



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

RAPHAEL SOUZA LIMA

**ENTRE O FOLCLORE E A RELIGIÃO: relações de poder e estratégias na construção
da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas (1945-1957)**

**RECIFE
2017**

RAPHAEL SOUZA LIMA

ENTRE O FOLCLORE E A RELIGIÃO: relações de poder e estratégias na construção da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas (1945-1957)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Isabel Cristina Martins Guillen

RECIFE
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

L732e Lima, Raphael Souza.

Entre o folclore e a religião : relações de poder e estratégias na construção da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas (1945-1957) / Raphael Souza Lima. – 2017.

183 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Prof^ª. Dr^ª. Isabel Cristina Martins Guillen.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2017.

Inclui Referências e anexos.

1. História. 2. Xangô (Culto). 3. Religião. 4. Folclore. 5. Cultos afro-brasileiros. I. Guillen, Isabel Cristina Martins (Orientadora). II. Título.

981 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-223)

RAPHAEL SOUZA LIMA

ENTRE O FOLCLORE E A RELIGIÃO: relações de poder e estratégias na construção da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas (1945-1957)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada em: 19/07/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Isabel Cristina Martins Guillen (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Ivaldo Marciano, de França Lima (Examinador Externo)
Universidade do Estado da Bahia

Prof^a. Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos (Examinador Externo)
Universidade Católica de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora Dra. Isabel Guillen, quem me recebeu de forma bastante acolhedora ainda nos primeiros contatos e que não se limitou ao seu ofício de orientar, fazendo questão de demonstrar confiança na minha capacidade e apoio ao meu trabalho.

A todos os professores do curso de História da Universidade Federal de Pernambuco e da Universidade Federal Rural de Pernambuco pelos momentos únicos de aprendizado. Também aos meus amigos de turma e universidade pelo lido diário e os bons momentos juntos. Agradecimentos especiais para Sandra Souza, Wagner Albino, Vaneska Azevedo, Danilo Lourenço, Gleiciane Silva, pessoas por quem tenho enorme apreço e fizeram dos meus dias de graduação inesquecíveis.

Aos amigos que tive a felicidade de encontrar no percurso do mestrado, especialmente, Deise Albuquerque, Juany Nunes e Gabriel Navarro, com os quais momentos de estudo tornaram-se também ocasiões de discussões produtivas e de afeto. Agradecimentos especiais também à amiga Dr^a Rosilene Farias pelos momentos de discussão e incalculável aprendizado sem os quais esse trabalho teria sido muito mais difícil.

A toda a equipe do Arquivo Público do Recife, do Arquivo Geral do Tribunal de Justiça de Pernambuco e da Biblioteca da Fundação Joaquim Nabuco pelo acolhimento e prestatividade nos momentos de pesquisa documental e bibliográfica.

Agradecimentos especiais ainda para amigos da época de estágio Dyego Holanda, Cícero Filgueira, Marcos Alessandro, Matheus Martins e Rafael Arruda, com os quais tive o prazer de também compartilhar, mesmo que em instituições diferentes, o cotidiano da pós-graduação.

Ao CNPq pelo financiamento concedido durante todo o percurso do mestrado e a Sandra Regina e Patrícia Campello, mulheres da mais alta importância para o programa de pós-graduação em História da UFPE e, certamente, para todo o corpo docente.

Aos demais amigos que conquistei durante o percurso de minha vida e junto os quais pude contar nos momentos difíceis, nos quais algo mais forte que apenas a vontade individual foi necessário para me fazer prosseguir, mas também nos momentos felizes.

A todos os Mestres deste e do outro mundo que, de vários modos, me auxiliaram nesse trabalho.

Por fim, e principalmente, à minha família que sempre serão minha base, fortaleza e fonte de felicidade: Irany Maria de Souza Lima. Rudimar José de Lima, Rudimar Souza Lima e Tatiane Souza Lima.

*“Histórias são criaturas selvagens.
Quando você as solta, quem sabe a devastação
que podem causar?”*
(NESS, Patrick, 2016.)

RESUMO

No cotidiano do povo de terreiro do Recife ainda são bastante vivas as memórias tempo quando seus ancestrais estavam sujeitos a serem presos pelo “crime” de cultuarem suas divindades. Relatos estes que estão em consonância com as pesquisas históricas desenvolvidas até o dado momento, as quais estudam os processos de perseguição às religiões afro-pernambucanas empreendidos pelo Estado, outras denominações religiosas e parcela da sociedade durante os primeiros anos da república, e de forma mais intolerante no período do Estado Novo. No entanto, com a “retomada democrática”, em um novo contexto político e social e sob uma nova Constituição que garantia a liberdade de consciência, crença e exercício de cultos religiosos, como os afro-religiosos de Pernambuco teriam negociado a aceitação e a legitimação social de seus credos? Quais teriam sido as táticas empreendidas pelo povo de santo para conquistarem pouco a pouco o direito hoje garantido de professarem a sua fé e a protestarem por mais direitos em praça pública? Partimos das concepções de história e do fazer historiográfico, que colocam em destaque as transformações a partir das relações de poder e das práticas cotidianas, para observar como no contexto político e social pós-Estado Novo e por toda a década de 1950, os afro-religiosos de Pernambuco, hora sob o discurso de tradição e folclore, hora sob o discurso de religião legítima garantida pela Constituição, buscaram uma maior aceitação e legitimação social. Para tal objetivo nos valem de uma variedade bibliográfica considerável: os principais jornais e revistas em circulação na época, a documentação produzida pelos próprios agentes afro-religiosos e a documentação oficial publicada através do Diário Oficial de Pernambuco, registros cartoriais e por um processo jurídico.

Palavras-Chaves: Xangô. Religião. Folclore. Legitimação Social.

ABSTRACT

In the daily life of the “povo de terreiro” of Recife are still very vivid memories of the times when their ancestors were subject to being imprisoned by the "crime" to worship their deities. These reports are in accord with the historical researches developed up to that moment, which studies the processes of persecution of afro-pernambucan cults undertaken by the State, other religious denominations and part of society during the early years of the republic, and in a manner more intolerant during the Estado Novo period. However, with the "democratic resumption," in a new political and social context and under a new constitution that guaranteed freedom of conscience, belief and the exercise of religious cults, as the Afro-religious of Pernambuco would have negotiated the acceptance and the social legitimation of their creeds? What would have been the tactics undertaken by the “povo de santo” to conquer little by little the right now guaranteed to profess their faith and to protest for more rights in public square? We start from the conceptions of history and historiographic making, which highlight the transformations from the power relations and daily practices, to observe how in the post-Estado Novo political and social context, and throughout the 1950s the Afro- Pernambuco religious, time under the discourse of tradition and folklore, hour under the discourse of legitimate religion guaranteed by the constitution, sought greater acceptance and social legitimation. For this purpose we use a considerable variety of documentation: the main newspapers and magazines in circulation at the time, the documentation produced by the afro-religious agents themselves and the official documentation published through the Official Gazette of Pernambuco, registry records and a legal process.

Keywords: Xangô. Religion. Foklore. Social Legitimation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Filhos de Santo dançando em círculo. Babalorixá ao centro.....	75
Figura 2 – Babalorixá lançando os búzios.....	75
Figura 3 – Futura ialorixá sentada no trono ao centro. À esquerda, um rapaz não identificado e à direita, Pai Rozendo.....	79
Figura 4 – Sacrifício de uma ave sobre a filha de santo.....	96
Figura 5 – Filha de Santo após os sacrifícios.....	96

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
<i>1.1 Uma questão conceitual.....</i>	<i>12</i>
<i>1.2 Discussão bibliográfica</i>	<i>14</i>
<i>1.3 Pressupostos teóricos, fontes e estrutura da dissertação.....</i>	<i>20</i>
2 HERESIA, CRIME, PSICOPATIA: DISCURSOS E PRÁTICAS EM TORNO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM PERNAMBUCO DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA E O ESTADO NOVO	24
<i>2.1 Na Primeira República: práticas médico-higienistas.....</i>	<i>26</i>
<i>2.2 Do crime, psicopatia ou religião: os afro-religiosos e o Serviço de Higiene Mental.....</i>	<i>34</i>
<i>2.3 Sob um novo olhar: Gilberto Freyre e o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro.....</i>	<i>50</i>
<i>2.4 Um dia, porém, os xangôs se assustaram: nosso pequenino fascismo tupinambá.....</i>	<i>56</i>
<i>1.5 Novamente acordados para brilhar à luz da liberdade: saiam, caudilhos!.....</i>	<i>67</i>
3 O XANGÔ NO COTIDIANO: FOLCLORE, ARTE, ANTROPOLOGIA, CRIME E POLÍTICA	70
<i>3.1 Entre as únicas atrações de que dispomos, o xangô</i>	<i>72</i>
<i>3.2 Entre o folclore e a antropologia</i>	<i>84</i>
<i>3.3 As Filhas dos Deuses Sanguinários: os excessos da espetacularização</i>	<i>93</i>
<i>3.4 Cotidiano e violência (ou o outro lado da moeda).....</i>	<i>99</i>
4 NOVAMENTE ACORDADOS PARA LUTAR PELA LIBERDADE!	106
<i>4.1 A eleição de 1950: o retorno de Agamenon Magalhães.....</i>	<i>111</i>
<i>4.2 A lei nº 1166/51 entra em pauta</i>	<i>119</i>
<i>4.3 Um breve e incompleto retrato da diversidade social e religiosa afro-brasileira em Pernambuco</i>	<i>125</i>
<i>4.4 Emerge uma nova federação.....</i>	<i>129</i>
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	145
ANEXO A – Terreiros de Pernambuco.....	161

1 INTRODUÇÃO

Eshu-adjo-memmamkainho
Odara!
Alaroiê!
Eshu-adjo-memmamkainho
Odara!
Kainhaô
 ...¹

Com esta toada de louvação a Exu iniciam, geralmente, os afro-religiosos de Pernambuco suas cerimônias de adoração aos orixás. Exu é o mais enigmático e controverso dos orixás: ele faz o torto endireitar e o direito entortar; tendo lançado uma pedra ontem, ele mata um pássaro hoje; agachado, ele alcança o teto de uma casa com a cabeça e, em pé, ele não é alto o suficiente para alcançar o teto.² Exu é o guardião das casas, templos e cidades; é também o senhor dos caminhos, da comunicação e do movimento, agilidade esta que acompanha seu caráter inconstante. Sendo assim, qualquer cerimônia religiosa afro-brasileira inicia-se por uma adoração que visa, ao mesmo tempo, apaziguar esse orixá e solicitar que ele abra os caminhos da comunicação entre o mundo terreno e o mundo dos orixás e dos antepassados.

Não fazem diferente, portanto, as ialorixás e os babalorixás³ quando, anualmente, iniciam a Caminhada dos Terreiros de Pernambuco. Desde o ano de 2007, parcela representativa do povo de santo do Estado, em algum dia do mês de novembro, se reúne no Marco Zero da cidade do Recife e partem de lá entoando seus cânticos sagrados aos orixás nessa grande procissão que toma as ruas do Bairro do Recife e que termina no Bairro de São José, na praça da Igreja do Carmo. Com suas vestes brancas, seus colares de conta, ensaiando passos de danças ou simplesmente caminhando, respondendo às toadas puxadas por babalorixás e ialorixás realizadas do alto de um trio elétrico; assim seguem filhos de santos, adeptos, simpatizantes e curiosos. Do outro lado, partem olhares de transeuntes, hora desconfiados, hora encantados, hora incomodados, que, desinformados, não compreendem bem o que se passa ali. Uma mistura de atitudes de apoio e reprovação acompanha o desfilar orgulhoso, mas, às vezes também temeroso, dos “macumbeiros” do Recife.

¹ RIBEIRO, René. **Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P. 70.

² Trechos traduzidos de orikis (rezas) para Exu colhidos por Pierre Verger. VERGER, Pierre. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. P. 130-131.

³ Denominações dadas respectivamente a sacerdotisas e sacerdotes dos terreiros de nação Nagô.

Por fim, já na Praça do Carmo, as louvações aos orixás dão lugar à adoração aos mestres, mestras e caboclos. A veneração aos orixás do xangô e do candomblé dá licença às entidades da jurema sagrada e aos guias da umbanda. Os cachimbos e cigarros são acesos e suas fumaças tomam o ambiente, o consumo de álcool agora é menos controlado pelos adeptos. Os cânticos em ioruba são substituídos por versos em português e a rigidez da devoção aos orixás dá lugar ao clima mais informal característico da relação de intimidade que os adeptos constroem com as entidades de outras vertentes religiosas afro-brasileiras. Porém, as músicas são cantadas com o mesmo fervor – às vezes até com maior empolgação.

E tudo termina com o hino da umbanda, clamando por mais fraternidade. A final:

...
*A umbanda é paz e amor,
 É um mundo cheio de luz,
 É força que nos dá vida
 E à grandeza nos conduz.
 Avante filho de fé,
 Como a nossa lei não há,
 Levando ao mundo inteiro,
 A bandeira de Oxalá!*⁴

Mas, não nos enganemos pelo caráter religioso que essa procissão assume por todo o trajeto. Se, a todo o momento, estão a adorar suas entidades e divindades, o propósito de fazê-lo no centro da cidade é muito mais político que devocional. Em seus discursos ao microfone, em faixas e cartazes, todos pedem por mais respeito, visibilidade e, acima de tudo, a garantia do direito constitucional de professarem dignamente seus credos. Apesar das inegáveis conquistas políticas e sociais do povo de santo, ainda são muitos os relatos de casos de intolerância religiosa pelo Brasil, os quais manifestam-se desde xingamentos, passando por agressões físicas e morais, e atingindo o cúmulo com a destruição completa de templos religiosos. São casos que, em sua maioria, estão relacionados com adeptos de denominações religiosas intolerantes e que repudiam completamente qualquer religião mediúnica e, principalmente, as afro-brasileiras.

Esse tipo de manifestação aberta das múltiplas denominações afro-brasileiras, no entanto, é um fenômeno recente. É o que ensinam os mais velhos agentes desses credos, que ainda contam histórias do “tempo da tintureira”, quando seus pais e avós estavam sujeitos a serem presos pelo “crime” de cultuarem suas divindades. É também o que defendem os poucos estudos históricos desenvolvidos até o dado momento, os quais analisam os processos de

⁴ Hino da Umbanda.

perseguição às religiões afro-pernambucanas empreendidos pelo Estado, outras denominações religiosas e parcela da sociedade, durante os primeiros anos da república, e de forma mais intolerante no período do Estado Novo. Durante esses anos de intensa perseguição e discriminação, os afro-religiosos, vendo-se excluídos dos projetos de Brasil empreendidos na época, tiveram de buscar meios de negociação, adaptação e resistência para sobreviverem.

Mas, esses trabalhos que destaco possuem um recorte que os limita até meados da década de 1940, de forma mais específica, até fins do Estado Novo. De modo que, persiste uma imensa lacuna historiográfica para os anos seguintes, nos quais ocorreram consideráveis mudanças políticas, sociais e culturais no Brasil.

Com efeito, em um novo contexto político e social e sob uma nova Constituição que garantia a liberdade de consciência, crença e exercício de cultos religiosos, bem como a liberdade de livre associação para fins lícitos⁵, como os afro-religiosos de Pernambuco teriam construído a aceitação e a legitimação social de seus credos? Quais teriam sido as táticas empreendidas pelo povo de santo para conquistarem pouco a pouco o direito hoje garantido de professarem a sua fé e a protestarem por mais direitos em praça pública? O que teria ocorrido entre esses anos de total proibição e as atuais livres manifestações de religiosidade e credo?

Esse trabalho tenta construir uma história desse processo de busca por aceitação e legitimação social das religiões afro-brasileiras. De forma mais específica, buscamos observar como, mesmo diante de ações normatizadoras do Estado, os afro-religiosos de Pernambuco se apropriaram de discursos acadêmicos e dispositivos legais da época para terem garantida sua liberdade de crença e culto, bem como para alcançarem uma considerável legitimação social.

1.1 Uma questão conceitual

No entanto, antes que sigamos no intento de tratar sobre essa história de luta por aceitação e legitimação social, se faz necessário que especifiquemos melhor alguns conceitos ou denominações que serão apresentados de forma recorrente por todo este trabalho. Xangôs, candomblés, catimbós, torés, candomblés-de-caboclo, umbandas, macumbas, batuques. Para o leigo, ainda hoje, são nada mais que sinônimos, mas para seus praticantes possuem grandes distinções, às vezes até oposições – as quais tentaremos pôr em evidência durante todo esse trabalho. Tais denominações são conceitos e, como bem pontua Koselleck, estão imbricados

⁵ Constituição brasileira de 1946.

“em um emaranhado de perguntas, respostas, textos/contextos,”⁶ possuem uma história, um referencial concreto e único, um contexto onde se desenvolvem nem sempre de forma harmoniosa. E, mesmo que se repitam no passar das décadas, não podemos simplesmente repeti-los como fórmulas estanques, transcendentais ao tempo e ao espaço.

Com efeito, como veremos durante todo esse trabalho, tanto tais conceitos, como o objeto que pretendem definir, são construídos no devir histórico, nas negociações, relações de poder, nas lutas entre aqueles que os querem dominar e aqueles que os querem livrar do fardo de negatividade imposto. Essa batalha conceitual, portanto, é parte dessa história de luta por aceitação e legitimação social.

Dois outros conceitos, no entanto, merecem nossa prematura atenção: o de “seita africana” e o de “religião afro-brasileira”.

O primeiro, “seita africana”, não possuímos documentação para compreender se fora cunhado por aqueles que buscavam o reprimir, por intelectuais, pelos seus adeptos ou (o que é mais provável) nas negociações entre todos esses. Porém, é importante que observemos os termos que o compõem para que não apenas o repitamos de forma não reflexiva. O fato é que o vemos sendo utilizado, em Pernambuco, principalmente a partir da década de 1930 até meados da segunda metade do século, para definir hora a religião de veneração aos orixás, hora o local/templo dessa veneração, era sinônimo de xangô. No entanto, insistir na utilização de tal conceito nos poderia levar a uma compreensão duplamente errônea: a primeira de que se trataria de uma “seita” e, como tal, inferior a uma legítima religião ou igreja.⁷ E a segunda, que se trataria de um elemento cultural “africano”, podendo dar a entender que seria algo praticado em todo o multicultural e multiétnico continente africano, e de lá trazido como um bloco.

Ora, hoje, abandonada a compreensão linear e hierarquizada das culturas, e após as inúmeras contribuições de sacerdotes, teólogos e acadêmicos, possuímos a compreensão de que o xangô e a jurema do Recife, o candomblé da Bahia, a umbanda carioca (entre as demais que hoje estão espalhadas por todo o Brasil) não são, de modo algum, inferiores a qualquer outra religião do mundo, nem em organização eclesial nem em complexidade filosófica ou ética. Como qualquer religião, são:

⁶ KOSELLECK, Reinhart. **Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992, p.134-146.

⁷ Para mais sobre o conceito de seita e sua inadequação para referir-se às religiões desenvolvidas na América Latina: PARKER, Cristián G. **Seita: um conceito problemático para o estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina**. In: CIPRIANI, R.; ELETA, P.; NESTI, A. (orgs.). *Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.⁸

É por esse motivo que hoje utilizamos ou a denominação específica da religião, utilizada por seus adeptos no cotidiano, ou empregamos o termo genérico “religião afro-brasileira”. O último, construído por todo o século XX no diálogo entre adeptos e acadêmicos, para referir-se a qualquer religião que tenha se construído no Brasil a partir, principalmente, de contribuições culturais dos diferentes povos africanos, nativos e europeus. É indubitavelmente um termo que não dá conta da complexidade e diversidade das organizações dessas várias religiões às quais se refere, mas até o momento é o que melhor podemos encontrar.

Porém, em certa medida, é justamente parte dessa história da transição das “seitas africanas” para as “religiões afro-brasileiras” que buscaremos dar conta nesse trabalho. Portanto, não poderemos nos ater apenas à utilização do último conceito, mas teremos o cuidado de sempre utilizarmos o primeiro acompanhado do uso das aspas, para marcar sua utilização como termo nativo à época e lugar narrado.

1.2 Discussão bibliográfica

Também, para o objetivo que propomos anteriormente faz-se necessário, antes, deixar explícito o intento dessa pesquisa de se constituir, desde sua gênese, transdisciplinar. Essa, que é uma característica e possibilidade da historiografia a partir da ampliação de objetos e métodos proposta pelos Anales e a Nova História, se faz necessária também se considerarmos que a ausência de estudos historiográficos sobre as religiões afro-pernambucanas pode ser amenizada ao nos apropriarmos de algumas análises antropológicas e sociológicas feitas sobre o tema até dado momento.⁹ A partir da década de 1970, os estudos sociológicos, já consolidados no Brasil, passam a intentar dar conta da complexidade das manifestações diversas da religiosidade afro-

⁸ GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989. p. 104-105.

⁹ A integração de métodos advindos das mais variadas ciências (geologia, paleontologia, arqueologia, paleobotânica...) bem como o uso da técnica de cruzamentos de fontes constituem também a principal forma de estudo da história da África. Mais do que isso, como bem destacou T. Obenga: “A noção de ‘fontes cruzadas’ exuma, por assim dizer, do subsolo da metodologia geral, uma nova maneira de escrever a história. A elaboração e a articulação da história da África podem, conseqüentemente, desempenhar um papel exemplar e pioneiro na associação de outras disciplinas à investigação histórica.” OBENGA, T. **Fontes e técnicas específicas da história da África – Panorama Geral**. In: KI-ZEBRO, j. (editor) História Geral da África I: metodologias e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

brasileira bem como de analisar os processos de desenvolvimento social e as relações políticas que envolviam tais religiões.

O pioneiro desses estudos foi o *Kardecismo e Umbanda* de Candido Procópio Ferreira.¹⁰ Nele, a Umbanda aparece, pela primeira vez, em uma análise sociológica que buscava, sob uma perspectiva funcionalista, observar os principais fatores do desenvolvimento desta religião e do espiritismo no Brasil. Não só pelo seu pioneirismo, o trabalho de Procópio nos é importante principalmente por conta dos conceitos de “religião mediúnica” e de “contínuum religioso” utilizados no trabalho. Tais conceitos permanecem bastante úteis, o primeiro para caracterizar as religiões que possuem a crença da possibilidade de comunicação entre vivos e mortos através da faculdade denominada “mediunidade”. O segundo, derivado do primeiro, parte da hipótese, confirmada pela observação empírica, que entre as religiões afro-brasileiras e o kardecismo existe uma forma de diálogo doutrinário, formando assim polos de um mesmo meio religioso. Como voltaremos a tratar mais a frente, tais conceitos serão utilizados nesse trabalho partindo dessa concepção de que no cotidiano religioso brasileiro as diversas religiões denominadas afro-brasileiras ou mediúnicas estão interligadas nessa forma de “contínuum”, de modo que se torna difícil tratar de uma isoladamente.

Já na década seguinte, emerge o estudo da socióloga americana, Diana Brown¹¹ (1974). Em sua tese intitulada *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*, a socióloga analisa a emergência da Umbanda, dos anos 1920 até a década de 1970, com ênfase nos aspectos políticos desse desenvolvimento, principalmente, no que diz respeito à integração de valores da classe média naquilo que fora considerado pelos precursores como uma “religião de pobres”. Em contraste aos estudos anteriores que ignoravam a umbanda ou a colocavam como degeneração das tradicionais religiões afro-brasileiras, Brown reconhece a umbanda como uma nova religião endógena nascida no Rio de Janeiro. Brown rejeita também a visão simplista de uma religião na qual os pobres se adaptariam (ou potencialmente se expressariam) contra o estado capitalista e argumenta que a umbanda reproduzia estruturas de dominação ao promover patronagem e a ideologia burguesa na medida em que colocaria os umbandistas de classe média em papéis de liderança.

¹⁰ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

¹¹BROWN, Diana. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. Columbia University, tese de doutoramento, 1974.

