

2

Cultos de origem africana, discriminação, repressão e luta por liberdade religiosa no Brasil

São muitos e variados os estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil, com destaque especial para o candomblé, por diversas razões históricas tais como a maior proximidade dele com as manifestações religiosas existentes em África. Os estudos, da Antropologia, História, Educação, Saúde e Psicologia têm nos proporcionado conhecer e compreender as suas variadas práticas, rituais, dimensões, dilemas e conflitos. No campo da Antropologia e da História, os estudos focam as características históricas e culturais do candomblé, as relações entre África e Brasil, a diáspora, os processos de ressignificação cultural, as diferenças rituais, a estética, as hierarquias, as situações de transe, as histórias dos Orixás, os sujeitos e suas vivências (CAPUTO, 2012, p. 19). No campo da Educação, o enfoque dado quase sempre gira em torno das expressões africanas, da linguagem, da educação religiosa e, mais recentemente, da presença de crianças e adolescentes nas religiões de matriz africana, foco principal da obra de Caputo (2012). No campo da Saúde e da Psicologia, os ritos de cura, as noções de doença e saúde nas comunidades de terreiro, o meio ambiente, o transe, as questões que envolvem a identidade e a subjetividade dos religiosos, dentre outras, são muito comuns.

No campo do Direito, entretanto, as pesquisas não são tão comuns e a maioria delas tem lançado seus olhares para reflexões teóricas em torno da liberdade religiosa, para o levantamento de leis que garantem os direitos dos religiosos afro-brasileiros ou para estudos descritivos de processos judiciais e análises jurisprudenciais. São raros, entretanto, estudos sócio-jurídicos aprofundados sobre quem são estes religiosos, onde eles estão, quantos são, como se identificam na sociedade, quais as experiências dessas comunidades com os órgãos judiciais e seus auxiliares, e muito menos sobre os impactos que o trabalho de tais instituições gerou no passado e gera ainda no presente na vida desses indivíduos, na preservação da sua cultura e da memória do seu povo.

Neste capítulo iremos inicialmente apresentar um panorama conceitual do que seriam os cultos chamados de matriz africana, de origem africana ou afro-

brasileiros, apenas para citar alguns dos seus sinônimos mais correntes. Muitos teóricos nacionais e até mesmo importantes estudiosos estrangeiros se debruçaram sobre esta questão desde o início do século passado em nosso país. Assim, é vasta na atualidade a literatura sobre religiões afro-brasileiras, seus adeptos, suas classificações, sua expansão, dentre outros aspectos importantes, como já referimos acima. Em nosso Estado o quadro não é diferente e temos obras de renome nacional que discorreram sobre a cultura e a religiosidade africana nas terras do Sergipe Del Rey. E é com base nestes estudos que desenvolvemos esta parte inicial da nossa investigação.

Em seguida, apresentaremos um panorama estatístico das religiões em nosso país e em Sergipe, com destaque para as religiões afro-brasileiras. Buscaremos traçar um panorama do campo religioso brasileiro, suas evoluções e alterações, a sua composição sócio-econômica, racial e de gênero, entre outras. Pretendemos assim ter um quadro geral e amplo da participação das religiões na vida dos cidadãos brasileiros.

Prosseguindo, trataremos das experiências históricas dos cultos de origem africana no Brasil, e em particular no Estado de Sergipe, com a sociedade e com o Estado e seus atos de repressão, discriminação e violação à liberdade religiosa. Investigaremos como estas relações entre religiosos de matriz africana, sociedade e Estado se construíram em nosso país, como elas se desenvolveram, quais os momentos históricos marcantes e decisivos nesta trajetória e qual panorama temos na atualidade.

Acreditamos que este primeiro capítulo trará os subsídios iniciais para as reflexões que pretendemos fazer nesta tese. Queremos aqui apresentar a diversidade religiosa brasileira e como ela é um elemento caracterizador desta nação, construída a partir dos conflitos e acordos entre brancos colonizadores, negros e índios escravizados, especialmente com relação ao direito de preservação da sua cultura.

Nesta primeira parte da investigação, pretendemos, assim, apresentar os cultos de matriz africana como parte desta diversidade, como fruto do processo de colonização e da vinda dos negros africanos para o Brasil e como patrimônio cultural brasileiro. Nesta tarefa nos cumpre inicialmente sensibilizar o nosso leitor através da informação. O primeiro objetivo que desejamos cumprir é o de informar contra os preconceitos e cremos que a apresentação da história dessas

religiões, de como elas são representativas hoje e das experiências de intolerância por elas vivenciadas em relação aos seus ritos, símbolos e tradições em solo brasileiro é o caminho mais adequado para esta odisseia de despertar para o problema da violação aos direitos dos religiosos afro-brasileiros em nosso país.

2.1

Cultos de origem africana: dimensão cultural, consequências sociais e políticas e relações de poder no Brasil

Ao que nos referimos quando falamos de religiões afro-brasileiras? E cultos de origem africana? O que são religiões de matriz africana? Por que alguns as chamam de religiões de presença africana? É politicamente correto denominá-las de “macumba”? Quais os problemas que envolvem tantas nomenclaturas?

Para iniciar nossa discussão importante retomar os estudos de Volney Berkenbrock (1998) para dizer aquilo que talvez esteja claro na nomenclatura advinda da junção dos adjetivos gentílicos e étnicos - africano + brasileiro - que do ponto de vista histórico a África é o campo de origem, e o Brasil o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Assim as religiões africanas formam a base sobre a qual se desenvolveram essas religiões no nosso país, a partir da influência tanto de outras religiões (cristianismo, cultos ameríndios, espiritismo, etc), quanto contextuais (escravatura, repressão aos cultos, carência de líderes religiosos, etc).

Yvonne Maggie (2001, p. 13-14) diz que o próprio nome genérico – afro-brasileira – expressa uma religião sincretizada: afro, traços africanos, colocados no nível mais baixo de evolução e, brasileira, traços indígenas, católicos e espíritas, respectivamente, colocados nos níveis mais elevados de evolução⁶.

Sendo seus membros negros, suas crenças deveriam ser condizentes com o estágio “primitivo” e por que não “inferior” dessa raça. Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas mais baixas da

⁶ Com o crescimento das cidades a oposição civilizado-não civilizado é substituída pela oposição rural-urbano, onde o rural foi associado aos traços primitivos, emocionais e não racionais, ou seja, aos traços africanos, e o urbano foi associado aos traços mais civilizados, não emocionais e racionais, ou seja, aos traços espíritas. Esta estratégia servia para abrandar os estereótipos e os preconceitos. “Chamar essas religiões de afro escondia um medo de chama-las de religiões negras. As origens africanas lhe davam um caráter mais ‘limpo e aristocrático’. A África está longe, os africanos são estrangeiros e isso lhes confere um outro status. (MAGGIE, 2001, p. 16).

população brasileira que, com forte contingente negro, adotavam essas religiões por não terem ainda alcançado estágios mais altos da evolução cultural, a “civilização”. (MAGGIE, 2001, p. 14).

Nina Rodrigues e Manoel Querino são considerados os precursores dos estudos sobre as religiões de origem africana no Brasil. Foram eles que inauguraram, no final do século XIX, as pesquisas sobre as práticas religiosas nos cultos aos deuses afro-brasileiros. Eles registraram a distinção entre os terreiros de nação jeje-nagô, congo e angola, identificaram os rituais e pessoas importantes na preservação e recriação das tradições africanas no candomblé. Mas essa proximidade entre intelectuais e adeptos do candomblé se tornou ainda mais estreita na década de 1930. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 240)

Outros importantes trabalhos sobre o tema vieram de Arthur Ramos (1940), Edison Carneiro (1948), Paulo Barreto (conhecido como João do Rio) (1951) e Roger Bastide (1971). Na Região Nordeste, ainda, destacamos Pedro Cavalcanti (1935), Ulysses Pernambucano (1937) e Luís da Câmara Cascudo (1937), entre outros da escola de Recife. Mais recentemente Yvonne Maggie (1992), Reginaldo Prandi (1991), Vagner Gonçalves da Silva (1990), entre outros, deram importante contribuição para a compreensão do fenômeno religioso afro-brasileiro. Em Sergipe, os trabalhos de Agamenon Magalhães de Oliveira (1978) e de Beatriz Góis Dantas (1982, 1988, 2002) são considerados os mais importantes, o dele por ser o primeiro e o dela por ser o mais sistematizado e completo.

Não pretendemos neste trabalho fazer um tratado sobre tais crenças. Esta tarefa seria muito prazerosa para nós, pois as consideramos umas das mais ricas e importantes do mundo. Mas, para os objetivos dessa tese, contentamo-nos em traçar, a partir de alguns dos principais pesquisadores que, em nosso país nestes dois últimos séculos vêm se debruçando sobre o tema, um perfil panorâmico e genérico de tais cultos, simplesmente com o objetivo de informar, desde o primeiro traço deste texto, ao leitor atento e interessado, da complexidade e importância desta discussão.

Feitas estas ponderações introdutórias, e cientes das dificuldades que um pesquisador da área do Direito teria ao decidir transitar pelos meandros da antropologia de matriz étnica, procuramos o auxílio daquele que é tido como um dos principais sistematizadores e estudiosos dos cultos de origem africana na Bahia, Edison Carneiro, que na sua obra “Candomblés da Bahia”, ao tratar da

diversidade de designações dadas às religiões de origem africana⁷ nas várias Regiões e Estados do Brasil, nos alerta imediatamente que devemos atribuir à escravidão o não haver um nome genérico, africano, para designar todos os cultos. (CARNEIRO, 1959, p. 7-8).

[...] a presença de cultos de origem africana em todas essas áreas, na forma em que os encontramos, acompanha as linhas de dispersão (tráfico interno) de escravos até a abolição, embora os movimentos posteriores, e especialmente os atuais, da população brasileira já estejam, paulatinamente, ampliando, complicando e transformando este esquema.

O sociólogo francês Roger Bastide (1971, p. 53) diz que do início da colonização até o fim do tráfico negreiro cerca de 3,5 milhões de negros foram arrancados do seu continente e foram trazidos como escravos para o Brasil. Este número sobe para 5 milhões nos estudos de Edgard Robert Conrad (1985) e, considerando como um todo o continente africano, teriam sido traficados conforme Ellis Cashmore (200, p. 189) entre 12 e 15 milhões de africanos. Assim, milhões de pessoas vindas de diferentes regiões da África, com características sociais, culturais e religiosas distintas, foram espalhadas no que se chamou diáspora africana⁸.

A antropóloga Juana Albein dos Santos (1986, p. 31), relata que os africanos de origem banta, do Congo e de Angola, foram trazidos para o Brasil durante o período da conquista e do desbravamento da colônia e espalhados em pequenos grupos por imensos territórios no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, numa época de comunicações difíceis e com centros urbanos em fase inicial de crescimento. Já os nagôs, para a autora, foram trazidos durante o último período da escravidão e concentrados em zonas urbanas em pleno apogeu nos Estados do

⁷ Nas suas obras, Rodrigues (1932), Ramos (1940) e Carneiro (1948) destacam três origens para as religiões afro-brasileiras: os bantos (congo e angola), os sudaneses (jejê-nagô) e os malês (mulçumanos). Neste trabalho não estudaremos os aspectos diferenciadores destas etnias que influenciaram na construção das religiões afro-brasileiras, primeiro por não ser este o objetivo central desta pesquisa, voltado para o estudo da intolerância religiosa, e também porque hoje, com a prevalência dos cultos de origem sudanesa e com o sincretismo religioso, tal diferenciação perde parte da sua importância. Como destaca Ramos (1940, p. 135 e 137), “Sobrevivências dos cultos de procedência banto existem, como vimos, mas de difícil identificação, tão amalgamados se acham com elementos do fetichismo gêge-nagô, do espiritismo, do catolicismo. Com efeito, a religião dos negros e mestiços brasileiros é a resultante, como temos afirmado repetidas vezes, de um vasto sincretismo. [...] a mítica ioruba absorveu, no Brasil, todas as outras espécies religiosas.”

⁸ Caputo (2012, p. 40) diz que a diáspora africana identifica o processo de dispersão dos negros que foram sequestrados de suas terras, levando consigo suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil.

Norte e do Nordeste, na Bahia e em Pernambuco, principalmente nas suas capitais, Salvador e Recife⁹.

Alertando-nos para o erro existente na tentativa de universalização ou redução das designações dos cultos afro-brasileiros, Carneiro (1959), passa a comentar sobre a suposta origem de cada um deles, localizando-os nos diversos Estados e Regiões do país.

O nome *candomblé*, segundo Carneiro (1959, p. 7) surge a partir de uma das danças outrora correntes entre os escravos, nas fazendas de café: o *candome*¹⁰.

Parece que *candome* era o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam “al tamboril africano” e às danças executadas para regalo do tirano Rosas. O *e* (aberto) do final da palavra, que parece angolense, talvez seja o *e* (fechado) que comumente se acrescenta às sílabas finais da frase nas línguas sudanesas, “modificado pela prosódia baiana, que o prefere (*sapé, Tietê, roleta*). Como decifrar, porém, o enigma que constitui a inclusão do / ou do *r*, para formar os grupos consonantais *bl* ou *br*, que as línguas sudanesas e bantos desconhecem? Podemos conjecturar, com segurança, que *candomblé* tenha sido imposto, de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia. (CARNEIRO, 1959, p. 7-8)¹¹.

Marina de Mello e Souza (2007) refere-se aos *candomblés* como “conjunto importante de práticas e crenças mágico-religiosas de matrizes africanas que germinou no Brasil [...] sendo do século XIX as primeiras referências a eles.” (p. 115). Segundo a autora, apesar de pertencer à língua banto, no Brasil se refere a cultos religiosos de origem ioruba e daomeana¹² onde as principais entidades

⁹ Para a maioria dos pesquisadores esta dispersão espaço-temporal diferenciada das principais etnias africanas vindas para o Brasil e o intenso comércio entre a Bahia e a costa africana, permitiram que os nagôs e suas tradições culturais e religiosas influenciassem de forma predominante a formação das religiões afro-brasileiras. Por terem chegado ao Brasil já no final do período escravocrata, eles conseguiram se manter em maior número que os seus antecessores, praticamente dizimados pela crueldade do período, e além disso, os nagôs estavam concentrados nos centros urbanos e isto fez profunda diferença no seu processo de construção de relações entre si e com a sociedade da época, fato que contribuiu decisivamente para a sobreposição da sua tradição sobre as demais e para a colocação da sua religião, o *candomblé*, como a mais legítima e pura representação da África no Brasil.

¹⁰ Para Caputo (2012, p. 41) o *candomblé* é uma tradição vivenciada sobretudo no culto aos ancestrais e aos Orixás. Ele é chamado em Pernambuco, de Xangô e de *Candomblé*, na Bahia. Para autora a expressão *candomblé* acabou aglutinando várias expressões religiosas de diferentes grupos africanos, talvez esta seja a maior manifestação da importância dos nagôs no nosso país. A prática dessa religião acontece em espaços chamados Ilé (casa, em yorubá, língua dos nagôs), roça, Egbé (comunidade, sociedade) ou terreiro (talvez seja a forma mais corrente utilizada para identificar os templos de matriz africana no Brasil).

¹¹ Para Berkenbrock (1998), *candomblé* vem de *candom*, uma espécie de tambor. Para o autor a terminação *-blé* não é conhecida nas línguas sudanesas e seria provavelmente uma corruptela da língua no Brasil.

¹² Na Bahia, os iorubas também ficaram conhecidos como nagôs, e os daomeanos, como jêjês.

sobrenaturais são os orixás, quando a influência ioruba é maior, e voduns, quando a influência daomeana se destaca. Os *candomblés* do século XIX são os *calunduns* do século XVIII, que descreveremos adiante, os seus sacerdotes ficaram conhecidos como pais e mães-de-santo, onde o termo santo, de nítida influência católica, refere-se à entidade incorporada durante a possessão.

Sobre a *macumba* Carneiro (1959, p. 7) relata que antes de dançar, os jongueiros¹³ executam movimentos especiais pedindo a bênção dos *cumbas* velhos, palavra que significa jongueiro experimentado.

[...] de acordo com esta explicação de um preto centenário: “Cumba é jongueiro rúim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas.” Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino *má*. Nem todos os crentes se satisfazem com esta designação tradicional — e os cultos mais modernos, tocados de espiritismo, já se intitulam de *Umbanda*, em contraste com *Quimbanda*, ou seja, macumba. Esta seria a magia *negra*, a Umbanda, a magia *branca*. (CARNEIRO, 1959, p. 8).

Berkenbrock (1998) diz que *macumba* designa a religião afro-brasileira surgida principalmente no Rio de Janeiro e advinda da tradição religiosa banta (congo e angola), mas ressalta que na atualidade muitas vezes o termo é utilizado de forma generalizada para designar as práticas ou cerimônias e ainda de forma pejorativa para designar os cultos de origem africana. No mesmo sentido, Maggie (2001) diz que *macumba* poderá ter três designações: a) instrumento musical, tambor ou atabaque; b) designação da religião de possessão em termos amplos; e c) definição do próprio trabalho feito.

Sobre a umbanda, Prandi (2003) diz que se formou no século XX, no Sudeste, e que representa uma síntese do antigo candomblé da Bahia, transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. Para o autor ainda hoje é comum os umbandistas se chamarem de espíritas ou católicos, seja por engano ou até mesmo para fugir de repressões e discriminações. Vejamos, por exemplo, que um dos casos que analisamos nesta pesquisa ocorreu num terreiro

¹³ Além das formas afro-brasileiras mais conhecidas, há um grupo de religiões de caráter muito regional que parecem mais associadas a religiões indígenas, das quais herdaram o uso ritual do tabaco e a forma cabocla das entidades, mas que se constituíram sobretudo com base em estruturas e componentes rituais africanos, com traços católicos e espíritas, como é o caso da jurema, catimbó, pajelança, cura, babaçuê. (PRANDI, 1991; FERRETTI, 1994).

de candomblé denominado Centro Espírita Umbandista São Bartolomeu e registrado na Federação de Umbandistas. Refletiremos sobre estas estratégias de fuga da opressão dos setores repressores do Estado mais adiante e de forma mais detida. Em outras épocas os católicos e os agentes de segurança pública designavam a umbanda de “baixo espiritismo”, para diferenciá-la do espiritismo kardecista¹⁴.

Estas são, para Carneiro (1959, p. 8) designações correntes na Bahia e proximidades ou em Regiões onde o candomblé baiano exerceu maior influência, pois, já na Amazônia e no Rio Grande do Sul os cultos são chamados *batuque*¹⁵ ou *pará* (*batucajé* na Bahia). Segundo o autor supõe-se que *batuque* não advém do verbo *bater*, mas de uma dança de roda angolana que é considerada uma das origens do nosso samba.

Por extensão, como sabemos, *batuque* se aplica a toda e qualquer função à base de atabaques. Exclusivamente de referência ao culto, há na Bahia a forma *batucajé*. De qualquer modo, trata-se de palavra profana. Herskovits e, posteriormente, Roger Bastide registraram *pará* no Rio Grande do Sul, esclarecendo que os cultos de Porto Alegre são chamados *pará* pelos crentes e *batuque* por estranhos. A palavra *pará* parece tupi, e não africana, — a menos que se verifique a hipótese, pouco provável, de ser uma deturpação de Bará, nome por que é conhecido entre os negros gaúchos o mensageiro Êxu. (CARNEIRO, 1959, p. 8).

Ainda na Região amazônica Carneiro (1959, p. 8) refere-se ao *babaçuê*¹⁶ e ao *tambor*¹⁷, do Maranhão, e ao *xangô*¹⁸ de Pernambuco e Alagoas, designação

¹⁴ A umbanda tem sido compreendida como uma religião brasileira de caráter sincrético e socialmente dialético (NEGRÃO, 1996), de culto aos ancestrais africanos, pretos-velhos, ancestrais africanos diretos, e aos caboclos, os ancestrais da terra Brasil (SANTOS, 1995), representantes de grupos que sofreram ou sofrem exclusão social. “A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé.” (PRANDI, 2003, p. 2).

