(a) Dra. Josildeth Gomes Consorte, iniciamos uma pesquisa na cidade de Salvador, no mesmo cenário onde no ano de 1983, ialorixás de cinco terreiros tradicionais, assinaram um documento que ficou conhecido como “manifesto anti-sincretista.” O resultado deste trabalho, inicialmente apresentada como tese na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), intitulada: “Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé”, foi publicado no ano de 2003 sob o título *Orixás Santos e Festas* pela Editora da Universidade do Estado da Bahia (EDUNEB). Transcorridos mais de vinte anos e diante da atualidade do tema, o texto inicial foi revisado, mantendo-se a etnografia das festas estudadas.

A relação candomblé/catolicismo ou a dupla pertença, como é chamada por alguns autores, deve ser entendida num contexto mais amplo. Em Salvador, este catolicismo é marcado por devoções ligadas à vida de uma cidade à beira mar onde africanos e seus descendentes, participavam ativamente do seu movimento.

Este trabalho demonstra que existe uma independência do candomblé com relação ao catolicismo. Foi esta liberdade de criar que foi levada com afinco, desde as primeiras levas entradas na metade do século XVI, sob a designação de “peças de guiné” até as “últimas nações que aqui foram introduzidas.” São algumas destas questões que serão revisitadas agora sob o título: Santos, Devotos e Orixás na Baía de Todos dos Santos.

Realização



Apoio Financeiro



MINISTÉRIO DA CULTURA



ISBN: 978-65-01-91015-4



Este projeto foi contemplado nos Editais da Política Nacional Aldir Blanc Bahia e tem apoio financeiro do Governo do Estado da Bahia, por meio da Secretaria de Cultura do Estado via PNAB, direcionada pelo Ministério da Cultura - Governo Federal.