O estudo de Diana Brown parece ir no mesmo sentido que a tese de Renato Ortiz¹²(1975), defendida em Paris, na *École Pratique des Hautes Études*, sob a orientação de Roger Bastide. Ortiz busca compreender como teria se efetuado a “integração” e a “legitimação” social da umbanda na sociedade urbano-industrial do Rio de Janeiro (onde teria nascido à religião) e São Paulo (onde teria se desenvolvido mais intensamente na época) através de uma reelaboração dos valores afro-brasileiros. Tais locais seriam os polos mais urbanizados e industrializados do país e a permanência de práticas religiosas anteriormente consideradas primitivas seria um fato no mínimo curioso. Ortiz defende que teria havido uma transformação do mundo simbólico afro-brasileiro em conformidade com os valores legítimos da sociedade global. A partir da integração de valores modernos (escrita, racionalização) e cristãos (moral cristã) aos valores tradicionais das religiões afro haveria a emergência da umbanda. E a umbanda, por sua vez, conseguiria sua legitimidade social na medida em que integraria esses valores propostos pela sociedade moderna. A umbanda, portanto, não seria uma “religião negra” como teria afirmado Roger Bastide em seus primeiros estudos, mas uma religião de brancos e mulatos brasileiros de classe média.

Lísias Negrão¹³ (1976), por sua vez, discorda dessa perspectiva. Em sua tese intitulada *Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo*, defendida na USP, o sociólogo argumenta que a identidade da umbanda não estaria em um processo unilateral de branqueamento moralizador e racionalizador, mas oscilaria entre suas origens negras e populares e a adesão à promissora moral cristã, que lhe traria ganhos sociais. Tal tese partiria de uma observação do campo umbandista de São Paulo em sua constituição interna (de terreiros e federações) e externa (outras religiões como kardecismo, candomblé, catolicismo e protestantismo).

Os estudos supracitados são importantes porque, contrapondo-se a estudos culturalistas como o de Arthur Ramos¹⁴ que percebia a cultura como sistema autônomo, colocam o social como dimensão determinante das mudanças culturais. Apesar das divergentes conclusões, tais trabalhos sociológicos possuem em comum o fato de que observam nesse processo de aceitação e legitimação social da religião Umbanda a adesão (mesmo que parcial) dos valores da modernidade ocidental e da moral cristã. Além disso, atestam a importante presença das

¹²ORTIZ, R.A **Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

¹³NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e A Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

¹⁴RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: Etnografia Religiosa e Psicanálise**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

federações de candomblé e umbanda no cotidiano dessas religiões e nesse processo de conquistas sociais.

Essa presença das federações, bem como os conflitos nos quais estariam envoltas tais instituições, é também observado e enfatizado por Anaíza Vergolino¹⁵ em sua tese, *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará* (1965-1975), defendida na UNICAMP. Anaíza faz um estudo etnográfico da Federação que intitula o trabalho com o intuito de explicar sua continuidade em contraste com as situações de competição e conflito nas quais a instituição estaria envolvida. A autora conclui que os conflitos manifestos e latentes da Federação seriam visualizados e resolvidos por ocasião da festa coletiva do Tambor das Flores que acontecia anualmente congregando os diversos terreiros de Belém filiados à instituição.

Por sua vez, Patrícia Birman¹⁶ (1985), observando a contribuição dos estudos supracitados de Diana Brown e Anaíza Vergolino, volta a enfatizar a importância política das federações de umbanda em seu artigo *Registrado em Cartório Com Firma Reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda*. O artigo, publicado no livro *Umbanda e Política*, organizado por Brown¹⁷, partiu de um projeto que observou e acompanhou as federações de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro e as relações institucionais dessas religiões com o plano político. Projeto que, por sua vez, visou construir um modelo do que seriam tais relações institucionais sob o entendimento de que as federações não seriam um projeto de igreja fracassado, mas um projeto institucional com seus impasses e soluções próprias.

As “federações de cultos” seriam, então, importantes agentes nesse processo de aceitação e legitimação social das religiões afro-brasileiras, ao menos no que diz respeito aos casos da Umbanda do Rio de Janeiro e São Paulo e do Batuque do Pará. Mas, o mesmo poderia ser observado a respeito do campo afro-religioso pernambucano? Antes de tentar responder essa pergunta, seria necessário observar a especificidade dessas formas de religiosidade e de sua história em Pernambuco.

Dentre esses poucos trabalhos destacam-se, como já afirmamos anteriormente, os que dizem respeito ao contexto de perseguição e repressão aos templos afro-pernambucanos entre

¹⁵VERGOLINO e SILVA, Anaíza. **O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)**. Campinas: tese de Mestrado apresentada ao PPGH-UNICAMP, 1979.

¹⁶BIRMAN, Patrícia. **Registrado em cartório com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda**. In: Brown, D. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

¹⁷BROWN, Diana. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

as décadas de 1920 e 1940. São os trabalhos das pesquisadoras Martha Rosa, Zuleica Campos, Isabel Guillen e do pesquisador Ivaldo Lima.

A dissertação de Martha Rosa de Queiroz, *Religiões Afro-brasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*,¹⁸ parece ter sido o primeiro estudo histórico em Pernambuco que buscou focar no aspecto da repressão a tais manifestações religiosas. Atitude essa que teria sido empreendida pelo Estado através das instituições policiais e que teria tido também suporte entre os intelectuais do Serviço de Higiene Mental e na imprensa. A autora busca enfatizar tal perseguição aos terreiros como parte de um projeto das elites da Primeira República em constituir uma nação sem negros e tem como limite a decretação do Estado Novo.

Zuleica Campos¹⁹, por sua vez, buscou focar justamente no período de 1937 a 1945, no qual, sob a interventoria de Agamenon Magalhães, a relação de conflito entre Estado e práticas religiosas afro-brasileiras teve seu ápice. Ao problematizar as perseguições empreendidas pelas autoridades públicas, Zuleica levou em conta também os diferentes discursos de intelectuais, estado e igreja católica que legitimariam as perseguições aos afro-religiosos pernambucanos. Por outro lado, observa como esses praticantes souberam apropriar-se desses discursos e ressignificá-los visando à manutenção e sobrevivência de suas formas de religiosidade.

Isabel Guillen²⁰, bem como Ivaldo Lima,²¹ ressalta, alguns anos depois, como nessa relação de poder-saber, no qual estão relacionados afro-religiosos, polícia e intelectuais, houve uma redefinição dos saberes e práticas de todos os envolvidos. Por um lado, as fronteiras que distinguiam xangôs e catimbós tornar-se-iam cada vez mais definidas, ao passo que, o primeiro passaria a ser alçado à categoria de objeto de estudo folclórico e o segundo à condição de baixo-espírito. Por outro, o “saber douto” dos intelectuais vai aos poucos transitando de uma completa certeza da superioridade dos ideais e valores da “civilização ocidental” e consequente

¹⁸QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Religiões Afro-Brasileiras no Recife: Intelectuais, policiais e repressão**. Recife: dissertação de mestrado em História na UFPE, 1999.

¹⁹CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó: Práticas Repressivas às Religiões Afro-umbandistas Nos Anos Trinta e Quarenta**. Recife 2001. Tese (Doutoramento História) – Programa de Pós-graduação, Universidade Federal de Pernambuco.

²⁰GUILLEN, Isabel. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica, n. 21 (2003). GUILLEN, Isabel. **Combatendo o Catimbó: repressão às religiões afro-descendentes no Recife dos anos 1930**. In: Anais do VIII Simpósio da ABHR – UFMA / São Luís (2006). Anais (on-line). GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Catimbó: saberes e práticas em circulação no Nordeste dos anos 1930-1940**. In: Lima, Ivaldo M. de F; Guillen, Isabel C. M. Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e Catimbós. Recife: Bagaço, 2007.

²¹LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus e Maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930-1945**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. P.178

desprezo das culturas afrodescendentes para o reconhecimento que existia uma interessante contribuição advinda dessa parcela da sociedade brasileira para a constituição da nação.

Todos esses trabalhos, por sua vez, tiveram nos estudos de Beatriz Góis Dantas²² e de Yvonne Magguie²³ importantes contribuições. Dantas deu uma contribuição indiscutível ao estudo das religiões afro-brasileiras ao problematizar em sua análise o conceito de “pureza nagô” que vinha sendo repetido sem muita reflexão por parte dos intelectuais desde Nina Rodrigues. Por sua vez, Magguie, partindo das observações de Dantas, buscou relativizar o que chamou de “hipótese repressiva”. Ao analisar grande quantidade de processos envolvendo os chamados “macumbeiros” do Rio de Janeiro durante toda a primeira metade do século XX, a antropóloga observou que o que estaria sendo reprimido seria muito mais o que se considerava a prática do “mal por vias ocultas”, ou seja, a prática da feitiçaria.

Temos então, a partir dos estudos sociológicos que não dão conta do contexto social e histórico pernambucano, a ênfase, por um lado na reelaboração das religiões afro-brasileiras para adequarem-se aos valores da modernidade ocidental e do cristianismo e, por outro lado, a constatação da participação das federações de candomblé e umbanda nesse processo de aceitação e legitimação social. Por sua vez, no que diz respeito aos estudos da história das religiões afro-pernambucanas, limitados entre as décadas de 1920 e 1940, observamos a importância do discurso da tradição e do folclore para a sobrevivência das chamadas “seitas africanas” frente à perseguição empreendida na época.

Com isso, tomamos como aporte as conclusões desses diversos estudos para observar como, no contexto político e social pós-Estado Novo e por toda a década de 1950, os afro-religiosos de Pernambuco, hora sob o discurso de tradição e folclore, hora sob o discurso de religião legítima garantida pela Constituição, buscaram uma maior aceitação social em paralelo com uma maior legitimação legal. Este é um processo no qual os agentes afro-religiosos estiveram em constante diálogo com intelectuais, sociedade civil e políticos e que estão envolvidas relações de poder e estratégias de afirmação e legitimação.

²²DANTAS, Beatriz Goes. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abuso da África no Brasil**. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Programa de Pós-graduação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982.

²³ MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

1.3 Pressupostos teóricos, fontes e estrutura da dissertação

Michel de Certeau, em seu mais conhecido livro, *A Escrita da História*, ao refletir sobre aquilo que chama de “operação historiográfica,” define o fazer do historiador como a combinação de três momentos: “[...] um *lugar* social, de *práticas* "científicas" e de uma *escrita*”.²⁴ Sem desmerecer a importância de todos esses momentos, nos detemos agora no que ele chama de “*práticas*”. Essas, segundo ele, singularizam o fazer do historiador na medida em que constituem um método fundamentado na relação entre teoria e prática. Uma prática desvinculada de seu referencial teórico defende, “[...] desemboca necessariamente, mais dia, menos dia, no dogmatismo de "valores eternos" ou na apologia de um ‘intemporal’.”²⁵

Por outro lado, essa teoria necessariamente deve organizar os procedimentos da disciplina, constituir uma metodologia. Essa metodologia proposta por Certeau fundamenta-se no que o teórico chamou de “desvio do modelo”. Nessa perspectiva, as atenções do historiador não se voltariam mais à construção dos grandes modelos de sociedade, mas buscar naquilo que se considera como as margens, os desvios, aquilo que a história tradicional consideraria uma lacuna a ser mascarada. No fabricar da documentação, o historiador deveria então estar atento àquilo que se consideraria uma fuga, aquilo que marca a diferença e que, portanto, historiciza o acontecimento.

Certeau, não mais tratando das práticas do fazer historiográfico, mas sim do fazer cotidiano, destaca a importância de se observar as “maneiras de utilizar”. Para esse historiador, diante dessas relações de poder, dessa relação de luta entre partes desproporcionais da sociedade, delimitam-se circunstâncias das quais os que se encontram em posição desfavorável poderiam aproveitar-se. Ações essas cujo limite seria impossível de calcular, posto que, se baseiam na criatividade e no imprevisto.²⁶

Essa forma de ver o ofício do historiador de Certeau articula-se com o que Michel Foucault afirmou ser o objetivo da pesquisa histórica. Para ele:

Ela [a história] deve ser preferencialmente compreendida como a análise das transformações das quais as sociedades são efetivamente capazes. As duas

²⁴ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. P. 65.

²⁵ Idem.

²⁶ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano Vol. 1: artes de fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. P. 71-100

noções fundamentais da história, tal qual ela é praticada atualmente, não são mais o tempo e o passado, mas a mudança e o acontecimento.²⁷ (2000^a, p. 287).

Abandonando, portanto, a concepção teleológica da história, Foucault defende a impossibilidade de uma história que se volte à observação da continuidade, da evolução das coisas e dos conceitos que desemboca na busca por uma origem. Segundo ele, “[...] a história tem por função mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre na confluência dos encontros, dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes.”²⁸ As atenções do historiador deveriam se voltar, desse modo, às rupturas que resultariam imprevisivelmente das disputas nas relações de poder. Essas disputas seriam o palco de proeminência no qual emergiria o acontecimento histórico.²⁹

Partimos então dessas concepções de história e do fazer historiográfico que colocam em destaque as transformações a partir das relações de poder e das práticas cotidianas para observar o processo de luta por aceitação e legitimação social das religiões afro-pernambucanas. Tomamos então, como aporte teórico metodológico, os estudos sobre poder e disciplina de Michel Foucault para observar as ações normatizadoras empreendidas contra os afro-religiosos. Por outro lado, os conceitos de estratégia, tática e trampolinagem de Michel de Certeau são utilizados no intuito de observar como a partir dessas ações institucionais, sujeitos e instituições souberam negociar e recriar seus cotidianos, construindo diariamente microliberdades através das quais puderam exercer suas crenças religiosas.

No intuito de problematizar as relações de poder e estratégias na construção da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas, nos valem de uma variedade bibliográfica considerável: os principais jornais e revistas em circulação na época, a documentação produzida pelos próprios agentes afro-religiosos e a documentação oficial publicada através do Diário Oficial de Pernambuco, registros cartoriais e por um processo jurídico. Tais documentos, por sua vez, nos levaram a dividir nossa dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo, nos propomos a desenvolver uma discussão das décadas que precedem nosso recorte. De forma mais específica, o objetivo é retomar o período de

²⁷FOUCAULT, Michel. **Retornar à História**. In: Motta, M.B. (Org.). Michel Foucault – Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. p. 287.

²⁸FOUCAULT, Michel. **Estruturalismo e Pós-estruturalismo**. In: Motta, M.B. (Org.). Michel Foucault – Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. p. 325.

²⁹FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia, a história**. In: FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

perseguição empreendida pelas instituições legais durante os primeiros anos da república e que culminam com a total proibição durante o Estado Novo. Além disso, discutimos também como se construíram os primeiros discursos dos intelectuais sobre as religiões afro-brasileiras em Pernambuco e a relação que se estabeleceu entre as partes envolvidas. Tal relação, que tem seu auge no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, em 1934, é importante para que possamos ter uma ideia de como, entre religiosos e intelectuais, se produziu um campo discursivo que relaciona o xangô pernambucano como folclore nacional, como autêntico herdeiro da cultura africana. Esse discurso do folclore, por sua vez, será de forma apropriada pelos afro-religiosos os anos seguinte como estratégia de sobrevivência e de ganhos sociais. O limite desse capítulo será justamente o fim do Estado Novo e a criação de uma nova constituição que trará novas ferramentas legais que serão utilizadas pelos afro-religiosos na busca por sua liberdade e autonomia religiosa.

Já no segundo capítulo avançaremos de forma mais direta ao pós-Estado Novo e à década de 1950 no Recife. Nesse momento, após uma breve narrativa sobre a cidade nesse período, partimos para uma análise direta das publicações periódicas nas quais figuram os afro-religiosos em representações bastante contrárias a depender da situação em que estão inseridos. São basicamente quatro tipos de matérias jornalísticas nas quais, de forma distinta, as religiões afro-pernambucanas foram representadas: as notícias de apresentações folclóricas, as matérias sensacionalistas, as notícias de crimes e desordens sociais envolvendo xangozeiros e as publicações de intelectuais que se propõem a dar uma visão antropológica sobre as religiões afro-brasileiras. Nessa análise das notícias jornalísticas, em conjunto com matérias da revista O CRUZEIRO e das obras dos próprios intelectuais da época, pudemos construir uma ideia das diferentes representações e práticas relacionadas às religiões afro-brasileiras nesse período. Buscamos também observar como os afro-religiosos conviveram com essa grande visibilidade que vinha sendo dada aos terreiros e suas práticas, e que hora se manifestava em ganhos cotidianos, hora em espetacularização e sensacionalismos.

No terceiro capítulo, saímos dos jornais para analisar a documentação oficial produzida na relação entre afro-religiosos e Estado. Se no segundo, nosso foco foi a representação social, nesse analisamos como os xangozeiros de Pernambuco apropriaram-se dos dispositivos legais para afirmarem sua legitimidade enquanto religião e almejem, dessa forma, o seu direito de livre culto e crença. Justamente nessa dimensão que as federações de cultos estiveram mais presentes. O capítulo foi dividido em tópicos nos quais discorreremos sobre a atuação dos afro-religiosos junto à câmara legislativa e a conseqüente criação da lei Nº 1166 de 1951, que transmite a uma instituição própria dos afro-religiosos a regulação dos terreiros do Estado. Tal

lei, por sua vez, ocasionou redefinições dentro do próprio campo afro-religioso bem como foi responsável por levar uma considerável quantidade de terreiros a sair da marginalidade para tornarem-se de funcionamento reconhecido. A partir dessa nova configuração houve uma quantidade importante de terreiros que passaram a registrar-se em cartório e publicar seus estatutos no *Diário Oficial do Estado*. Fizemos então uma leitura desses estatutos, tanto das federações quanto dos terreiros para construir um perfil social desses afro-religiosos, bem como para analisar os discursos e práticas utilizados por esses agentes para se legitimarem enquanto religião. Por fim, tratamos de forma mais específica das relações interinstitucionais que se construíram de forma conflituosa com a criação da lei supracitada. Após a criação da lei, uma segunda instituição – a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros – foi criada e tal fato levou a Federação dos Cultos Africanos, que existia antes mesmo da criação da lei, a entrar em disputa judicial pelo direito ao monopólio da regulação dos terreiros. Finalmente, a partir de uma leitura desse processo que se delonga entre os anos de 1954 e 1957, bem como da discussão que ocorreu na câmara a respeito do texto da lei, buscamos analisar tal conflito nas a as suas reverberações no cotidiano dos terreiros.

2 HERESIA, CRIME, PSICOPATIA: DISCURSOS E PRÁTICAS EM TORNO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM PERNAMBUCO DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA E O ESTADO NOVO

Dia 03 de Dezembro de 1942, Recife. Em comemoração ao quinto aniversário da administração de Agamenon Magalhães,³⁰ o *Diário do Estado* publicava um relatório das “*Realizações do Estado Novo em Pernambuco*”. Entre os vários tópicos apresentados, que tratam das realizações das diferentes secretarias, está o dedicado à Ordem Social constando a estrutura e os feitos da Secretaria de Segurança, órgão responsável por opor-se a “todas as reações anti-sociais, no Estado, [...], criando ambiente favorável à paz pública e reprimindo as mais elementares manifestações de criminalidade”. De forma mais específica, entre as ações da Secretaria de Segurança estão as relacionadas à “Higiene Mental e Social”:

As seitas africanas, o baixo espiritismo, a jogatina desenfreada, as ofensas ao decoro público e outras práticas corruptoras foram problemas que tivemos que enfrentar, vencendo a resistência que o seu arraigamento oferecia às medidas saneadoras.

Poucas, a princípio, as seitas africanas vinham tendo, nos últimos anos, considerável desenvolvimento em Pernambuco, para tanto concorrendo a complacência da autoridade e os congressos afro-brasileiros que entre nós se realizaram em 1935.

Revivendo formas primitivas e exóticas de veneração que se dizia religiosa, davam margem a toda sorte de exploração da gente inculta, o mesmo se verificando em relação ao baixo espiritismo, que se praticava abertamente no estado.

Reprimidas essas atividades perniciosas com o rigor que se fazia necessário, delas só resta como lembrança aquele copioso material que tanta curiosidade despertou na Exposição Nacional de Pernambuco e que pertence, hoje, ao Museu do Estado.³¹

Atenhamo-nos por um momento a esse trecho do relatório. Nele está sintetizado o discurso que norteou o Estado Novo e a intervenção de Agamenon Magalhães em Pernambuco: a higienização social. Segundo essa linha de raciocínio, se fazia necessário reconstruir o Brasil, apagar dele tudo o que rememorasse o antigo, o atrasado, o colonial. A sociedade necessitava

³⁰ Agamenon Sérgio Godoy Magalhães foi um bacharel em direito e político pernambucano. Foi eleito deputado estadual em 1918, deputado federal em 1924 e 1928 e em 1930 rompeu com os governos estaduais e federais para apoiar a candidatura de Getúlio Vargas. Foi, com efeito, como aliado de Getúlio que, após assumir várias pastas no governo federal, substituiu o interventor Carlos de Lima Cavalcanti em Pernambuco, após a decretação do Estado Novo em 1937. Deixou o cargo apenas em 1945 para ser reconduzido ao Ministério da Justiça. Após a deposição de Vargas elegeu-se deputado federal e, em 1950 elegeu-se novamente governador de Pernambuco, cargo que exerceu até seu falecimento dois anos depois.

Como veremos nas páginas seguintes, foi enquanto interventor em Pernambuco que Agamenon instituiu uma feroz repressão às práticas religiosas afro-brasileiras, tornando este um período traumático lembrado até hoje pelos mais velhos sacerdotes e sacerdotisas.

³¹ Realizações do Estado Novo em Pernambuco. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 03 de dezembro de 1942. P. 8.

passar por uma verdadeira profilaxia de habitações, corpos e mentes para que se transformasse em uma alva e civilizada nação aos moldes europeus e, assim, conquistasse o respeitoso título de verdadeira nação.

Nele vemos também expostos uns dos principais inimigos a esse objetivo: as “seitas africanas” e o “baixo espiritismo”. Sobre eles, o relatório diz muito sobre a posição oficial do Estado: eram práticas “pseudo-religiosas”, formas “primitivas e exóticas” de veneração que “não serviam a outro objetivo senão a exploração da pobre gente inculta que a eles deveria recorrer visando soluções para as mazelas do corpo e da alma”.

Percebemos que tais práticas ditas “primitivas e exóticas” se proliferavam por todo o estado de Pernambuco sem que houvesse ação repressora por parte das autoridades e com o auxílio do Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1935 em Recife.

Mas, por fim, o relatório do governo era taxativo: os inimigos da nova sociedade, aqueles que atentavam contra a moral e a salubridade pública, os que ameaçavam a higiene social e moral do estado, esses tinham sido finalmente exterminados após cinco anos de repressão. Assim, o estado de Pernambuco se via finalmente liberto dessas “práticas perniciosas”. Dessas “práticas primitivas e exóticas” restariam apenas peças de museus, artefatos folclóricos a serem observados por aqueles que visitassem o Museu do Estado. Espólios de guerra que informavam a vitória da civilização sobre a barbárie.

Constatados tais fatos e, passados 74 anos desde a publicação desse relatório, a nós, historiadores, restam às dúvidas.

O que fazia com que tais práticas denominadas de “seitas africanas” e “baixo espiritismo” fossem consideradas tão perigosas à ordem e ao bem-estar social? Quem eram essas autoridades e esses organizadores dos congressos Afro-Brasileiros e o que que legitima a acusação de complacência? Porque o discurso fez questão de denunciar que governos anteriores tinham sido complacentes? Foram realmente? E, finalmente, foram de fato as “seitas africanas” exterminadas do estado de Pernambuco?

Para tentar responder a tais perguntas gostaria de retomar o debate historiográfico que trata sobre as religiões afro-brasileiras em Pernambuco durante a primeira metade do século XX. Mesmo que nosso trabalho tenha como recorte a década de 1950, essa retomada nos é importante nesse momento posto que as relações de poder, redes de sociabilidade e práticas discursivas que se constroem nesse período terão influência direta nas estratégias em busca de aceitação social e legitimação dos afro-religiosos de Pernambuco no recorte proposto. Com efeito, como veremos nos capítulos seguintes, a memória traumática desse período foi um dos

principais elementos dos discursos e demais práticas empreendidas em busca de maior autonomia em relação às instituições policiais do Estado em meados da década de 1950.