¹⁵ O termo *batuque*, juntamente com *samba*, segundo estudos de Amaral (2007, p. 237-241) marcaram presença tanto na correspondência policial quanto na documentação judicial. Para a autora é possível que em muitos casos os sambas e batuques referidos pelas autoridades nos seus relatórios fossem na verdade cerimônias religiosas, e não espaços de mero divertimento profano de escravos e negros libertos.

¹⁶ Culto afro-brasileiro *jeje-nagô* que teve influências da pajelança amazônica, do candomblé de caboclo, do *catimbó* e da umbanda.

¹⁷ O *Tambor de Mina* surgiu na capital do Maranhão, se expandiu pelo Pará, Amazonas, outros Estados do Norte e para as capitais que receberam grande número de migrantes do Norte, como Rio de Janeiro e São Paulo. Embora hegemônico no Maranhão, o *Tambor de Mina - Jeje, Nagô, Cambinda*, foi sincretizado no passado com manifestação religiosa de origem indígena denominada *Cura/Pajelança* e com uma tradição religiosa afro-brasileira, surgida em Codó (MA), denominada *Mata ou Terecô*. A partir dos anos sessenta a *Mina* e a *Mata* passaram a ser influenciadas pela *Umbanda*, tanto na capital como no interior do Estado. Hoje, embora as casas de *Mina* mais antigas não tenham se filiado a Federações de *Umbanda*, muitos terreiros de *Mina* e

utilizada em boa parte do Nordeste, incluindo o Estado de Sergipe, onde focalizamos a nossa pesquisa. Por aqui também o termo *calundu*¹⁹ é referido pela literatura (AMARAL, 2007, p. 237). *Calundu*, segundo Marina de Mello e Souza (2007, p. 113), como eram chamados os cultos afro-brasileiros no século XVIII principalmente, é uma palavra originária do termo banto *quilundo*²⁰, e é similar a um culto centro-africano conhecido como *xinguila*²¹.

Outra prática comum entre os africanos no Brasil eram as bolsas de mandinga²², relatada por Souza (2007, p. 114) como um hábito que se espalhou a partir da região habitada pelos mandes, ou mandingas, antigos súditos do reino do Mali na região da Alta Guiné, onde o islamismo se misturou às religiões tradicionais e que usadas na África, Portugal e no Brasil recebeu a atribuição de ter os mesmos poderes que um talismã ou amuleto tinha nas diversas culturas da época e chegou a ser considerada a prática mágico-religiosa mais mestiça do Brasil colonial, agregando elementos cristãos, islâmicos, ameríndios e africanos tradicionais.

Este panorama nos serve para esclarecer a diversidade de religiões de origem ou presenças africanas²³ existente no Brasil e do quanto que elas são parte

de Mata adotaram a Umbanda e, apesar de continuem realizando rituais de Mina, Mata e Cura(3), se apresentam como de Umbanda e participam de atividades promovidas pela Federação como: a Festa de Iemanjá, no ano novo, e a Procissão dos Orixás, no aniversário da fundação de São Luís. O Candomblé só penetrou de forma mais visível no Maranhão depois dos anos setenta, especialmente na Casa Fanti-Ashanti, sobre a qual trato especificamente em *Desceu na Guma* (1993) e em *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti* (1991). (FERRETI, 1996, p. 3)

¹⁸ Os cultos do Nordeste fizeram de Xangô, famoso rei de Oyó que se transformou em divindade, um substantivo comum, corrente em Pernambuco, Alagoas e outros Estados. (CARNEIRO, 1959, p. 8).

¹⁹ O termo *calundu* foi amplamente utilizado no século XVIII para denominar as práticas religiosas de origem africana. Já o termo *candomblé* tornou-se popular no século XIX, substituindo o termo *calundu*. A esse respeito, ver Nicolau Parés, *A formação do candomblé*, 2006, p.109-115 e Renato da Silveira, *O candomblé da Barroquinha*, 2006, cap. 3. O termo *xangô*, como sinônimo de *terreiro*, era utilizado em Alagoas e Pernambuco, como referimos anteriormente.

²⁰ “[...] os imbangalas procuravam esses feiticeiros porque acreditavam que eles sabiam tudo o que se passava na outra vida. Eles eram tratados como se fossem semideuses e respondiam às perguntas que eram feitas não a ele, mas ao espírito consultado.” (SOUZA, 2007, p. 113 e 114).

²¹ “[...] um nome genérico para qualquer espírito que possuísse uma pessoa, geralmente como punição pela falta de respeito ou veneração de um espírito ancestral, que acabava por debilitar e até mesmo matar aquele que fosse possuído.” (SOUZA, 2007, p. 113).

²² “[...] pequenos sacos de pano ou de couro usados junto ao corpo, pendurados no pescoço, na cintura, dentro dos quais estava costurada uma variedade de ingredientes. Eles poderiam ser de origem animal, vegetal e mineral, mas o mais importante deles eram os papéis dobrados nos quais estavam escritas orações católicas ou muçulmanas.” (SOUZA, 2007, p. 114).

²³ Alguns autores rejeitam o termo matriz africana para denominar as religiões que não sejam o candomblé. Segundo estes estudos, apenas o candomblé é uma verdadeira religião de matriz africana, possuindo as demais apenas a “presença” de elementos advindos da África. (SALLES, SOGBOSI, 2011).

da “[...] assimilação desses cultos pela sociedade brasileira, o que os torna [...] nacionais, de existência somente possível no Brasil, e não mais africanos”. (CARNEIRO, 1959, p. 8).

Prandi (1995, p. 115) defende que a presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira de um patrimônio mágico-religioso, desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e de sua civilização. No que diz respeito à religião especificamente, como vimos anteriormente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista.

Mas as religiões de origem africana, apesar de toda a sua diversidade, possuem quatro características que lhes são comuns - uma delas principal, as outras dela decorrentes, mas todas importantes para identificá-las como de origem africana (CARNEIRO, 1959, p. 10-13):

- 1) A possessão pela divindade;
- 2) O caráter pessoal da divindade;
- 3) A consulta ao oráculo; e
- 4) A homenagem obrigatória ao mensageiro celeste que transmite às divindades os desejos dos humanos.

Tratando da primeira e mais importante característica dos cultos de origem africana existentes no Brasil, Carneiro (1959, p. 11), destaca que tais cultos são os únicos existentes no país onde “a divindade se apossa do crente, [...] servindo-se dele como instrumento para a sua comunicação com os mortais”.

A possessão também se dá no espiritismo e na pajelança, mas em condições diferentes: no espiritismo são os mortos, e não as divindades, que se incorporam nos crentes; na pajelança, embora sejam as divindades dos rios e das florestas que se apresentam, somente o pajé, e não os crentes em geral, é possuído por elas. Assim, não é o fenômeno da possessão, por si mesmo, que caracteriza os cultos de origem africana, mas a circunstância de ser a *divindade* o agente da possessão.

Esta especificidade talvez se constitua num dos principais elementos responsáveis pelas manifestações discriminatórias contra as religiões afro-brasileiras ou a origem da desconsideração da sua classificação como religião. O medo e o espanto diante da cerimônia de incorporação são relatos comuns daqueles que se manifestam sobre os cultos de origem africana.

Em uma das obras mais importantes sobre o tema religiões de origem africana no Brasil, Arthur Ramos (1951), em “O negro brasileiro – Etnologia religiosa” nos apresenta a sua descrição sobre o fenômeno da possessão:

Nas danças ao santo, chega um momento em que o orixá "penetra" na cabeça da filha de santo. É o fenômeno do *estado de santo*, verdadeira possessão a cujo estudo reservaremos um capítulo especial. A filha de santo fica animada de movimentos contorsivos que se agravam progressivamente até cair extenuada. Retiram-na então para a sua camarinha e lá a mãe de santo a veste com as insígnias do santo a que pertence. Findo isto, volta à sala do terreiro, agora reverenciada por todos os presentes que se curvam à passagem e recomeça as danças e os cânticos. (RAMOS, 1951, p. 73-74)

Com relação à segunda característica, o caráter pessoal da divindade, esclarece Carneiro (1959, p. 11) que aquela possessão da divindade se exerce não sobre todos os crentes indistintamente, mas apenas sobre alguns eleitos, especialmente do sexo feminino.

Acredita-se, em todo o Brasil, que cada pessoa tem, velando por si, uma divindade protetora. O privilégio de servir de instrumento (*cavalo*) à divindade está reservado a alguns, que precisam iniciar-se (*assentar o santo*) para recebê-la. Os demais devem submeter-se, entretanto, a determinadas cerimônias para poder servi-la de outra forma. A iniciação prepara o crente como devoto e como altar para a divindade protetora, que tem caráter *pessoal* — isto é, embora seja Ôgún ou Ômòlu, é o Ôgún ou o Ômòlu particular do crente, e, em alguns lugares, tem mesmo um nome próprio, por ela mesma declarado ao final do processo de iniciação. Daí dizer-se "o Ôgún de Maria", "o Xangô de Josefa" ou "a Yansã de Rosa", necessariamente distintos do Ôgún, do Xangô ou da Yansã de outras pessoas. Deste modo, cada *cavalo* está preparado para receber apenas a sua divindade protetora, e nenhuma outra, de acordo com o modelo nagô, ou as suas divindades protetoras, em certos cultos. (CARNEIRO, 1959, p. 11).

Deste modo, o escolhido é detentor do “[...] privilégio de servir como instrumento (cavalo), à divindade.” (CARNEIRO, 1959, p. 11), devendo para isto assumir uma série de compromissos e obrigações perante a sua comunidade²⁴.

²⁴ Os eleitos precisam passar por um processo de iniciação (*assentar o santo*) para que a divindade possa exercer a possessão no crente. “A iniciação prepara o crente como devoto e como altar para

As últimas características – o *Ifá*, oráculo, chamado de “jogo de búzios²⁵”, e *Exu*, o mensageiro celeste – representam os seres intermediários entre as divindades e os homens e ajudam a caracterizar os cultos de origem africana. O *Ifá* traz aos homens a palavra das divindades e situa-se em posição superior a *Exu*, que transmite às divindades os desejos dos homens. (CARNEIRO, 1959, p. 12).

Assim, percebemos como que estas características comuns a todos os cultos de origem africana - a possessão pela divindade, o caráter pessoal desta, a consulta ao adivinho e o “despacho” para Exu - demonstram que esses cultos constituem realmente uma unidade, que assume formas diversas em cada lugar.

Para Prandi (1995, p. 117) podemos identificar duas matrizes africanas básicas que contribuíram decisivamente na formação das religiões negras no Brasil: sudaneses e bantos. Ambas as tradições, cada uma contemplando uma multiplicidade de variantes, têm em comum princípios fundantes bem definidos: o politeísmo e a concepção de que os deuses são privativos de indivíduos e grupos, os deuses como mediação das forças da natureza, o contato com a divindade através do transe, a decifração do destino pelo oráculo, o culto à ancestralidade e o favorecimento dos deuses pelo sacrifício ritual.

Carneiro (1959, p. 13-18), tomando por base determinados aspectos peculiares e utilizando o artifício de dividir o país naquelas áreas em que os cultos se registram, elabora uma classificação das religiões de origem africana no Brasil (Fig. 1).

a divindade protetora.” (CARNEIRO, 1959, p. 11). Sobre o processo de iniciação Ramos (1940, p. 65-68).

²⁵ “Certamente por não terem vindo para o Brasil elementos da sua ordem sacerdotal, o oráculo *Ifá*, generalizado entre as tribos do litoral do Golfo da Guiné, aqui chegou na ‘mais modesta’ das suas formas: a interpretação de oito ou dezesseis búzios, dispostos em rosário ou soltos, atirados pelo adivinho.” (CARNEIRO, 1959, p. 12).

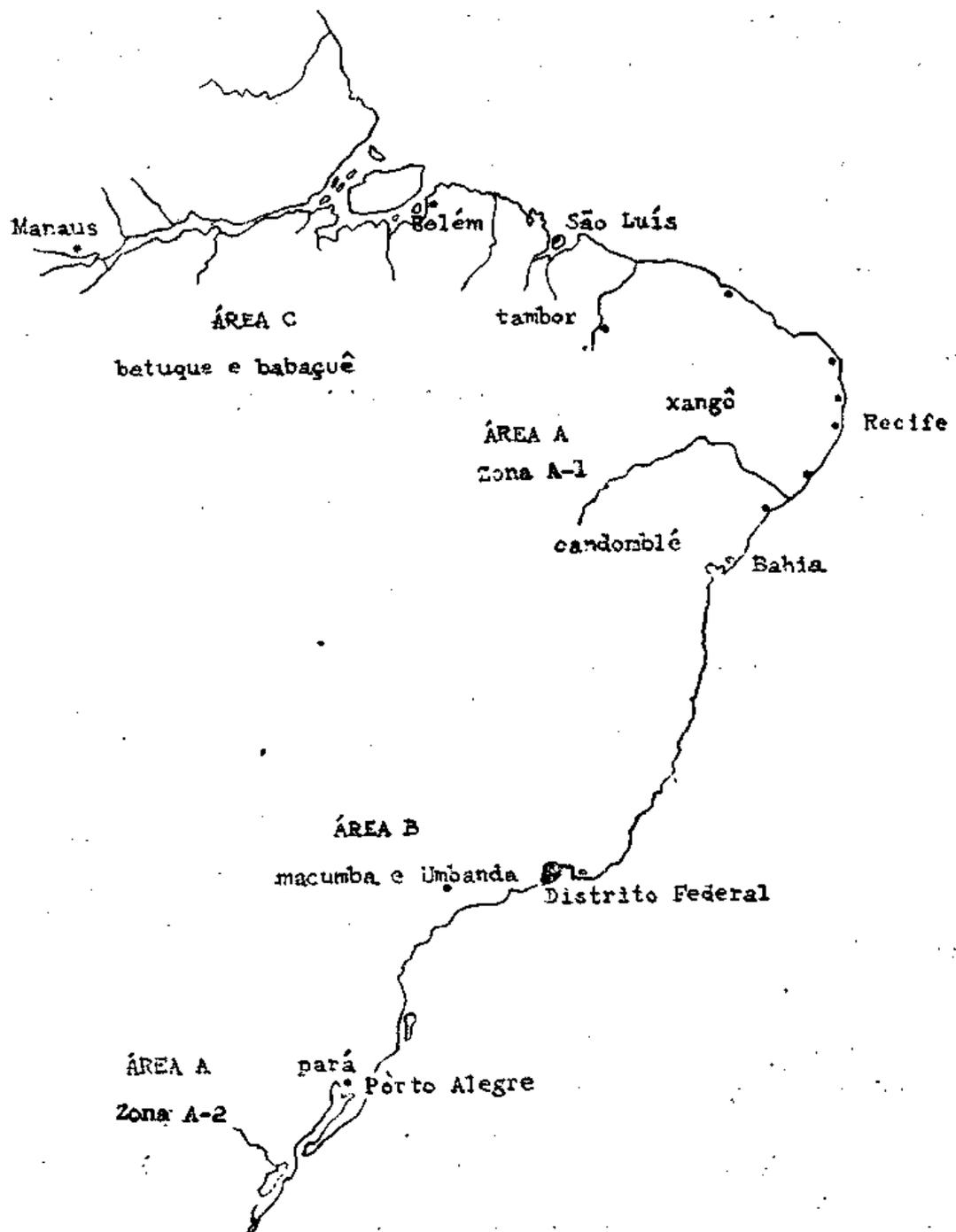


Fig. 1 – Cultos afro-brasileiros segundo a área. (CARNEIRO, 1959, p. 14).

Para o autor, a faixa litorânea compreendida entre a Bahia e o Maranhão (Zona A-1) e o Rio Grande do Sul (Zona A-2) constituiriam a primeira dessas áreas (Área A), a mais importante. Subdividindo a Zona A-1, o autor constrói três subáreas: 1) a do *candomblé* (Leste Setentrional); 2) a do *xangô* (Nordeste

Oriental) e 3) a do *tambor* (Nordeste Ocidental). Os *batuques* ou *parás* do Rio Grande do Sul são representativos da Zona A-2, que completa a Área A, como uma reprodução, adaptada às condições gaúchas, do *candomblé* da Bahia.

Na Área A estão os cultos em que a teogonia e a liturgia são realmente ligados à tradição africana, quase sem diferenças apreciáveis em confronto com as religiões de que descendem. (CARNEIRO, 1959, p. 15).

Para Carneiro (1959, p. 15), uma segunda área (Área B) seria a região compreendida pelo Distrito Federal, Estado do Rio, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais: a área da *macumba*. Conforme o autor, nesta Área os cultos apresentavam-se muito densos na região metropolitana do Distrito Federal, que inclui todos os municípios fluminenses, capixabas, mineiros e paulistas que dela dependem, e se tornavam mais raros à medida que se aproximam de São Paulo e de Belo Horizonte.

Tendo chegado ao Rio de Janeiro, centro da área, mais ou menos por ocasião da sua elevação a capital do país. O modelo experimentou um passageiro esplendor, que, como parecem demonstrá-lo as reportagens de João do Rio, se apagou totalmente em começos deste século. Debilitara-se com as concessões feitas às tradições culturais de Angola, de onde procedia a maior parte dos negros da região, — a aceitação das suas danças semi-religiosas, o jongo e o Caxambu, e do seu culto dos mortos, este último uma ponte para a aceitação posterior do espiritismo kardecista; com a adesão de brasileiros de todos os quadrantes da Federação e de todas as camadas sociais; com o beneplácito dado a concepções e práticas do espiritismo e do ocultismo e com a complacência demonstrada em relação a novas divindades, caboclas e negras. Embora alguns cultos da Bahia se tenham transferido para o Rio de Janeiro, reforçando o contingente original, em nenhuma outra área os cultos de origem africana se apresentam em tão adiantado estágio de nacionalização. (CARNEIRO, 1959, p. 15).

Na Área B o autor distingue dois tipos de cultos: 1) a *macumba* propriamente dita, com a possessão pela divindade induzida pelos atabaques, e 2) a *Umbanda*, penetrada de espiritismo. A distinção entre ambos os tipos segue, aparentemente, a linha de classe — a *macumba* satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a *Umbanda*, as dos ricos. Para o autor, na Área B estão os cultos que mais se distanciaram das tradições africanas e abriram espaço para influências vindas de outras religiões e nações, de modo que nesta Área é onde “[...] os cultos de origem africana se apresentam em tão adiantado estágio de nacionalização.” (CARNEIRO, 1959, p. 15).

Uma terceira e última área (Área C) seria a Amazônia, especialmente as cidades de Belém e Manaus, onde se produziu um fenômeno semelhante ao

indicado no centro-sul, ou seja, os cultos de origem africana, tendo encontrado uma forte tradição local, neste caso a da *pajelança*, teve de adaptar o seu modelo de culto às condições do ambiente, originando dois tipos de culto nesta Área: o *batuque* e o *babaçuê*, que correspondem às variedades transmitidas à Amazônia, respectivamente, por elementos egressos da Casa de Nagô e da Casa das Minas de São Luis. (CARNEIRO, 1959, p. 16).

Os cultos da área A resultaram do contato simples e direto entre as concepções religiosas jêje-nagôs, quando estas sobrepujaram as das outras tribos, e o catolicismo popular. Os cultos das áreas B e C exigem uma explicação menos singela, por se terem originado de um *segundo* contato do modelo de culto vigente na área A, ora com formas semi-religiosas angolenses (área B), ora com a *pajelança* amazônica, resultado, por sua vez, de contato anterior entre práticas mágicas dos nativos e o catolicismo popular (área C). (CARNEIRO, 1959, p. 16)

É como destaca Ramos (1951), com as devidas ressalvas à sua ideia de existência de cultos civilizados e de cultos fetichistas, onde este está em nível inferior àquele:

[...] as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiros contemporâneos, embora se lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, umas se fundindo a outras, as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas, originando uma verdadeira simbiose ou sincretismo religioso. (RAMOS, 1951, p. 137).