A partir desses debates, nos tópicos seguintes, buscamos refletir como se construiu a perseguição empreendida pelo estado às religiões afro-brasileiras e seus praticantes e quais discursos legitimaram tais práticas. Em paralelo, procuramos também observar como se desenvolveu a relação dos afro-religiosos pernambucanos com diferentes gerações de intelectuais, o que acarretou em redefinições tanto da atuação das instituições legais como dos próprios praticantes em um processo de negociações que possibilitaram, mesmo que de forma bastante frágil e delimitada, a manutenção das práticas religiosas das religiões afro-brasileiras em Pernambuco.

2.1 Na Primeira República: práticas médico-higienistas

Como vimos, a partir do relatório do governo interventor de Agamenon Magalhães, houve uma verdadeira declaração de guerra por parte do estado contra as religiões afro-brasileiras.³² No entanto, e ao contrário do que diz o relatório, não havia exatamente uma complacência por parte do estado que permitisse o livre exercício dessas práticas religiosas em seu território.

Segundo o historiador J. A. Gonsalves de Melo Neto, em seu *Um Governador Colonial e as Seitas Africanas*, já no século XVIII as autoridades coloniais faziam distinção entre as práticas dos negros consideradas inocentes folguedos das que possuíam um sentido de cerimônia religiosa. Apesar de aceitarem e até estimularem que os negros tivessem seus momentos de diversão nos quais reviviam práticas culturais e as diferenças entre as distintas nações das quais provinham, viam com reprovação as práticas de cunho religioso que divergiam da ortodoxia católica.³³ O historiador cita, inclusive um trecho de informação dada por José da Cunha Grã Ataíde de Melo, governador da capitania de Pernambuco entre 1734 e 1792, por motivo da querela entre o Santo Ofício e o governo pernambucano:

“... os Bailes que entendo serem de huma total reprovação são aqueles que os Pretos da Costa da Mina fazem ás escondidas, ou em Cazas, ou Roças com huma Preta Mestra com Altar de Idolos adorando Bodes vivos e outros feitos de Barro,

³² Nesse momento gostaria de unificar as chamadas “seitas africanas” e o chamado baixo espiritismo sob a categoria das religiões afro-brasileiras ou ainda religiões afro-pernambucanas. Mais à frente faremos uma análise de como construiu-se essa diferenciação a partir de uma relação entre alguns pais de santo e os intelectuais do Serviço de Higiene Mental.

³³Um Governador Colonial e As Seitas Africanas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 22 de Janeiro de 1950. P. 17-18.

untando seus corpos com diversos Oleos, Sangue de Gallo, dando a comer Bolos de milho depois de diversas Benções superticiozas fazendo crer aos rústicos que naquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem Mulheres a Homens e Homens a Mulheres...”³⁴

Altars, imagens de barro, animais imolados, bênções, bolos de milho. São todos esses elementos que qualquer adepto das religiões afro-brasileiras reconheceria como integrantes de suas práticas religiosas até hoje. E tudo isto era visto com reprovação por parte dos senhores das casas grandes, os mesmos que, por outro lado, a elas recorriam “em épocas de crise da *casa-grande* como remédio heroico para mal incurável ou atribulação grave...”³⁵

Mas, segundo o antropólogo René Ribeiro,³⁶ foi possivelmente nas cidades onde só as práticas religiosas afrodescendentes puderam melhor se estabelecer. Vários elementos concorreriam para isso: maior anonimato em meio à massa de habitantes, maior liberdade e acesso a materiais para os rituais, entre outros. Era nas cidades também que o contato entre os já estabelecidos e os recém-chegados permitia a troca de informações, aprendizados novos e atualização de dogmas e rituais – não só entre “negros” de uma mesma nação – constituindo em renovações para as práticas religiosas.³⁷

Com essa retomada aos séculos anteriores, não queremos instaurar uma continuidade linear entre essas práticas dos negros do século XVIII até hoje. Como bem sabemos, as práticas culturais e as representações que as significam e por elas são revividas nos rituais não são imutáveis, ao contrário, estão sempre em renovação e readaptação aos novos contextos socioculturais. No entanto, nos parece importante pontuar que, como visto, a perseguição por parte das instituições do Estado contra essas práticas religiosas, mesmo que sob outras formas e baseadas em outros discursos, não fora uma invenção da República. Para além do discurso legal, crenças antigas e arraigadas na sociedade, como o medo da feitiçaria e do seu potencial de causar malefícios, eram elementos agravantes nas perseguições às práticas religiosas negras, vistas sob o olhar ignorante como simples prática de magia e sortilégios.³⁸

³⁴ Idem.

³⁵ RIBEIRO, R. Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social. Recife: IJNPS, 1952. P. 27.

³⁶ Trataremos mais sobre a relação de René Ribeiro com a história das religiões afro-brasileiras em Pernambuco no segundo capítulo. Por hora, é importante ressaltar que o intelectual, visto como um dos fundadores dos estudos antropológicos em Pernambuco, possui uma contribuição indispensável a qualquer estudo sobre as religiões afro-brasileiras no estado. Por outro lado, é também personagem indissociável dessa história que narramos, participando diretamente de acontecimentos decisivos de disputa e negociação entre afro-religiosos e Estado.

³⁷ Ibidem, p. 30.

³⁸ Yvonne Magguie (1992), em seu trabalho com base em processos criminais movidos pela suspeita de infração dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1980, no período de 1890 a 1945, observa que a crença no feitiço e em suas supostas capacidades de causar malefícios era fator determinante nos processos movidos contra as religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro. Sobre sua tese trataremos nos tópicos seguintes de modo mais aprofundado.

Desse modo, até fins do século XIX, era a igreja católica e sua moral que se instituíam como normatizadores da sociedade e que condenavam e perseguiram as práticas religiosas afro-brasileiras. Mas então, a partir da proclamação da República, da separação entre igreja e Estado e da promulgação de uma Constituição que garantia o livre exercício religioso, estariam os afro-religiosos livres para praticar seus rituais sem quaisquer represálias por parte do Estado?

Segundo Sylvia Couceiro, em sua pesquisa a partir de vários periódicos que circulavam pelo Recife nos anos 1920, pelo contrário, os “cultos” afro-brasileiros e seus praticantes teriam sido um dos maiores alvos da perseguição e da violência policial.³⁹ Hora ridicularizadas, hora vistas como verdadeiras ameaças ao decoro social, as práticas religiosas afrodescendentes figuravam constantemente nos jornais, principalmente em colunas de denúncias e operações policiais. Couceiro lista algumas das expressões sob as quais eram rotuladas as práticas afro-brasileiras no Jornal do Recife:

Os líderes dos cultos eram chamados de “embusteiros que exercem a torpe profissão do catimbau”, “exploradores”, “lidadores com o espírito das trevas”, “chefes da mungiganga”, num tom depreciativo. Os adeptos eram “incautos e ignorantes que acreditavam nas baboseiras.” Os locais de culto eram “espeluncas”, “antros que só trazem malefícios.” As práticas religiosas eram “superstições”, “tolices”, “sessões de esconjuro.” Os utensílios dos ritos eram “apetrechos de guerra”, “bugigangas.”⁴⁰

O termo catimbau como vemos acima, ou catimbó, segundo Isabel Guillen, era utilizado nesse período como termo genérico para designar qualquer prática mágico-religiosa dos afrodescendentes em Pernambuco. Práticas que, na década seguinte, iriam ser bem delimitadas por alguns sacerdotes e por intelectuais como religiões de adoração aos orixás e de invocação dos espíritos de mestres ou caboclos, nesse período eram vistas por autoridades do Estado, intelectuais, policiais e jornalistas de forma indistinta como práticas de feitiçaria e charlatanismo.⁴¹ Portanto, mesmo que a Constituição garantisse liberdade de crença e de prática religiosa em todo território nacional, tal direito não se estendia à religiosidade afrodescendente por não ser considerado pelas autoridades como religião legítima.

³⁹COUCEIRO, Sylvia Costa. **Abolição Inconclusa: aspectos da perseguição às religiões afro-descendentes no Recife dos anos 1920.** Caderno de Estudos Sociais, Recife: vol. 20, nº 1, p.25-38, jan/jun, 2004. P. 29.

⁴⁰ Ibidem, p. 31.

⁴¹GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Catimbó: saberes e práticas em circulação no Nordeste dos anos 1930-1940.** In: Lima, Ivaldo M. de F; Guillen, Isabel C. M. Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e Catimbós. Recife: Bagaço, 2007. P. 209.

Dessa sorte, ao negar-lhes o status de religiões e acusá-los de bruxaria e curandeirismo, criavam-se meios para imputar-lhes criminalmente com base nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para facilitar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158 – Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro.⁴²

Mais do que uma questão puramente legal, a criminalização das práticas culturais e religiosas dos afro-brasileiros no início do século XX não só em Pernambuco, mas em todo o Brasil, denunciava que a abolição da escravidão em 1888 e a proclamação da República no ano seguinte não alteravam automaticamente o tratamento desigual que era dado ao negro no país⁴³. Mesmo que liberto da escravidão, o negro não era livre para viver sob a cultura que herdara de seus antepassados.

A liberdade, nesse sentido, era delimitada dentro de um padrão de sociedade que os intelectuais da jovem República consideravam como ideal. Padrão esse, fortemente influenciado por teorias darwinistas sociais, no qual o negro era visto muito mais como um problema a ser superado do que como um igual ser, após liberto, incluído na nascente nação republicana. Tais teorias partiam do pressuposto de que dentro da raça humana haveriam distintas sub-raças cujas diferenças e o êxito técnico-científico das civilizações europeias demonstravam uma superioridade da raça branca em uma hierarquia na qual o negro seria a mais primitiva e, portanto, mais animalésca das raças⁴⁴. Então, para que a República dos Estados Unidos do Brasil viesse a fazer parte da constelação de nações ocidentais seria necessário higienizar de seu território todo o primitivismo que representavam o indígena e, principalmente, o negro e construir uma identidade própria na qual apenas a contribuição da civilização branca deveria ser levada em conta.

⁴² Código Penal de 1890.

⁴³ COUCEIRO, Sylvania Costa. Op. Cit.

⁴⁴ QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Religiões Afro-Brasileiras no Recife: Intelectuais, policiais e repressão**. Recife: dissertação de mestrado em História na UFPE, 1999. P. 28.

Nesse contexto, o discurso médico, que desde o século XIX vinha ganhando espaço na sociedade brasileira com a criação das escolas de medicina de Salvador e do Rio de Janeiro, exerceu um enorme poder na condução das ações que, acreditava-se, deveriam levar ao desenvolvimento da República para que se alcançasse o padrão almejado de civilização nos moldes europeus. Segundo Zuleica Campos, “Na República velha, discutir saúde no Brasil implicava questionar todo o modelo de civilização do país.”⁴⁵

Foi esse poder que exerceu a medicina no Brasil, inclusive, que garantiu a inclusão dos artigos acima citados no Código Penal. Segundo Giumbelli, o saber médico, que se desenvolvia no Brasil no século XIX através das Faculdades, tinha como orientação principal um projeto de medicalização da sociedade. Partindo de um modelo francês que considerava a cidade como um organismo que, se não tratado, era sujeito ao adoecimento, os médicos buscavam intervir diretamente nas estruturas urbanas e na vida de seus moradores tornando-se “um misto de cientistas sociais, planejadores urbanos e analistas de instituições.”⁴⁶ Por considerar o saber médico como o único realmente capaz de curar, a classe passou a pressionar o Estado para que qualquer outra arte de curar fosse não só deslegitimada como criminalizada. O espiritismo, bem como as religiões afro-brasileiras, por terem em suas doutrinas práticas que buscavam curar o corpo e o espírito, passaram então a serem vistos como aproveitadores e enganadores da fé alheia: suas práticas não deveriam ser aceitas em uma sociedade moderna e culta. Eram, segundo os doutos médicos, quando não loucos, charlatões.

Cria-se assim, nesta época, uma condição ambígua. Ao mesmo tempo em que a liberdade de culto é uma garantia constitucional, essa mesma “liberdade” estaria limitada a partir do momento em que essas religiões se utilizassem de práticas criminalizadas pelo Código Penal. Dessa forma, as religiões que tinham entre suas práticas algumas ou todas daquelas citadas no código seriam obrigadas a buscar meios para não serem perseguidas e seus praticantes imputados, ao passo que convenciam as autoridades de sua importância social.

Como vimos, uma dessas práticas era a do “espiritismo”. Diante do golpe que fora para os espíritas a inclusão de sua doutrina entre os crimes contra a saúde pública tipificados no Código Penal, o movimento que vinha crescendo bastante no Brasil do século XIX passou a se organizar em Federações que aliavam a propaganda de seus ideais religiosos com a busca por distinguir sua doutrina e práticas de outras práticas populares que afirmavam a continuidade da

⁴⁵CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbo: Práticas Repressivas às Religiões Afroubandistas Nos Anos Trinta e Quarenta**. Recife 2001. 311 f. Tese (Doutoramento História) – Programa de Pós-graduação, Universidade Federal de Pernambuco. P. 27.

⁴⁶GIUMBELLI, Emerson. **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1997, V.40, nº 2. P. 36.

vida após a morte e da possibilidade de dialogar com os espíritos, como era o caso da polissêmia religiosa afro-brasileira.⁴⁷ Os espíritas, em sua maioria pertencentes às elites econômicas, seguidores de uma doutrina propagada pelo educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, sob o pseudônimo de Alan Kardec, consideravam que sua doutrina que aliava ciência e religião em nada poderia ser comparada às práticas populares ou religiões afro-brasileiras. E, para marcar essa distinção, passaram a considerar as últimas como falso espiritismo ou baixo espiritismo,⁴⁸ o que, ao mesmo tempo em que tentava livrar os espíritas da perseguição policial, reafirmava as teorias do evolucionismo social que tanto influenciou intelectuais no Brasil no fim do século XIX e começo do século XX.

Além de buscarem diferenciar-se das religiões afro-brasileiras através do termo baixo-espiritismo, o movimento espírita, no afastamento do caráter fenomenológico e da aproximação do campo da assistência social sem interesses pecuniários, buscou legitimar-se como movimento que estava em consonância com a construção da nação brasileira. Assim, as práticas que envolviam manifestação e invocação de espíritos passaram a ser resguardadas apenas a um grupo restrito de praticantes, enquanto que, abertamente, os grupos espíritas envolviam-se em construção de escolas e arrecadação de recursos para distribuição às famílias necessitadas.⁴⁹ Em lugar do fenômeno, a prática da caridade deveria ser a imagem do espiritismo. Além da mudança da imagem social do espiritismo, a presença de pessoas das classes mais abastadas, autoridades e de intelectuais que se identificavam com a ideia de uma religião que se alinhava com a visão de mundo do cientificismo positivista, garantiu a essa uma posição de tolerância mesmo durante a campanha persecutória mais acirrada de 1938.⁵⁰

Dessa forma, somava-se aos termos xangozeiros, catimbozeiros e feitiçeiros, o baixo-espiritismo como forma genérica e depreciativa de se referir às práticas mediúnicas afro-brasileiras. Mas, mesmo diante da perseguição policial, da propaganda negativa jornalística e

⁴⁷ Existe um já extenso e importante debate sobre a construção dessa criminalização do espiritismo a partir da pressão da classe médica no século XIX. Citamos aqui apenas a título introdutório a questão do espiritismo para que possamos compreender a emergência do termo baixo-espiritismo para referir-se aos praticantes das religiões afro-brasileiras e aqueles que praticavam um híbrido dessas com o espiritismo. Para mais informações sobre a história do espiritismo no Brasil: GIUBELLI, Emerson. **O Cuidado Dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. JABERT, Alexander. De Médicos a Médiuns: medicina, espiritismo e loucura no Brasil da primeira metade do século XX. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2008.

⁴⁸ GIUBELLI, Emerson. **O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, nº19, p. 247-281, julho de 2003. P. 253.

⁴⁹ Ibidem, p. 264.

⁵⁰ SÁ, Vera Borges de. **Religião e Poder: introdução à história do espiritismo em Pernambuco**. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001. P. 330.

da intolerância por parte de católicos e espíritas, xangozeiros e catimbozeiros não desistiram e encontraram de forma criativa uma diversidade de maneiras para continuar suas práticas religiosas. Segundo Gonçalves Fernandes⁵¹, os afro-religiosos buscaram camuflar-se ora como centros espíritas, ora como sociedades carnavalescas de maracatu, buscando sob essas denominações licenças nas delegacias de polícia para funcionar. Multiplicavam-se assim, pelo Recife, Centros Espíritas Fé, Luz e Caridade ou Deus, Amor, Luz e Caridade, entre os quais, hoje, nos é difícil distinguir aqueles realmente seguidores da doutrina de Alan Kardec dos seguidores de ritos afro-brasileiros. No entanto, segundo Guillen, existiam alguns Centros Espíritas cujo nome poderiam indicar essa relação com as práticas de catimbó a exemplo de dois denominados de Caboclo de Batuque ou Caboclo Guilhermino.⁵²

Além dos disfarces acima descritos, outra estratégia utilizada pelos afro-religiosos teria sido a mudança contínua dos locais de culto. Deslocamento que normalmente seguia em direção às regiões suburbanas, seguindo o fluxo de crescimento da cidade e das políticas de higienização que visavam acabar com os mocambos do Recife. Xangôs e catimbós passariam então a funcionar cada vez mais distantes do centro municipal e, conseqüentemente, nos locais sob menor alcance dos agentes policiais. Assim, entre as décadas de 1920 e 1940, bairros da zona norte que margeavam o Beberibe passariam a ser conhecidos como região de grande concentração de “centros de cultos africanos”, rendendo à região o título de catimbolândia.⁵³ No entanto, como veremos, por mais que o acesso a essas regiões periféricas fosse mais difícil, os agentes do Estado, em certos momentos, contavam com a vigilância de alguns dos próprios moradores dessas regiões que, por vários motivos (incluindo insatisfação com um serviço prestado ou com o “barulho” das festas) denunciavam praticantes e seus locais de culto. A fuga para locais distantes da cidade, nesse sentido, não os livrava da vigilância, posto que ela não funcionava somente do centro municipal para a periferia, não apenas de cima para baixo, mas também, como argumenta Foucault, de baixo para cima e lateralmente. A “polícia”, nesse sentido, estava em toda parte e em parte alguma.⁵⁴

Todavia, não só de fugas e disfarces viviam os afro-religiosos do Recife. Segundo Gonçalves Fernandes⁵⁵, a falta de resignação, o enfrentamento direto das autoridades policiais

⁵¹FERNANDES, G. Xangôs do Nordeste: Investigação sobre os cultos negro fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. P. 10.

⁵²GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Op. cit, p. 224.

⁵³GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Op. cit, p. 219.

⁵⁴FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. P. 148.

⁵⁵ Gonçalves Fernandes foi um médico e folclorista que, como integrante da equipe do Serviço de Higiene Mental, participou diretamente desse processo de negociação entre afro-religiosos e instituições do estado. Seus escritos sobre a religiosidade afro-brasileira e popular até hoje são fundamentais para o estudo da época, principalmente pelo caráter etnográfico de sua escrita. Nos tópicos seguintes voltaremos a tratar dele com maiores detalhes.

e médicas e, ainda, a insistência em manter as práticas mesmo depois de ter passado pela cadeia foram também respostas que os afro-religiosos deram à insistência por parte das autoridades em lhes criminalizar.⁵⁶ Foram então inúmeras as alternativas adotadas por xangozeiros e catimbozeiros para continuarem suas práticas de fé e seus credos tornando, assim, as campanhas policiais ineficientes no intuito de exterminar aquilo que para as autoridades políticas era uma ameaça à saúde e ao decoro público.

As ações policiais, portanto, não conseguiram alcançar de forma eficiente os objetivos de reprimir as práticas religiosas e curativas diante das astúcias e persistências dos “catimbozeiros” pernambucanos. Foi então que, segundo Martha Rosa Figueira Queiroz,⁵⁷ diante da dificuldade que encontrava a repressão policial, o então secretário de segurança pública de Pernambuco, Jurandyr Mamede, buscou a cooperação do Serviço de Assistência a Psicopatas, em 1934. Tal relação teria sido noticiada na edição de 12 de Abril de 1934 do Diário da Tarde:

A secção de Costumes e Repressão a Jogos iniciou há algum tempo, como é sabido, intenso serviço de repressão aos macumbeiros que infestam alguns pontos afastados da cidade. As primeiras diligencias policiais foram coroadas de êxito o mais completo e o “Brasil Novo”, durante dias consecutivos acolheu e abrigou uma extranha (sic) fauna humana composta de fanáticos e exploradores encontrados pelos investigadores a render seu culto ao misterioso Ogum...

Meses depois o capitão Jurandyr Mamede, então secretário de Segurança Pública, solicitou a cooperação da Assistência a Psicopatas afim de que a repressão pudesse tornar-se mais eficiente, separando-se os desequilibrados mentais daqueles que fossem simplesmente e conscientemente exploradores do primarismo e da ignorância dos fanáticos...”⁵⁸

“Fanáticos”, “exploradores”, “desequilibrados mentais”, “ignorantes”, eram os adjetivos dados aos que se entregassem às práticas da “macumba”, aos que rendiam “seu culto ao misterioso Ogum”, referência clara a um dos orixás cultuados nos terreiros. Em um misto de repugnância e sensacionalismo, como já argumentamos, as notícias jornalísticas relatavam as ações da polícia que levavam à cadeia a “extranha fauna humana” que eram, acredito, o povo dos mocambos e periferias do Recife. Restava apenas, com o auxílio dos “doutores” da medicina, saber quem eram os loucos ou ignorantes e quem eram os sãos exploradores, e, a partir daí, dar-se-ia a eles o tratamento devido. Entrava em cena, nesse momento, mais uma instituição do Estado, a Diretoria de Higiene Mental e Assistência a Psicopatas, chefiada pelo

⁵⁶FERNANDES, G. Xangôs do Nordeste: Investigação sobre os cultos negro fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

⁵⁷QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. Op. cit, p. 65.

⁵⁸Diário da Tarde. Recife, 12 de abril de 1934. Apud: QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. Idem.

médico Ulysses Pernambucano para que, finalmente, se desse fim essa “praga que infestava o Recife”.

No entanto, mais que simplesmente manter uma política higienista indiscriminada, o Serviço de Higiene Mental (SHM) foi responsável por um novo olhar sobre as práticas religiosas afro-pernambucanas. A partir desse momento, uma relação multilateral entre afro-religiosos e intelectuais mudaria os rumos da história dos envolvidos.

2.2 Do crime, psicopatia ou religião: os afro-religiosos e o Serviço de Higiene Mental

O Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas de Pernambuco vem se interessando em investigações sobre as religiões no Recife. A muitos parecerá descabida esta iniciativa.⁵⁹

Com essas palavras, em fins de 1933, o Boletim de Higiene Mental introduzia o seu leitor aos objetivos que levaria o Serviço de Higiene Mental ao estudo das “Religiões do Recife”. De fato, deveria ser essa uma questão importante a se passar pela mente de um recifense comum da época. O que os doutores, donos do saber, faziam metidos entre essa gente “inculta” dos mocambos e arrebaldes, adeptos de “religiões inferiores”, xangozeiros e catimbozeiros, fugitivos da polícia?

Como argumenta Zuleica Campos, entre as várias reformas que vinham sendo idealizadas e postas em prática no Brasil da década de 1930, estava a reformulação e ampliação das organizações estaduais de saúde. O recém-criado Ministério da Educação e Saúde passaria a gerir, no lugar do Ministério da Justiça e Negócios, as atividades médicas e higienistas do país. Passava-se a dar mais atenção às questões de saúde, unindo e intensificando as ações de combate às epidemias e grandes endemias por parte do Governo Federal.⁶⁰ Por sua vez, a criação de um ministério que unia educação e saúde era um indicativo da ideia que se punha em prática de que a construção de um “Brasil Novo” deveria passar pela edificação de um novo homem, o “brasileiro civilizado”, “educado” e “higienizado” produto do “aperfeiçoamento eugênico da raça”, como bem argumenta Jerry Dávila:

As elites brasileiras da primeira metade do século XX tendiam a acreditar que os pobres e não-brancos eram, em sua grande maioria, degenerados. Definindo esse estado de degeneração em termos médicos, científicos e científico-

⁵⁹ *Boletim de Higiene Mental*; número I; ano 1; dezembro de 1933.

⁶⁰ CAMPOS, Zuleica. Op. cit, p. 73.

sociais, eles clamaram para si próprios o poder de remediá-lo e assumiram para si a questão da educação pública.⁶¹

Caberia então ao Estado auxiliar na construção desse “novo homem” desde sua infância, através de uma educação que incluía práticas de profilaxia, física e mental, acompanhando-o por toda a vida, através de publicações na imprensa diária que versavam sobre como deveria o novo homem se portar. Em outras palavras, em consonância com a ideia de um “novo Brasil” aos moldes europeus, buscava-se transformar o brasileiro comum, mestiço, em um novo homem à semelhança do europeu, branco, por intermédio de uma higienização de seus costumes, corpos e mentes. E, assim, construir uma sociedade de corpos dóceis e sadios desenvolvidos para serem produtivos.⁶²

Em Pernambuco, em acordo com esse movimento de reformas modernizadoras da saúde e educação, fora empreendida também uma reforma da psiquiatria, no âmbito da qual emerge o Serviço de Assistência a Psicopatas, por decreto do interventor Carlos de Lima Cavalcanti e sob a idealização e administração do médico e professor Ulisses Pernambucano.

Segundo José Adailson de Medeiros,⁶³ em 1930 o sistema de assistência aos diagnosticados com qualquer transtorno mental contava apenas com as instalações do hospital de alienados de Pernambuco – vulgarmente conhecido até hoje pelo nome do bairro onde se localiza, Tamarineira. Por sua vez, o hospital encontrava-se em situação precária e de superlotação, o que levaria ao interventor Carlos de Lima Cavalcanti solicitar ao médico psiquiatra Ulisses Pernambucano que reassumisse a direção do hospital, como já o teria feito entre os anos de 1924 e 1926. Se na década anterior, Pernambucano já havia posto em prática uma revolução no tratamento aos alienados do Estado ao implementar um tratamento mais humanizado que abolia, por exemplo, o cárcere e as camisas de força, dessa vez o professor da Faculdade de Medicina do Recife reestruturaria não só o hospital, mas todo o sistema psiquiátrico do Estado. O decreto de 10 de janeiro de 1931, assinado pelo então interventor Carlos de Lima Cavalcanti, marcava essa renovação do sistema com a criação do Serviço de Assistência a Psicopatas de Pernambuco.

Em sua estrutura, a Assistência a Psicopatas subordinava à Diretoria Geral uma série de setores especializados em tratar: dos considerados alienados, os quais necessitariam de internamento em hospital ou colônia; dos considerados não alienados, aqueles que por ventura necessitassem de serviço ambulatorial ou qualquer outro serviço comum sem internamento, dos

⁶¹DÁVILA, Jerry. *Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. P. 21-22.

⁶²FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, p. 118.

⁶³MEDEIROS, José Adailson de. **Ulisses Pernambucano**. Rio de Janeiro: Imago Ed., CPF, 2001. P. 66-68.

criminosos considerados incapazes de responder por seus atos e, por fim, dos serviços de prevenção e pesquisa no campo psicológico. O último, denominado Serviço de Higiene Mental. Segundo o estatuto publicado no *Diário Oficial* no dia seguinte ao decreto:

Art 7º - À secção de higiene mental cabem, além do esclarecimento e da educação do público sobre a natureza, a causa e a curabilidade das doenças mentais e meios de evitá-las, fazer prevenção dos psicopatas colaborando com os serviços de higiene pré-natal, maternidade, médico-escolar, de profilaxia da sífilis, higiene industrial e profissional.

Parág. Único – Para orientação de sua atividade a secção de higiene mental organizará a estatística geral dos serviços de Assistência a Psicopatas, de modo a ficar conhecendo as causas mais frequentes de doenças mentais em nosso meio.⁶⁴

O SHM era então o órgão que buscava, através da educação e das ações preventivas, coibir o desenvolvimento de doenças mentais na população do Estado, embasados nos estudos estatísticos desenvolvidos pela própria equipe do Serviço de Assistência. Com esse setor, Ulisses Pernambucano deixa sua inconfundível marca de educador consciente de que a melhor forma de tratar qualquer doença seria impedindo que ela encontre condições favoráveis ao seu desenvolvimento e que, para tanto, se fazia necessário observar quais condições seriam essas. Por outro lado, sob a perspectiva de Zuleica Campos, o Serviço de Higiene Mental “... em um único e mesmo movimento, tornava-se instrumento de uniformização moral e denúncia social da loucura.”⁶⁵ Somava-se então ao conjunto de dispositivos que visavam construir a tecnocrática “alva nação brasileira”.

O Boletim de Higiene Mental, por sua vez, citado por nós no início desse tópico, era o principal meio de diálogo entre o SHM e o grande público. Para tal intento, era distribuído gratuitamente para a população e junto aos jornais e rádios do Recife.⁶⁶ Com o intuito de atingir o máximo da população recifense, aqueles que por ventura tivessem acesso ao Boletim eram também incentivados a compartilhar o periódico com amigos através de anúncios como: *Mostre O BOLETIM A Seus Amigos*.⁶⁷ Sua publicação, no entanto, só se iniciaria em dezembro de 1933, dois anos após o início das atividades da nova Assistência a Psicopatas.

Mas, além do caráter propagandista e pedagógico do SHM, vemos também nele a preocupação em um estudo estatístico “de modo a ficar conhecendo as causas mais frequentes

⁶⁴Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 11 de janeiro de 1931.

⁶⁵CAMPOS, Zuleica. Op. cit, p. 58.

⁶⁶MEDEIROS, José Adailson de. Op. cit, p. 76.

⁶⁷*Boletim de Higiene Mental*; números IX, X, XI e XII; ano 3; setembro, outubro, novembro e dezembro de 1935.

de doenças mentais em nosso meio” e é justamente a partir dessas pesquisas que Ulisses Pernambucano se voltará ao negro e suas práticas religiosas.

Segundo Gilberto Freyre, em uma palestra realizada na Academia Pernambucana de Medicina sobre Ulysses Pernambucano, em 1978, o interesse de Pernambucano pelos negros e sua religiosidade teria partido de sua paixão pelos estudos psiquiátricos, por sua vez “Que o levaram aos de pedagogia. Ao estudo psicopedagógico da criança. Que o aproximaram do estudo biopsíquico do negro, a princípio via Nina Rodrigues”.⁶⁸

De fato, a partir de um breve olhar sobre a produção científica de Pernambucano, é verificável que alguns de seus primeiros trabalhos buscavam uma compreensão sobre os processos cognitivos e de aprendizado em crianças, a exemplo de *Classificação das crianças anormais: a parada do desenvolvimento intelectual e suas formas; a instabilidade e a astenia mental*. Dissertação com a qual ele concorre ao concurso de Professor Catedrático da Escola Normal de Pernambuco, em 1918, e que trata de temas como “A classificação das crianças anormais; a parada do desenvolvimento intelectual; psicologia do deficiente mental; o diagnóstico da deficiência; [...] educação médico-pedagógica das crianças retardadas”⁶⁹.

Só em 1932, enquanto diretor do Serviço de Assistência a Psicopatas, é que Ulisses, em colaboração com Helena Campos, publicou o primeiro trabalho no qual demonstra preocupação com a situação dos negros pernambucanos. Intitulado *As doenças mentais entre os negros de Pernambuco*, esse estudo buscou observar nos internados no Hospital de Alienados se existiria alguma predisposição racial às diversas patologias mentais e quais seriam essas.⁷⁰ Observa então, a partir de cálculos estatísticos, que existiria uma maior quantidade de negros internados na Tamarineira em relação às demais raças e que certas psicopatias que teriam uma frequência maior de acordo com um recorte racial. Como podemos observar, os estudos de Ulisses Pernambucano estão, nesse momento, utilizando-se da categoria biológica de raça como fator de distinção entre os indivíduos e de impacto considerável no “meio social”.

De acordo com Zuleica Campos, a noção de uma matriz racial e hereditária da loucura era uma ideia presente nas concepções dos precursores dos estudos psiquiátricos no Brasil. Mas, a essa matriz, somavam-se também fatores sociais que seriam capazes de desenvolver no

⁶⁸FREYRE, Gilberto. Sobre **Ulysses Pernambucano – Conferência pronunciada em 27.10.76**. In: MEDICINA, Academia Pernambucana de (org.). **Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978. P. 131.

⁶⁹MEDEIROS, José Adailson de. Op. cit, p. 94. Também, enquanto professor do Ginásio Pernambucano, Ulisses publicou uma série de trabalhos relacionados à psicopedagogia: “Formação de Hábitos Sadios nas Crianças”, em 1926; “A Média de Estatura dos Escolares em Pernambuco”, em 1927; “Estudos psicotécnicos de alguns testes de aptidão”, produzido em conjunto com Anita Paes Barreto também publicado em 1927.

⁷⁰ Ibidem, p. 102.

indivíduo psicopatias tais como o alcoolismo, a má alimentação e a prática do “espiritismo”⁷¹. Seria justamente nesse ponto que os médicos do Serviço de Assistência a Psicopatas passariam a atuar diretamente no meio social da população recifense observando seus costumes e intervindo naqueles considerados capazes de desencadear doenças mentais. Podemos ver tal argumento presente na continuação do tópico sobre as “Religiões do Recife” do primeiro número do Boletim de Higiene Mental:

[...] Conhecer pois as religiões que se desenvolvem em uma grande cidade, principalmente no seio da população inculta, é ter indicações seguras sobre probabilidades de verdadeiras “epidemias” que povoam os asilos e, ás vezes, fazem correr sangue. Afora o interesse psico-sociológico que esses estudos têm em si, até para as especulações sobre a gênese e o desenvolvimento do sentimento religioso...

De qualquer modo acompanhar essas manifestações é ficar armado de elementos para uma intervenção profilática em momento oportuno.⁷²

As chamadas “religiões inferiores” por terem em suas práticas o aspecto mediúnico eram, portanto, consideradas como uma dessas possíveis causas desencadeantes de psicopatias a nível individual ou até de “epidemias” capazes de “fazer correr sangue”. Aos doutores do SHM caberia então investigar a fundo as práticas religiosas populares para que se determinassem aquelas consideradas inofensivas e as diferenciasses daquelas que deveriam ser “acompanhadas” para que houvesse uma “intervenção profilática em momento oportuno” e, por fim, as que eram utilizadas como subterfúgio para práticas de crime como curandeirismo ou charlatanismo e que deveriam ser de fato da alçada das instituições policiais. No bojo dessas ações é que os terreiros, em 1932, passaram a ser abordados pelos médicos da equipe do Serviço de Assistência a Psicopatas.

Gonçalves Fernandes, em seu livro *Xangôs do Nordeste*, publicado em 1937, cita o trecho de um relatório escrito por Pedro Cavalcanti que, segundo ele, marcaria o início da pesquisa do SHM sobre as “seitas africanas” no Recife. Ambos os médicos fizeram parte dessa equipe visitando terreiros e redigindo relatórios que seriam de suma importância tanto para a construção do conhecimento da instituição sobre tais “cultos”, quanto para os próprios terreiros que eram visitados para que tivessem seu funcionamento liberado. Vejamos o que diz o relatório de Cavalcanti:

⁷¹ CAMPOS, Zuleica. Op. cit, p. 74.

⁷² *Boletim de Higiene Mental*; número I; ano 1; dezembro de 1933.

A BAIANA DO PINA

Visitei hoje a seita africana da “baiana do Pina”. Esta seita não é registrada na Secretaria da Segurança Pública. Chama-se D. Fortunata Maria da Conceição a sua presidente. Recebeu-me desconfiada, porem sabedora das minhas intenções não se fez de rogada para me prestar interessantes declarações. É ela natural da Costa d’África, estando já há muitos anos no Brasil, tendo residido no Rio (morro da Favela), na Bahia (Largo do Sapateiro), em Maceió, e enfim no Recife, no Pina. [...] Prontificou-se a fazer comigo uma revisão nas palavras africanas que o Serviço conseguiu com pai Anselmo, pois desconfia que deve haver coisa errada. 1-09-1932 (as.) Pedro Cavalcanti. Auxiliar-técnico.⁷³

Nesse trecho do relatório, bem como em outros relatos dos técnicos e médicos do SHM, é possível observar elementos que nos dão indícios de como ocorreu essa aproximação entre médicos e afro-religiosos que culminaria em uma verdadeira rede de relações de saber-poder. Os técnicos abandonavam a zona de conforto dos consultórios e laboratórios para visitar os locais onde eram informados de que existiriam xangôs em funcionamento. Pelo relato é possível inferir que mesmo que houvesse um cadastro da Secretaria de Segurança Pública, no qual poderiam haver indicação dos locais onde estariam os terreiros, tal cadastro não teria sido a única fonte de informação. Muitos sacerdotes e sacerdotisas, como a Baiana do Pina, devem ter-se mantido por muito tempo esquivando-se a esse controle policial, o que parece bastante compreensível diante da truculência com que eram tratados pelos agentes policiais e a forma como eram desqualificados pelas notícias sensacionalistas dos jornais. A grande mobilidade da sacerdotisa, inclusive, pode ter sido motivada pelas perseguições que ocorriam, não só em Pernambuco, contra os praticantes das religiosidades afro-brasileiras. Os técnicos, portanto, tiveram inicialmente que superar a desconfiança dos sacerdotes para que pudessem finalmente estabelecer um diálogo que satisfizesse seus objetivos de pesquisadores. Conquistada a confiança, eram os próprios afro-religiosos que, dotados de uma rede própria, poderiam indicar outros templos a serem visitados pelos médicos.

Por sua vez, esses primeiros passos do Serviço de Assistência no diálogo com os afro-religiosos estavam em acordo com as concepções de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, médicos e precursores dos estudos sobre o negro no Brasil e sua religiosidade e que tiveram clara influência na formação dos médicos do SHM.

Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico maranhense que desenvolveu a maior parte de sua vida profissional na Bahia em fins do século XIX. Atuando, principalmente, em prol da causa médico legista e alinhado às concepções evolucionistas de sua época, Rodrigues buscou

⁷³ CAVALCANTI, apud: FERNANDES, Gonçalves. Op. cit, p. 8-9.

estudar os últimos africanos que ainda habitavam em Salvador, bem como seus descendentes negros já nascidos no Brasil, preocupado em analisar os problemas que a população negra poderia trazer ao desenvolvimento da sociedade, posto que, os pressupostos teóricos racistas que seguia os consideravam como uma raça inferior no desenvolvimento cognitivo.⁷⁴ Em seus últimos estudos, Nina volta-se mais para os costumes dos negros e conclui em “*O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*” que a inferioridade do negro o impediria de compreender e se converter de fato à fé católica e isso estaria demonstrado na manutenção das práticas “fetichistas” dos negros.⁷⁵ Já em seu livro póstumo, “*Os Africanos no Brasil*”, Nina desenvolve o argumento que hierarquiza os próprios negros em sub-raças e entre os negros escravizados no Brasil. Os sudaneses iorubas, nesse sentido, seriam os mais desenvolvidos e a prova disso estaria no fato de que os elementos linguísticos e religiosos desse grupo seriam aqueles que se mantinham melhor preservados pelos negros baianos.

Essa conclusão, por sua vez, embasava-se em um esquema evolucionista unilinear no qual a cultura dependeria determinadamente da raça e a cultura ioruba estaria, portanto, em um estágio superior às demais culturas negras, cujos elementos poderiam ser observados apenas de forma difusa como os elementos da cultura jêje, situada em grau intermediário de evolução, e os do grande grupo racial-cultural banto que estariam em estágio de evolução inferior.⁷⁶ Portanto, a religião dos iorubas, para Nina, deveria ser preservada e não reprimida porque seria o mais elevado que os negros conseguiriam conceber na questão religiosa e, como consequência dessa inferioridade, o negro e suas práticas religiosas não deveriam ser tratados como criminosos, posto que, para ele, a inferioridade mental da raça os tornava inimputáveis ao menos nesse ponto.

Mas, tais obras de Nina, de fins do século XIX, só viriam a ser difundidas já na década de 1930 por seu seguidor Arthur Ramos (1903-1949), médico psiquiatra baiano, quem editou suas obras póstumas bem como reeditou algumas das já esquecidas. Por sua vez, Ramos também se dedicou ao estudo das culturas e religiões dos negros, agora sob um novo olhar teórico que busca substituir o conceito de raça pelo de cultura, empregando conceitos de Lèvy-Bruhl e da psicanálise freudiana. Porém, segundo Beatriz Gois Dantas, Ramos:

⁷⁴CORRÊA, Mariza. **Raimundo Nina Rodrigues e a “garantia da ordem social”**. Revista USP, São Paulo, nº 68, p. 130-139, dezembro/fevereiro 2005-2006.

⁷⁵MOTTA, Roberto. **De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: estudos afro-brasileiros 1896-1934**. Revista do Arquivo Público, Recife, 31-32(33-34): 3-152, 1977-1978.

⁷⁶LIMA, Ivaldo M. de F. **O Baixo-Espiritismo Entre os Intelectuais do Serviço de Assistência aos Psicopatas do Recife**. In: Anais do VIII Simpósio da ABHR – UFMA / São Luís (2006). Anais (on-line).

Não consegue, contudo, ultrapassar a visão evolucionista que marcará toda sua obra, a princípio, enquanto fazia uso da psicanálise e do pré-logismo, de maneira nítida e numa formulação da ‘evolução uniforme gradual, unilateral e universal’; posteriormente, de forma mais discreta e nuançada...⁷⁷

Outra questão que se mantém em Ramos é a noção de que o transe constituía um fenômeno patológico. Ele admite que a possessão seria algo muito mais complexo, que ia além do diagnóstico de histeria defendido por seu mestre Nina Rodrigues. Ela, na verdade, constituiria uma diversidade de “estados mórbidos” que poderiam manifestar-se em “estado agudo” através de “mecanismos motores de reação ancestral”, ou em “estado crônico” pelas perturbações “mediumpáticas ... ligadas ao automatismo mental”.⁷⁸ Tal posicionamento, no entanto, não altera as consequências práticas da identificação da possessão como doença. Se levarmos em consideração que em todas as formas de manifestação da religiosidade afro-brasileira o fenômeno do transe está presente como característica central, Nina Rodrigues e Arthur Ramos postulam, então, que os afro-religiosos deveriam ser tratados como objeto de controle científico da medicina muito mais que crime a ser coibido pela polícia. Mas, tal posicionamento seria extensivo apenas àqueles que eram considerados sinceros praticantes da verdadeira religião afrodescendente – em distinção aos considerados feiticeiros, charlatões, aproveitadores da fé alheia. Nesse ponto, mais uma vez a religião jêje-nagô (de proveniência dos iorubas) é enfatizada como a única que teria mantido sua estrutura e sistema simbólico com o mínimo de deturpação e como a que estaria o mais próximo de um sentido religioso verdadeiro. As demais práticas, em estado degenerado, porquanto pertencentes a grupos raciais ou culturais inferiores que não teriam superado um baixo nível de fetichismo, essas sobreviveriam apenas nessas práticas “criminosas” de feitiçaria.⁷⁹

Ramos também vai além do mestre maranhense ao buscar uma pesquisa mais profunda a respeito das consideradas “reminiscências das culturas banto” no Brasil. Conclui, através de um método comparativo e análise linguística, que a religiosidade dos angolas e congos, estaria muito mais viva do que Nina considerara sobrevivendo nesses ritos mais sincréticos, carregados de elementos católicos, ameríndios e espíritas como os catimbós do Nordeste, na cabula e as macumbas do Rio de Janeiro. Ainda segundo a perspectiva do autor, a tendência das religiões dos bantos em sincretizar-se a outras religiões seria, por um lado, causada pela menor complexidade desse grupo cultural, fazendo-o dissolver em meio às culturas mais complexas e,

⁷⁷DANTAS, Beatriz Goes. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abuso da África no Brasil**. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Programa de Pós-graduação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982. 225 f. p. 114.

⁷⁸ RAMOS, Arthur. Apud: CAMPOS, Zuleica. Op. cit, p. 77.

⁷⁹DANTAS, Beatriz Goes. Op. cit, p. 124-125.

por outro lado, pelo fato de que diferente dos nagôs e seus “deuses-fetiches”, suas devoções voltavam-se mais para “o culto dos mortos e dos antepassados, dos deuses lares, entidades benfazejas e malfazejas, a crença na transmigração das almas, o totemismo...” e, assim, encontrariam no espiritismo proximidade que facilitaria o sincretismo e o conseqüente surgimento dos “baixo-espiritismos”.⁸⁰ Sobre essas práticas de procedência banto, Arthur Ramos não deixou de assinalar também que estariam muito mais voltadas para medicina mágica e para a feitiçaria.

Com efeito, condicionados por tais concepções teóricas, os médicos da Assistência a Psicopatas passaram a buscar no Recife também esse ideal da “verdadeira religião” dos negros, aquela na qual teria lugar principal à adoração aos orixás e que se distinguiam das práticas consideradas de simples curandeirismo, feitiçaria ou charlatanismo.

Por sua vez, os próprios sacerdotes, segundo Guillen, ao perceberem o desejo dos médicos de compreender suas práticas, passaram também a denunciar aqueles considerados por eles como incompetentes ou charlatões e que estariam maculando a imagem da religião. Ora, como bem argumenta Capone, esse sistema de acusação de magia e feitiçaria era um instrumento de controle e legitimação próprio de sociedades africanas⁸¹. Ao aceitar tais argumentos, dessa forma, os médicos do SHM passaram também a se envolver nas relações de poder do próprio campo religioso.

Dessa forma, sacerdotes tomados como sinceros e mais aptos pelos médicos tiveram seus discursos de competência e tradição aceitos. Suas práticas religiosas foram, então, instituídas como as mais próximas desse ideal e suas concepções sobre demais sacerdotes tornaram-se o prisma inicial sob o qual os intelectuais analisavam os demais afro-religiosos. Como bem argumenta Ivaldo Marciano:

Tal questão pode ser atestada na regulamentação de alguns poucos terreiros, em detrimento do fechamento e perseguição da imensa maioria destes durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti. Quem não era “africano” estava sujeito à prisão e repressão, ao passo que as casas de “seitas africanas”, locais aonde se fazia “religião”, as bênçãos do Serviço de Assistência aos Psicopatas caíam como milagres operados pelo axé dos orixás.⁸²

⁸⁰RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934. P. 87.

⁸¹CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Palas, 2004. P. 19.