Este fenômeno é descrito por Ramos (1940) como um problema, pois tem gerado a propagação dos cultos de origem africana pelo país: “No Brasil, a obra do sincretismo continuou e hoje já é difícil reconhecer os elementos puros de origem. Os candomblés, macumbas e catimbós com esse sincretismo pululam em vários pontos do Brasil.” (RAMOS, 1951, p. 138).

Marina de Mello e Souza (2007) reflete que realmente no século XIX as ruas das principais cidades brasileiras estavam sempre cheias de escravos²⁶ e isto proporcionou que aspectos da cultura africana de misturassem e convivessem com a cultura portuguesa, e, além disso, que nesses intercâmbios entre negros africanos e brancos portugueses fosse acrescentado ainda um “tempero ameríndio” (p. 110).

²⁶ Era comum neste período, explica Souza (2007, p. 110) que os escravos nas ruas das grandes cidades realizassem atividades como a venda de legumes e animais, alimentos prontos em tabuleiros, transportassem água, sacos de mantimentos, fardos de tecidos que chegavam nos navios, cadeirinhas das senhoras da sociedade. Assim eles causavam aos estrangeiros que aqui desembarcavam o espanto de encontrar um pedaço da África na América, dada a quantidade e variedade de africanos que se podia ver em todo lugar.

Assim, não só os escravos e negros livres sofriam influências dos seus colonizadores, mas estes também se relacionavam com as práticas daqueles e muitas vezes recorriam aos saberes destes grupos africanos para, por exemplo, cuidar dos males que os afligiam. Para a autora, era exatamente sobre este campo, o das práticas mágico-religiosas, que a classe senhorial detinha mais conhecimento em relação à vida das comunidades negras vindas da África.

Sobre o sincretismo religioso²⁷, Prandi (1995, p. 118) diz que candomblé e catolicismo sempre estiveram juntos, como se este fosse a face branca daquele, sem antagonismos ou contradições. Para o autor apesar da intransigência e perseguição, quase sempre violenta, do branco aos candomblés, “o negro pôde por muito tempo ter seus próprios deuses, sendo assim africano, e ser católico, sendo assim brasileiro”, e isso propiciou que a maior parte dos descendentes dos antigos escravos deixasse os velhos deuses africanos para trás, aderindo à sociedade do branco, munida unicamente da religião do branco.

Esse quadro se agrava com o surgimento das grandes cidades do Sudeste, de um grande contingente de proletariado pobre, do trabalhador negro livre²⁸ e de uma nova religião: a umbanda²⁹. Assim, o surgimento desta sociedade de classes diluiu o sentido da identidade racial do negro com os cultos de origem africana e, construída a nova identidade do negro como pobre, estes são reconhecidos como majoritariamente católicos, e aqueles que desacreditam da religião católica, buscam outras alternativas, especialmente as religiões pentecostais, abertas a negros e brancos, desde que pobres. (PRANDI, 1995, p. 118-119).

Esse processo, que transformava o negro em pobre, juntou o pobre negro com o pobre branco numa mesma categoria. No espaço sem identidade da grande cidade que então apenas se desenhava, aglomerava-se uma população cujas referências originais tinham sido estilhaçadas pelas mudanças em curso, fossem eles negros ou

²⁷ Para Prandi (1995, p. 118), “o sincretismo é um simples, porém, eficaz sistema de equivalências e justaposições entre as religiões negras e o catolicismo ibérico de preferências devocionais a uma infinidade de santos quase hegemônicos na concepção popular”.

²⁸ “O negro empregado, em geral, nas ocupações mais ligadas aos setores de serviço pessoal ou às atividades manuais não qualificadas, frequentemente em posição formalmente marginal nos bolsões informais associados ao mercado de força de trabalho.” (PRANDI, 1995, p. 118).

²⁹ Nesta inflexão estrutural da sociedade brasileira, a umbanda surgiu como uma redefinição de origens, símbolos e desideratos. Suas fontes estão na confluência dos candomblés de caboclo e de angola, via pela qual herdou os orixás como cabeças de falanges de espíritos desencarnados de velhos índios e antigos escravos, com o kardecismo, com o qual aprendeu não só a lidar com a concepção do karma de herança hindu, mas também com uma concepção ética da expressão religiosa cristã e com a ideia de progresso (material, intelectual e espiritual) alcançável pela experiência religiosa, porém racional. (PRANDI, 1995, p. 19).

brancos, ou fossem ainda "misturados", como os têm sonhado as ideologias brasileiras dos morenismos e do branqueamento da raça. (PRANDI, 1995, p. 119).

Mas, apesar da desagregação da figura do negro das religiões de origem africana, como Prandi (1995) defende a partir da análise de fatos históricos e estatísticos, é preciso atentarmos para o fato de que quando identificamos os cultos de origem africana como espaços de preservação do patrimônio cultural negro, logo eles passam a ser encaradas pelo outro como fonte do mal, expressão do indesejável, veículo da perdição, e como o preconceito corrente diz que tudo que é do negro não presta, especialmente a religião, a falsa religião, chamada por muitos de magia, macumba, feitiçaria, seita e magia negra, aí então sim a referência à origem negra é imediata.

Algumas denominações pentecostais de origem muito recente e grande sucesso junto às massas, como a Igreja Universal do Reino de Deus, Deus é Amor e A Casa da Bênção, atraem boa parte de sua clientela pregando contra a umbanda e o candomblé, identificados como fontes do mal. Para esse pentecostalismo, o contraponto com as religiões afro-brasileiras chega a ser constitutivo. Na própria história recente do pentecostalismo no Brasil é possível identificar três "etapas": as primeiras igrejas tiveram sua ênfase no dom de se falar em línguas estranhas (glossolalia), que revive o episódio bíblico do Pentecostes, quando Deus apareceu aos apóstolos em línguas de fogo; surgem depois as igrejas que enfatizam o dom da cura; e numa etapa mais recente, as igrejas que pregam um nova teologia que redime religiosamente o dinheiro e centra o foco ritual no exorcismo dos demônios, identificados e nomeados como as divindades e entidades afro-brasileiras: orixás, caboclos, pombagiras, exus. O conflito entre pentecostais e afro-brasileiros é aberto e mesmo incentivado por lideranças pentecostais. Em seus templos e através de seus programas na televisão, pode-se ver, através de incorporações no transe, orixás e caboclo mostrados como manifestações do diabo; transe afro-brasileiro que é metamorfoseado no transe pentecostal do Espírito Santo, a presença de Deus. (PRANDI, 1995, p. 120).

Por conta disto é que acreditamos que os atos de intolerância contra as religiões de origem africana advêm do racismo brasileiro e trazem consigo ranços ainda não digeridos do nosso processo de colonização e do longo período de escravização negra no Brasil. Mas não só. Cremos que os fundamentalismos e a intolerância, tal como descrevemos antes, muito forte no passado a partir da figura da Igreja Católica, e hoje, no presente, cada vez mais perceptíveis na sociedade brasileira nos atos e falas das novas igrejas evangélicas e dos seus adeptos, escondem um desejo de superioridade cultural e política, que, de alguma forma, passa pela ignorância a respeito do outro e pela perpetuação de teorias excludentes

incompatíveis com o atual desenvolvimento de um estado democrático de direito e constitucionalmente laico.

Sobre este último aspecto, o da laicidade do Estado, propósito moderno que desejava colocar a religião no campo do privado e satisfazer essa necessidade humana por meio da associação livre dos indivíduos, podemos dizer que o retrato que temos do mundo atual nos dá conta de que ela, a modernidade, de alguma forma, não conseguiu realizar o seu sonho. Hoje, vemos cada vez mais misturadas ações políticas disfarçadas de religiosas e o que consideramos mais perigoso, ações religiosas passando-se por políticas e interferindo na alteração das Constituições e das leis, na composição e atuação das instituições públicas, governando e julgando. Por isto nesta investigação trabalhamos com a religiosidade enquanto dimensão da cultura – no caso a religiosidade afro-brasileira, considerada na Constituição como alvo de proteção especial por ser manifestação da cultura de um dos grupos participantes do nosso processo civilizatório: os afro-brasileiros e africanos - e sobre as suas consequências sociais e políticas, que se expressam em relações de poder de toda ordem – nesta pesquisa estas relações serão analisadas predominantemente a partir da interação entre o sistema de justiça e os crentes dos cultos de origem africana.

2.2

Identidade racial e religiosidade afro-brasileira: panorama estatístico da composição religiosa da população brasileira e sergipana

O fato de as religiões de origem africana conterem tão emblematicamente a marca africana, muito mais que outras marcas advindas do sincretismo e da mistura com crenças de brancos e índios, como vimos anteriormente, tem motivado o movimento negro a buscar uma aliança com os terreiros para uma militância conjunta. Mas mães e pais-de-santo resistem fortemente, pois eles, sobretudo em São Paulo e no Rio de Janeiro, onde boa parte dos sacerdotes é de brancos, não desejam repor fronteiras raciais que a religião tem abandonado nas últimas décadas. (PRANDI, 1995, p. 125-126).

Esta análise trazida por Reginaldo Prandi nos faz retomar alguns questionamentos cruciais para esta investigação, que iniciamos anteriormente:

realmente hoje é impossível sustentarmos uma identidade racial do negro com os cultos de origem africana? As mudanças na composição religiosa da população brasileira arrefeceram os atos e a cultura de intolerância às religiões de origem africana e romperam com os ranços do período colonial e de escravização negra no Brasil?

A fim de encontrarmos algumas respostas para estas perguntas, nesta parte do trabalho estabeleceremos um breve panorama estatístico da composição religiosa da população brasileira e das suas principais transformações nas últimas décadas, com o fito de localizarmos fundamentos para justificar uma das nossas hipóteses de pesquisa: que os atos de intolerância contra as religiões de origem africana advêm do racismo brasileiro.

Inicialmente, analisando o estudo Novo Mapa das Religiões, coordenado por Marcelo Côrtes Neri no Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas – CPS/FGV, percebemos que a hegemonia da Igreja Católica tem passado, desde a década de 1990, por um forte processo de declínio. Por meio de processamento e análise dos dados publicados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, a pesquisa constatou que em 1872³⁰ o catolicismo

³⁰ Neste ano foi realizado o primeiro Censo Demográfico do Brasil, a única contagem da população durante o período imperial feita em todo o território brasileiro. O Censo de 1872 também foi único, por registrar a população escrava no país. A análise dos números mostra um país essencialmente rural, de população predominantemente negra e mestiça, com uma parcela ainda significativa de escravos (15,24%). Revela também o início da política de “embranquecimento” do povo, com a entrada dos primeiros grupos de imigrantes europeus. Da população total de 1872 (9.930.478), 1.510.806 ainda eram escravos a despeito do fim do tráfico. No fim do século XIX, aponta o levantamento, 58% dos residentes no país se declaravam “pardos ou pretos”, contra 38% que se diziam brancos (no censo de 2010, os percentuais são de 50,7% e 47,7%). Os índios perfaziam 4% do total, contra apenas 0,4% nas últimas contagens (os indígenas ficaram durante 101 anos sem aparecer como categoria separada nos levantamentos populacionais, só retornando em 1991). O censo aponta o total da população de estrangeiros no Brasil: 382.132. Separa os brancos por origem: são 125.876 portugueses, 40.056 alemães e 8.222 italianos, entre várias outras nacionalidades citadas. Mas, no caso dos negros, coloca-os todos no mesmo grupo: africanos. São 176.057 africanos vivendo no país naquele momento, segundo o levantamento. Mas a única divisão que eles mereceram foi entre escravos (138.358) e alforriados (37.699). Assim, em 1872, os escravos representavam 15,24% da população brasileira. Os estrangeiros somavam 3,8%, a maioria deles portugueses, alemães, africanos livres e franceses. O Censo, como vimos, registrou quase 10 milhões de habitantes distribuídos em 21 províncias. Cada província se subdividia em municípios que, por sua vez, se subdividiam em 1.440 paróquias, as unidades mínimas de informação. A coleta foi realizada nas paróquias. O censo apresenta, além da contagem da população, informações específicas sobre pessoas com deficiência, acesso à escola e profissões exercidas, religião, entre outras. Na época, a profissão de lavrador era a com o maior número de pessoas, seguida por serviços domésticos. Das profissões liberais, a de artista tinha mais representantes, inclusive entre a população escrava. Na época, acabava de entrar em vigor, em 28 de setembro de 1871, a Lei do Ventre Livre, que tornava libertos todos os filhos e filhas de mulheres escravas. Por pressões internacionais, o Brasil havia iniciado uma campanha pelo fim da escravidão. Em 1872, alguns municípios possuíam mais escravos que pessoas livres, como em Santa Maria Magdalena, Cantagallo, Valença, Pirahy e Vassouras, no Rio de Janeiro; Bananal, em

representava 99,72% da população brasileira, já em 2000, cento e trinta e dois anos depois, houve uma queda significativa de 25,83%. Tal retrato continuou a ocorrer, uma vez que, o número de adeptos do catolicismo reduziu-se para 68,43% em 2009. (NERI, 2011, p. 7).

Em contraponto à religião católica, Neri (2011, p. 8) diz que o número de evangélicos cresceu consideravelmente nos últimos anos, de 1,0% em 1890³¹ para 20,23% em 2009. As religiões que não são católicas também apresentaram um crescimento, deixaram de ser 2,6% em 2000 para representar 4,62% em 2009. Ou seja, diante da redução da hegemonia católica, o que se vê é uma maior diversificação de crenças religiosas e não uma redução da religiosidade brasileira, a qual permanece ativa.

Em uma visão internacional, dentre 157 países, o Brasil encontra-se no meio do ranking global quando o assunto é religiosidade ativa. O CPS/FGV, a partir do *Gallup World Poll*, verificou que cerca de 50% da população brasileira frequenta cultos religiosos de qualquer credo³². Trata-se de um país que eleva a religião a

São Paulo; Santa Cruz, na Bahia; e São Luiz Gonzaga, no Maranhão. Estes dados estão disponíveis no portal do Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demografia da Universidade Federal de Minas Gerais. (UFMG, 2014).

³¹ Este foi o ano do segundo Censo Demográfico realizado no Brasil, logo após a proclamação da República. A história dos recenseamentos no Brasil mostra que a partir de 1750 é que se tem informações oficiais sobre a população do Brasil a mando da Coroa Portuguesa visando a objetivos estritamente militares. Antes da realização do primeiro censo nacional foram realizados vários censos de caráter estadual ou municipal, como os censos realizados no Rio de Janeiro nos anos de 1799, 1821, 1838, 1849, 1856, e 1870, em São Paulo nos anos de 1765, 1777, 1798 e 1836, e em outras cidades brasileiras. Em 1846 foi criado o primeiro regulamento censitário do país que fixava o intervalo de oito anos para execução do censo demográfico. O governo só foi autorizado a realizar o censo em 1850 que teve início em 1852. A população revoltou-se contra o Decreto nº 797 de junho de 1851 que fez crer que os homens de cor libertos seriam escravizados. A revolta atrapalhou os planos censitários, que foram adiados por 20 anos. Um novo regulamento censitário foi estabelecido em 1870, aumentando o tempo entre censos de oito para dez anos. Em 1872 foi realizado o primeiro censo nacional no Brasil que recebeu o nome de *Recenseamento da População do Império do Brasil*. O censo seguinte, pela legislação, seria em 1882 e não ocorreu. Com o fim do Império e a Proclamação da República em 1888 um novo censo foi realizado em 1890 seguido de censo em 1900. Em 1910 não foi realizada contagem retornando em 1920. Em 1930 também não houve censo. O censo de 1940 inicia então nova fase nas pesquisas populacionais do Brasil sendo organizado pelo IBGE que fora criado em 1938 com a contribuição do renomado demógrafo italiano Giorgio Mortara. Desde então o censo tem sido realizado rigorosamente a cada 10 anos. Os questionários passaram a ser mais abrangentes contendo perguntas sobre temas econômicos e sociais, tais como: mão-de-obra, emprego, desemprego, rendimento, fecundidade, migrações internas, entre outros temas. Depois do censo de 1991 o IBGE buscou um novo modelo de condução de integração com a sociedade proporcionando a reformulação de perguntas e na estratégia das pesquisas e abordagem do entrevistado visando ao censo 2000. Atualmente, os planos para o censo de 2010 são de uma constante atualização da população com aumento da informatização na coleta de dados já iniciada na contagem populacional de 2007. (IBGE, 2014).

³² Ressalte-se que Neri (2011, p. 14) analisando a relação entre o PIB per capita e a frequência a cultos religiosos, defende que não há qualquer correlação entre esta frequência e nível de renda.

um *status* fundamental, característica mais comumente atrelada a países mais pobres como os da África, do Sudeste Asiático e do sul da América do Sul³³. (NERI, 2011, p. 14 e 15).

No que se refere ao sexo e a idade, a frequência dos cultos religiosos no Brasil se dá mais por mulheres (57%) do que por homens (44%), mais por pessoas de idades avançadas (58% pessoas de mais de 50 anos) do que por jovens (41% pessoas dentre 14 e 24 anos). (NERI, 2011, p. 15).

Outros dados importantes verificados por Neri (2007, p. 17) estão relacionados aos grupos sócio-demográficos que deixaram de seguir a religião católica. Apesar de ter ocorrido uma queda do catolicismo em todas as faixas etárias, percebeu-se que as pessoas de idade mais avançada permaneceram, em sua maioria, seguindo a religião católica, ou seja, houve uma queda de apenas 3,29% entre o período de 2003 a 2009. Enquanto isso, os grupos mais jovens tiveram uma queda em torno de 7,73% dentro do mesmo recorte temporal. Ao acompanhar a trajetória religiosa de cada geração, o CPS/FGV percebeu que à

³³ A pesquisa de Neri (2011, p. 15) mostrou que na comparação das nações, o Brasil está em 60º lugar com 89% de sua população acreditando que a religião é importante e isso levou o autor a concluir que a religião hoje é um “produto de exportação brasileiro, menos pela presença da Teologia da Libertação católica e mais pela presença de grupos de evangélicos pentecostais em outros países.” (p. 16). Sobre o tema ver o conceito de “Globalização da Teologia Política” ou “Globalização da Religião Política” em Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 25-27), explicada pelo autor da seguinte forma: “Este facto acontece em várias religiões, mas neste texto centrar-me-ei no Islão político contemporâneo. Trata-se de um movimento relativamente recente que usa o Islão como uma ideologia capaz de, pela lei revelada em que se apoia, a *shari'a*, permear toda a sociedade e a vida pessoal dos crentes. Mediante o recurso mobilizador à herança cultural e histórica do Islão e à crítica radical do imperialismo ocidental, o islamismo propõe-se mudar as condições de vida dos crentes, defraudados pelo fracasso os projectos de desenvolvimento nacional e pró-ocidental dos Estados islâmicos. Enquanto as suas tendências mais extremistas se centram na violência contra o que consideram serem interesses ocidentais, as tendências mais moderadas desdobram-se em trabalho voluntários de prestação de serviços na área da educação, da saúde e da assistência social, configurando algo como um projecto islâmico de modernização. Se estivermos perante uma nova forma de globalização, como penso que estamos, o mais intrigante é a definição do seu perfil face às outras globalizações e as relações que tem com elas. É uma globalização que se opõe tanto ou mais radicalmente à globalização hegemónica, neoliberal. No entanto, pouco tem a ver com a globalização contra-hegemónica que se agrega à volta do FSM. Esta última acolhe e celebra a diversidade cultural e política, é laica, ainda que inclua movimentos de inspiração religiosa, desde que respeitem a esmagadora maioria dos outros movimentos não-religiosos, o projecto de sociedade futura que defende é aberto, cabendo dentro da designação “um outro mundo é possível” muitas formas de emancipação social, assenta em modelos organizativos muito fluidos, horizontais, sem comandos centrais nem líderes e, finalmente, embora propondo uma nova política e uma nova epistemologia, muitos dos movimentos que acolhe partilham o paradigma cultural filosófico e ético da modernidade ocidental, e apenas com base em convergências voluntárias. Em muitos destes aspectos, a globalização islamista situa-se nos antípodas da globalização contra-hegemónica. Aliás, intrigantemente, parece partilhar algumas semelhanças tanto com as utopias modernistas, que eram modelos fechados de sociedade futura, como com algumas características.”

medida que as pessoas ficam mais velhas tornam-se mais religiosas. Apenas 3% das pessoas com 60 anos em 2009 eram sem religião. (p. 18).