⁸²LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus e Maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930-1945**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. P.178

Pai Anselmo, Pai Apolinário e Pai Adão, com destaque para o último, foram entre os sacerdotes das (à época) denominadas “seitas africanas”, os que conseguiram, por uma série de argumentos que evocavam “tradição” e “boas intenções”, maior legitimidade como autoridades religiosas do Recife.⁸³ Sobre Pai Adão, a título de exemplo, declarou Gilberto Freyre já na década de 1950, no Diário de Pernambuco:

Nascido no Brasil, estudara para o sacerdócio de sua seita na África, falava Nagô e deliciava-se com as revistas africanas que eu lhe mostrava, sem que, entretanto, esse seu africanismo prejudicasse o seu brasileiro: era tão brasileiro quanto quem mais o fosse. E o mais curioso em sua personalidade era o feitio autoritário, paternal, patriarcal de chefe religioso desdobrado em chefe como que de tribu: de toda uma parte numerosa da população recifense, principalmente do Fundão, que não tomava iniciativas em plano algum – nem econômico, nem político, nem doméstico – sem antes o ouvir tão filialmente que para ouvi-lo não só lhe tomavam a benção como se ajoelhavam a seus pés. [...] nele se juntava ao ortodoxo de sua seita em assunto de liturgia e o ritual religiosos, o africano aculturado em brasileiro, que se sentia substituto de pais que faltavam a numerosos elementos da população recifense: pais quanto a assunto de vida cotidiana e não apenas quanto a relações com o sobrenatural.⁸⁴

Diante da distinção conquistada por esses babalorixás, não apenas entre a população local, mas agora também entre os médicos, eles passaram a ser os principais intermediários entre terreiros e o Serviço de Assistência. Também, diante das diferenças que eram percebidas entre os diversos centros e terreiros, seja nos elementos rituais ou nas crenças, aquilo que era dito ou feito por esses sacerdotes passou a ser considerado o tipo ideal, o mais próximo da verdadeira religiosidade africana. Qualquer outra variação era vista como deturpação desses que eram percebidos como os “mais ortodoxos”.

Ora, dada a constituição heterogênea comum aos terreiros, posto que inexistia uma instituição centralizadora que determinasse como deveriam ser os ritos e as crenças, a exemplo da Igreja Romana, tomar alguns poucos terreiros e seus sacerdotes como medida geral seria, em última instância, reprimir tudo que se apresentasse como diferente ao modelo estabelecido e, nesse sentido, reprimir uma das próprias características das religiões populares: a diversidade.

Segundo o antropólogo Lísias Negrão, a ordem de um terreiro, seus ritos e crenças, são diretamente condicionados pelo saber de seu sacerdote a partir daquilo que aprendeu com seus antecessores, mas também, produto de inovações provenientes de sua própria subjetividade, de sua criatividade, da relação com as entidades espirituais com as quais crê dialogar, de modo

⁸³ GUILLEN, Isabel. Op. cit, p. 222.

⁸⁴ Ainda a propósito de protestantismo nas áreas rurais. Diário de Pernambuco. Recife, 26 de agosto de 1956. P. 4.

que cada terreiro se torna um microcosmo relativamente independente.⁸⁵ A instituição de um modelo único obrigaria assim a um universo de diversidade ajustar-se, mesmo que com resistências, a uma nova ordem instituída.

Por outro lado, a noção dos próprios médicos daquilo que deveria caracterizar uma manifestação religiosa verdadeira, possivelmente, condicionou aquilo que buscaram observar com mais detalhes em suas pesquisas de campo e, por consequência, o que os sacerdotes teriam procurado dar mais evidência em seus terreiros. Com efeito, não só os sacerdotes “informantes” do SHM influenciariam os rumos da instituição e, por consequência, as práticas por ela instituídas, mas também, por ela foram condicionados, passando a dar mais valor e visibilidade a certas práticas e rituais considerados pelos médicos como mais relevantes e mantendo as práticas dos ebós, sacrifícios e feitiços às escondidas.

Nesse sentido, tece-se entre pais e mães de terreiros e médicos do Serviço de Assistência uma relação de poder-saber,⁸⁶ na qual as ações dos envolvidos são condicionadas de forma recíproca e, dessa forma, acabam por modificar os rumos históricos das práticas religiosas afro-brasileiras em Pernambuco bem como recriam o próprio conceito de religião afro-brasileira. Intelectuais e os afro-religiosos mais “tradicionais” construíram assim uma relação bilateral de influências na qual os pais de terreiro se comprometeram a auxiliar os intelectuais em suas pesquisas e observações ao passo que, por sua vez, os últimos buscavam intervir em favor desses considerados religiosos sinceros frente às instituições policiais, garantindo assim uma suavização da repressão e uma liberdade relativa para manutenção dessas práticas religiosas.⁸⁷

Porém, não podemos ser ingênuos em pensar que tal relação, mesmo que bilateral, seja proporcional, nem pacífica. São relações de poder, portanto, uma rede de relações sempre tensas e desiguais, na qual a liberdade aparece como condição para que se evite o conflito aberto e se mantenha o controle sobre as ações daqueles sobre os quais se exerce o poder.⁸⁸ Pedro Cavalcanti, médico do Serviço de Higiene Mental, nos fornece alguns indícios para que possamos compreender como se operava essa relação:

Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Directoria Geral da Assistência a Psychopatas os paes e mães de terreiros do Recife, e ahi foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometíamos a

⁸⁵NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993.

⁸⁶ Segundo Michel Foucault poder e saber estão diretamente imbricados; não havendo relação de poder sem constituição paralela de um campo de saber, nem um saber que esteja desvinculado das relações de poder. FOUCAULT, Michel. Op. cit, p. 27.

⁸⁷ LIMA, Ivaldo Marciano de França. Op. cit, 177.

⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. P. 273-295

conseguir da Policia licença para tal. Os paes de terreiros nos abriam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração.

De tal medida resultaram benefícios como era de esperar.

A seitas ahi estão, com existência legal, fazendo alegria duma gente bôa e oferecendo material para que se observem as sobrevivências das manifestações religiosas dos africanos, entre nós.⁸⁹

Tal “livre funcionamento” que nos narra Cavalcanti, no entanto, não deve ser levado ao pé da letra. Foram negociadas uma série de obrigações por parte dos médicos do SHM para que os templos recebessem a autorização de funcionamento, como publicado no *Boletim de Higiene Mental*, em 1935:

- 1- Exame psiquiátrico completo do babalorixá ou médium do centro espírita;
- 2- Determinação da I.M e Q. I. (escala Binet-Simon-Terman, revisão pernambucana) e perfil psicológico de Rossolimo (adaptação pernambucana) feitos pelos Institutos de Psicologia;
- 3- Entrega dos estatutos e regulamentos das seitas e centros espíritas, assim como de listas dos dias de função;
- 4- Registro desses centros em livro especial;
- 5- Compromisso de não se entregarem à prática ilegal da Medicina e permitirem visitas de nossos auxiliares.⁹⁰

Além de tais obrigações, existiam restrições como o impedimento do uso de bebida alcoólica e da presença de crianças nas festas e o comprometimento de não dedicar-se a práticas que sejam consideradas de feitiçaria ou curandeirismo. Nos relatos dos técnicos do SHM fica clara a identificação dos afro-religiosos que se dedicassem à feitura de despachos ou catimbós como os “maus praticantes”. Gonçalves Fernandes escreve:

Pai Norberto pratica “despachos” como outros babalorixás. Almeida por exemplo, de quem falo noutra capitulo, foi apanhado em pleno exercício da mágica... Tratava-se de realizar um “pacto de sangue” para resolver um caso amoroso...

Na lista que me foi fornecida pelo babalorixá Anselmo, pessoa de muito bons costumes, Norberto e Almeida estão entre os “que não têm competência”.⁹¹

Por sua vez, Pedro Cavalcanti relata:

Mas não todos, nem a metade talvez, se aproveitam da sua seita para fazerem despachos, catimbós. Os que assim procedem constituem um grupo à margem e que aqui são referidos para documentação.

⁸⁹CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. **Estudos Afro- brasileiros**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935). P. 243-244.

⁹⁰*Boletim de Higiene Mental*; números IX, X, XI e XII; ano 3; setembro, outubro, novembro e dezembro de 1935.

⁹¹FERNANDES, Gonçalves. Op. cit, p. 17.

Nos bons terreiros, o seu chefe só se aproveita mesmo do que sabe para adoração aos encantados da Costa e para cumprir as obrigações do culto.⁹²

Dessa sorte, a identificação dos “maus sacerdotes” ou dos “incompetentes” com a prática dos despachos ou catimbós reafirma, por um lado, a tese de Yvonne Maggie de que a perseguição aos afro-religiosos e suas práticas, nesse momento, estaria muito mais ligada a uma perseguição aos supostos malfeitores por vias ocultas que pela prática religiosa em si.⁹³

Por outro lado, cria-se uma situação ambígua. Como bem argumenta Stefania Capone, é difícil conceber a prática das religiões afro-brasileiras sem que a magia esteja diretamente associada a elas:

Na verdade, nos cultos afro-brasileiros, a magia está intrinsecamente ligada à religião, pois crer nas divindades é crer também na capacidade que elas têm de manipular o universo em favor de seus protegidos (os iniciados ou fiéis).⁹⁴

Portanto, no poder mágico do sacerdote afro-brasileiro é que estaria sua força e seu prestígio, através desse poder que se estabeleceriam as relações com a sociedade não religiosa que a ele recorre atrás de seus serviços. Nesse sentido, quanto maior o poder mágico do sacerdote, maior seria a sua clientela e melhor ele seria visto entre seus pares. A importância de um terreiro seria, portanto, proporcional ao seu sucesso nesse mercado religioso. Dessa sorte, esse modelo ideal de um culto afro-brasileiro destituído de seu poder mágico dificilmente corresponderia à realidade cotidiana.⁹⁵

Nesse sentido, por mais que, influenciados por pressupostos antropológicos e por alguns terreiros e sacerdotes considerados os mais tradicionais e mais aptos, gerações de intelectuais tenham insistido nessa categorização que opõe magia à religião. Tais práticas seriam, na verdade, polos distintos de um mesmo universo religioso chamado por Procópio Camargo de *continuum mediúnico*.⁹⁶ Nesse *continuum*, xangôs, catimbós e espiritismos estariam em constante interação e, como polos de um mesmo conjunto, veneração religiosa e prática mágica seriam interdependentes. De modo que, por mais que se negasse a prática mágica no contexto religioso, em algum momento ela deveria coexistir velada, longe da vista dos reprovadores.

Os pais e mães de terreiros do Recife, cientes de tais restrições, apropriaram-se das regras do jogo e souberam bem ocultar em seus terreiros quaisquer sinais que pudessem

⁹² CAVALCANTI, Pedro. Op. cit, p. 245.

⁹³ MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

⁹⁴ CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Palas, 2004. P. 19

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ CAMARGO, C. P. F. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

identificá-los como catimbozeiros, fazedores de ebó, feiticeiros. Mas, em certa medida, talvez o próprio desconhecimento por parte dos técnicos do SHM tenha sido suficiente para que tais práticas passassem despercebidas aos seus olhos. A exemplo, vejamos o relato de Gonçalves Fernandes sobre o pegí⁹⁷ do terreiro de Josefa Guedes:

No pequeno quarto, pouco iluminado, um pequeno altar em três ordens, totalmente cheio de fetiches diversos. Os seus encantados possantes, o grande Xangô num vasto alguidar de barro vidrado, Ogum, Yemanjá, Abaluaê, Orixalá, este último representado por uma estampa emoldurada do Senhor do Bomfim. As mesmas quartinhas de barro cheias d'agua, agua do santo, pratos com as comidas dos santos, frutos, garrafas com “caximbo” (bebida feita com cachaça, mel de abelha, canela, etc.). Duas grandes esteiras cobrem o chão.⁹⁸

Ora, parece muito provável que tal bebida “caximbo” seja um indício de que na casa de Josefa se praticasse catimbó. Segundo Câmara Cascudo, o termo catimbó seria a variação indígena do termo cachimbo, objeto que, por sua vez, teria importância fundamental nessa prática.⁹⁹ No cachimbo estaria a força do catimbozeiro. Mais que isso, seria através da inalação profunda de sua fumaça e da respiração cadenciada que o Mestre viria ao transe.¹⁰⁰ Mas, existiriam também outros fatores ambientais, cantos e bebida que contribuiriam ao estado propício. Por sua vez, a bebida, um preparo feito à base de cachaça e outras ervas, seria um dos elementos sempre presentes nos catimbós.¹⁰¹

Talvez por isso, Josefa Guedes, segundo Pai Anselmo e citado pelo próprio Gonçalves Fernandes, estaria na lista dos sacerdotes sem competência, posto que, para ele, fazia de sua “seita” motivo para “negócio suspeito.”¹⁰² O motivo, segundo a declaração de seus detratores, seria relacionado a práticas sexuais às quais se entregariam os filhos e filhas da casa aos fins dos toques. Questão não confirmada por Fernandes, mas que o teria deixado desconfiado por ter sido quase que expulso ao fim do toque aos orixás que foi assistir na casa da sacerdotisa. Enfatiza o médico, por sua vez, que casos como este seriam exceções que não deveriam comprometer a imagem das “seitas africanas”. A nós, resta a dúvida sobre a real natureza dessas práticas que ocorreriam após os toques na casa de Mãe Josefa e que certamente não deveria ser de conhecimento dos médicos da Assistência...

⁹⁷ Pegí, ou Pejí é um dos nomes dados a uma sala de acesso restrito do terreiro na qual estão os altares dos orixás bem como seus objetos sagrados, no qual são depositadas as oferendas e sacrifícios.

⁹⁸ FERNANDES, Gonçalves. Op. cit, p. 52-53.

⁹⁹ CASCUDO, Luiz da Câmara. Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978. P. 32.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 49.

¹⁰¹ Ibidem, p. 45.

¹⁰² FERNANDES, Gonçalves. Op. cit, p. 55.

Mas, a posse da licença de funcionamento, por sua vez, também não era garantia total de que os sacerdotes afro-religiosos pudessem dedicar-se à prática de adoração aos seus orixás sem qualquer interferência. Como o acordo previa e como vimos acima, os devotos estavam sujeitos a receberem, no momento de suas festas, a visita de algum técnico do SHM que se faria ali presente como vigia de tudo que estivesse ocorrendo, pronto para relatar qualquer desvio ao que fora acordado entre as partes envolvidas. Dessa forma, os momentos de festas deviam ser também momentos de tensão para os afro-religiosos que estavam sujeitos a terem suas permissões caçadas devido a algum desvio da norma. Para que houvesse esse controle, os médicos exigiam que os babalorixás e ialorixás os informassem os dias nos quais realizariam suas adorações, ao passo que, a Secretaria de Segurança exigia que fosse paga uma taxa de liberação de festa.

Portanto, a “liberdade” de culto dos afro-religiosos do Recife existiria desde que afastadas as práticas consideradas perniciosas e, aqueles que nelas insistissem, teriam suas licenças caçadas e a polícia em seu encalço. Mas, os que tinham suas licenças caçadas, ou mesmo que não tinham licença, por sua vez, nem por isso deixavam de manter suas práticas. As mesmas estratégias utilizadas nos anos anteriores ao acordo com o SHM poderiam ser usadas. Fernandes relata, por exemplo, que Josefa Guedes, por nós citada anteriormente, quando teve sua licença caçada nem por isso deixou de manter seu terreiro, “apenas suas reuniões ficaram raras e tinham começo muito tarde.”¹⁰³

Tal cotidiano de conflitos e acordos entre pais e mães de terreiros do Recife e técnicos do SHM prosperaram por toda a primeira metade da década de 1930. Por ambas as partes, o período foi considerado de grande importância. Por parte dos sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-pernambucanas esse seria um momento de grande avanço no qual puderam dar os primeiros passos no sentido do diálogo e do acordo com as instituições do Estado que, por medo, preconceito ou ignorância, lidaram com essa parte da população por muito tempo da pior forma possível, pelas vias da repressão.

Já para os médicos da Assistência a Psicopatas, este fora um momento de grande aprendizado, de superação de medos e preconceitos que povoavam suas mentes como a de muitos dos recifenses que não comungavam com os credos afro-brasileiros e que tinham o conhecimento sobre tais religiões limitados pelo senso comum ou pelas notícias (geralmente

¹⁰³ Ibidem, p. 37.

sensacionalistas) dos periódicos locais. Valdemar Valente¹⁰⁴, um dos médicos que participou desse movimento de aproximação com os afro-religiosos, já em 1976, por ocasião do Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano rememora esse período com certo saudosismo:

Devo-lhe [a Ulysses Pernambucano] ter conseguido afastar de meu espírito o medo que tinha pelos xangozeiros, que associava a figuras demoníacas e ainda aquele sobressalto, espécie de pavor que de mim se apoderava quando, ao longe, escutava o som aparentemente monótono, impregnado de mistério e magia, do batuque dos atabaques.¹⁰⁵

Porém, as rotinas de visitas, observações, relatórios e exames psiquiátricos foram importantes não só para expandir as concepções pessoais dos médicos e técnicos da Assistência, eles renderam também estudos que foram efetivamente publicados e que ajudaram a ampliar a compreensão de toda a população letrada acerca das religiões afro-brasileiras. Pesquisadores como Gonçalves Fernandes, Pedro Cavalcanti, Valdemar Valente e René Ribeiro, em momentos e locais distintos, apresentaram alguns de seus relatórios e conclusões em congressos e publicaram livros que até hoje são utilizados como referência histórica e antropológica sobre o tema. Valente e Ribeiro, em especial, serão entre esses os que, nas décadas seguintes, principalmente, durante a década de 1950, seguirão com seus estudos sobre as práticas religiosas afro-brasileiras, mas sob uma perspectiva cada vez menos médica e mais antropológica, diante das novas contribuições discursivas que, como veremos a frente, estarão se expandindo no Brasil a partir de novos atores comprometidos com uma distinta interpretação sobre o negro brasileiro e o futuro do Brasil como país da mestiçagem.

A culminância dessa relação entre sacerdotes e médicos ocorreu em agosto de 1934 quando se realizou no Recife um grande encontro, vastamente noticiado nos periódicos locais e até de outras partes do Brasil: o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro. Segundo o Boletim de Higiene Mental, o objetivo do evento seria:

...que as diversas seitas africanas por aqui espalhadas se reunissem em um congresso, onde firmariam teses de interesse comum, seriam esclarecidos rituais, uma melhor informação de tradições que ouviram desde berço seria trazida ao conhecimento dos outros, canticos e costumes.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Valente foi um dos alunos de Ulysses Pernambucano que nos anos após o Estado Novo e a reabertura dos terreiros, deu continuidade aos estudos afro-brasileiros em Pernambuco. Sobre ele e sua obra trataremos mais no capítulo seguinte, dedicado aos anos pós-Estado Novo.

¹⁰⁵ VALENTE, Waldemar. **Mestre em Fisiologia Nervosa e fundador da Escola de Psiquiatria do Recife – conferência pronunciada em 08.09.76.** In: MEDICINA, Academia Pernambucana de (org.). Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978. P. 112.

¹⁰⁶ *Boletim de Higiene Mental*, número VII, ano II, julho de 1934.

Em outras palavras, esta deveria ser uma reunião na qual sacerdotes poderiam se unir, junto aos demais intelectuais interessados no estudo das religiões “africanas”, para que pudessem compartilhar conhecimentos e tradições específicas a cada centro para o enriquecimento geral de seus participantes. A realização de um congresso dedicado à cultura dos negros brasileiros no qual xangozeiros do Recife todo estariam unidos, como era de se esperar, foi recebida em parte com desconfiança pela sociedade. Rumores desconfiados sobre o objetivo de tal reunião logo foram ouvidos e o trecho acima citado, publicado no Boletim de Higiene Mental, tinha justamente o intuito de informar à população seus reais objetivos.

Mas, independentemente das críticas, a realização de um encontro da magnitude do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro era sinal de que haveria na época, ao menos em parcela da sociedade, um reconhecimento efetivo da importância da contribuição dos negros e de suas culturas para a construção do Estado e de sua identidade. Para essa mudança de perspectiva concorreram novos discursos sobre o negro e sobre a mestiçagem e que, desde a década de 1920, vinham prosperando em diferentes campos da sociedade e na década de 1930 tiveram sua consolidação a partir dos emergentes estudos sociológicos. Por sua vez, essa nova perspectiva tinha como grande propagandista no Brasil justamente o realizador do congresso: Gilberto Freyre.

2.3 Sob um novo olhar: Gilberto Freyre e o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro

Um ano antes da realização do I Congresso Afro-Brasileiro, o já afamado escritor Gilberto Freyre havia finalizado e publicado a obra pela qual se tornaria, por muitas décadas, conhecido nacional e internacionalmente como o grande intérprete do Brasil, o livro *Casa-Grande & Senzala*. Se as interpretações anteriores sobre a formação do Brasil eram de caráter ensaísta e carregadas de um pessimismo sobre o futuro da nação diante da questão racial, na sua obra o escritor inverteria a questão a partir de uma pesquisa empírica.¹⁰⁷ Segundo Thomas E. Skidmore, Freyre:

Ele estabeleceu um impressionante dispositivo de provas científicas em apoio a esse ponto de vista. Mostrou como as pesquisas sobre nutrição, antropologia, medicina, psicologia, sociologia e agronomia tornaram as teorias raciais obsoletas e a apontaram como novos “vilões” a alimentação insuficiente e a

¹⁰⁷LARRETA, E. R.; GIUCCI, G. Gilberto Freyre: uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro: 1900 -1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. P. 433.

doença, muitas vezes sem diagnóstico e sem tratamento (Especialmente a sífilis).¹⁰⁸

Por sua vez, o desenvolvimento do estudo que servira como base para o *Casa Grande*, fora promovido por Freyre na Universidade de Columbia em sua tese *Social Life in Brazil in the Middle of the 19th Century*, com a qual conquistara o título de *Master of Arts*. O ensaio compunha-se de 33 páginas nas quais a descrição das condições socioeconômicas, das economias regionais e do sistema de transporte é a moldura para o objetivo central do estudo: uma análise do regime escravocrata no Brasil como organismo econômico e como complexo social e cultural.¹⁰⁹

Por intermédio do culturalismo de Franz Boas é que Freyre reverteria às teses sobre o futuro do Brasil e da mestiçagem. Com efeito, a partir das teorias do século XIX, a mestiçagem de brancos e negros era considerada a fonte dos grandes males que flagelavam a “raça brasileira”, a genética negra corrompendo a superioridade biológica do branco-europeu seria motivo de grande pessimismo sobre o futuro da nação. Por sua vez, a tese central da antropologia de Boas contrariava esse evolucionismo social de base spenceriana e darwiniana e transferia da noção biológica de raça para a noção antropológica de cultura os condicionamentos do comportamento humano. No lugar da constituição biológica dos seres humanos, seria na história e na cultura que estariam às explicações para as condições sociais de um povo. Sob essa perspectiva, a mestiçagem, tão característica do Brasil, não deveria ser mais a causa de seus problemas, mas justamente a fonte de sua identidade.¹¹⁰

Freyre passou então a agir como grande propagandista das novas ideias que trazia de seus estudos culturalistas no exterior e um dos primeiros a serem influenciados pelo escritor foi justamente o diretor da Assistência a Psicopatas, Ulysses Pernambucano. Segundo o próprio sociólogo, unia-o ao seu primo o interesse sócio-antropológico sobre o negro pernambucano e seus modos de vida. Com efeito, mesmo que o escritor jamais tenha se dedicado ao estudo direto das religiões dos negros, a atuação do Serviço de Higiene Mental junto aos sacerdotes e sacerdotisas dos xangôs lhe chamara atenção. Mas, segundo o próprio Freyre, a campanha da Assistência:

Baseava-se, entretendo, na arcaica africanologia do aliás ilustre maranhense Raimundo Nina Rodrigues, fixado na Bahia, para quem o negro seria um inferior biológico, cuja presença, por isto mesmo, na formação étnico-social e sociocultural do Brasil teria sido e continuava a ser antes negativa que

¹⁰⁸SKIDMORE, Thomas E. Gilberto Freyre e os primeiros tempos da República Brasileira. In: _____. O Brasil Visto de Fora. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. P. 12.

¹⁰⁹ Ibidem, p.148.

¹¹⁰ FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006. P. 31-32.

positiva. Justamente a desorientação antropológica, conta a qual eu, recente discípulo do antropólogo Franz Boas, na universidade de Boas, me preparava para intervir.¹¹¹

As teses freyrianas, em uma feliz combinação entre uma tese e escrita cativante, a época e uma boa rede de amigos e conhecidos tomaram rapidamente os círculos intelectuais do Brasil, como um acontecimento histórico, e nenhum estudioso após, tornar-se-ia imune à sua influência. No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, mesmo que Freyre não se atenha em momento algum a elas em sua obra, o discurso da mestiçagem seria um primeiro passo na observação do sincretismo como fenômeno importante na reconstrução dessas na realidade brasileira.¹¹² Tal tema, de fato, foi a tônica dos trabalhos antropológicos das décadas seguintes e não mais a busca pela originalidade africana tão almejada por Nina e seus seguidores.

Ainda segundo Freyre, teria sido ele mesmo responsável por mudar, após longos debates, as concepções ninarodrigueanas das ações da Assistência frente aos terreiros conferindo-lhes, finalmente, o status de religião legítima. Se de fato partiu ou não do escritor pernambucano a mudança de perspectiva de Ulysses e seus discípulos diante das religiões dos negros, não cabe a nós precisarmos no momento, seria um esforço bastante infrutífero. É fato reconhecido, por outro lado, que fora Gilberto Freyre, em conjunto com Ulysses e o SHM, o principal articulador da realização do Congresso Afro-Brasileiro de 1934 que ocorrera no Recife unindo intelectuais e sacerdotes dos terreiros para troca de experiências e conhecimentos.

O Congresso Afro-Brasileiro seria então um espaço de propagação dessas novas teses sobre a mestiçagem que invertiam o papel do negro, de vilão, à base da cultura e identidade Brasileira, mas também, um importante espaço para que os afro-religiosos de Pernambuco demonstrassem sua riqueza e seu valor ao público interessado ou curioso.

Com efeito, entre os dias 11 e 16 de novembro de 1934, convergiram ao Teatro de Santa Isabel, Pais e Mães de terreiro, médicos, artistas, literatos, folcloristas, professores, curiosos, uma diversidade de tipos nunca antes vista com o propósito de repensar a figura do negro na construção da nacionalidade. O local escolhido fora não por questão puramente de acomodação, pois fora lá naquele mesmo teatro que Joaquim Nabuco outrora fizera campanha pela abolição da escravidão no Brasil. Agora, publicava Freyre no *Diário de Pernambuco*, no primeiro dia do evento, aquele era o momento de “... reconhecer no negro, assim rehabilitado (sic), uma raça

¹¹¹FREYRE, Gilberto. Sobre **Ulysses Pernambucano – Conferência pronunciada em 27.10.76**. In: MEDICINA, Academia Pernambucana de (org.). Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978. P. 133.

¹¹²MOTTA, Roberto. Op. cit, 1977-1978.

capaz e com contribuições já notáveis para o desenvolvimento nacional, ao mesmo tempo em que cheia de possibilidades e aptidões magníficas”.¹¹³ O Santa Isabel, palco de diversas apresentações consideradas como da “mais alta cultura”, agora abria suas portas para a dança, estética, culinária, religiosidade entre outros aspectos da cultura negra. Não havia melhor lugar no Recife para realizar tal evento cuja proposta era equiparar a contribuição cultural negra às demais culturas que teriam formado a “civilização tropical” e mestiça brasileira. Por outro lado, apesar do local de realização, buscava-se no congresso um caráter informal. A proposta, segundo Freyre, era diminuir as distâncias entre libertar os estudos afro-brasileiros “do exclusivismo acadêmico ou cientificista das escolas rígidas”.¹¹⁴ E, para isso, nada melhor do que fazer a cerimônia de abertura em um terreiro, no caso, o de Pai Anselmo, em Casa Amarela.¹¹⁵

Entre os seis dias do congresso, as atividades foram de natureza bastante diversa. Revezavam-se, durante o dia, rodas de diálogo que versavam sobre temas de ordem médica ou biológica, a exemplo do *Estudo biotipológico de negros e mulatos brasileiros normaes e delinquentes* de Leonidio Ribeiro, W. Berandinelli e Isaac Brown; trabalhos sobre folclore como o *A Calunga dos Maracatus* de Mário de Andrade; contribuições ao estudo da história do negro como o *Procedencias dos negros do novo mundo* do americano Melville J. Herskovits; entre outros.¹¹⁶ À noite, organizando-se em carros particulares, os participantes deslocavam-se aos bairros distantes para visitar os terreiros como o de Arthur Rosendo, de culto Xambá; o do Pai Oscar, de culto gegê e o de Pai Apolinário, de culto Nagô. Sobre o último, nos informa Larreta e Giucci:

Encontraram uma casa decorada com bandeirinhas de flores de papel, cortinas de renda penduradas nas portas, retratos, fotografias, cromos e estampas de santos nas paredes. Os filhos e filhas do terreiro de Anselmo estavam vestidos com as cores características de seus santos protetores – azul, vermelho, branco, violeta. No chão, folhas de canela exalavam um odor “brasileiro”. O “toque” ocorreu num palanque enfeitado ao som de dois ilus e um agogô.¹¹⁷

¹¹³ Diário de Pernambuco. Recife, 11 de novembro de 1934.

¹¹⁴ FREYRE, Gilberto. **O que foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife**. In: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Massangana, 1988. (Fac-símile de Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937). P. 351.

¹¹⁵ GUILLEN, Isabel. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, n. 21(2003). P. 114.

¹¹⁶ Os trabalhos apresentados no Congresso Afro-Brasileiro de 1934 foram posteriormente publicados em dois volumes sob o título de *Estudos Afro-Brasileiros* (1988) e *Novos Estudos Afro-Brasileiros* (1988).

¹¹⁷ LARRETA, E. R.; GIUCCI, G. Op. cit, p. 510.

Também houve momentos de visitas ao Salão da Assistência a Psicopatas e ao Gabinete de Biometria e Biotopologia da Brigada Militar¹¹⁸. Enquanto que, ainda no Santa Isabel, foram organizadas exposições de objetos da arte afro-brasileira, de pinturas de Lasar Segakk, Di Cavalcanti, Santa Rosa, Manoel Bandeira, Cícero Dias e Hélio Feijó, além de momentos de degustação de comidas típicas e audição de músicas afro-brasileiras.¹¹⁹

Mas, como já argumentamos, o congresso não se resumiu à demonstração da riqueza cultural afro-brasileira. Tal questão, inclusive, já vinha sendo motivo de interesse desde fins do século XIX por parte dos românticos, em uma busca pelo exótico e o pitoresco como inspiração a temas artísticos. Também por parte dos modernistas, a contribuição dos negros já era ressaltada como importante na constituição de uma identidade originalmente brasileira. Questão essa que teria levado Mário de Andrade, em fins da década de 1920, a buscar pelos estados do Nordeste aquilo que considerava como a autêntica cultura popular, aquela que na perspectiva dos intelectuais do distante sudeste brasileiro, só poderia ser encontrada em sua plena vitalidade nas regiões mais “longínquas” do Brasil.¹²⁰

Para além dessas inquestionáveis contribuições culturais do negro brasileiro, o objetivo do congresso era a dimensão prática do conhecimento antropológico dos afro-brasileiros. Não se buscava uma inocente exaltação romântica da cultura negra, mas atestada tal contribuição, encontrar por meio de um diálogo que envolvia diversas instituições, movimentos e atores, construir ações políticas que protegessem os negros e sua cultura da violência e exclusão das quais vinham sendo vítimas mesmo após a abolição da escravidão e a proclamação da República.¹²¹

O Congresso Afro-Brasileiro seria então um ponto de partida para o reconhecimento social, histórico e cultural do negro num sentido amplo. Em particular, nele reforçou-se, ao menos para uma parcela da sociedade, que as ditas “seitas africanas” eram exemplos de verdadeiro movimento religioso dos afro-brasileiros e que, como os demais elementos culturais, deveriam ser respeitadas e reconhecidas como lugar de legítimo sentimento religioso. Daí em diante, poderíamos esperar que cada vez mais as religiões afro-brasileiras conquistassem legitimidade e aceitação social sendo uma questão de tempo até que toda sociedade estivesse convencida de que nelas estaria parte da riqueza e da singularidade do Brasil em meio às demais nações civilizadas.

¹¹⁸ Ibidem, p. 508-509.

¹¹⁹ GUILLEN, Isabel. 2003, p. 115.

¹²⁰ TRAVASSOS, Elizabeth. Os mandarins milagrosos: arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók. Rio de Janeiro: FUNARTE/Jorge Zahar: 1987. P. 19.

¹²¹ LARRETA, E. R.; GIUCCI, G. Op. cit, p. 507.

Mas, deixando o otimismo de lado, Guillen nos chama atenção para percebermos o quanto os elementos dessa cultura afrodescendente ainda eram bastante vistos como pitorescos e reminiscências de práticas dos antigos escravos.¹²² Práticas essas em que o interesse folclórico estava sempre acompanhado (às vezes com um aparente alívio) pela constatação que estavam em vias de desaparecimento. Essa folclorização da cultura negra, ainda segundo Guillen, seria capaz de fazer com que houvesse uma aceitação da cultura negra, ao mesmo tempo em que se mantinha o negro “no seu devido lugar”.¹²³ E, no capítulo seguinte, veremos bem a distância entre essa aceitação “folclórica”, festejada na arte e nas grandes festas, que parece não se afinar com o cotidiano dos terreiros pernambucanos.

Mas, antes disso, uma pausa. A história, como bem sabemos, não caminha de forma linear, evolutiva em função de um bem final. O universo da história efetiva não é o da providência ou da causa final. Seu motor, segundo Foucault, seria unicamente “a mão de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso.”¹²⁴ O verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos sem norte, em uma multiplicidade de acontecimentos casuais. E a instauração da ditadura do Estado Novo viria como um desses acontecimentos que modificam o devir das coisas. Sob um discurso de defesa do Estado nacional e de seus cidadãos contra o “perigo vermelho”, direitos básicos como a liberdade e livre associação seriam caçados. A ordem política, alterada, mudaria os rumos da política em Pernambuco e um dos grupos sociais que mais viria a sofrer com a nova política do interventor Agamenon Magalhães seriam justamente os afro-religiosos. O período de 1937 a 1945 marca então um novo capítulo na história das religiões afro-brasileiras em Pernambuco, no qual a violência indiscriminada voltaria a ser o norte das instituições do Estado e as conquistas duramente alcançadas nos anos anteriores são revogadas.

¹²² GUILLEN, Isabel. 2003, op. cit, 117.

¹²³ Idem.

¹²⁴FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogia e História. In: _____. **Microfísica do Poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

2.4 Um dia, porém, os xangôs se assustaram: nosso pequenino fascismo tupinambá¹²⁵

A crise da Bolsa de Valores de Nova York de 1929, que bagunçou todo o mundo capitalista, foi seguida por anos de uma profunda instabilidade política. Mudanças radicais foram postas em prática diante da sensação de que a quebra do capitalismo só se resolveria com a intervenção de um Estado forte e, nesse contexto, a democracia aos poucos perdia seu posto de soberana das preferências políticas mundiais. Em uma Europa atravessada por guerras civis, crises econômicas e pela desagregação dos antigos impérios, emergiam experiências totalitárias como o Nazismo, o Stalinismo e os Fascismos.¹²⁶ O Brasil, por sua vez, não esteve excluído dessa crise da economia mundial, bem como dos desdobramentos políticos das novidades totalitárias, tanto os ideais fascistas como os comunistas se fizeram presentes nos movimentos políticos, a exemplo da Ação Integralista Brasileira (AIB) e da Aliança Nacional Libertadora (ANL), respectivamente. Segundo Schwarcz e Starling:

O Brasil vivia um momento altamente suscetível a manifestações políticas, com greves mobilizando operários na capital da República e em São Paulo, descontentamento nas Forças Armadas, movimentos reivindicatórios de todo tipo pipocando nos Estados e ferozes enfrentamentos de rua acontecendo entre os Integralistas e partidários da ANL.¹²⁷

Nesse ambiente transpassado de vozes dissonantes e de ânimos acirrados, em novembro de 1935, o Recife viveu dias de terror e pânico. Na madrugada do dia 24, sob o comando do sargento militante da causa comunista, Gregório Bezerra, houve um levante do 29º Batalhão de Caçadores, na Vila Militar em Jaboatão, que marchou em direção ao centro da capital pernambucana. Por três dias, a cidade se viu tomada pelo clima de guerra e pelo pavor que causara uma ameaça de bombardeio aéreo à cidade. Era a resposta ao chamado de Luiz Carlos Prestes que, sob orientação da Internacional Comunista, havia redigido um manifesto aos partidários da ANL conclamando-os a lutarem para tomarem o poder político do Brasil das “garras do imperialismo e de seus lacaios”, em referência direta a Getúlio Vargas. Mas, a pouca

¹²⁵ Esse título toma como referência um trecho do livro de Roger Bastide quando trata do momento de perseguição aos terreiros empreendida pelo estado novo e a definição do Estado Novo segundo Graciliano Ramos. BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945. P. 166. RAMOS, Graciliano. Apud: SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. P. 375.

¹²⁶ SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. P. 367.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 370.

adesão ao movimento levou-o a um fim breve, assim como foram também breves os demais levantes ocorridos em Natal e no Rio de Janeiro.

Para Vargas, no entanto, foram essas ações suficientes para legitimar a aprovação de um estado de sítio, sob consentimento do Congresso e, futuramente, a decretação de um estado de guerra que de um prazo inicial de noventa dias, se prorrogou até o ano de 1937, ano em que Vargas concluiu seu golpe de Estado com a dissolução do Congresso, a instituição do Estado Novo, sob a outorga de uma nova Constituição Federal, conhecida como a Constituição Polaca.¹²⁸ Sob a alegação de defesa da nação contra um grande levante comunista arquitetado por Moscou, Vargas instituiu uma ditadura que se prolongaria por longos oito anos em uma manobra que envolveu parlamentares, presidentes de alguns Estados e uma aliança com as Forças Armadas. Para Schwarcz e Starling:

A combinação entre censura, repressão e propaganda produziu uma tempestade ideológica que demonizou a atuação dos comunistas, infundiu terror no coração da população católica e das classes médias e altas, e consolidou um imaginário anticomunista que acompanharia a história política do país pelos cinquenta anos seguintes.¹²⁹

Apesar da implantação do regime autoritário varguista não ter implicado em mudanças da elite política na maior parte do país, as denúncias que relacionavam o então interventor de Pernambuco, Carlos de Lima Cavalcanti, com o “perigo vermelho” levaram ao seu afastamento e de boa parte da elite política pernambucana. Segundo Dulce Pandolfi, no entanto, fora a não aceitação da continuidade de Getúlio diante do problema da sucessão presidencial e seu destaque como liderança regional e nacional que o levariam a esse afastamento.¹³⁰

Agamenon Magalhães foi então nomeado, em novembro de 1937, como interventor federal do Estado Novo de Getúlio Vargas em Pernambuco. Deixou o cargo anterior como Ministro do Trabalho após a promoção do seu precursor, Azambuja Vilanova, a General.

Aliando-se à igreja Católica, Agamenon instaurou em Recife um verdadeiro status de medo e autoritarismo, sua interventoria seguiu em todos os detalhes os ideários do Estado Novo ao ponto de tornar-se exemplo ao nível nacional. Segundo Maria das Graças A. de Almeida, o período caracterizou-se pela:

¹²⁸ Ficou conhecida por esse nome por ter tomado como base a Constituição da Polônia cuja característica principal era o seu autoritarismo.

¹²⁹ Ibidem, p. 373-374.

¹³⁰ PANDOLFI, Dulce Chaves. Pernambuco de Agamenon Magalhães: consolidação e crise de uma elite política. Recife: Editora Massangana, 1984. p. 44.

[...] reificação da imprensa como veículo de doutrinação político; o uso da educação como reproduzidor ideológico; a transformação do espaço público seguindo parâmetros autoritários e excludentes, apontando para uma eleição dos marginalizados e indesejáveis na cidade do Recife naquele contexto histórico.¹³¹

Esse processo de afastamento de lideranças políticas contrárias ao regime do Estado Novo, por sua vez, fazia parte do processo de implantação de um modelo autoritário e centralizador no qual havia o fortalecimento do poder executivo ao mesmo tempo em que eram cassados os mandatos do legislativo e combatia-se a descentralização territorial e administrativa. Segundo Vera Borges de Sá, esse centralismo tinha como justificativa “... restauração da autoridade nacional para garantir o poder do Estado contra a ação competidora das oligarquias rurais...”.¹³² Com esse objetivo:

[...] fez desaparecer símbolos estaduais dando início a um projeto de ideologia nacional-fascista. Passou a governar através de decretos-lei e intervir nos governos estaduais, mantendo alguns governadores e substituindo outros por interventores federais.¹³³

Em Pernambuco, essa busca por eliminar os símbolos de poder regionais veio também acompanhada por uma meta de acabar com tudo que pudesse rememorar a ideia da Primeira República. A tradição deveria dar lugar à modernidade e a capital deveria ser remodelada para que viesse a se tornar, ao menos na aparência, uma verdadeira metrópole moderna e civilizada.¹³⁴

No entanto, a relação histórica da política com a igreja não fez parte desse processo de ruptura com os poderes da antiga República. Contrariando a ideia de modernidade defendida pelo Estado Novo, houve em Pernambuco uma maior aproximação da igreja Católica com o novo poder local. Mais particularmente, o governo intervencionista de Agamenon Magalhães, por decreto do próprio, fora tomado pelo movimento Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica. Vera Borges de Sá nos informa que:

A Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica foi um movimento católico fundado em 1923 pelo arcebispo de Olinda e Recife, D. Miguel Valverde. O objetivo era acabar com a indiferença dos católicos e combater ideias consideradas pagãs. Os congregados, jovens rapazes reuniam-se no antigo

¹³¹ALMEIDA,M.G. A. A. A construção da verdade autoritária: palavras e imagens da interventoria Agamenon Magalhães em Pernambuco. (1937-1945). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001. P. 237.

¹³²SÁ, Vera Borges de. **Religião e Poder: introdução à história do espiritismo em Pernambuco**. 2001. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001. P. 324.

¹³³ Ibidem, p. 325.

¹³⁴ALMEIDA,M.G. A. A. Op. cit, p. 125.

Palácio da Soledade onde recebiam instruções para a luta contra ideias liberais.¹³⁵

Essa congregação ocupou espaço considerável na interventoria de Agamenon Magalhães. O secretariado escolhido passou a ser composto, em sua maioria, por esses jovens católicos oriundos da Congregação. Eles tornaram-se o braço político da igreja na política local. Para além da participação política nessa nova ordem, precavendo-se, os marianos possuíam também na União Nacional Católica por Deus e pela Pátria (UNCDP) uma organização disposta à luta armada caso necessário para defender os lugares de poder do catolicismo no Brasil. Mais uma vez, segundo Borges de Sá:

É dos quadros da UNCDP que saem os principais da *intelligentzia* totalitária de Agamenon Magalhães; dentre eles Etelvino Lins (Secretaria de Segurança); Manuel Lubambo (Secretaria da fazenda); Arnóbio Tenório, na Secretaria da Justiça; Apolônio Sales (Secretaria da Agricultura) e Nilo Pereira (Setor de Imprensa e Educação).¹³⁶

Dessa sorte, a Igreja Católica Romana, através da Congregação dos Marianos, estava diretamente envolvida nas instâncias executivas do governo intervencionista em Pernambuco. Mas, esse não era o único palco de atuação da Congregação. Desde 1931, a organização contava também com a revista *Fronteiras* criada com o propósito de “defender os valores da cristandade” contra “inimigos do Brasil e da ordem” como comunistas, ateus e praticantes de outras denominações religiosas. No entanto, foram as religiões afrodescendentes e espíritas o alvo prioritário da ação midiática da revista. Com o discurso de defesa das tradições cristãs, os redatores da revista empreenderam uma verdadeira cruzada contra as religiões por eles acusadas de exercer “barbarismo”, “luxúria”, “crime” e “charlatanismo”.¹³⁷

Outro meio utilizado pelos intervencionistas para defender as ideias do Estado Novo foi a *Folha da Manhã*. Segundo Ataíde de Almeida:

[...] Agamenon Magalhães colocou em circulação, em Recife, a *Folha da Manhã*, duas semanas antes de sua posse como interventor do Estado, com o claro objetivo de transformá-la em veículo de doutrinação política, legítima porta-voz do regime. Doutrinar e formar opinião pública, na “Ideia nacionalista e nos princípios da democracia autoritária”, tornaram-se meta do novo periódico.¹³⁸

¹³⁵SÁ, Vera Borges de. Op. cit, p. 328.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ CAMPOS, Zuleica. Op. cit, p. 204.

¹³⁸ ALMEIDA, M.G. A. A. Op. cit, p. 166.

Utilizando-se desse veículo de doutrinação houve uma intensa campanha que defendia uma modernização do Recife para que esta se tornasse uma verdadeira metrópole, ao passo que, tudo que se identificasse com o antigo e fora dos novos padrões deveria desaparecer da cidade.¹³⁹ Assim, entre os temas debatidos, os praticantes de religiões afrodescendentes e espíritas passaram a figurar em colunas de denúncia e difamação.¹⁴⁰

O jornal *Folha da Manhã* e a revista *Fronteiras* estariam unidos, então, em uma campanha que colocava os adeptos das religiões afrodescendentes e espíritas como inimigos da ordem e do progresso da nação e que, portanto, deveriam ser condenados criminalmente e seus “cultos” exterminados. Por fim, completando o aparato legal de combate às religiões espíritas e afrodescendentes, fora utilizada a Delegacia de Ordem Política e Social. Criada em 1935, a DOPS tinha como função investigar e exercer medidas preventivas contra crimes de ordem política e social. Enquanto os meios de comunicação faziam a propaganda a favor do Estado Novo, cabia à DOPS proceder como mecanismo repressor contra tudo que se mostrasse contrário à manutenção da ditadura varguista.

Incentivado pela propaganda midiática e “amparado” pelo Código Penal de 1980 e pela Constituição de 1937, o delegado secretário de segurança pública – e católico mariano – Etelvino Lins expediu uma portaria em 22 janeiro de 1938 proibindo o funcionamento de xangôs, catimbós e centros espíritas. Segundo a portaria, publicada no Diário Oficial no dia 26:

Considerando que a Constituição de 10 de Novembro assegurou, ao povo brasileiro, um regime de liberdade e justiça fortemente condicionado ao interesse colectivo;

Considerando que, no elevado proposito de dignificar a personalidade dos seus jurisdicionados, ella sujeitou o exercicio da liberdade de associação e das convicções religiosas às exigências de ordem publica e dos bons costumes (arts. 122, 4º e 9º princípios), estabelecendo, além disso o direito de subsistência de todos, pelo trabalho honesto, e constituindo este em objeto da proteção especial do Estado (ats. 136);

Considerando que essas ideias politico-sociaes, proporcionando a felicidade de todos, repeliem, decididamente, todas as praticas viciosas que corrompem e degradam as pessoas, sendo dever da autoridade combate-las, exercendo, assim, a defesa do Estado e da Sociedade;

Considerando a necessidade de cohibir, desde logo, de modo preventivo e eficiente, a indústria dos exploradores e da credulidade publica, exercida por meio de sortilégios de toda natureza, ora a titulo de exótica pratica religiosa que não se compadece com a tradição brasileira, ora pela sugestão de falsos poderes psychicos;

Considerando, finalmente, que os abusos de taes praticas, constituem crimes contra a saúde pública (Codigo Penal – ats. 156 e 158) e são ofensivos à moral, segundo autorizados comentadores;

¹³⁹ Ibidem, p. 125.

¹⁴⁰ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **A Polícia no Estado Novo Combatendo o Catimbó.** Revista Brasileira de História das Religiões, Ano I, n. 3, Jan. 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2016.pdf>. p. 306.