Como visto em linhas anteriores, o catolicismo tem se diluído e novas entidades religiosas têm ampliado seus espaços, principalmente as de tradição evangélica, e nesse ponto a questão de gênero tem grande influência, pois, segundo Neri (2007, p. 19), “enquanto os homens abandonaram as crenças, as mulheres trocaram de crença, preservando mais que eles a religiosidade.” Assim, em relação ao gênero, observamos nos dados da pesquisa que as mulheres são mais religiosas que os homens, porém estes são mais católicos que elas. Em dados estatísticos, 5% das mulheres não possuem religião contra 8,52% dos homens, porém apenas 71,3% das mulheres são católicas, enquanto 75,3% dos homens o são. Desta forma, percebe-se então que o catolicismo possui raízes mais fortes entre os homens, porém a religiosidade possui maiores índices entre as mulheres. A religiosidade feminina também foi comprovada mediante dados da Pesquisa de Orçamentos Familiares – POF 2008-2009/IBGE, a qual demonstrou que dentre 25 religiões analisadas, as mulheres predominavam em 23 delas. Apenas na religião Católica Apostólica Romana (68,32% contra 67,38%) e na Católica Apostólica Brasileira (0,48% contra 0,47%) os homens tiveram participação maior do que as mulheres.

Uma das teorias levantadas por pesquisadores da FGV para justificar o impacto das transformações religiosas no Brasil foi a mudança do perfil feminino dentro da sociedade brasileira. Atualmente as mulheres são protagonistas não só nas atividades domésticas, mas também no mercado de trabalho. Tal revolução reflete significativamente no nível econômico, nos hábitos, nos costumes e crenças, e conseqüentemente na escolha da religião. (NERI, 2011, p. 20 e 21).

O estudo sobre os gêneros e mudanças nos grandes grupos religiosos, realizado pelo CPS/FGV com base no Censo Demográfico 1991-2000 e na POF 2009/IBGE, relevou que em 1991, o número de homens sem religião era de apenas 5,65% contra 3,87% das mulheres, todavia duas décadas depois, o número de homens sem religião passou para 8,52% contra 5% das mulheres. No que concerne aos religiosos, enquanto em 1991, as mulheres católicas chegavam a 83,31%, em 2009 este número reduziu para 67,96%. No caso dos homens, apesar da queda do catolicismo, esta foi menor, já que o número de católicos homens registrados em 2009 foi de 68,92%. Em relação às religiões alternativas

(Evangélica Pentecostal, Evangélica, Espiritualista e outras), o aumento de adeptos masculinos ao longo dos anos foi reduzido, em comparação às mulheres. Por exemplo, os evangélicos pentecostais em 1991 eram representados por 4,99% da categoria masculina e 6,17% da categoria feminina; porém, em 2009 o número de adeptos desta religião dentre os homens aumentou para 11,28%, enquanto que entre as mulheres a representatividade superou o dobro, chegando ao patamar de 14,17%. (NERI, 2011, p. 21).

Outro ponto a justificar a evasão feminina do catolicismo dominante se dá em relação às características tradicionais da ética católica, a qual se mostra contrária à tendência emancipadora da mulher. Além disso, ao tratar sobre temas atuais envolvendo o divórcio, o aborto e o uso de contraceptivos, a Igreja Católica os considera impróprios e pecaminosos de acordo com os seus dogmas. Diante da revolução feminina experimentada, os tabus criados pela religião católica acabam por afastar as mulheres de suas crenças e cultos. (NERI, 2011, p. 22).

A partir da análise destes dados, fica latente que o mapeamento religioso em relação ao gênero encontra-se definido da seguinte forma: os homens são menos religiosos, entretanto, mais católicos, e aqueles que abandonaram o catolicismo migraram, em sua maioria, para a ausência de qualquer religiosidade. Noutro ângulo, as mulheres são menos católicas, todavia mais religiosas, uma vez que ao deixarem a religião católica, escolheram, em grande parte, a adoção de crenças alternativas.

Sob outra perspectiva, passemos agora a analisar o mapeamento feito pela CPS/FGV em relação ao estudo da religião e da economia no Brasil.

No Brasil, segundo Neri (2011, p. 23 e 24), apenas 11,3% dos evangélicos são empregadores, sendo que a participação destas religiões na população é representada por 16,2%. Fazendo uma análise comparativa entre nível de escolaridade e grupo religioso, o CPS/FGV constatou que a religiosidade tem menor intensidade nos extremos do campo educacional, ou seja, tanto os mais estudiosos, aqueles que possuem 12 anos ou mais de estudos, quanto os menos estudiosos, aqueles que possuem até 3 anos de estudos, demonstram índices elevados de ausência de religião, totalizando 7,46% e 7,27%, respectivamente, no ano de 2009. Ainda no contexto educacional, observou-se também que os católicos e evangélicos pentecostais são formados por pessoas de nível educacional baixo. Em números quantitativos, dentre aqueles com até 7 anos de

estudos, 13,63% são evangélicos pentecostais e 69,68% são católicos. Em sentido contrário, os evangélicos tradicionais possuem adeptos com altos índices de escolaridade, sendo que 8,7% destes possuem mais de 8 anos de estudo.

No tocante às religiões com menor representatividade na sociedade brasileira percebe-se uma aderência de pessoas com alto nível de escolaridade (12 anos ou mais de estudo), os Espiritualistas com 6,04% e as outras religiões agregadas (incluindo os afro-religiosos, orientais e outras) com 4,19%. O detalhamento do nível de escolaridade evidencia que as pessoas sem religião são formadas expressivamente por mestres e doutores (17,40%). Em sentido contrário, os católicos são formados predominantemente por adultos alfabetizados (79,12%), já os adeptos de outras religiões, tais como afro, orientais, dentre outras são formados por pessoas com nível tecnológico (9,42%). Em outra ótica, os espiritualistas compreendem pessoas com especialização superior, mestrado ou doutorado em maior número (6,95% e 6,96%, respectivamente). (NERI, 2011, p. 24 e 25).

No tocante à classe social, o catolicismo possui mais adeptos nas camadas mais pobres (72,76% na classe E), apesar de possuir representatividade dentre as classes elitistas (69,07% nas classes AB). Em relação aos evangélicos, especificamente os pentecostais, possuem maior número de seguidores dentre as pessoas com pouca distribuição de renda (15,34% na Classe D), mais do dobro da representatividade das classes de alta distribuição de renda (6,29% nas classes AB). As denominações espíritas possuem maioria de adeptos de classe social AB (5,52%). Em sentido semelhante, as religiões afro-brasileiras, no ano de 2009, possuíram maior aderência das classes sociais AB (0,48%) e menor aderência da classe E (0,16%). Os demonstrativos detalhados das denominações religiosas por classe socioeconômicas, em 2003 e 2009, demonstram que a religião Católica Apostólica Romana possuiu mais adeptos na classe E (76,75% e 72,37%, respectivamente). Em contrapartida, os espíritas possuíram mais aderência dos membros das classes AB (5,72% e 5,25%, respectivamente). Assim como os espíritas, as religiões de matriz africana encontraram maior adesão das pessoas enquadradas nas classes econômicas AB, com 0,34% (Umbanda) e 0,13% (Candomblé). (NERI, 2011, p. 24-31).

Em relação à distribuição de religiões por unidades federativas, a CPS/FGV constatou que os mais católicos são os nordestinos, com 74,9% de sua população,

enquanto isso a região sudoeste representa a menor população católica, com 64,3% de sua população. No que diz respeito aos evangélicos, o Estado do Acre possui o maior número, dentre pentecostais e tradicionais, chegam a 36,64% de sua população.

Dentre todos os Estados da Federação, Sergipe apresentou o menor número de evangélicos pentecostais, com apenas 4,75% da população. Todavia, com relação às religiões evangélicas mais tradicionais, o índice aumentou, encontrando-se na 19ª posição, com 5,95%, conforme dados do POF – 2009/IBGE analisados pelo CPS/FGV.

No tocante à população espiritualista, o Estado do Rio de Janeiro se mostrou com maior representatividade nacional, com o total de 3,37% de adeptos. Em Sergipe os espiritualistas figuraram com 1,23% da população, assumindo, assim, a 10ª posição.

Quando a religião analisada foi a afro-brasileira o quadro de representação mostrou-se bastante reduzido no Brasil. Em alguns Estados, como Roraima, Amapá e Tocantins não existiu nenhum registro no ano de 2009. Exceto no Estado do Rio de Janeiro, com 1,61%, os índices de adeptos de religiões de matriz africana por todo o país apresentou número inferior a 1%. Já em Sergipe, assim como em vários Estados do Nordeste, o índice registrado em 2009 foi de apenas 0,06%.

Sobre esse tema da declaração da sua religião entre os afro-religiosos, Prandi (2004, p. 225-226), ressalta que com a propagação das religiões afro-brasileiras pelo país foi possível identificar que quanto mais tradicionais os redutos pesquisados, mais os afro-brasileiros continuavam se declarando, e se sentindo, católicos. Assim, um mapeamento dos afro-brasileiros declarados nas diferentes regiões mostra que eles são em número relativamente pequeno no Nordeste, região em que a religião afrobrasileira tradicional se formou, o que pode parecer paradoxal, e em número bem maior nas regiões em que se instalou mais recentemente, já no século XX, e onde a mudança religiosa no campo afro-brasileiro tem se mostrado mais vigorosa, casos do Sudeste e do Sul. Isso confirma que “até hoje o catolicismo é uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, máscara que, evidentemente, as esconde também dos recenseamentos” (PRANDI, 2004, p. 225-226).

Em relação às religiões de origem oriental e asiática, São Paulo foi o Estado que apresentou maior número de religiosos, com 0,78%, seguido de 0,69% no Rio de Janeiro e 0,52% no Distrito federal. Não existindo em Sergipe, Rondônia e Paraíba nenhuma representatividade deste grupo religioso. Na categoria outras religiões, Roraima aparece no 1º lugar do *ranking*, com 6,17%, estando o Amapá na última colocação, com 0,33%. Na 8ª posição, Sergipe surge com 2,38%.

A Fundação Getúlio Vargas também analisou as transformações religiosas nos últimos anos com foco nos grupos etários e os dados coletados corroboram o entendimento de que o catolicismo, dentre os anos de 2003 a 2009, apresentou queda acentuada, especialmente entre os jovens.

Outro aspecto a se destacar foi o aumento do número de pessoas que não professam nenhuma religiosidade, sendo os indivíduos entre 20 e 29 anos os que apresentaram maior alteração, passando de 6,12% para 8,87% entre os anos de 2003 e 2009. Os evangélicos foram os grupos religiosos que demonstram maior crescimento, principalmente entre os jovens (10 e 19 anos).

A partir deste breve apanhado das principais reflexões abordadas pelo “Novo Mapa das Religiões” produzido pela FGV em 2011, pode se verificar em âmbito nacional uma perceptível diminuição da hegemonia católica, apesar do Brasil ainda ser o país mais seguidor do catolicismo no mundo. Esta redução do poderio da Igreja Católica frente ao aumento de evangélicos demonstram uma mudança de paradigma na religiosidade brasileira.

Em âmbito regional e local, os dados estatísticos demonstraram que Sergipe, apesar de possuir uma diversificação de religiões, ainda é um Estado de forte predomínio da Igreja Católica. Em 2009, 79,96% dos sergipanos eram seguidores do catolicismo, índice que levou Sergipe ao 4º lugar dentre todos os 27 Estados que compõem a federação. No Estado, apenas 5,58% da população não profetizaram nenhum tipo de religiosidade.

No que concerne às religiões evangélicas, Sergipe é um Estado em que há mais religiões evangélicas tradicionais do que pentecostais. Já em relação às religiões espiritualista e afro-brasileira existe pequena representatividade local, neste último caso, o número de sergipanos que profetizam as religiões afro-brasileiras não chega a atingir o percentual de 1%, sendo assim, resta patente a sua sub-representação estadual.

O gráfico a seguir ilustra a distribuição da população sergipana segundo a opção religiosa:

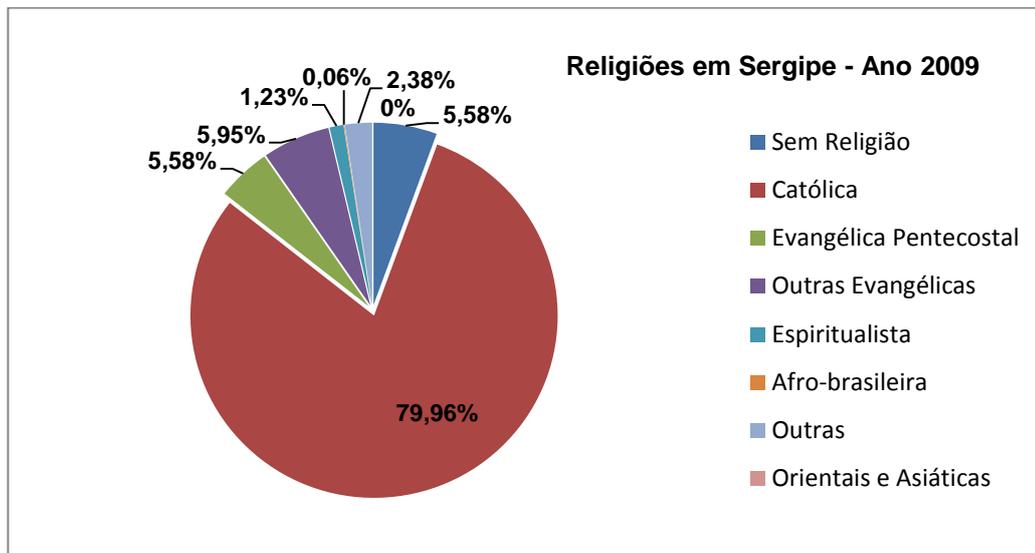


Gráfico 1: Representatividade das Religiões em Sergipe
 Fonte: CPS/FGV a partir de microdados da POF 2009/IBGE
 Analisando os dados divulgados pelo Centro de Pesquisas Sociais da

Fundação Getúlio Vargas acerca das Unidades Federativas pode-se observar que Aracaju mostrou ser uma Capital majoritariamente Católica, com 72,26% dos aracajuanos aderindo a esta religiosidade. Apenas, 7,64% da população metropolitana não possuía qualquer tipo de religião em 2009.

Da mesma forma que ocorreu no Estado de Sergipe, em Aracaju a religiosidade evangélica tradicional possuiu mais representantes que as pentecostais (9,23% contra 4,18%). As religiões espiritualistas em Aracaju atingiram um pouco mais que 3%, já as religiões de origem afro-brasileira foram as menos representadas no Estado, uma vez que apenas 0,11% dos aracajuanos profetizaram cultos e crenças de matriz africana.

Não existiu qualquer representação, em 2009, de religião de origem oriental ou asiática em Aracaju.

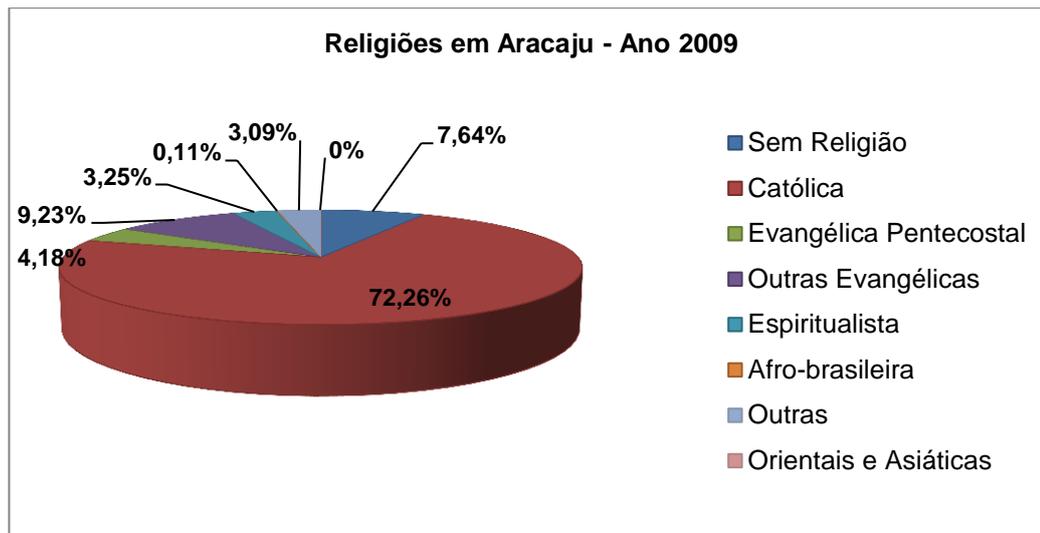


Gráfico 2: Representatividade das Religiões em Aracaju
 Fonte: CPS/FGV a partir de microdados da POF 2009/IBGE

Tendo como foco a análise em torno das religiões de matriz africana, foi possível perceber que apesar de a religiosidade brasileira ter passado por um processo de diversificação e reestruturação, tendo o catolicismo perdido seguidores, as religiões de origem afro-brasileira permanecem na invisibilidade social, tanto nacional como local. Segundo o recenseamento de 2000, apenas 0,3% da população brasileira adulta declaram-se pertencentes a uma das religiões afro-brasileiras, o que corresponde a pouco mais de 470 mil seguidores, embora pesquisas feitas com metodologia mais precisa indiquem valores maiores, da ordem de pelo menos o dobro das cifras encontradas pelo censo (PIERUCCI e PRANDI, 1996).

Após a análise dos dados do trabalho de Neri (2011) sobre os censos de 1991 e 2000 e da Pesquisa de Orçamentos Familiares de 2003 e 2009, analisaremos os dados do Censo de 2010 especificamente sobre o Estado de Sergipe e com foco nas religiões de origem africana, objeto da nossa investigação.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010) Sergipe, atualmente com uma população em torno de 2.195.662 habitantes, é mesmo um Estado eminentemente católico, com elevada população evangélica e número considerável de pessoas que não professam nenhuma religião. Analisando os dados sobre a população residente no Estado, verificamos que a sua população de

católicos apostólicos romanos é de 1.579.480³⁴, a de evangélicos é de 243.330 e a dos evangélicos pentecostais é de 133.657³⁵, sendo a população dos sem religião de 177.620. (IBGE, 2010).

Quando falamos de religiões de origem africana³⁶ temos 4.371 seguidores de religiões afro-brasileiras distribuídos da seguinte forma:

- 1.535 da umbanda;
- 2.780 do candomblé; e,
- 56 de outras declarações de religiosidade afro-brasileira.

Os espíritas são representados por 22.266 adeptos, número 5 vezes maior do que aqueles auto-identificados como afrorreligiosos.

Sobre este dado estatístico vale lembrar o que alerta Prandi (2004, p. 225-227) em relação a como alguns adeptos do candomblé e umbanda acabam se identificando como espíritas ou católicos para fugir da discriminação. Para o autor, no candomblé, sobretudo entre os mais “puros” ou tradicionais, alguns adeptos se denominam católicos ou até mesmo espíritas, como uma máscara para fugir do preconceito. Na umbanda, por sua vez, que já foi denominada por alguns de espiritismo de umbanda, também não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas ou até mesmo de católicos.