Resolve, no interesse do bem público, proibir o funcionamento em todo o território do Estado, das seitas africanas e dos gabinetes de ciencias herméticas, de qualquer modalidade, ficando cassadas as licenças expedidas. A Delegacia de Investigações e Capturas e a Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas providenciem no sentido de ser observada rigorosamente esta proibição, fazendo apreender, em caso contrário, todos os objetos dessas práticas, que deverão ser destinados ao Museu da Directoria de Hygiene Mental do Serviço de Assistência a Psychopathas.¹⁴¹

A partir dessa portaria, o delegado João Roma da Delegacia de Investigações e Capturas empreendeu uma verdadeira cruzada contra as religiões afrodescendentes no Recife. Mais uma vez, a alcunha de “exploradores da credulidade pública” e “práticas viciosas que corrompem e degradam as pessoas” emergem como forma de discriminar as religiões afro-brasileiras. Também, ao designá-las como “exótica prática religiosa que não se compadece com a tradição brasileira” e não condizentes com a “ordem pública e dos bons costumes”, a portaria estadual deixa claro o aparelhamento com a Igreja Romana e a repulsa a qualquer tradição religiosa não católica ou mesmo qualquer forma de associação coletiva que fosse considerada suspeita pelo Estado.

Com efeito, a *Folha da Manhã* e a *Rádio Clube* – aparelhos midiáticos de promoção da intervenção de Agamenon Magalhães – noticiavam cada ato da delegacia com total apoio ao objetivo de “doutrinar, educar, alertar a sociedade para o mal dessas práticas, apresentadas como perniciosas e criminosas.”¹⁴²

*Contra o baixo espiritismo; Combatendo o catimbó; Contra o catimbó; Prisão de catimbozeiro e apreensão (sic) de materiais; Cerco a uma casa de catimbó em Areias; Combatendo os catimbozeiros; Catimbó e cartomancia; Repressão ao baixo-espiritismo; Combate aos catimbozeiros; Catimbozeira as voltas com a polícia; Insistem na prática do catimbó; Bruxaria; Cercada uma casa de catimbozeiros; Contra a atividade dos catimbozeiros.*¹⁴³ Todos esses são exemplos de títulos dados às matérias da *Folha da Manhã*

¹⁴¹ Portaria N. 193, de 22 de janeiro de 1938. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 26 de janeiro de 1938.

¹⁴² CAMPOS, Zuleica. 2009. op. Cit, p. 310.

¹⁴³ *Contra o baixo espiritismo. Folha da Manhã*. Recife, 06 de julho de 1938. P. 8. *Combatendo o catimbó Folha da Manhã*. Recife, 10 de julho de 1938. P. 8. *Contra o catimbó. Folha da Manhã*. Recife, 11 de agosto de 1938. P. 12. *Prisão de catimbozeiro e apreensão (sic) de materiais. Folha da Manhã*. Recife, 3 de setembro de 1938. P. 12. *Cerco a uma casa de catimbó em Areias. Folha da Manhã*. Recife, 22 de outubro de 1938. P. 12. *Combatendo os catimbozeiros. Folha da Manhã*. Recife, 13 de dezembro de 1938. P. 12. *Catimbó e cartomancia. Folha da Manhã*. Recife, 27 de janeiro de 1939. P. 12. *Repressão ao baixo-espiritismo. Folha da Manhã*. Recife, 09 de fevereiro de 1939. P. 12. *Combate aos catimbozeiros. Folha da Manhã*. Recife, 15 de fevereiro de 1939. P. 12. *Catimbozeira as voltas com a polícia. Folha da Manhã*. Recife, 29 de abril de 1939. P. 12. *Insistem na prática do catimbó. Folha da Manhã*. Recife, 02 de dezembro de 1939. P. 7. *Bruxaria. Folha da Manhã*. Recife, 24 de janeiro de 1940. P. 12. *Cercada uma casa de catimbozeiros. Folha da Manhã*. Recife, 20 de setembro de 1940. P. 7. *Contra a atividade dos catimbozeiros. Folha da Manhã*. Recife, 06 de novembro de 1940. P. 7.

nas quais as prisões de catimbozeiros pelos policiais eram noticiadas e festejadas, às vezes, com certa riqueza de detalhes.

Tal detalhamento das ações policiais era importante. Como bem ressaltou Zuleica Campos, não bastava que se acusassem certos populares de “entregar-se à prática do baixo-espírito”, era necessário que fossem exibidas as provas do crime que legitimavam as prisões.¹⁴⁴ Com esse propósito, algumas das notícias não apenas constataavam as prisões como detalhavam cuidadosamente o material “do crime” apreendido: livros de S. Cipriano, velas, ervas, imagens de santos, garrafadas, assentamentos de orixás, cachimbos. Qualquer material que pudesse ser utilizado como instrumento de “bruxaria” era devidamente listado e apreendido, incluindo os “lucros” dessas atividades.

O método de localização dos terreiros e centros de catimbó, por sua vez, não mudara do empregado nos anos anteriores, com a exceção de que agora, em posse dos relatórios do SHM, os agentes policiais possuíam completa informação sobre todos os terreiros outrora legalizados. Dessa forma, os praticantes estavam sujeitos a serem surpreendidos por rondas policiais como no caso da prisão do senhor Luiz de França, que segundo notícia de 08 de julho de 1938, fora pego em “flagrante delito” enquanto “effectuava uma sessão”¹⁴⁵. Mas também, havia casos em que denúncias de terceiros levavam os policiais à casa dos praticantes, de modo que, mesmo não havendo uma abordagem em flagrante, buscava-se na casa do denunciado materiais que pudessem incriminá-lo, quando não a própria confissão. Fora assim o caso de Sebastião Novaes, preso, segundo notícia, após queixas de um vizinho que o acusava de ter causado, através de catimbó, as doenças que o afligiam.¹⁴⁶

Passado um ano da campanha contra catimbozeiros e xangozeiros, um relatório publicado na *Folha da Manhã* comemorava os “bons resultados”. Atenhamo-nos a um trecho dele que diz respeito aos atos da segurança pública:

Somente quanto às de feitiçarias africana, de baixo espírito e cartomancia, foram fechadas cento e trinta casas, onde era criminosamente explorada a credulidade popular, muitas vezes com atentados á honra dos crédulos... Nem era de surpreender o numero de xangôs infectos que degradavam a cidade, quanto a intellectualidade extremista, empavonada com a sciencia literária de Freud e as velhas “novidades” da communicacão sovietica, transformava as praticas feitichistas africanas em elementos de combate á Igreja e á moral social do catholicismo.

Se não fôra o golpe salvador de novembro de 37, o Recife acabaria num vasto xangô presidido por intellectuais vermelhos, inclusive sociologos

¹⁴⁴ CAMPOS, Zuleica. 2009. op. Cit, p. 312.

¹⁴⁵ Catimbozeiro preso. *Folha da Manhã*. Recife, 08 de julho de 1938. P. 6.

¹⁴⁶ Contra a atividade dos catimbozeiros. *Folha da Manhã*. Recife, 06 de novembro de 1940. P. 5.

especializados em defumações de fumo e cachaça e muito namoro com as “filhas” do Paes de santo...¹⁴⁷

Como podemos ver, a existência de grande quantidade de terreiros em Pernambuco era utilizada como uma das justificativas que legitimavam o golpe do Estado Novo. Esses lugares “infectos que degradavam a cidade” eram, como podemos ver, denunciados como arma dos comunistas. Dessa forma, a caçada aos terreiros, aos “xangôs infectos” impunha-se como necessidade do “golpe salvador” para que fosse assegurada a “moral social do catholicismo”. Moral esta que se via ameaçada pela ação desses “intelectuais vermelhos” a serviço da URSS, a saber: Gilberto Freyre, Ulysses Pernambucano e todos os intelectuais a eles ligados. Carlos de Lima Cavalcanti, por sua vez, era “denunciado” como chefe de um governo complacente.

Como vimos nos tópicos anteriores, longe de qualquer “complacência”, os governos anteriores mantinham os terreiros sob forte vigilância e restrição para funcionamento. No entanto, na intenção de inflamar na população pernambucana o medo e a repulsa aos comunistas e sua “imoralidade”, bem como para legitimar o golpe, esse passado recente era escrito como um tempo em que os “perversos feiticeiros” agiam livres para destruir a sociedade e a moral cristã. Xangozeiros e catimbozeiros eram representados como estando associados aos agentes da URSS na tentativa de implementação do “perverso” comunismo. Agamenon Magalhães, por sua vez, era “o salvador que tiraria o Estado de Pernambuco das mãos desses malfeitores pagãos que atentavam contra a moral, os bons costumes e impediam o progresso”. Em apenas uma tacada, Agamenon, dessa forma, deslegitimava tanto seus inimigos políticos, quanto difamava os terreiros.

Todo o trabalho efetuado por Ulysses Pernambucano e sua equipe, Gilberto Freyre, entre outros intelectuais e artistas pernambucanos no sentido de reabilitar a imagem das ditas “seitas africanas” como religião legítima, bem como de garantir seu funcionamento legal, era então posto a baixo pelos jornais e pelo Secretário de Segurança Pública, Etelvino Lins de Albuquerque, tudo sob a tutela de Agamenon Magalhães e sua nova Constituição. O xangô pernambucano, que já era afamado em todo o Brasil como uma das formas mais originais de religião africana e testemunha das “raízes da brasilidade”, sob a interventoria de Agamenon, deveria existir agora apenas nos livros de folclore ou nas peças de museus, deveria ficar no passado.

Foi justamente em busca desse xangô, dos catimbós e outras manifestações consideradas exemplos do verdadeiro folclore brasileiro, que quatro representantes do Departamento de

¹⁴⁷Os resultados da actual administração do estado no setor da Segurança Publica. FM. 09 de fevereiro de 1939. P. 3.

Cultura de São Paulo percorreram de fevereiro a julho de 1938 os estados de Pernambuco, Paraíba, Ceará, Piauí, Maranhão e Pará com o objetivo de registrar amostras folclóricas da região em imagem e áudio para compor o acervo “etnográfico” da recém-criada Discoteca Pública Municipal de São Paulo, era a Missão de Pesquisas Folclóricas.¹⁴⁸ Essa fora, certamente, a maior empreitada do Departamento de Cultura de São Paulo durante a gestão de Mário de Andrade como diretor. O próprio Mário, ao organizar a Missão que deveria acontecer em 1937, via-se como integrante ativo da empreitada, mas por ver-se pressionado cada vez mais a afastar-se de seu cargo público no novo regime, para bem próprio, refugiou-se no Rio de Janeiro em março de 1938 e acabou por não acompanhar a missão.

Em carta secreta transmitida a Mário de Andrade, evitando os correios oficiais, Luiz Saia, quem chefiava a missão, demonstrou estar a par dessa situação de medo, perseguição e intolerância ao chegar a Recife. Referindo-se ao governo interventor escreveu:

Ora, esta turma católica é ariana e erradíssima. Por imposição dela foram fechados os xangôs e apreendida todo o material das seções. É verdade que estou vendo si consigo umas boas graças para o Ascenso encaminhar pelo menos a colheita das linhas melódicas destes xangôs. Para conceder isso tenho a impressão que a turma oficial está fazendo absurdos de concessão.¹⁴⁹

Os xangôs recifenses figuravam entre uma das principais “manifestações folclóricas” a serem documentadas na capital pernambucana pela Missão. Com a perseguição intensiva que ocorria na cidade desde o início do ano de 1938 e o clima de medo imposto pelos intervencionistas à cidade, Luiz Saia percebeu a dificuldade que seria tentar dialogar com a oficialidade ao mesmo tempo em que percebia que apenas nesse diálogo seria possível conseguir algo produtivo em Pernambuco.

Os passos dos “visitantes de fora” eram seguidos ao ponto de até a escolha do Hotel Central como local de hospedagem ter sido quase que uma imposição por parte dos representantes do governo que vigiavam os integrantes da missão.¹⁵⁰ O trânsito na cidade era a eles restrito e o contato com certos nomes considerados más influências seria uma afronta perigosa por parte dos visitantes. Entre esses nomes figuravam Gilberto Freyre e Ulysses Pernambucano justamente por suas ações “subversivas” e “comunistas” de diálogo e valorização de setores populares como religiões afro-brasileiras e camponeses e que iam de

¹⁴⁸ CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo: CCSP, 1993. P. 26-27.

¹⁴⁹ *Carta de Luiz Saia a Mário de Andrade de 16 de Fevereiro de 1938*. In: (Dvd+Livro) *Missão de Pesquisas Folclóricas Cadernetas De Campo*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 2011

¹⁵⁰ CARLINI, Álvaro. *Cante Lá que Gravam Cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Dissertação (Dissertação em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995. P. 75.

encontro ao projeto intervencionista. Foi só com muito cuidado que o próprio Freyre foi ao encontro dos integrantes da missão. Em continuação da carta acima citada, Saia incluiu:

[...] Esta carta já estava pronta quando tive a oportunidade de me avistar com o Gilberto. Ele me tratou da melhor maneira possível e se dispôs a prestar assistência que a Missão quiser dele. Compreendeu perfeitamente a situação da Missão em relação a situação política e mesmo pediu que dissesse a você que concorda plenamente com a solução que dei ao caso provisoriamente, colhendo tudo que for possível com assistência oficial, e depois, na volta, colher o resto. Falou bem de você e se mostrou interessado pelo trabalho do Departamento de Cultura. Por enquanto, portanto, estarei em contato discreto com ele. Combinamos um jeito de trocarmos ideias sem que a Missão fique prejudicada com isso. Ele pediu que mandasse um abraço dele a você, e dissesse que poderíamos contar com toda colaboração possível.¹⁵¹

Dessa forma, para conseguir gravar os rituais de xangô foi necessário pedir ao delegado João Roma uma concessão especial para que uma “seita africana” pudesse ser visitada e seu ritual documentado. Apesar de a missão ter chegado a Recife em 13 de fevereiro, foi só no dia 25 que a equipe conseguiu finalmente assistir a um ritual público de xangô. Até dado momento, Luiz Saia e seus companheiros aproveitaram para observar e documentar outras manifestações folclóricas na capital pernambucana com o auxílio do escritor Ascenso Ferreira e o jornalista Waldemar de Oliveira que os acompanhavam desde a chegada ao Recife a pedido do próprio Mário de Andrade.

Finalmente chegado o dia, no terreiro de Guida Mulatinho, localizado no bairro de Casa Amarela, com a concessão da Delegacia de Investigações e Capturas conseguida no dia anterior, a missão teve acesso a uma demonstração do ritual do xangô. Mesmo com essa permissão, durante a apresentação houve um contratempo com a polícia. O pesquisador Alvaro Carlini, que teve acesso a um depoimento do musicólogo da Missão, Martin Braunwieser, narrou que um grupo de policiais em ronda no local, desavisados quanto à permissão concedida, teriam interrompido a seção causando pânico entre os participantes cujos ânimos só acalmar-se-iam após uma conversa entre os policiais e Luiz Saia.¹⁵² Por fim, no dia seguinte, as toadas puderam ser gravadas em áudio no Teatro de Santa Isabel, local utilizado durante toda a missão para o melhor aproveitamento do equipamento de gravação sonora. As gravações de toadas e transcrição de melodias continuaram até os últimos dias da missão em Pernambuco, com um grande intervalo acontecido apenas durante a viagem dos pesquisadores pelo interior do Estado.

¹⁵¹ **Carta de Luiz Saia a Mário de Andrade de 16 de Fevereiro de 1938.** In: : (Dvd+Livro) Missão de Pesquisas Folclóricas Cadernetas De Campo. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 2011

¹⁵² CARLINI, Álvaro. Op. cit, 1995, p. 82.

Além desses dados, os representantes do Departamento de Cultura de São Paulo conseguiram também uma vasta coleção de objetos de Xangô e Catimbó apreendidos nas diligências da Delegacia de Investigações e Capturas em sua cruzada contra os “feiticeiros”. No total, 491 peças foram devidamente identificadas e catalogadas com a ajuda dos Sacerdotes Apolinário Gomes da Mota, Guida Mulatinho, Antônio Romão e José Brito da Silva, todos grandes nomes dos outrora grandiosos Xangôs da capital. Por fim, todo esse material foi enviado para o Departamento de Cultura de São Paulo como artefatos folclóricos.

Foram cinco anos de total repressão, de completa marginalização da cultura e, em especial, da religião negra em Pernambuco até que o Estado Novo, como citamos no início desse capítulo, passou a propagandear a morte definitiva das ditas “seitas africanas”. Segundo a propaganda oficial, no ano de 1942, “delas só resta como lembrança aquele copioso material que tanta curiosidade despertou na Exposição Nacional de Pernambuco e que pertence, hoje, ao Museu do Estado”. Estava decretada a morte do Xangô pernambucano.

Já em 1944, o antropólogo francês Roger Bastide, após uma estadia na Bahia na qual pôde estudar brevemente os famosos Candomblés, chega em Pernambuco na busca de também observar seus afamados Xangôs. Mas, pelos relatos tomados de lirismo e pesar que deixou em seu livro publicado em 1945, quando aqui chegou, nada mais tinha a se contemplar, restava apenas à memória dos estudos da década anterior e dos últimos pais e mães de santo:

Se os terreiros não ressoam mais hoje com a crepitação nostálgica dos “ilus”, se a areia não recebe mais a marca leve dos passos de dança, se os cânticos de adoração não sobem mais na doçura das noites de Pernambuco, é possível, contudo, através dos livros publicados, especialmente dos de Gonçalo (sic) Fernandes, e através de indicações dadas pelos últimos pais ou mães de santo, ter uma ideia do que era o Xangô.¹⁵³

Mas, talvez ainda restasse esperança. Mesmo diante da constatada extinção dos xangôs, Bastide, como visto na citação acima, busca nos trabalhos dos médicos do SHM, Pedro Cavalcanti e Gonçalves Fernandes, os dados etnográficos que o permitiriam fazer um breve estudo comparativo entre os Xangôs pernambucanos e os Candomblés baianos. Já nas últimas páginas do estudo escreve:

Aqui, foi Xangô que desceu para anunciar que uma era de perseguições iria começar sobre a terá dos mangues, para dar ordem de esconder todos os objetos do culto, a fim de que eles não caíssem entre mãos ímpias, e que pudessem continuar dormindo seu sono encantado até o dia em que seriam novamente acordados para brilhar à luz da liberdade.¹⁵⁴

¹⁵³ BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945. P. 156.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 167.

Bastide não expõe quem teria sido seu ou sua informante, mas nos dá indícios de que, em certa medida, o povo de santo do Recife fora em algum momento avisado de que viria a repressão e que seus objetos sagrados deveriam ser escondidos. Se muitos tiveram seus objetos religiosos confiscados e profanados, a exemplo dos muitos que viraram peça de museu aqui e em São Paulo, podemos acreditar que também vários outros foram ocultados por seus donos, aguardando o dia em que novamente poderiam retornar a seus pejis e altares para serem novamente iluminados pelas luzes de velas, alimentados pelas oferendas dos rituais e pela fé de seus adeptos.

1.5 Novamente acordados para brilhar à luz da liberdade: saiam, caudilhos!

“Saiam, caudilhos”, que não há mais no Brasil estudantes nem operários autênticos, professor nem trabalhador honesto, cientista nem intelectual verdadeiro que deseje, que queira, que admita a continuação de uma ditadura não apenas policial mas assassina. Ditadura inimiga do que a cultura brasileira tem de melhor. Inimiga da dignidade humana. Inimiga das mais puras tradições e das melhores esperanças do Brasil.¹⁵⁵

Finalizava com essas palavras o discurso de Gilberto Freyre, proferido na Faculdade de Direito, por ocasião de vigília pela morte do estudante Demócrito de Souza Filho, no dia 03 de março daquele ano, 1945, enquanto protestava junto a outros estudantes, intelectuais, operários e ativistas contra a ditadura do Estado Novo e a interventoria de Agamenon Magalhães. Na ocasião, um comício na Praça da Independência, o próprio Freyre discursava na sacada do prédio do Diário de Pernambuco quando a polícia baleou o estudante e o operário Manuel Elias dos Santos.

Por todo o Brasil diferentes setores da sociedade, burlando os mecanismos de censura instalados, cada vez mais denunciavam a ditadura e pediam por mais liberdade e democracia. Os próprios militares, que mesmo em precárias condições de equipamentos haviam lutado contra a Itália fascista no próprio território italiano, não poderiam mais apoiar um regime semelhante aquele contra o qual fora mandado guerrilhar.¹⁵⁶ E mesmo com os vários comunicados de Vargas que manteria as eleições de dezembro de 1945, como programado, foram os militares, mais uma vez, que destituíram a figura maior do Estado Novo de seu posto, temendo qualquer manobra que pudesse mantê-lo mais anos no poder. Com a destituição de

¹⁵⁵ Saiam, caudilhos. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de abril de 1945. P. 1-2.

¹⁵⁶ SKIDMORE, Thomas E. **Brasil: de Getúlio a Castelo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. P. 72.

Vargas, também seus interventores estaduais, em grande parte, foram substituídos por membros do judiciário.¹⁵⁷

Mas, para o povo de santo de Pernambuco, mais importante que o reestabelecimento da democracia no país, fora a aprovação de uma nova Constituição em setembro de 1946. Após oito anos de total impedimento, os brasileiros tiveram sua liberdade de associação, em torno de quaisquer que fossem os interesses comuns, reconquistada. Esta era uma questão necessária para a reorganização dos partidos políticos que concorreriam às novas eleições e que fora reafirmada na nova Constituição de 1946 em seu capítulo que versava sobre os direitos e garantias individuais:

§ 12 - É garantida a liberdade de associação para fins lícitos. Nenhuma associação poderá ser compulsoriamente dissolvida senão em virtude de sentença judiciária.¹⁵⁸

Juntamente com o direito de livre associação, a nova Constituição também reafirmou a liberdade e inviolabilidade de consciência e crença:

§ 7º - É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.

§ 8º - Por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política, ninguém será privado de nenhum dos seus direitos, salvo se a invocar para se eximir de obrigação, encargo ou serviço impostos pela lei aos brasileiros em geral, ou recusar os que ela estabelecer em substituição daqueles deveres, a fim de atender escusa de consciência.¹⁵⁹

No entanto, como podemos ver no artigo sétimo, duas prerrogativas ainda foram mantidas para que as associações religiosas fossem reconhecidas: elas não poderiam contrariar a ordem pública e os bons costumes, elas também deveriam adquirir personalidade jurídica de acordo com a lei civil. Nesse sentido, as à época intituladas de “seitas africanas” ainda estavam limitadas a tais questões para se legitimarem como associação religiosa. Somava-se a essas questões constitucionais a manutenção, no recente Código Penal de 1940, de artigos que criminalizavam o curandeirismo e o charlatanismo,¹⁶⁰ os mesmos tipos que outrora foram utilizados pela portaria Nº 193 de 1938 do Secretário de Segurança Pública, Etelvino Lins, para proibir o funcionamento das “seitas africanas” e centros de “baixo-espiritismo”.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 79.

¹⁵⁸ Constituição dos Estados Unidos do Brasil, 1946.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Código Penal de 1940.

Por outro lado, a partir do momento que foram aprovados novo Código Penal, em 1940, e nova Constituição, em 1946, a portaria acima referida tornava-se, ao menos teoricamente, revogada tacitamente, posto que tomava como referência artigos tanto do Código Penal como da Constituição antigos. Dessa sorte, a partir de 1946, não deveria haver mais qualquer portaria ou lei que proibissem expressamente, como nos anos anteriores, o funcionamento dos templos afro-pernambucanos. Ao menos no que diz respeito aos pré-requisitos legais, os “Ilus” poderiam voltar a ressoar “nas noites encantadoras do Recife”, “os passos leves das dançarinas em transe” poderiam voltar a “marcar os seus hieróglifos confusos sobre a terra dos terreiros”, os cânticos poderiam voltar a subir “em direção das constelações celestes, do pestanejar amistoso das estrelas...”. Os orixás e encantados agora poderiam ser novamente acordados para brilhar à luz da liberdade.”¹⁶¹ Desde que respeitadas as exigências da lei.