Com o tempo, as religiões afro-brasileiras tradicionais se espalharam pelo Brasil todo, passando por muitas inovações, mas quanto mais tradicionais os redutos pesquisados, mais os afro-brasileiros continuam se declarando, e se sentindo, católicos. Mais perto da tradição, mais católico. Um mapeamento dos afro-brasileiros declarados nas diferentes regiões mostra isso muito bem: eles são em número relativamente pequeno no Nordeste, região em que a religião afro-brasileira tradicional se formou, o que pode parecer paradoxal, e em número bem maior nas regiões em que se instalou mais recentemente, já no século XX, e onde a mudança religiosa no campo afro-brasileiro tem se mostrado mais vigorosa, casos do Sudeste e do Sul. Até hoje o catolicismo é uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, máscara que, evidentemente, as esconde também dos

³⁴ Outras denominações católicas também foram levantadas na pesquisa: os católicos apostólicos brasileiros são 5.394 e os católicos ortodoxos 509, o que ampliaria o percentual de denominados católicos no Estado de Sergipe para 1.580.583 adeptos.

³⁵ Em Sergipe as denominações com maior representatividade no total da população segundo o Censo de 2010 são a Assembleia de Deus – 63.970 adeptos, a Universal do Reino de Deus – 13.302, a Congregação Cristã do Brasil – 10.354 e a Quadrangular – 9.338. Outras denominações pentecostais somaram 29.458 pessoas. Por sua vez, os Testemunhas de Jeová são 14.755 e os Mórmons 2.326 em Sergipe.

³⁶ Os censos de 1991, 2000 e 2010 fornecem dados separados para a umbanda e o candomblé, sendo que a classificação candomblé reúne as chamadas religiões afro-brasileiras tradicionais (candomblé, xangô, tambor-de-mina, batuque). Além destas há a indicação de uma categoria chamada de “outras declarações de religiosidades afro-brasileiras”.

recenseamentos. Por sua vez, a umbanda é igualmente problemática quando se trata de quantificar seus seguidores. No início, a nova religião denominou-se espiritismo de umbanda, e não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas, quando não de católicos. A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé. (PRANDI, 2004, p. 225 e 226).

Para Prandi (2004) esse quadro de subnotificação da religiosidade de origem africana se deve a aspectos históricos relacionados ao estabelecimento do catolicismo como crença oficial e à perseguição empreendida contra essas religiões, sobretudo pelos órgãos de segurança pública do Estado, mas, também, às perseguições presentes, segundo o autor, advindas um pouco menos dos órgãos policiais e mais das religiões pentecostais brasileiras:

Quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecer números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seu ancestrais, freqüentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país. [...] Até recentemente, essas religiões eram proibidas e, por isso, duramente perseguidas por órgãos oficiais. Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros, independentemente de religião. Por tudo isso, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. Isso faz com que as religiões afro-brasileiras apareçam subestimadas nos censos oficiais do Brasil, em que o quesito religião só pode ser pesquisado de modo superficial. (PRANDI, 2004, p. 224 e 225)

Comparando os dados do Censo de 2010 com os levantamentos da pesquisa de Neri (2011), podemos perceber um aumento percentual considerável dos adeptos das religiões afro-brasileiras em Sergipe. Se antes elas representavam em

torno de 0,06% da população do Estado hoje ela chega a quase 0,2%³⁷, o que indicaria um aumento de um pouco mais de três vezes em 10 anos.

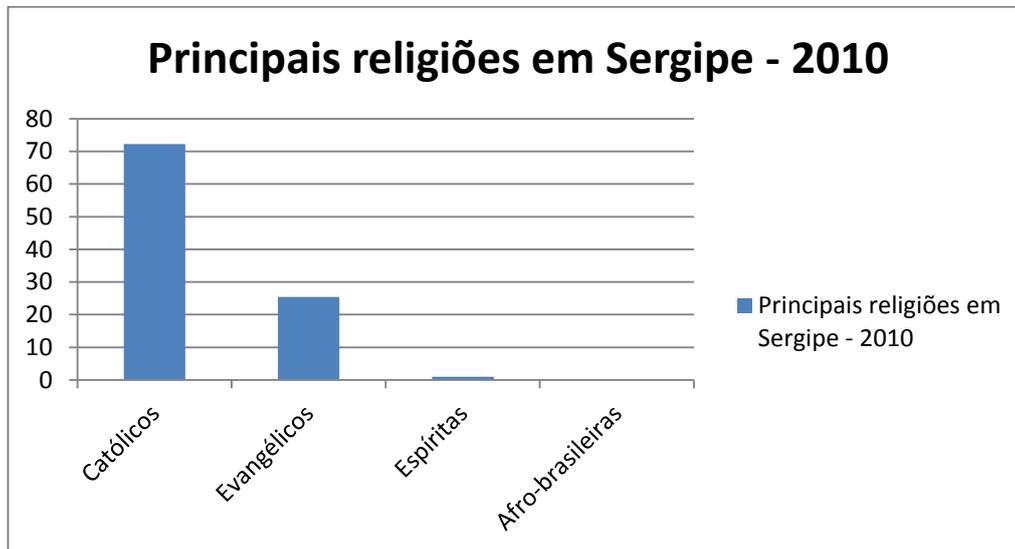


Gráfico 3: Principais religiões em Sergipe – 2010.
Fonte: Censo Demográfico 2010 - IBGE

Quais as causas e os efeitos deste crescimento? Como eles podem nos auxiliar como elementos para responder às nossas questões de pesquisa? Esse aumento percentual implica em ampliação real no número de seguidores das religiões de matriz africana?

Inicialmente, em Prandi (2004, p. 226), encontramos duas possíveis causas para o crescimento das cifras de adeptos declarados do candomblé e da umbanda de um censo para outro: primeiro, os números refletiriam um aumento real no número de seguidores; segundo, a expansão da liberdade de crença no Brasil que como consequência fez com que muitos adeptos do candomblé e da umbanda se declarassem de religião afro-brasileira. Assim, segundo o autor, os números crescentes mostrariam que as religiões de matriz africana crescem porque têm mais fiéis ou porque uma parcela maior dos antigos seguidores passa a se declarar abertamente, diante da nova conjuntura constitucional, legal e política, que englobou inclusive a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República em 2003, uma das apoiadoras da Campanha

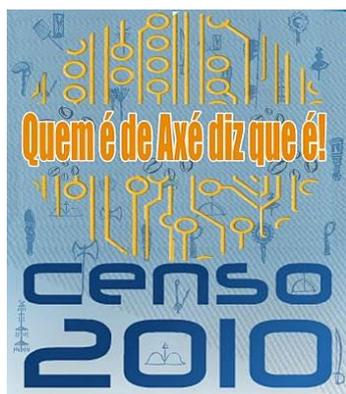
³⁷ Temos atualmente segundo o Censo de 2010 uma população de 0,12% de adeptos do candomblé e 0,07% de adeptos da umbanda.

“Quem é de Axé diz que é!”, realizada em decorrência do Censo de 2010³⁸, e de políticas públicas específicas para as comunidades tradicionais de terreiro³⁹.

Mas o fato é que em 1980 os autodeclarados afrorreligiosos representavam 0,6% da população brasileira residente. Em 1991, eles eram 0,4% e em 2000, 0,3%. Em 2010 o percentual de 0,3% se manteve, fato que foi festejado por setores das religiões de matriz africana, pois, tratava-se da primeira vez desde 1980 que este percentual não caía. Outros, como Prandi (2004, p. 226), entretanto, fazendo as contas do período de 1980 a 2000, reconheciam o declínio das religiões afro-brasileiras no Brasil e, lamentando, contabilizavam que nestas três décadas perderam aproximadamente 71 mil adeptos.

³⁸ Durante o período de preparação e de realização do Censo de 2010 o Coletivo de Entidades Negras (CEN), o Centro de Tradições Afro-Brasileiras (Cetrab), o Instituto Pedra de Raio, o Núcleo Religiões de Matriz Africana da Polícia Militar (Nafro), a FORMA, o Centro de Integração da Cultura Afro-Brasileira (Ciafro), a Associação AFA, o Forum Religioso Permanente Afro-Brasileiro do DF e Entorno (Foafro), o Movimento Nação Bantu (Monabantu), a Coordenação Amazônica de Religiões Africanas e Ameríndias (Carmaa), o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab), a Rede de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, a Congregação em Defesa das Religiões Afro (Cedrab), a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (Fenacab), com o apoio da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e da Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos (Superdir) da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos promoveram nacionalmente a campanha “Quem é de Axé diz que é!”, como forma de estimular a autodeclaração da religiosidade afro-brasileira. A Campanha “Quem é de Axé diz que é” teve como objetivo a auto-identificação dos adeptos das religiões de matriz africana para o Censo de 2010, corrigindo os números divulgados no último censo 2000, onde os indicadores apontaram uma queda abrupta com relação à população de Umbanda e Candomblé (0,3% da população brasileira).

³⁹ O Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais tendo como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições. Estavam abrigados sobre a proteção desta lei as comunidades quilombolas, os povos ciganos e as comunidades tradicionais de matriz africana, assim conceituadas como: comunidades tradicionais de matriz africana constituem espaços próprios de resistência e sobrevivência, que possibilitaram a preservação e recriação de valores civilizatórios, de conhecimentos e da cosmovisão trazidos pelos africanos, quando transplantados para o Brasil. Caracterizam-se pelo respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução social, cultural e espiritual da comunidade; e a aplicação de saberes tradicionais transmitidos através da oralidade.



QUEM É DE AxÉ, DIZ QUE É



Neste Censo declare seu amor ao seu Orixá,
diga que é do Santo, diga que é do Axé.

Pois quem é de Umbanda, quem é de Candomblé,
não pode ter vergonha, tem que dizer que é!



Figura 2 – Cartazes da Campanha
“Quem é de Axé diz que é!”

Refletindo sobre as razões deste declínio, Prandi (2004, p. 26 e 27) levanta algumas hipóteses: primeiro, que elas estão associadas às novas condições da expansão das religiões no Brasil no contexto do mercado religioso³⁵, que impõem mudanças que nem sempre religiões mais ajustadas à tradição, como são algumas religiões afro-brasileiras, conseguem assumir, tornando-se difícil para estas tanto os processos de atualização de suas práticas como o enfrentamento dos seus “concorrentes”; segundo, que o sincretismo católico que antes poderia até ser considerado um elemento positivo para a manutenção dos cultos de matriz africana, uma estratégia de resistência, hoje pode ser visto como um problema para a existência de tais cultos, pois se “o próprio catolicismo está em declínio, a âncora sincrética católica pode estar pesando desfavoravelmente para os afro-brasileiros, fazendo-os naufragar” (PRANDI, 2004, p. 227); em terceiro, que muitas igrejas neopentecostais têm crescido às custas das religiões afro-brasileiras e têm construído sua identidade mesmo na confrontação aos símbolos, liturgias e líderes das religiões de matriz africana; e quarto, que essa queda é devida ao segmento umbandista, que cai, enquanto sobe o número de adeptos do candomblé.

Como, pelo menos desde a década de 1950, a umbanda tem sido majoritária no conjunto afro-brasileiro, seu peso maior reflete diretamente na estatística geral do conjunto, indicando declínio. Mas a participação relativa do candomblé tem aumentado. Em 1991, o candomblé já tinha conquistado 16,5% dos seguidores das diferentes denominações de origem africana. Em 2000, esse número passou a 24,4%. O candomblé cresceu para dentro e para fora do universo afro-brasileiro. Seus seguidores declarados eram cerca de 107 mil em 1991 e quase 140 mil em 2000, o que representa um crescimento de 31,3% num período em que a população brasileira cresceu 15,7%. Sem dúvida, um belo crescimento. Por outro lado, a umbanda, que contava com aproximadamente 542 mil devotos declarados em 1991, viu seu contingente reduzido para 432 mil em 2000. Uma perda enorme, de 20,2%. E porque o peso da umbanda é maior que o do candomblé na composição das religiões afro-brasileiras, registrou-se para este conjunto nada mais nada menos que um declínio de 11,9% numa só década. Na década anterior, fato para o qual Ricardo Mariano chamou a devida atenção (Mariano, 2001), as religiões afro-brasileiras já tinham sofrido uma perda de 4,5%, declínio que não somente se confirmou como se agravou na década seguinte. O conjunto encolheu, mas o candomblé cresceu. (PRANDI, 2004, p. 227).

Esse quadro de crescimento do candomblé e declínio da umbanda pode ser registrado também no Censo de 2010, quando verificamos que o número de adeptos da umbanda que era de 432.000 em 2000 tem uma leve redução e passa para 407.331 em

³⁵ Prandi (2004) denomina de “mercado religioso” a oferta de serviços que a religião é capaz de propiciar aos consumidores religiosos e as estratégias de acessar os consumidores e criar novas necessidades religiosas.

2010, e que os adeptos do candomblé saem dos 140.000 em 2000 para 167.363 em 2010. (IBGE, 2010).

Mas, além das mudanças no número de adeptos, uma das mais profundas alterações observadas nas religiões afro-brasileiras, sobretudo no candomblé, nas últimas décadas do século XX, “foi sua universalização, quando passou de religião étnica a religião de todos, com a incorporação, entre seus seguidores, de novos adeptos de classe média e de origem não africana.” (PRANDI, 2004, p. 234 e 235). O autor, a partir de dados do censo demográfico do IBGE revela que apenas 16,7% dos umbandistas se constituíam, no ano 2000, de pessoas que declararam ser de cor preta, contra 22,8% do candomblé.

Essa defesa de que as religiões afro-brasileiras têm perdido a sua identidade étnico-racial negra para se tornarem universais, entretanto, não se sustenta quando analisamos de forma mais completa os dados do Censo de 2010 e os comparamos com o seu antecessor de 2000. Os números mostram que diferentemente do que Prandi (2004) defende, o número de autodeclarados pretos tem crescido nas religiões de matriz africana. Atualmente na umbanda 17,4% dos seus adeptos são pretos enquanto que no candomblé este número sobe para 29,2%, o que representa um aumento de mais de 7% em relação ao Censo anterior.

Além disso, se formos analisar na forma agregada os percentuais correspondentes aos grupos étnico-raciais preto e pardo, que juntos compõem a categoria racial dos negros, como trabalham o IBGE e os principais institutos de pesquisa brasileiros, percebemos que na umbanda o número de adeptos negros é de 45%, enquanto o de brancos é de 54%; já no candomblé, enquanto os brancos representam 30% do total de adeptos, o número de negros corresponde a mais que o dobro, alcançando 68,5% do total de religiosos. E, por fim, reunindo umbanda e candomblé como as principais religiões de origem africana em nosso país temos que dos 574.694 adeptos destes cultos, 297.988 são negros e 271.196 são brancos, o que em porcentagem significa que 51,8% dos afroreligiosos são negros e 47,2% são brancos.

Composição racial das religiões afro-brasileiras - 2010

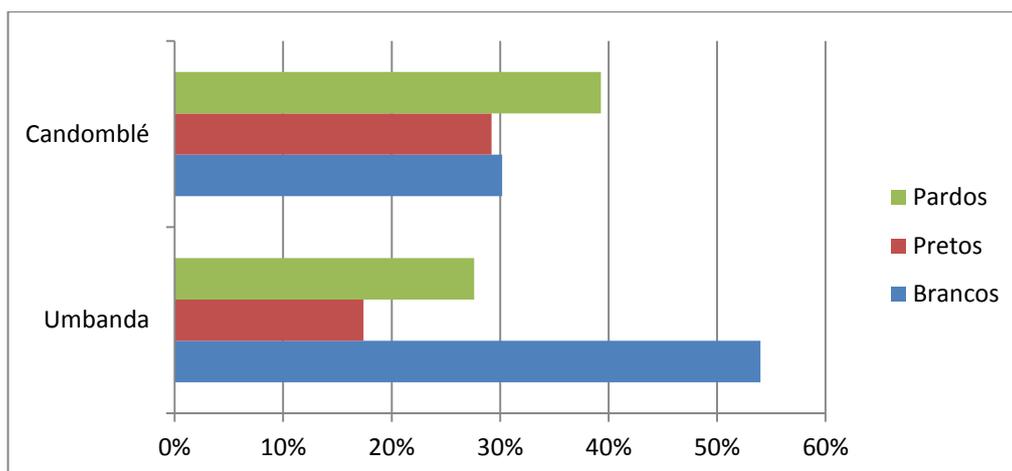


Gráfico 4: Composição racial das religiões afro-brasileiras – 2010.
Fonte: Censo Demográfico 2010 - IBGE

Em Sergipe, temos, em números absolutos, nas religiões candomblé e umbanda 919 adeptos identificados como brancos, 829 como pretos e 2.426 como pardos. Em percentuais, isso significa que do total de adeptos das religiões de matriz africana no Estado, 21% deles são brancos, 19% são pretos e 55,5% são pardos, as demais categorias raciais somam 4,5% (amarelos – 57 pessoas e indígenas – 140 pessoas). Seguindo a mesma linha, trabalhando com os dados agregados de raça, temos que em Sergipe enquanto 21% da população de afroreligiosos é branca, 74,5% são negros, 6% acima do percentual nacional.

Composição racial das religiões afro-brasileiras em Sergipe – 2010

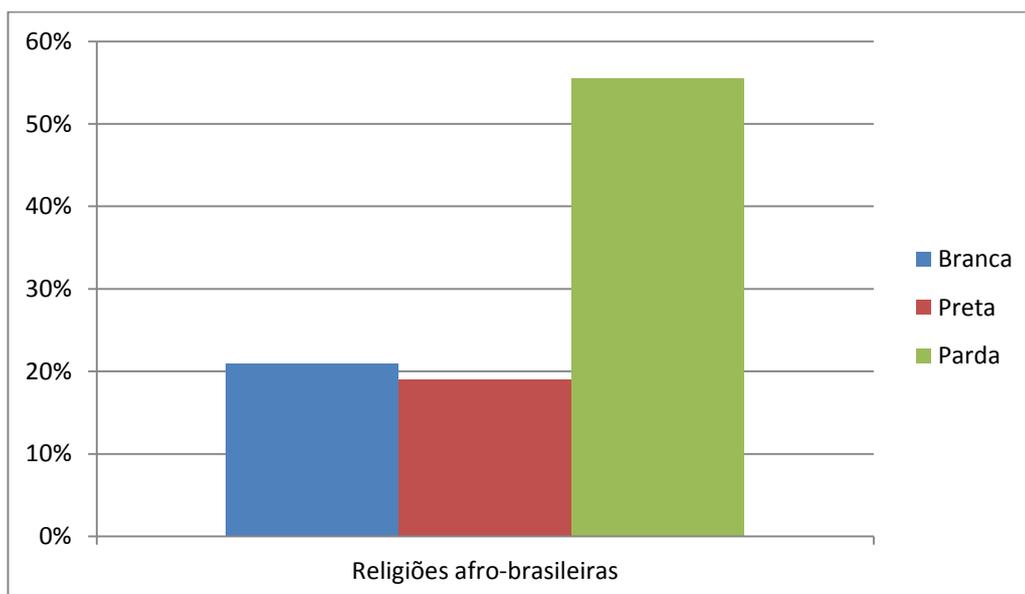


Gráfico 5: Composição racial das religiões afro-brasileiras em Sergipe – 2010.
Fonte: Censo Demográfico 2010 - IBGE

E então, assim, retomamos nossas perguntas iniciais: realmente hoje é impossível sustentarmos uma identidade racial do negro com os cultos de origem africana? As mudanças na composição religiosa da população brasileira arrefeceram os atos e a cultura de intolerância às religiões de origem africana e romperam com os ranços do período colonial e de escravização negra no Brasil?

Com relação à primeira questão, podemos dizer que os dados levantados e aqui expostos a partir dos Censos Demográficos brasileiros, nos fornecem subsídios para acreditar que apesar de a presença de brancos e outras raças ser perceptível nos grupos religiosos de matriz africana, fruto de todo processo de universalização das religiões, eles são hoje predominantemente compostos por negros. Ou seja, além de trazerem a marca africana nas suas tradições rituais eles trazem também a marca negra na identidade étnico-racial da maioria dos seus seguidores. Confirmando que embora tenham transcorridos mais de 300 anos desde a vinda dos primeiros negros africanos para o Brasil junto com suas tradições, língua e religiosidade, e apesar de estas marcas africanas terem se misturado com as trazidas pelos demais povos que construíram a nação brasileira, as análises sobre a religiosidade de matriz africana não permitem nem simbólica nem estatisticamente que afirmemos que elas na atualidade não são mais marcas identitárias do povo negro, africano e afro-brasileiro. E de forma contrária, permite-nos afirmar a existência de uma total identidade do negro com os cultos de matriz africana no Brasil.

Sobre a segunda pergunta, se as mudanças na composição religiosa da população brasileira arrefeceram os atos e a cultura de intolerância às religiões de origem africana e romperam com os ranços do período colonial e de escravização negra no Brasil, a partir dos dados estatísticos aqui trazidos, percebemos que necessitamos de mais elementos para respondê-la. Deste modo, no próximo item iremos buscar estas bases, trazendo um pouco do histórico e da situação atual de repressão aos afroreligiosos em nosso país.

2.3

Repressão aos cultos afro-brasileiros: a guerra médico-policial-jurídico-política

Em Ramos (1940), a ideia de culto fetichista, baseado em elementos míticos, envolto em segredos e mistérios, acompanha desde sua origem as religiões afro-brasileiras, e é mesmo apontada como a sua maior marca. Mandarino (2007, p. 97) destaca que a crença na magia, representada pelas religiões afro-brasileiras, e em sua capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais pode ser encontrada no Brasil desde os tempos da Colônia. Para a autora, a crença popular no Brasil, ainda hoje, atribui a determinadas pessoas o poder de causar o mal, doenças ou até mesmo a morte a outras, e isto, da mesma forma que trouxe fama para os sacerdotes e ampliou o número de adeptos nos cultos afro-brasileiros, serviu também como motivação para a atuação repressora de juízes, promotores, advogados e policiais a tais cultos.

O Estado, desta forma, irá se fazer presente nos assuntos acerca da magia e intervindo de forma aguda no combate a feiticeiros e macumbeiros, criando instrumentos reguladores, criando juízos especial e pessoal especializado. Mais do que isso, em alguns casos, fornecerá a própria denúncia. [...] Essa função do Estado permanece até hoje, mas, de 1890 a 1940, com as reformulações introduzidas no Código Penal, o aparato político se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de repressão. As perseguições eram levadas a cabo, em sua maioria, através de denúncias da população que muitas vezes sentia-se incomodada pelos batuques que se arrastavam até altas horas em dias de grandes obrigações. [...] As religiões afro-brasileiras eram e continuam sendo vistas como curandeirismo, magia negra, exploração de credulidade pública e exercício ilegal da medicina, estando os seus praticantes incorrendo em crimes previstos no Código Penal. O Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro, mas, também, o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espíritas e cartomantes³⁶. (MANDARINO, 2007, p. 97 e 100).

³⁶ Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos; Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica; Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro. (BRASIL, 1890).

A repressão policial foi uma constante na história dos terreiros³⁷. Marina de Mello e Souza (2007, p. 115 e 116) diz que os templos afroreligiosos e os seus sacerdotes foram importantes polos de organização das comunidades negras e por conta disso até meados do século XX foram perseguidos pela polícia, tanto pelo tipo de prática ali exercida, normalmente relacionada a “forças diabólicas”, quanto pelo medo que os ritos das comunidades negras despertavam, como também pelo fato de que, por serem espaços de reunião de muitos negros, apresentavam-se como ameaça potencial à ordem estabelecida, pois a religiosidade, sendo uma maneira de lidar com as adversidades da vida, proporcionava, com o auxílio dos sacerdotes, a resolução de problemas do cotidiano, a construção de comunidades negras na sociedade brasileira e das suas identidades.

Amaral (2007, p. 237-241) diz que na segunda metade do Século XIX os sambas, batuques e divertimentos dos negros costumavam ser tolerados pelos senhores de escravos e pela sociedade com o objetivo de se evitar maiores rebeldias e desde que não perturbassem a ordem. A autora diz que os divertimentos públicos permitidos ou incentivados eram de origem católica, tais como os festejos das irmandades de negros, ou os que tinham fins pedagógicos, como as congadas, que objetivavam mostrar aos negros a conversão ao cristianismo, ou o Lambe-sujo, que tinha por objetivo ensinar a inevitável derrota dos quilombolas diante do homem branco.

Mesmo assim, havia aqueles que, ainda que por ocasião de festas religiosas católicas e tradicionais do lugar, mostravam-se contrariados com a forma como que os negros escravos ou libertos expressavam a sua religiosidade, sempre a partir do seu próprio repertório religioso e cultural, com danças e sons de origem africana. É o que Amaral (2007, p. 238) descreve a partir do relato irritado da Sra. Adolphine Schramm, uma alemã que residia na cidade de Maruim, a 30 km da Capital Aracaju na direção Norte:

Aquilo que, numa cultura civilizada, serve para um descanso espiritual, transformou-se em festa popular, pela qual, quando os padres estão ocupados no altar, as pessoas de cor executam suas diferentes danças nos acordes, soltam-se centenas de foguetes. A menos de trinta passos da nossa casa tem uma capela, onde a agitação das pessoas, a dança, os fogos de artifícios, tambor e música duram até às três horas da madrugada. Nos casebres, são consumidas bebidas alcólicas; na capela, são vendidos doces e flores. Gostaria de que os missionários observassem essas coisas. Será que ainda se esforçariam para

³⁷ Defendemos neste trabalho que a repressão policial e dos órgãos do sistema de justiça aos cultos afro-brasileiros ainda é um traço marcante da cultura jurídica nacional, e que se ela não é explícita como outrora, apresenta-se a partir de formas sutis e veladas de negação de direitos dos afroreligiosos.

converter tais criaturas ao cristianismo? Mais pagã do que essa brincadeira de mau gosto não pode existir e, contudo, todos os pais e avós foram criados como cristãos. (FREITAS, 1991, p. 29).

O relato nos apresenta um aspecto histórico bastante característico do Estado de Sergipe, onde - diferentemente do que ocorria na Bahia, Estado vizinho, e também no Rio de Janeiro, locais em que durante todo o século XIX as perseguições às manifestações religiosas de origem africana eram uma constante na atuação policial - o exercício das práticas religiosas diferentes do catolicismo não eram proibidas, desde que não fossem públicas, e interessantemente, contavam com o envolvimento das baixas e também das altas esferas do aparelho repressor, supostamente responsáveis por coibir tais práticas culturais. (AMARAL, 2007, p. 238-241).

Este aspecto do conluio entre batuques e policiais se destaca em alguns trechos do trabalho de Amaral (2007, p. 238-240).

De 1856, a autora ressalta um ofício do chefe da polícia de Aracaju, sede do governo provincial, relatando graves problemas com seus subordinados e exigindo providências aos seus superiores:

Ontem depois da meia noite, ouvindo um grande alarido nas proximidades da fonte desta cidade, que denunciava a reunião de grande número de pessoas em um batuque, ou samba como aqui se denomina, dirigi-me ao quartes da companhia fixa, e fazendo-me acompanhar de quatro praças fui ao sobredito lugar, e qual não foi o meu pasmo, quando à recepção do dono da casa não encontrei um paisano, e de todos quantos lá se achavam eram soldados, alguns de polícia, e a maior parte da companhia fixa, entre elas as ordenanças do ajudante de ordem e um camarada do Cadete Meneses de V. S. que inteiramente subordinado [sic] dizia em altas vozes que não receava prisão, porque se fosse preso seria por V. S. solto no dia seguinte. (AMARAL, 2007, p. 239).

De 1857, outro ofício, agora do subdelegado de Maruim, que dava conta da convivência dos policiais do destacamento da cidade com os batuques:

[...] mandar policiais durante a noite para evitar os batuques de pretos e homens livres que durante a noite incomodavam o público socego [sic] [...] porque ontem bastante que incomodou um na rua do açougue e nada de providências, ficando o quartel bem próximo a essa rua. (AMARAL, 2007, p. 238).

Em 1877, o juiz de Japarutuba, cidade do Norte de Sergipe, próxima a Maruim, solicitava medidas repressivas aos batuques ao chefe de polícia:

Os factos imoraes, e até criminosos, aqui dão-se, de quando em vez, sem a devida punição e nem mesmo providência alguma; porque para maior parte, são deles causa os soldados do destacamento que, comandados por um inferior, sem a precisa força moral para contê-los, metem-se em batuques, e praticam desatinos. (AMARAL, 2007, p. 239).

Sobre o envolvimento das altas esferas da polícia com os batuques, como destacamos anteriormente, quando nos referimos que não só as classes populares e as baixas esferas do aparelho repressor frequentavam as festividades e cultos dos negros, em 30/12/1882 foi publicado um artigo no jornal “O libertador” intitulado “O inimigo dos feiticeiros”, no qual se relatava a suposta ligação do secretário do chefe de polícia com curandeiros:

- Acuda-nos sr. dr. Chefe de polícia, estamos com feiticeiro em terra!
 - Aonde? Aonde?
 - Em casa do secretário de v. ex., e abrigado pela polícia. Este já é o segundo que ali se estabelece.
- [...] Dizem, sr. dr. Chefe de polícia, que o tal curandeiro fora tratado a vela de libra em casa do seu secretário [...] O segundo, dizem que já mostrou em uma bacia d’água o rosto de uma preta, que fora escrava do secretário de v. ex., como autora de toda feiticeiria [sic] que há na casa dele, e promete fechar o corpo de todos com a condição do secretário de v. ex. arranjar um passaporte da polícia para curar livremente em todos os pontos da província [...] Dizem que o contrato fora celebrado nesse sentido. (AMARAL, 2007, p. 240).

Como percebemos no caso mencionado no artigo do jornal “O libertador”, o personagem citado era curandeiro, foi procurado para “fechar o corpo” do secretário e de sua família, mas, em contrapartida, pedia livre trânsito para exercer as suas práticas religiosas pela Província, e assim eram estabelecidas as relações entre os cultos de origem africana, e sua magia, e o poder.

[...] gente de todas as classes e cores recorria aos feiticeiros para resolver os mais diversos tipos de problemas espirituais, financeiros, amorosos e médicos. Alguns deles eram renomados sacerdotes na África, trazidos para o Brasil como escravos [...] Diversos eram os tipos que procuravam os feiticeiros: enfermos atrás de cura; africanos e crioulos consultando os oráculos antes de tomar decisões; escravos buscando agradar aos deuses ou amansar o senhor; solteiros e mal casados em busca de um bem sucedido matrimônio; e mesmo gente mais endinheirada, querendo desfazer feitiços e proteger o corpo. (AMARAL, 2007, p. 240).

Talvez essa particular relação entre os religiosos afro-brasileiros e os poderosos em Sergipe no século XIX, bem como a utilização das expressões amenizadoras “batuque” e “samba” para designar as cerimônias ou os templos de origem africana, e,

além disto, diante da existência de um código criminal³⁸ que não proibia as práticas de crenças não católicas, justifiquem a ausência de registros históricos que relatem as perseguições aos cultos africanos na nossa região, justamente num momento histórico em que a repressão a tais manifestações era a regra em outros Estados como na vizinha Bahia e na então capital, Rio de Janeiro. Para Amaral “não era deixado de oficializar que existia um problema com os costumes de praças e policiais, ao mesmo tempo em que não era discriminado o tipo de batuque”. (2007, p. 241).

Luiz Mott, antropólogo baiano, autor de alguns dos mais ricos estudos sobre a história de Sergipe, “A Inquisição em Sergipe” (1989) e “Sergipe colonial e imperial: religião, família, escravidão e sociedade” (2008), também contribuiu com esse debate. Segundo Mott (2010) muitas autoridades eclesiásticas eram indiferentes – quando não, coniventes – às práticas religiosas de matriz africana. As pesquisas de Mott (2010) informa que vários sacerdotes de diversas capitânicas abrigavam famosos feiticeiros em sua escravaria:

[...] nas Minas Gerais, o padre Manoel Fagundes, da Freguesia de São José da Barra (1772), tinha um escravo mina, Antônio, muito procurado para dar “remédio para amansar senhores e não castigar os cativos”; na Capela do Bom Jesus do Furquim (1781), toda a vizinhança sabia que o escravo congo Domingos era renomado bruxo, sendo conhecido por três sacerdotes: os padres Machado, Vilas Boas e Albano Silva, que nunca o delataram aos Comissários do Santo Ofício. (MOTT, 2010, p. 25)

Mott (2010, p. 25) ainda relata a presença de feiticeiros nas propriedades das ordens religiosas:

- Em 1618, os frades do Convento de São Francisco da Bahia abrigavam um “negro velho tido e havido como feiticeiro”, que adivinhava com sucesso o paradeiro de escravos fugidos;

- Em 1760, o preto Afonso, escravo dos padres da Companhia de Jesus, morador da Fazenda da Panela, na cidade de Mocha, no Piauí, “curava bicheiras com palavras”;

- Em 1773, no Grão-Pará, a índia Quitéria, solteira, da administração dos religiosos de Nossa Senhora do Carmo, “ensinava umas palavras que tinham virtude para adivinhar as pessoas que tinham furtado alguma coisa, tendo cravados os bicos de uma tesoura no arco de um balaio”;

³⁸ O Código Criminal de 1830 previa: Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado e a Constituição de 1824 estabelecia: Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo.

- Em 1775, Jaques, preto escravo dos beneditinos de Olinda, “com uma vela acesa na mão, olhando para uma estrela, fazia orações” para a realização de um dificultoso casamento;

- No Rio de Janeiro, em 1779, consta que eram “os negros do Bispo que vão ao mato buscar as folhas de alecrim e arruda para os rituais de exorcismo ministrado pelo feiticeiro Inácio”.

Para Mott (2010, p. 25), dois outros casos comprovam o elevado nível de comprometimento da Igreja Católica com os rituais de matriz africana. O primeiro, diz respeito ao carmelita Frei Luiz de Nazaré que na Bahia, entre 1730 e 1740, para exorcizar uma enferma, ordenou o sacrifício de um porco; com sua banha foi feito um unguento para passar na barriga da doente e os miúdos cozidos depositados numa encruzilhada, tarde da noite. Segundo o antropólogo baiano, este frei usava ervas comuns entre os escravos para banhar pessoas adoentadas e demonstrava a sua crença nos chamados calundzeiros e mandava que os seus fiéis os procurassem quando as queixas eram de feitiços e calunduns, pois segundo ele “os exorcismos da Igreja não tiravam aquela casta de feitiços por serem coisa diabólica”. O segundo, trata de uma denúncia que chegou à Inquisição em 1758, dando conta de que no Convento do Desterro, em Salvador, uma curandeira chamada Teresa Sabina havia sido chamada algumas vezes para curar uma religiosa denominada Maria Teresa Josefa “com abusos da sua terra, pondo-lhe o pé encima de uma caveira de carneiro, lavando o pé e cantando na sua língua, mandou esfregar o corpo da religiosa com um tostão de cobre.”

Mas este quadro histórico de negligência, conivência ou até mesmo de interação entre autoridades políticas e religiosas com os cultos de matriz africana posteriormente sofre uma profunda alteração. No Nordeste, especialmente, por ser o espaço desta investigação, e em outras partes do país, muitas peças relacionadas com os cultos, que hoje integram o acervo de museus, tais como a Coleção Perseverança (Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas), na cidade Maceió, objeto de estudo de Duarte (1974, 1985) e Lody (1985), do Museu Estácio de Lima, em Salvador, atualmente pertencentes ao acervo do Museu Afro-brasileiro da Bahia, a Coleção Museu de Magia Negra do Museu da Polícia do Rio de Janeiro, estudada por Maggie (1975, 1979, 1992), e o reduzido acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, se constituem em

doações das Secretarias de Segurança Pública, e foram apreendidas durante ações policiais nos terreiros, inclusive durante cultos e processos de iniciação religiosa³⁹.

Relatos orais dos mais antigos e registros históricos destacam que os templos afrorreligiosos eram obrigados a ter registro nas Secretarias de Segurança Pública, como se criminosos fossem. Além desse registro, os terreiros, para realizarem suas cerimônias, necessitavam de uma licença concedida pelo órgão policial, ou pela Prefeitura, mediante o pagamento de taxas⁴⁰. Isso perdurou em Sergipe, por exemplo, até o final da década de 60, quando as Federações de Cultos Afro-Brasileiros e de Umbanda substituíram a polícia no controle sobre os terreiros⁴¹. (DANTAS, 1984).



Fig. 3 – Tambores de Terreiro de Candomblé, madeira e metal, apreendidos. (1946). Doação do Dr. Arnaldo Leite Rolemberg, Chefe de Polícia, ao Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

³⁹ A perseguição policial aos terreiros do Nordeste está registrada em Rodrigues, 1977; Ramos, 1951; Fernandes, 1937; Ribeiro, 1952; Landes, 1967; Oliveira, 1978. Em relação ao Sul, ver Brown, 1974.

⁴⁰ Em 2012 a Agência de Fiscalização do Distrito Federal (Agefis) interditou um terreiro de umbanda e candomblé e notificou outro em Planaltina. Eles não teriam alvará de funcionamento. A Agefis informou que a lei distrital de licença de funcionamento, de 2009, classifica os templos religiosos como exercício de atividade econômica. Por isso, eles também precisam de alvará de funcionamento.

⁴¹ Sobre o papel das Federações, ver Brown, 1974 e Silva, 1976. Em relação a Sergipe, ver Oliveira, 1977. Em Sergipe, o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe preserva registros e instrumentos deste período (Fig. 2 e Fig. 3).

No nosso Estado, poucos são os registros como os encontrados acima por nós durante a construção deste trabalho, nas visitas que fizemos a locais de culto, centros de pesquisa e museus. Como podemos verificar nas Figuras 1 e 2, estes foram os únicos registros encontrados no Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe sobre o período de perseguição aos cultos de origem africana no Estado. Essa escassez de material preservado em museu, diferentemente da riqueza arqueológica e etnográfica de outros Estados, como a vizinha Alagoas e a sua Coleção Perseverança, não quer dizer que em Sergipe não houve perseguição aos religiosos de matriz africana. Registros históricos, especialmente de história oral, dão conta de que do início da década de 1930 até o fim da década de 1940 houve no Estado casos de severa repressão pela polícia, com frequentes invasões de Templos afro-sergipanos, prisões de pais, mães e filhos-de-santo e apreensão de objetos de culto. (MANDARINO, 2007, p. 102).

Os candomblezeiros eram espancados, seus instrumentos musicais destruídos, as comidas derramadas e suas brincadeiras acabadas prematuramente. Esta fase coincidiu com a gestão dos governadores/interventores Dr. Eronides de Carvalho e do interventor Federal Tenente Augusto Maynard. (OLIVEIRA, 1978).

A ignorância e o desconhecimento sobre a cultura negra e sua origem eram apontados como algumas das motivações principais para estas ações opressoras. Talvez por estas razões a existência de poucos registros arqueológicos deste período de perseguição, uma vez que segundo alguns autores, dependendo das motivações para a opressão aos cultos afro, políticas ou não, teremos uma determinada característica de acervo. Para Maggie (1992), o tipo de perseguição política, como ocorrida no Quebra do Xangô em Alagoas, como não é baseado na ignorância deixou para este Estado um legado de relíquias de origem africana de elevado valor artístico, histórico e econômico.

Em Sergipe o panorama político do Novo Regime de 30, é retratado por Mandarino (2007, p. 99-135) a partir dos estudos de Costa Dantas (1983) e a autora defende haver uma relação especialmente entre o segundo mandato do Tenente Augusto Maynard (1942-1945) e a maior visibilidade das perseguições aos cultos de origem africana em Sergipe. A principal razão apontada é que o Tenente não permitia qualquer tipo de atitude que pudesse vir a desestabilizar seu governo (AGUIAR, 2002).

Diferentemente de outros Estados onde a década de 1940 representou o período final da repressão aos cultos africanos e o início de um momento mais tranquilo para as manifestações religiosas afro-brasileiras, em Sergipe é exatamente neste período que a

opressão é ampliada. Mandarino (2007, p. 122) destaca que o Decreto n.º 10/264 de 25 de agosto de 1942, de alguns meses após a posse do Tenente Augusto Maynard, transformou o Pelotão de Cavalaria da Polícia Militar de Sergipe em Esquadrão, com o objetivo de manter a ordem pública. Era esse Esquadrão o responsável pela perseguição aos terreiros, baseados na lei do silêncio, pela proibição do tráfego pelas ruas após às 22 horas e pelo enquadramento dos que eram assim considerados “inimigos da ordem”: bêbados, prostitutas, jogadores e “macumbeiros”.

O período de 1937-1945 em Sergipe será marcado pela presença de três interventores (Eronides de Carvalho, Milton Azevedo e Augusto Maynard) que irão implementar uma política ostensiva de repressão às casas de cultos que se encontravam instaladas no Estado. Se em 1934 estas para funcionarem como já foi dito, precisavam de um registro e do pagamento de uma taxa à Secretaria de Segurança Pública, neste momento irão ser perseguidas por ordem do próprio Governo, que desconhecendo o princípio de liberdade de culto promulgado pela antiga Constituição, perseguirá a todos sem trégua. [...] Passadas inicialmente as manifestações causadas pela Guerra, as mobilizações das massas tenderam a diminuir, pelo menos entre 1943-44, enquanto se desenvolvia a conscientização contra o regime autoritário. É neste momento que os candomblés de feitorio e as religiões afro-brasileiras já estabelecidas no Estado de Sergipe, irão passar por momentos de maior coerção. A necessidade de manter a ordem e o regime a qualquer custo irá recrudescer as investidas contra os adeptos. (MANDARINO, 2007, p. 115).

Assim a ideologia autoritária e repressiva do Estado Novo repercute na relação entre os cultos de origem africana e o governo, em Sergipe, de modo que chegamos até a encontrar registros que diziam que “na época não se podia acender sequer uma vela para um santo”. (AGUIAR, 2002). Ressalte-se, entretanto, que o período histórico descrito foi caracteristicamente marcado por intensa repressão às reivindicações da classe trabalhadora, e esta, por via de consequência era composta em sua grande maioria por populares adeptos das religiões de matriz africana, daí a política de intolerância a tais cultos. É o que reflete Janaína Couvo Teixeira Maia (1998) ao dizer que a repressão estava presente em todo o país desde o período da escravidão e não estava voltada apenas para as religiões africanas, mas a qualquer espécie de revolta organizada pelos escravos ou negros livres.

Principal pesquisadora da cultura e religiosidade africanas em Sergipe e umas das principais do país, Beatriz Góis Dantas (1988) discute as acusações que serviram de pretexto à perseguição policial aos terreiros do Nordeste durante a Primeira República e a década de 30. Para a autora, acusações revelam pontos de tensão na sociedade e constituem-se em atos políticos, na medida em que pretendem a eliminação de concorrentes, e no campo da religião, onde as disputas entre diferentes agências

religiosas remetem às lutas propriamente políticas que se desenvolvem no âmbito da sociedade global, acusações constituem um tema sempre recorrente. (DANTAS, 1988).

A oposição que historicamente se constrói entre religião e magia/feitiçaria, a primeira tida como manifestação legítima do sagrado e a segunda, como manipulação ilegítima e profana, desliza geralmente da classificação para a acusação. Através dela se desqualificam práticas, crenças e agentes religiosos. Desse modo, a religião dos vencidos, ou dos grupos estruturalmente inferiores no interior de uma sociedade, são sempre reduzidas à magia, feitiçaria e superstição. Isso aconteceu com os africanos transportados para o Brasil como escravos e persistiu no período pós-abolicionista em relação aos negros livres. Com efeito, uma das acusações mais frequentes aos terreiros de Candomblé durante a Primeira República era a prática de feitiçaria. (DANTAS, 1988).

A acusação de feitiçaria, em Dantas (1988), não apenas desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, sobretudo entre os negros, como também as jogava na ilegalidade. A acusação assumia assim um caráter coercitivo muito forte, pois se de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso do aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de centros de feitiçaria, prática ilegal segundo a legislação da época⁴².

Dantas (1988, p. 165) observa dois momentos históricos distintos sobre este processo de acusação contra os cultos afro-brasileiros: o primeiro, sob a égide do Código Criminal de 1830, que não incluía a perseguição aos feiticeiros, pois, segundo a autora, embora a religião dos negros fosse vista como feitiçaria, não sentiram os legisladores brasileiros necessidade de controlá-la através da lei enquanto vigorou a escravidão; o segundo momento, quando os negros já estão livres e, sob a vigência do Código Penal de 1890 passam a ser incriminados não só o curandeiro, mas também o feiticeiro, juntamente com outras categorias como espíritistas e cartomantes⁴³.

Embora não faça alusão aos negros, o que iria de encontro à cidadania recém adquirida com a abolição e à igualdade assegurada pela Constituição, a repressão legal surgia como uma tentativa de garantir aos que dominavam as leis, o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto localizados sobretudo nas cidades, constituir-se-iam em núcleos virtuais de perigo e “desordem”. (DANTAS, 1988, p. 165-166).

Assim, nesse contexto legal e com a tentativa de retirar do foco do sistema penal uma parte dos cultos de origem africana, é que alguns intelectuais iniciaram estudos

⁴² João do Rio, pseudônimo usado pelo jornalista Paulo Barreto, fala dos feiticeiros negros que infestavam o Rio de Janeiro e Nina Rodrigues transcreve notícias de jornais do final do século passado e início deste, onde frequentes acusações de feitiçaria são feitas aos pais-de-santo dos terreiros da Bahia (BARRETO, 1951 e RODRIGUES, 1977).

⁴³ Para uma discussão sobre as tentativas de estabelecer limites entre as categorias de feiticeiro, mágico, cartomante, curandeiro e sacerdote, do ponto de vista do Direito ver Barreto, 1972. p. 33-52.

sobre as religiões dos negros no Brasil, tentando, em nome da ciência, delimitar os elementos que distinguiam o que era religião, relacionada à pureza africana, do que era a magia, cultos miscigenados e sincretizados⁴⁴, tudo na tentativa de se alcançar a legitimação e a legalização dos terreiros “africanos mais puros”. (DANTAS, 1984).

Dantas (1988, p. 171) ressalta que nessa época os cultos afro-brasileiros eram vistos como uma questão que oscilava entre o crime e a anormalidade, uma vez que a interpretação da possessão pela via psiquiátrica continuava em vigor, tendo passado da mera histeria como pensado por Nina Rodrigues para com Arthur Ramos ser alçada ao status de um “fenômeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos” (RAMOS, 1951, p. 244).

Trabalhando numa época em que a ideia de raça como esquema interpretativo de desenvolvimento dos povos, se não fora de todo esconjurada pela Ciência, cedia cada vez mais lugar à cultura, Artur Ramos aliará esse último conceito a uma visão evolucionista, que marcará toda sua obra, e o tratará segundo diferentes métodos. Partindo de dualidade entre mentalidade pré-lógica do primitivo e mentalidade lógica do civilizado, chega à constatação da existência de dualidade de estágios culturais em sociedades cultas, nas quais a persistência do pensamento pré-lógico entre camadas atrasadas as impedia de terem uma “verdadeira cultura”. Para o referido autor um exemplo deste tipo de sociedade era a brasileira, influenciada pelo contato com negros africanos, suas religiões e tradições. (DANTAS, 1988, p. 171).

Assim, reconhecendo o nosso atraso e atribuindo-o em grande parte ao negro, Artur Ramos declara:

Estudando, neste ensaio, as ‘representações coletivas’ das classes atrasadas da população brasileira no setor religioso, não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua capacidade de civilização. Essas representações coletivas existem em qualquer tipo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento mágico e pré-lógico, independentes da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico, nas aglomerações atrasadas em cultura, classes pobres da sociedade, crianças, adultos nevrosados, no sonho, na arte, determinadas condições de regressão psíquica [...] (RAMOS, 1951, p. 27).

Diante desse contexto é que ganha força como processo educativo da massa atrasada, a instalação do Serviço de Higiene Mental nas Escolas do Rio de Janeiro

⁴⁴ Os terreiros nagôs tidos como tradicionais têm sido campo preferencial de estudos. No Gantois trabalharam Nina Rodrigues e Artur Ramos. O Engenho Velho foi tomado como padrão por Edison Carneiro na elaboração de “Candomblés da Bahia”. Roger Bastide estudou o Axé-Opô-Afronjá, que hoje é estudado por Juana Elbein dos Santos. Do Alaketu ocupou-se Jean Ziegler, ver Lima, 1977, p. 49-50.

associada à pesquisa nos “morros”, nas “macumbas” e nos “centros de feitiçaria” e sua apresentação como um “trabalho de largo alcance higiênico e educacional” (RAMOS, 1951, p. 27). Assim, abre-se espaço para um novo argumento: em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial, para submetê-los ao controle “científico” dos centros psiquiátricos. Mas a oposição entre religião e magia, com a ideia de o Candomblé mais “puro” ser sobretudo religião por oposição à Macumba, Catimbó, etc, voltados para a magia, não se esvai, e vai ser retomada mais tarde e bastante desenvolvida pelo sociólogo francês Roger Bastide (1971).

Essa tentativa de separação entre sacerdote e feiticeiro remete ao esforço desenvolvido pelos intelectuais no sentido de mostrar o Candomblé como verdadeira religião, por oposição à magia, particularmente à chamada preconceituosamente de “magia negra”, pois se reconhecia que “a feitiçaria era ilegal no Brasil e também que não havia lugar para ela na atmosfera amável do Candomblé da Bahia” (LANDES, 1967, p. 233). Também foi a dicotomia magia-religião que fundamentou o pensamento dos juízes nos casos analisados por Scrhitzmeyer (2004), como analisaremos posteriormente.

Também Edison Carneiro, em seus trabalhos iniciais na década de trinta, incide nessa diferenciação entre religião e magia, associando esta aos cultos “misturados” e aquela, aos terreiros nagôs mais africanizados. O charlatanismo e a exploração imperavam, segundo ele, nas sessões de caboclo, escala final do continuum construído por Artur Ramos e adotado por Edison Carneiro, tendo como ponto de partida o nagô. Diz ele:

O espiritismo, influenciando sobre os candomblé afro-bantos produziu as atuais sessões de caboclo da Bahia, último degrau na escala dos candomblés, espécie de ponte para adesão completa do negro banco ao chamado baixo espiritismo. Nestas sessões de caboclo exerce-se a medicina mágica, base provável do fenômeno social do curandeirismo no Brasil. (CARNEIRO, 1981, p. 235 e 238).

O curandeirismo era prática ilegal e, assim, ao tentar criar uma legalidade para os “africanos puros”, desqualifica e deslegitima os demais cultos, impingindo-lhes práticas de curandeirismo e feitiçaria. Esse ponto de vista aparece bem explicitado em outra passagem, onde o autor compara as mães-de-santo nagôs aos pais-de-santo caboclos:

Vários destes pais jamais sofrerão o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes de orgânica tradição africana - os clandestinos do desprezo nagô [...]. São esses pais que mais tem concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se á pratica do curandeirismo e da feitiçaria - por dinheiro. Os casos .de

curandeirismo e de feitiçaria nos candomblés nagôs e jejes são raros, mas, quando ocorrem, se limitam a praticas mágicas inócuas, no máximo um chá de plantas medicinais ou um despacho (ebó) para Exu, na encruzilhada mais próxima. (CARNEIRO, 1967, p. 130).

Assim vemos como a inexistência de mecanismos jurídicos que permitissem a legalização dos terreiros os levou a desenvolver, junto com seus intelectuais apoiadores, teorias antropológicas e psicológicas que de alguma forma os protegessem diante das arbitrariedades dos policiais. E quando em 1934 os terreiros foram obrigados a ter registro nos Departamentos de Polícia para funcionarem, numa tentativa de contrabalançar essa imposição do registro policial e libertar-se do estigma de clandestinidade, além do apoio dos cientistas e pesquisadores, tal como relatamos anteriormente, os terreiros passaram a ampliar suas estratégias de defesa: inicialmente, começaram a se registrar como sociedade civil; depois, passaram a criar entidades que buscavam congregar todos os terreiros. No Recife, a legalização dos candomblés fora conseguida através do Serviço de Higiene Mental que funcionava como entidade que, se não substituía de todo o controle da polícia, ao menos intermediava essa relação. Na Bahia, o reconhecimento da legalidade dos terreiros ganha novo impulso em 1937 com a criação da União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia⁴⁵, entidade criada pelos intelectuais com o apoio do famoso terreiro nagô Axé-Opô-Afonjá para congregar os templos de origem africana no Estado. (DANTAS, 1988).

O amplo e fluído segmento afro-brasileiro passou a ser visto como internamente diferenciado e dividido entre os que fazem religião e os que também praticam magia/feitiçaria. Nessa classificação, a origem (africana-nagô, banto ou indígena) e a ortodoxia (puros e misturados), categorias nativas adotadas pelos estudiosos, eram critérios importantes e levam os intelectuais a fixar-se na análise dos traços culturais que permitiam determinar a fidelidade dos terreiros às suas origens. Desse modo, os terreiros mais africanizados, os nagôs mais puros são recortados e alçados à posição de verdadeira religião. Através dessa aliança, os cientistas tentam conseguir para os terreiros africanos mais puros não só legitimidade, mas, também legalidade e, conseqüentemente, maior liberdade de atuação.

⁴⁵ Admitindo que a feitiçaria, o charlatanismo e a exploração campeavam nos chamados candomblés de caboclo, constituindo-se em obstáculo ao reconhecimento do Candomblé como religião, era necessário fiscalizar e controlar a ortodoxia dos cultos. Por essa razão, a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, entidade criada a fim de congregar os pais-de-santo, tinha como objetivos defender a liberdade religiosa do Candomblé e manter e orientar a religião afro-brasileira no interior do ritual deixado pelos antepassados (BASTIDE, 1971, p. 239; CARNEIRO, 1964, p. 98-102 e 208; LANDES, 1967, p. 30). Constituiu-se, no dizer de Vivaldo Costa Lima, “uma espécie de órgão fiscal de pureza dos rituais e da seriedade dos pais e mães dos terreiros” (LIMA, 1977, p. 29).

Em Sergipe essa pureza é requerida pelos seguidores dos cultos aos orixás da cidade de Laranjeiras⁴⁶, especialmente os da Casa Ti Herculano⁴⁷, ligados ao Terreiro de Santa Bárbara Virgem, reformado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. A Irmandade Nagô de Laranjeiras se autodenomina a única pura do Brasil, por manter as raízes africanas da mesma forma em que foram trazidas até a atualidade. Essa tradição nagô começou a se formar na cidade na metade do século XIX quando lá conviviam diversas formas religiosas, como o islamismo africanizado dos malês e o catolicismo. Foi a partir da Casa de Ti Herculano que a religião dos nagôs se estendeu para localidades vizinhas onde havia concentração e africanos cultuadores de orixás, por isso que ele é tido como um espaço de afirmação identitária e responsável principal pela rede de solidariedade e afinidades que englobava africanos e seus descendentes em busca de um lugar na sociedade. (IPHAN, 2011).

Nos anos trinta, entretanto, segundo Dantas (1988), os intelectuais passaram a não se limitam a observar, descrever e interpretar os cultos, e começaram a deles participar, às vezes como ogãs⁴⁸ e tentam intermediar as relações com a polícia. Na conjuntura política da primeira metade da década de trinta e sobretudo no clima de movimentação vivido no Nordeste, nesse período em que a atuação do Partido Comunista resultou em

⁴⁶ A cidade de Laranjeiras pode ser apontada como uma das cidades mais importantes de Sergipe. Em 1971 o Governo do Estado a titulóu como cidade histórica de Sergipe e em 1996 o seu conjunto histórico e paisagístico foi tombado pelo IPHAN, tornando-se patrimônio cultural brasileiro e passando a ser nacionalmente conhecido. Conhecida como “Berço da Cultura Negra Sergipana”, Laranjeiras está localizado no Leste Sergipano, na microrregião denominada de Vale do Cotinguiba, importante zona açucareira do Estado, à margem do Rio Cotinguiba a 18 Km da capital do Estado, Aracaju. Tem uma área de 163,4 Km² e 21.310 habitantes, 88,8% deles afrodescendentes, tendo sido durante o século XIX um dos centros urbanos comerciais e culturais da então Província de Sergipe.

⁴⁷ Herculano foi um africano que chegou em Laranjeiras na condição de escravo, alforriou-se e como liberto conseguiu reunir um bom patrimônio material. Ganhou visibilidade na sociedade local, sobretudo como chefe religioso na tradição nagô. Ao morrer em 1907 tinha reunido um patrimônio considerável avaliado em dois contos e 66 mil réis, muito acima dos padrões dos pobres da localidade à época, nesse patrimônio se incluía a casa onde residia e onde estava sediado o terreiro nagô que ele dirigia. A Casa de Ti Herculano remonta à segunda metade do século XIX, e foi o segundo espaço em que se organizaram os cultos coletivos de matriz africana em Laranjeiras, seguindo a Casa de Ti Henrique, hoje desaparecida. A Casa foi herdada pela viúva Bernarda Barbosa e os santos de Ti Herculano passaram aos cuidados dos seus descendentes. O cargo de chefia do grupo foi transmitido a Umbelina Araújo, que, no início do século XX, passou a realizar parte dos 'festejos' em sua casa – o Terreiro de Santa Bárbara Virgem – na Rua da Cacimba. Contudo, a Casa de Ti Herculano permanece como casa matriz e espaço referencial da tradição nagô de Laranjeiras. A restauração da Casa de Ti Herculano desencadeou um processo de conhecimento sobre um personagem vinculado à religiosidade afro-descendente na cidade de Laranjeiras.

⁴⁸ No famoso trabalho de Júlio Braga “A cadeira de Ogã e outros ensaios” encontramos uma explicação para essa estratégia de resistência dos candomblés baianos: Diz o autor que no culto de origem africana, os ogãs compõem um sacerdócio específico; são os membros masculinos do candomblé que nunca entram em transe e se encarregam tanto de tarefas administrativas e diplomáticas, como da música e dos sacrifícios. Na estruturação dos cultos da Bahia, este sacerdócio foi mantido em toda sua complexidade, acrescentando-se um ramo especial: certos brancos que detinham um estatuto elevado no seio da sociedade oficial e que eram simpatizantes do candomblé receberam, enquanto ogãs, a função de protetores do culto [...] (BRAGA, 2009, p.59).

levantantes que atingiu a região, alguns desses intelectuais eram vistos com desconfiança pelo Governo. No Recife, Ulisses Pernambucano, o idealizador e organizador do Serviço de Higiene Mental, líder do grupo de estudiosos de Xangô que tentava o “controle científico” dos cultos pela via psiquiátrica, é preso em 1935 sob a acusação de comunista (CERQUEIRA, 1978). O mesmo ocorre com Edison Carneiro⁴⁹, estudioso dos candomblés da Bahia, que aí organiza, em 1937, a União de Seitas Afro-Brasileiras⁵⁰ (LANDES, 1967) e o Segundo Congresso Afro-brasileiro⁵¹ realizado em 1937.

⁴⁹ E se os terreiros usufruíam dessa relação, muitos intelectuais também recorreram a eles em busca de matéria-prima para suas carreiras intelectuais e mesmo para serem protegidos. Em 1937, ao fugir da polícia política do Estado Novo, o escritor Edison Carneiro encontrou refúgio no terreiro de Mãe Aninha, o Axé Opô Afonjá, em Salvador. O Axé Opô Afonjá e a ialorixá Aninha foram fundamentais para a afirmação social e política dos terreiros. Eugênia dos Santos, a Aninha, era a mais famosa e respeitada ialorixá do período. A sua autoridade extrapolava a comunidade negra, alcançando a política institucional e o ambiente acadêmico. Edison Carneiro, que desde 1933 se dedicava ao estudo das crenças, mitos, relações hierárquicas e ritos nos candomblé baianos, tinha nessa ialorixá uma dedicada colaboradora. Enquanto cuidava dos preparativos para o Segundo Congresso Afro-Brasileiro, realizado em 1937, Edison Carneiro também dava início ao livro *Religiões Negras*, publicado em outubro de 1936, com a contribuição de Aninha. Isso explica a presença dela entre os palestrantes do Congresso. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.240 e 242)

⁵⁰ Uma das conseqüências do Segundo Congresso afro-brasileiro foi a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, cujo primeiro presidente foi Martiniano do Bonfim. A entidade foi um marco na luta pelo respeito às religiões afro-brasileiras. Um dos seus atos foi encaminhar uma carta ao governador Juracy Magalhães solicitando que prevalecesse o princípio da liberdade religiosa, desautorizando-se, portanto, a polícia a perseguir os candomblés. Apesar dessa investida e da repercussão do congresso, só em janeiro de 1976, durante os festejos ao Senhor do Bonfim na Bahia, o então governador Roberto Santos assinou o ato administrativo que garantiu a liberdade de culto para as religiões afrobrasileiras. Só então, os terreiros deixaram de ser obrigados a pedir licença para funcionarem e foi suspenso o pagamento de taxa ou registro na polícia. A criação de um instituto de estudos afro-brasileiros na Bahia também foi idealizada em meio ao Segundo Congresso. Mais tarde, em 1959 a idéia foi concretizada com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO), tendo à frente o professor e humanista português Agostinho da Silva. Ao ser fundado, um dos propósitos do CEAO foi aproximar, em termos diplomáticos e culturais, o Brasil dos países africanos que àquela altura se livravam do domínio colonial. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.243)

⁵¹ Foi nos pomposos salões do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia que se reuniram intelectuais e alguns dos mais importantes pais e mães-de-santo dos candomblés baianos convidados para o evento. Entre assistentes e palestrantes estavam literatos como Jorge Amado, pesquisadores estrangeiros, a exemplo de Donald Pierson, mas também líderes religiosos. Além de Mãe Aninha, lá estava Martiniano Eliseu do Bonfim, o presidente de honra do congresso, babalaô, ou seja, sacerdote de Ifá (deus da adivinhação). Filho de africanos, esse babalaô morou em Lagos, na Nigéria, e por isso falava com fluência iorubá, o que foi de muita ajuda na tradução cuidadosa dos termos que pesquisadores como Nina Rodrigues e mais tarde Edison Carneiro coletavam nos candomblés. Mas se as presenças ilustres foram dignas de nota, mais ainda foram as ausências de Mário de Andrade e Gilberto Freyre. O primeiro, doente, enviou como representante o maestro Camargo Guarnieri, com a tarefa de recolher notações musicais dos terreiros de candomblé da Bahia. O outro, não só faltou ao congresso que dava seguimento ao que ele próprio havia organizado anos antes, como questionou, publicamente, o seu propósito. Para Freyre a iniciativa de Edison Carneiro podia redundar numa improvisação, num arremedo do que fora o primeiro congresso, pois julgava que os organizadores estavam mais preocupados com as rodas de samba, candomblé e capoeira do que com as pesquisas e debates científicos. A crítica enciumada de Gilberto Freyre se devia às visitas dos palestrantes aos principais terreiros da cidade, nos quais assistiriam cerimônias, seguidas de explicações sobre os rituais e entrevistas com o povo-de-santo. Essa agenda que mesclava debates acadêmicos, visitas a terreiros e apresentações de capoeira em nada agradou a Gilberto Freyre. Em pelo menos três ocasiões os congressistas visitaram o terreiro de João da Pedra Preta, ou

Assim, fecha-se o ciclo das espécies de acusações impingidas às religiões afro-brasileiras: 1) a acusação de feiticeiros, relacionada ao campo da religião, domínio explorado sobretudo pela Antropologia; 2) a acusação da possessão como estado patológico, ligada ao campo de estudo da Psiquiatria; e 3) diante da necessidade sentida pelo Estado de um controle mais efetivo da massa negra, emerge a nova acusação: de comunistas, atrelada à Política.

Nas duas primeiras espécies de acusação a ciência se julgava competente para questionar a validade da repressão policial, colocando-se como a instância capaz de fornecer critérios para isolar os sacerdotes dos feiticeiros e os anormais dos mistificadores e exploradores, e assim uma parte dos cultos afro-brasileiros, os mais “puros” colocavam-se fora do alcance da polícia, pois suas práticas, segundo o aval dos cientistas, era religião e não constituíam infrações às leis.

Entretanto, com a nova acusação de comunismo, esses “nichos”, frequentados habitualmente por negros e brancos pobres e também por alguns intelectuais, que com eles estabeleceram alianças, apareciam aos Governos - autoritários e ávidos por ordem e avessos e assustados com os movimentos das camadas populares - como particularmente perigosos e isso, mais uma vez, passou a legitimar a repressão policial contra os terreiros brasileiros.

Mas, para complementar a explicação sobre as motivações para as perseguições aos cultos de origem africana, segundo Dantas (1988, p. 162-165) é preciso ressaltar que a década de 30 também foi o período de formulação do mito da democracia racial e do que alguns autores como Fry (1977) chamam de período de “domesticação” das diferenças raciais brasileiras, afinal era preciso criar mecanismos de controle dos negros “que poderiam utilizar suas diferenças culturais expressas sobretudo na religião, canalizando-as para melhorar sua situação sócio-econômica e alterar relações de poder secularmente estabelecidas (DANTAS, 1988, p. 162).

Joãozinho da Goméia, no bairro de São Caetano, foram a uma festa por ele organizada na cachoeira de São Bartolomeu, e a um samba de roda no Clube de Regatas Itapagipe. Entretanto, a participação da comunidade negra nesse congresso de modo algum seria pitoresca, como Freyre havia insinuado. Mais que ser objeto de estudo dos pesquisadores e recepção-los nos terreiros, os adeptos do candomblé também foram palestrantes. Mãe Aninha apresentou uma comunicação intitulada “Notas sobre comestíveis africanos”, Bernardino do Bate Folha intitulou a sua de “Ligeira explicação sobre a nação congo”, e Manuel Falefá falou sobre “O mundo religioso do negro da Bahia”. Um dos pesquisadores presentes ao Segundo Congresso Afro-Brasileiro foi Donald Pierson, da Universidade de Chicago. Ele esteve na Bahia entre 1935 e 1937, quando contou em suas pesquisas com a colaboração de pessoas importantes na religião afro-brasileira, como Martiniano Eliseu do Bonfim, Aninha, Joãozinho da Goméia e Mãe Menininha do Gantois. O resultado de sua pesquisa foi publicado no Brasil, em 1944, no livro Brancos e pretos no Brasil: estudo de contato racial. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.242-243)

É nesta década, ainda, argumenta Dantas (1988, p. 163), que as manifestações culturais subalternas, tais como o carnaval, as escolas de samba, a música popular e a umbanda, passam por um intenso processo de apropriação pelas classes dominantes hegemônicas e até mesmo de ressignificação. Danças de origem africana, por exemplo, passam a ser designadas de folguedos folclóricos e atrelados agora como elementos representativos de uma cultura nacional, não mais negra ou africana, como prega a teoria da democracia racial.

Diante do crescimento e propagação dos cultos de origem africana, passa a ter destaque no cenário nacional, a atuação da polícia na repressão aos cultos afro-brasileiros. Como uma importante fonte de resgate deste período, os jornais da época nos trazem elementos para refletir sobre a posição da sociedade e do sistema de justiça sobre tais cultos.

A Tarde (Bahia, 20-8-1928): *Quando soam os atabaques — A polícia e a reportagem num santuário africano — É preciso limpar a cidade destes antros —* A história dos candomblés, triste reminiscência do africanismo, já tem sido feita entre nós: Tais ritos ainda são cultuados no nosso meio. O coronel Octavio Freitas, subdelegado do Rio Vermelho, teve denúncia de que, naquele arrabalde, havia diversas casas de candomblés e de feitiçaria, nas quais crianças e raparigas, em grande número, ficavam presas, despertando cuidados e inquietação de seus parentes e pessoas outras. Devidamente orientada, essa autoridade dirigiu-se ontem, pela manhã, a uma das citadas casas, a fim de verificar a procedência da queixa. E foi ao lugar denominado Muriçoca, na Mata Escura. Lá, de fato, deparou-se-lhe uma habitação de aspecto misterioso, apesar das bandeirolas de papel de seda que a enfeitavam. Acompanhava-o um nosso repórter, bem como um fotógrafo da *A Tarde*. Chegados todos àquela casa, o sr. Octavio Freitas encontrou-a cheia de pessoas pouco asseadas, denotando vigília e cansaço, que se estendiam pelas camas infectas, em numero considerável. Aos cantos, viam-se muitas crianças a dormirem e raparigas ainda jovens, algumas vistosas, muito maltrajadas, emporcalhadas, demonstrando terem perdido muitas noites. Olhares lassos, o corpo pegajoso. A autoridade dirigiu-se a um dos quartos. Quiseram vedar-lhe a entrada. Ali só podiam penetrar os associados ou os componentes da seita, após os salamaleques do estilo, rezas e quejandas esquisitices de feitiçaria... Os visitantes não se submeteram às exigências, e, embora olhados de soslaio, como intrusos, foram invadindo os aposentos dos deuses... Lá estava, repimpado, ridículo o santo Homolu, deus da bexiga, e outros respeitáveis, tais como São João, São Jorge etc. Oxalá também se encontrava naquele antro de perversão e ignomínia, em que se respirava uma atmosfera de nojo e asco, de repugnância e mal-estar. Cabaças, cuias, velas acesas, todos os apetrechos ignóbeis da seita bárbara enchem o quarto e lhe emprestavam um aspecto infernal. Nas salas estendiam-se camas e cadeiras, esteiras, mesas com comidas etc. O pai do terreiro é o velho Samuel, de cerca de 60 anos de idade, a quem os presentes tratam com respeito verdadeiramente irritante. E tudo isso em plena capital às barbas da polícia! Quando o atabaque estronda, na cadência dos seus toques guerreiros, ora surdo, ora estridente, as cabeças viram... Um dos presentes, de repente, vai se sugestionando ao som dos clangores estranhos como vindo de além túmulo e começa a rodar, a rodopiar, aos solavancos, até que exausto cai, quase sem sentidos. Conduzem-no, então, para uma das camas. De preferência o espírito se encosta a mulheres. E assim dias e noites, vai, sucessivamente, pervertendo velhos e moços, mulheres e crianças, cuja educação não lhe permite reagir à influência da seita perniciosa

e proibida pela polícia de costumes. A diligência de ontem foi coroada de êxito, mas deve ser seguida de outras, nos demais distritos. (RAMOS, 1940, p. 138-139).

E segue a descrição de outras reportagens, cujos títulos e resumos das matérias apresentamos abaixo:

Diario da Bahia (Bahia, 10-1-1929): *Nas baixas esferas do fetichismo — A Bahia, apesar de seu grau de cultura geral, é uma cidade cheia de "mocambos e candomblés" — O baixo espiritismo vai fazendo cada dia maior número de vítimas. Nenhuma cidade do Brasil possui tantos costumes reprováveis como a Bahia. São práticas fetichistas, oriundas das tradições africanas para aqui transplantadas com a escravatura. Este fetichismo, associado aos processos deturpados do espiritismo e da magia negra, é praticado nos candomblés que se acham espalhados por todos os recantos escusos da cidade, zombando continuamente da vigilância policial, que, apesar de pouco eficiente, tem surpreendido em flagrante mais de uma dessas estranhas associações, funcionando, tarde da noite, em antros nauseabundos e de aspecto horripilante.*

A polícia de costumes deve organizar patrulhas a fim de surpreender esses antros de perdição chamados "candomblés", prendendo e processando todos quantos se dedicam a essa indústria de exploração à ingenuidade e à ignorância das almas fracas. É preciso pôr um termo a essas práticas deponentes do nosso estado geral de cultura. (RAMOS, 1940, p. 140-141).

A Tarde (Bahia, 19-4-1932): *Um candomblé é varejado — Entre os objetos apreendidos uma camisa de rendas e duas gaitas — De quando em quando, a polícia inicia a campanha contra os candomblés, prendendo quantos "pais e mães de santos" encontre na sua frente, e apreendendo toda sorte de bugigangas, que são mandadas para o museu do Instituto Histórico. Nas primeiras semanas os candomblezeiros tomam medidas acautelatórias. Escondem os seus "pejis", as suas vestimentas de penas, os seus arcos e flexas, os seus casirés, os seus atabaques. Passada, porém, a onda, voltam mais ousados. Em todas as encruzilhadas são encontrados vários "despachos", e não falta zona em que se não ouça quer de dia, quer de noite, o som rouco dos batuques... Ontem à noite, o comissário Bastos Filho resolveu dar uma batida em toda a zona da Lucaia, no Caminho do Rio Vermelho. As queixas dos moradores daquele local contra a música infernal dos "pais de santos" que por ali pululam, eram quase diárias. E a autoridade não perdeu tempo. Cercada a casa do conhecido candomblezeiro Virgílio Vieira, a polícia encontrou vários objetos do "rito". A mulher de Virgílio, a doméstica Maria Emilia, vendo a autoridade, caiu de "chilique" no chão. O "santo" se havia apoderado da mulherzinha, que, batendo uma vela no chão, disse em altas vozes: — "Há de acabar toda a raça"... Em vista disto, o comissário Bastos Filho deu voz de prisão aos feiticeiros, levando-os para a delegacia da 1ª circunscrição. Foram apreendidas várias bugigangas, dentre as quais destacamos a sereia. Foram apreendidos também o cabelo de xangô, uma pedra com forma de coração, uma garrafa de mel de abelha, oito pratinhos de barro com farofa de azeite de dendê, açaças, peixe e efó, uma terrina com duas argolas de metal, uma cabaça com feijão, um colarinho, uma camisa de rendas com as iniciais M. J. O., e duas gaitas. (RAMOS, 1940, p. 142).*

A Tarde (Bahia, 22-3-1929): *Em plena macumba — "Pai Quinquim" está no xadrez — Com roupas femininas, o feiticeiro dançava e cantava num círculo de mulheres seminuas — A 2ª delegacia auxiliar iniciou forte campanha contra a cartomancia e o fetichismo. Para começar, o delegado Aristides Mendes determinou que os seus auxiliares cercassem, ontem à noite, o terreiro de "Pai Quinquim", à Baixa das Quintas. Inúmeras eram as queixas dos moradores locais, contra aquele feiticeiro. À noite, aquela via pública*

transformava-se num verdadeiro inferno. Os vizinhos não podiam dormir, perseguidos pelos toques bizarros dos batacupés. Eram quase 24h quando o tenente Vergne, policial da 2ª delegacia auxiliar, seguido de agentes, chegou ao ponto referido. De dentro de uma casinha, escondida entre matos, ouvia-se o som de uma música estranha e dissonante. Era o terreiro do "Pai Quinquim". Mal terminavam elas a desconchavada cantarola, a voz da autoridade se fez ouvir. Estavam todos presos. A mulher de cor mestiça fingia-se acometida de uma síncope. O tenente Vergne foi ao seu encontro. E com espanto notou que era um homem vestido de mulher! O "Pai Quinquim" havia se transformado... Apreendidos os utensílios utilizados, foi preparada a "canao". O pessoal marchou, cabisbaixo, com as vestimentas carnavalescas... O "Pai Quinquim" conservou também a sua roupa de "mãe de santo". Depois de interrogá-lo, o delegado Aristides Mendes mandou trancafiá-lo no xadrez. O fotógrafo da *A Tarde*, a fim de não perder aquela oportunidade, pediu ao "Pai Quinquim" uma pose. E ele prontamente preparou-se para a nossa objetiva, dizendo: — Deite no seu jornal, que me chamo Joaquim Paterno. (RAMOS, 1940, p. 143-144).

Em Sergipe, Mandarino (2007, p. 130) destaca que no período de maior repressão aos cultos de origem africana, na transposição do governo entre Eronides de Carvalho e Augusto Maynard, não são encontrados registros jornalísticos sobre perseguições a cultos afro-brasileiros. Só a partir do final da década de 1940 e durante a década de 1950 é que são encontradas notícias de jornais sobre a posição da sociedade sergipana em relação a tais cultos. É este período que coincide com a democratização do país e com o início do processo organizativo dos templos afro-brasileiros em Federações.

[...] Diário de Sergipe, julho de 1949 [...] durante as rondas noturnas nas festas de São Pedro, a inspetoria de segurança [...] desenvolveu grande atividade, no tocante a repressão de armas e ao jogo de azar. Os policiais desta sub-repartição percorreram todos os bairros da cidade, não consentindo a prática de macumbas, torés, festejos de “santos” [...]. (MANDARINO, 2007, p. 130)

O Nordeste, de 29 de novembro de 1950. [...] Uma infeliz criancinha, com um ano de idade, presumivelmente encontrada embaixo da ponte de Dona Candinha, nas proximidades do 18 do Forte, sem vida, vestidinha de seda e sapatinho de lã, tendo um lenço sobre a cabecinha, envolvendo o queixinho, a sua barriguinha apresentava uma costura, pois haviam extraído seus intestinos e substituído por cédulas eleitorais, farofa de azeite de dendê, outras iguarias cada qual a mais misteriosa na sua miscelânea, formando assim um “despacho” como é vulgarmente conhecida na língua dos macumbeiros. A infeliz criancinha teria sido adquirida em forma de dinheiro, sendo sua morte lentamente na proporção que seus intestinos iam sendo retirados para colocar-se as chapas eleitorais, processo misterioso que levaria a vitória, o candidato autor intelectual da macumba de comum acordo com a macumbeira! (MANDARINO, 2007, p. 199)

O Correio de Aracaju, 29 de novembro de 1950. [...] Outra menor, com sete anos de idade, mais ou menos, que também frequentava o Candomblé, com intuições de vidente, também desaparecera misteriosamente, enquanto a sua mãe, a verdureira enlouquecera, encontrando-se segundo consta e que nos foram prestadas, no psicopata! Senhor Deus, misericórdia!! (MANDARINO, 2007, p. 200)

Nordeste, 4 de dezembro de 1950. [...] Quando um homem público penetra no Covil do candomblé para resolver problemas que se relacionam com a sua vida pública e privada [...] esse cidadão só pode ser considerado uma entidade decaída e por isso mesmo vencido pelo vício, a corrupção, o ambicionismo desmedido e outros defeitos que corrompem irremediavelmente o ser humano, quando já desprovido de qualquer sentimento cristão, entrega-se completamente à prostituição. [...] Sergipe nunca foi, não é e não será um Covil do candomblé e de assassinos e bandidos! (MANDARINO, 2007, p. 202).

Assim, diante do aqui exposto fica evidenciado como que as religiões de origem africana foram historicamente alvo de diferentes modelos de acusação e perseguição. Em cada Região ou Estado ela se apresenta com peculiaridades, mas, de modo geral traz a marca da atuação Estatal no controle do estranho e do supostamente perigoso para a ordem estabelecida.

Precisamos, ainda, antes de finalizarmos esta parte, ressaltar que apesar de toda a opressão, as religiões afro-brasileiras, seus líderes e parceiros não se mantiveram apáticos diante do quadro desfavorável à sua existência, ao contrário, desenvolveram meios e estratégias de resistência e de superação do quadro desfavorável. É verdade que em muitos momentos estas estratégias levavam em consideração alguns dos próprios elementos do grupo como inimigos, tal como sucedeu com a separação entre religião e magia, para distinguir os bons e os maus terreiros, esta realmente para nós é uma atitude questionável, mas, perfeitamente compreensível enquanto manifestação de um instinto de sobrevivência, mas, o que não podemos dizer é que os africanos e os afro-brasileiros mantiveram-se apáticos e inertes diante das agressões a eles perpetradas e diante da perversidade dos governantes de os deixarem no limbo jurídico e legal. Sobre este ponto, da liberdade religiosa no ordenamento jurídico brasileiro discutiremos no próximo capítulo.