Mas, os afro-religiosos de Pernambuco ainda tinham bastante com que se preocupar. Em fevereiro de 1948, deixava o cargo de interventor Amaro Gomes Pedrosa para dar lugar ao novo governador eleito, Barbosa Lima Sobrinho. O último assume o cargo de Governador do Estado após um conturbado processo eleitoral que se iniciara em janeiro do ano anterior, como previsto na nova constituição estadual, aprovada em assembleia em 25 de julho de 1947. Entre os seus secretários, escolhe João Inácio Ribeiro Roma, antigo delegado da Delegacia de Investigações e Capturas para dirigir a Secretaria da Segurança Pública. João Roma era velho conhecido dos xangozeiros e catimbozeiros de Pernambuco. Como vimos, foi ele o delegado responsável por executar a portaria que obrigava o fechamento de todas as “seitas africanas” e centros de “baixo-espírito” do Estado.

Por outro lado, agora o Brasil vivia uma nova realidade social e política, na qual, talvez, práticas tanto condenadas como a repressão de outrora não fossem mais toleráveis. Vejamos então, nos capítulos seguintes, nessa nova República democrática, como foi a relação dos afro-religiosos com as autoridades e com a sociedade e quais foram as estratégias por eles utilizadas para finalmente afirmarem-se e legitimarem-se socialmente.

¹⁶¹ BASTIDE, Roger. Op, cit. P. 168-169.

3 O XANGÔ NO COTIDIANO: FOLCLORE, ARTE, ANTROPOLOGIA, CRIME E POLÍTICA

*TOCATA DESAJUSTADA PARA O MEU RECIFE*¹⁶²

(Rodolfo Maria de Rangel MOREIRA)

*A tua alma é ventre, e mais que ventre é seio,
E alma é tua lama, e canto neste anesio
Mocambo e caranguejo e o africano terreiro;
Madrasta e mãe dum povo que doma sem vangloria
a febre, a forme, o frio, e ás vezes morre delas...*

*Cantarei o Recife escuso e desconhecido
E não somente o sórdido e o exposto às kodaks obcenómanas dos turistas
Mais o escuso e o desconhecido – Vergonha de todos os bairristas
[...]*

Segue-se assim, na coluna *Antologia Poética do Recife*, na última página do *Diário de Pernambuco* de 29 de junho de 1952, a descrição de um Recife “escuso e desconhecido” aos olhos de Rodolfo Maria de Rangel Moreira. O Recife dos mocambos, de “vagabundos” de calça arregaçada catadores de siri, das madrugadas cheias de “bêbados” e das “bebedeiras heroicas”, das brigas entre Vassourinhas e Lenhadores nas terças-feiras de carnavais, das assombrações, do Beco da Facada “palco irremovível dum assassinio semanal”. E, em meio a todas essas “mazelas” e “feridas”, “vergonha de todos os bairristas”, figuravam os “africanos terreiros”.

Por outro lado, com apenas um virar de folhas, ocupando toda a capa dessa mesma terceira seção dominical do *Diário*, vemos em formato de crônica, uma outra cidade, “Recife vista através do ‘diário’ íntimo de um romancista-repórter”. Partindo do ano de 1922, em recortes de dez em dez anos, Gasparino Damata apresenta o seu Recife, uma cidade colonial que aos poucos morria para dar lugar à “metrópole em embrião” de 1952. Uma cidade que era “um verdadeiro sinal da vitória do homem sobre a natureza rebelde”, mas que vivia uma “febre de edificações nem sempre orientada” da qual surgiam “no mais das vezes, monstregos arquitetônicos” que punham em risco o que existia de “mais autêntico” na cidade, “um desrespeito aos nossos costumes, um verdadeiro atentado às nossas tradições”. Uma cidade que crescia descontroladamente sob o influxo de gente “de todos os recantos do interior do Estado e dos demais Estados do Nordeste” fazendo sua população alcançar 534.468 habitantes de acordo com o 2º Censo Demográfico de 1950. Mas, Damata via também o outro lado, um lado compensador, Recife era uma cidade de:

¹⁶²*Diário de Pernambuco*. 29 de junho de 1952. Terceira Seção, p. 10.

“...14 jornais entre matutinos e vespertinos, 38 revistas e boletins de caráter mundano e oficial, 58 casas de saúde e hospitais (inclusive ambulatórios) e 6 Postos de Saúde Pública... 3 estações de rádio-difusão, 33 casas de diversão, entre cinemas teatros e “boites”; 1 Faculdade de Direito, 2 de Medicina, 1 de Engenharia, 1 de Química, 1 Escola de Belas Artes, 1 de Agronomia, além dos inúmeros educandários particulares e públicos, estes subvencionados pelo governo do Estado.”¹⁶³

Moreira e Damata parecem nos apresentar duas cidades completamente diferentes, mas que são apenas dois panoramas de uma mesma metrópole tropical. Recife, como qualquer outra grande cidade do Brasil, emergia após o Estado Novo contorcendo-se em profundas desigualdades, estratificações, contradições e paradoxos. Ou, como bem descreve Schwarcz, “profundamente mestiçado em suas crenças e costumes, mas internalizando um racismo mal disfarçado e uma hierarquia social arraigada na intimidade que parecia prescindir da lei para se afirmar.”¹⁶⁴

A situação dos xangôs e de seus adeptos parece se encaixar perfeitamente nessa descrição.

Como nos informa Skidmore,¹⁶⁵ as campanhas de saúde pública das décadas anteriores frutificavam em forma de explosão populacional por todo o país e as metrópoles, por sua vez, atraíam cada vez mais a massa rural que via nesses centros urbanos oportunidades econômicas melhores. Dessa forma, o Brasil, tal qual outras partes da América Latina, assistiu a um rápido, porém desordenado, crescimento urbano. Mesmo que mais da metade de sua população ainda permanecesse no campo,¹⁶⁶ as cidades não foram capazes de absorver a mão de obra crescente, que, por sua vez, passou a concentrar-se nos mercados informais. Ainda assim, a estratificação social do meio urbano era ligeiramente menor que a do campo, permitindo àqueles que conseguissem encontrar poderosos padrinhos, ou que possuíssem uma boa rede de amigos, melhores condições para sobreviver e prosperar.¹⁶⁷

Seguindo essa tendência de crescimento, a área do Recife, que em meados da década anterior era de 180 km², expande-se para 209 km², ampliando as ocupações das áreas marginais, dos morros e dos alagados.¹⁶⁸ E encravados nesses morros, encimando os altos ou margeando os rios que cortam a cidade, multiplicavam-se os terreiros pelos bairros do subúrbio recifense

¹⁶³ Recife vista através do ‘diário’ íntimo de um romancista-repórter. *Diário de Pernambuco*. 29 de junho de 1952. Terceira Seção, p. 1.

¹⁶⁴ SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. P.386.

¹⁶⁵ SKIDMORE, Thomas E. **Uma História do Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2003. P. 195.

¹⁶⁶ SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. op. cit. P. 424.

¹⁶⁷ SKIDMORE, Thomas E. op. cit. p. 201.

¹⁶⁸ REZENDE, Antônio Paulo. *O Recife: histórias de uma cidade*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2002. P. 123.

– os quais, segundo Virginia Pontual, compreendiam a maior porção do território da cidade.¹⁶⁹ Passados os traumáticos anos de completo terror, camarinhas foram reabertas, salões novamente enfeitados com flores e bandeirolas, e os antigos babalorixás e suas filhas e filhos de santo não só retomavam suas adorações como agora podiam dar as boas-vindas aos novos iniciados, às novas Iaôs. A fé e a resistência dos afro-religiosos pernambucanos pareciam ter vencido a intolerância e, mais do que isso, eram agora personagem insubstituível da chamada “cultura pernambucana” ou “cultura do Nordeste”.

Mas, poderia o leitor agora estar se perguntando, a afirmação que conclui o parágrafo anterior vai totalmente de encontro ao que parece afirmar o poema de Rodolfo Moreira. Como poderíamos considerar os xangôs do Recife parte da “riqueza cultural” local quando figuram ao lado das mazelas e feridas dessa mesma cidade? Estaríamos nós utilizando-nos de falsos argumentos para dar a ideia de que algo teria mudado após o Estado Novo? Poderiam se perguntar os mais céticos. Ou ainda, será que o poema de Moreira representou um Recife de décadas anteriores a sua publicação, causando assim essa aparente contradição?

Apesar de certos da data de publicação da Tocata de Moreira, infelizmente não temos como precisar a data em que ela fora escrita. No entanto, ela certamente pode exemplificar bem a situação dos terreiros do Recife no pós-Estado Novo e por toda a década de 1950. A partir de uma atenta busca pelos periódicos pernambucanos, vejamos como de fato era paradoxal o cotidiano dos afro-religiosos. Entre um discurso de valorização do folclore e um cotidiano de exclusão e violência, vejamos como os afro-religiosos da capital pernambucana e dos arredores precisaram ainda de bastante força e organização para conquistarem sua legitimidade enquanto religião.

3.1 Entre as únicas atrações de que dispomos, o xangô

“Pai, sou eu, sou eu, não tenha medo. Já falei com seu Manuel Mariano, eles vão toca hoje à noite. Não tenha medo, eu nunca faço maldade com o senhor. No xangô eles vão rezar pro senhor ficar bom. Vamo, sou eu pai... Quero que o senhor seja a primeira pessoa que saiba que vou embora daqui pro sul. [...] O senhor não sempre falou pra mim de viajar? O senhor queria que eu fosse embora daqui, pois eu vou com Aurora pra um lugar muito melhor. Compreenda pelo amor de Deus! Vou com Aurora pro sul, o seu Manuel

¹⁶⁹PONTUAL, Virginia. Tempos do Recife: representações culturais e configurações urbanas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, nº42, p. 417-434. 2001. P. 430.

*Mariano vai lhe curar, depois eu mando buscar o senhor. [...] Vamos, eu lhe levo lá, o xangô é lá pro lado de Água Fria, vamos...*¹⁷⁰

O trecho acima transcrito pertence a um diálogo do jovem Raimundo com seu pai Zé Luís em uma cena do filme *O Canto do Mar*, de Alberto Cavalcanti, gravado no Recife, em 1952. Na cena, Raimundo tenta convencer seu pai (que sofre de problemas mentais) a ir com ele a um terreiro de xangô em busca da cura que nem os médicos do afamado hospital da Tamarineira tiveram sucesso em encontrar. Diante de um cotidiano de pobreza, Raimundo, como muitos moradores de um mocambo qualquer do Recife, encontra na migração para o “sul” uma alternativa para recomeçar a sua vida, enquanto, na fé, a última esperança para melhorar a situação complexa de saúde mental de seu pai, que a cada dia piora.

Segue-se à cena acima, a chegada de pai e filho no terreiro de Manuel Mariano. Lá, na escuridão da noite, iluminados por candeeiros, filhas e filhos de santo dançam em círculos concêntricos ao som de uma toada para Xangô ritmada pelo som de ilús (Figura 2). Crianças amontoam-se nas janelas para verem o curioso bailado. Uma filha de santo prostra-se aos pés do babalorixá em reverência, fazendo o odubalé¹⁷¹. Raimundo e o pai assistem a tudo até que são levados pelo pai de santo a um pequeno quarto separado do salão por uma cortina. Lá, no peji, diante dos altares nos quais descansam cobertos por panos os objetos sagrados dos orixás, o babalorixá lança os búzios (Figura 1). São eles a voz dos orixás que dirão o que deve ser feito para que a saúde mental de Zé Luís retorne. Enquanto isso, no salão três filhos de santo dançam freneticamente diante dos ilús, aparentemente, seus corpos agora pertencem aos orixás.

¹⁷⁰CAVALCANTI, Alberto. O canto do mar [Filme]. Produção e Direção de Alberto Cavalcanti. Brasil, Kino Filmes S. A., 1952. 01:23:58 min, p&b. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=YUuOIGaESHc. Acessado em: 10 ago. 2016. Cena:00:55:25 – 00:56:57.

¹⁷¹Odubalé é o nome dado a uma forma de reverência feita deixando-se ao chão aos pés do reverenciado e, posteriormente, abraçando-o ao levantar. Tal forma de reverência geralmente é direcionada às Ialorixás, aos Babalorixás ou a um orixá no momento em que ele está possuindo o corpo de um integrante da religião.



Figura 7 Filhos de Santo dançando em círculo.
Babalorixá ao centro.



Figura 6 Babalorixá lançando os búzios.

As cenas acima descritas não foram as únicas de *O Canto do Mar* que buscaram representar o que, em 1952, considerava-se o “folclore pernambucano” ou o “a vida e os verdadeiros costumes da região”¹⁷². Além do Xangô de Manuel Mariano, representações do Maracatu Elefante, de um bumba-meu-boi e de passistas de frevo também fizeram parte do filme de Alberto Cavalcanti. Toda essa mobilização, que envolveu uma grande quantidade de atores e nomes consagrados da arte pernambucana como Hermílio Borba Filho – autor dos diálogos do filme –, buscava tornar o máximo possível de regional o filme, o que garantiria seu sucesso, segundo o diretor, não apenas no Brasil, mas principalmente no exterior¹⁷³. A produção do filme foi de fato um verdadeiro acontecimento na cidade do Recife e, segundo Antônio Paulo Resende, marcou a retomada do apoio do poder público às produções cinematográficas no Brasil¹⁷⁴ envolvendo instituições locais como o próprio Governo do Estado, o Departamento de Documentação e Cultura da Prefeitura do Recife e o Instituto Joaquim Nabuco. Em 09 de novembro de 1952, uma coluna do *Diário de Pernambuco* descrevia toda a mobilização que ocorria na cidade para a gravação do filme:

*Organizados pelo Departamento de Documentação e Cultura, estão sendo preparados um Bumba-Meu-Boi e um Maracatú, que servirão de fundo a duas importantes cenas do filme. Dançarinos de frevo estão sendo escolhidos para tomar parte numa terceira sequência, e o Instituto Joaquim Nabuco por sua vez, forneceu a documentação sobre o Xangô, uma das mais importantes atrações folclóricas do filme.*¹⁷⁵

¹⁷² Será filmada no Recife a película “O Canto do Mar”. *Diário de Pernambuco*, Recife 20 de Agosto de 1952. P. 14.

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ RESENDE. Op. cit. P. 128.

¹⁷⁵ “O Canto do Mar”. *Diário de Pernambuco*, 09 de novembro de 1952. P. 19.

Cavalcanti, em 1952, já era um cineasta de fama internacional, tendo vivido por vinte e oito anos na Europa. Produziu alguns filmes que o teriam feito famoso principalmente na França e Inglaterra. No Brasil, no entanto, foi bastante rejeitado pelo cinema novo envolvendo-se em várias polêmicas com os expoentes desse movimento. Em tempos de forte nacionalismo no Brasil, Cavalcanti recebeu duras críticas tanto da direita, quanto da esquerda política que o acusavam de transmitir o olhar de um estrangeiro. Até que, humilhado inclusive em sua sexualidade, fora “expulso” de volta à Europa, a seus lugares de prestígio.¹⁷⁶

Pelas críticas que o sucederam, o filme de Cavalcanti não chegou a ser um grande sucesso nacional, muito menos internacional. No entanto, não buscamos aqui uma análise da receptividade da obra, mas observar a identificação das chamadas “seitas africanas” dentro de um conjunto de manifestações consideradas as melhores representantes do folclore pernambucano e, por extensão, brasileiro, aquilo que seria o mais original, que garantiria a identidade do “povo brasileiro”. A vinda do cineasta ao Recife em busca do máximo de regionalismo que poderia encontrar no Brasil, em certa medida, é um testemunho que não só o discurso regionalista e o modernista, que ajudaram a construir a ideia de um folclore nacional melhor preservado no Nordeste, pareciam ter sua hegemonia garantida. Mas também, que o intuito de parcela da intelectualidade brasileira, representada pelos congressos afro-brasileiros e que buscava dar à cultura e, principalmente, a religiosidade negra o merecido lugar no conjunto da “riqueza cultural brasileira”, parecia ter sido conquistado.

Se ampliarmos nosso escopo para um nível nacional, veremos que os frutos dessa nova perspectiva para com a religiosidade negra já se viam desde meados da década de 1940. Enquanto os afro-religiosos pernambucanos viviam o terror da perseguição durante a interventoria de Agamenon Magalhães, o *Diário de Pernambuco* publicava, diretamente de Salvador, longas reportagens sobre as festas de candomblé da Bahia e até das macumbas do Rio. A mais representativa talvez seja uma reportagem de Odorico Tavares¹⁷⁷ cuja distribuição “com exclusividade” partia do Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda da Bahia. Ocupando boa parte da capa da segunda seção da edição de 13 de fevereiro, Tavares narra de forma bastante poética aquela que considera uma das mais belas festas de todo o Brasil:

¹⁷⁶ MENDONÇA, Fernanda. O cineasta brasileiro rejeitado pelo cinema novo e esquecido pelo Brasil. Disponível em: <http://www.assistebrasil.com.br/o-cineasta-brasileiro-rejeitado-pelo-cinema-novo-e-esquecido-pelo-brasil/>. Acesso em: 05 de mai. de 2016.

¹⁷⁷ Odorico Montenegro Tavares da Silva (1912-1980) foi um jornalista, escritor, poeta e colecionador de arte pernambucano. Formou-se em direito pela Faculdade de Direito do Recife e iniciou sua carreira como jornalista no *Diário de Pernambuco*. Fixou-se em Salvador em 1942 onde dirigiu a rede dos Diários Associados da Bahia por convite de Assis Chateaubriand.

“Lançam-se nagua, nadam e colocam no saveiro o presente que Iemanjá receberá. E o belo cortejo é a mais bela procissão que o repórter viu, porque somente lhe pode ser comparada a do Senhor dos Navegantis – também festa popular da Bahia. Da praia, todos acompanham com vivas e cânticos o deslizar daquele mundo de velas, procurando o recanto onde Iemanjá receberá as dádivas que seus protegidos lhe enviam agradecidos.”¹⁷⁸

Tal cobertura jornalística de uma festa de candomblé não constitui uma exceção. Ainda em 1944, no mês de setembro foi publicada uma grande reportagem de Edmar Morel, com fotos de Edigard Medina, sobre uma visita a um terreiro de macumba do Rio de Janeiro.¹⁷⁹ Outra grande reportagem sobre o candomblé baiano, com texto de Cláudio T. Tavares e fotos de Voltaire Fraga, é publicada “com exclusividade para os Diários Associados”¹⁸⁰ e a mesma dupla, três anos depois, repetiria a fórmula fazendo uma grande matéria sobre as festas de Cosme e Damião em Salvador.¹⁸¹ Como podemos ver, seguindo estratégia contrária à da interventoria de Pernambuco, na Bahia as casas de religião afro-brasileira, os candomblés, tornaram-se durante o Estado Novo elemento da mais pura nacionalidade, exemplo de nossa mestiçagem, constituindo suas festas matéria de interesse e propaganda oficial.¹⁸² E no Rio de Janeiro, mesmo que as casas de macumba de lá não tivessem a mesma fama dos candomblés baianos, lá também os terreiros eram objeto de interesse não só da população curiosa, mas também de ilustres turistas.

Diante dos limites impostos pela falta de documentação, não podemos ter certeza sobre o que pensavam os xangozeiros e catimbozeiros de Pernambuco ao verem-se impedidos pelo Estado de praticarem suas religiosidades enquanto que na Bahia e no Rio de Janeiro os mesmos orixás e entidades eram celebrados com ampla propaganda nos jornais de cá. Mas, é de se imaginar um misto de revolta, incompreensão e esperança que as coisas um dia mudassem e que um dia eles viessem a ter a mesma atenção e liberdade que os terreiros de outros estados, que um dia pudessem também estrelar nas páginas de jornais, fato que, como vimos, só se tornaria possível com o fim da interventoria de Agamenon e seus Marianos.

Com efeito, em 1949, a revista *O Cruzeiro*, talvez de maior alcance nacional do gênero, publica uma matéria de quatro páginas escrita por René Ribeiro (sobre quem trataremos melhor nos tópicos seguintes) e amplamente ilustrada pelas fotografias de Pierre Verger. Com o título

¹⁷⁸Ao som dos atabaques, o povo saudava num grande canto: “Iemanjá, Iemanjá!”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 13 de fevereiro de 1944. P. 13-14.

¹⁷⁹ Colhendo os flagrantes mais vivos de sensacional macumba no Rio. *Diário de Pernambuco*. Recife, 20 de setembro de 1944. P. 2-3.

¹⁸⁰ Dois Repórteres na Casa de Omolú. *Diário de Pernambuco*. Recife, 24 de outubro de 1944. P. 12;

¹⁸¹ O Culto Mais Popular da Gente Bahiana. *Diário de Pernambuco*. Recife, 12 de outubro de 1947. P. 17

¹⁸²SCHWARCZ, Lília Katri Moritz. **Complexo de Zé Carioca**. Revista brasileira de Ciências Sociais v.10 n.29. São Paulo, out. 1995

de “Pai Rozendo faz uma Ialorixá”, Ribeiro descreve na reportagem uma cerimônia que teria ocorrido no terreiro do patriarca da Nação Xambá em Pernambuco em 1947, momento em que reabria as suas portas após o Estado Novo, e que teria como objetivo a conclusão dos ritos pelos quais sua filha, Iracema, teria passado para tornar-se ialorixá e herdeira do terreiro. O texto é bem sucinto, mas dá ao leitor as informações necessárias para compreender o que se passou na ocasião bem como para conhecer melhor o Pai Rozendo e sua nação Xambá. Segundo Ribeiro:

Rozendo é um babalorixá discutido pelo pessoal das seitas africanas. Veio de Maceió ainda no tempo de Borba e não tem parentes famosos como Joana, filha de tia Inez, José Romão, filho de Adão, nem filhas de santo que desfrutem prestígio igual ao de Santa, a rainha do maracatu centenário e elemento de primeira grandeza na casa de Oscar. Sua seita é Xambá e da sua casa têm saído grande número de babalorixás e ialorixás que nos últimos tempos vêm abrindo terreiro no Recife. Nos tempos antes da perseguição policial haviam sido “feitos” por ele: Raimundo, Josefa Olho de Louça, Maria das Dores, Lídia, Josefa de Alcantara e até Anselmo, embora este nunca a isso fizesse referência e se dissesse nagô, “feito” na Bahia.¹⁸³

A partir da descrição de Ribeiro, somos informados de que Pai Rozendo era um “babalorixá discutido” em Recife, em outras palavras, um babalorixá cujas práticas não são aceitas sem ressalvas pelos pares. De fato, diante da hegemonia do rito Nagô em Pernambuco, práticas do rito Xambá trazidas por ele de Maceió quando de lá veio fugindo da perseguição empreendida no governo Borba,¹⁸⁴ poderiam ter sido vistas aqui, inicialmente, com maus olhos. O próprio Ribeiro nos informa que um dos orixás cultuados por Rozendo, o *Afriquete* [sic] era motivo de ridicularização do babalorixá em alguns outros terreiros, o que reforça o argumento de competitividade entre os afro-religiosos não só de Recife, mas também em outras partes do Brasil como apresentado por Stefania Capone.¹⁸⁵ Por outro lado, a partir dos nomes que são fornecidos pelo babalorixá de seus filhos de santo, podemos ver que não só a “seita xambá” prosperava em Recife, como integrantes dela viriam a ter destaque entre os pares e na relação com o Estado, a exemplo de Mãe Lídia e Pai Apolinário, como veremos mais à frente. Por sua vez, as fotos de Verger, a exceção de uma que mostra o bairro da Mangabeira, mostram os momentos que a futura ialorixá sai do peji e é levada até o trono no qual passa pelos últimos procedimentos ritualísticos e recebe as saudações dos presentes (figura 3). São imagens que mostram a simplicidade do terreiro bem como das roupas dos presentes, são imagens também

¹⁸³ O CRUZEIRO, 19 de novembro de 1949.

¹⁸⁴ Acontecimento que ficou conhecido como a quebra dos terreiros. Sobre a nação xambá, bem como outras nações, trataremos no próximo capítulo durante a análise dos estatutos das “seitas africanas”.

¹⁸⁵ CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/Palas, 2004.

que poderiam ser vistas por qualquer pessoa que se dispusesse a visitar o terreiro no momento da festa e que demonstram o respeito de Verger e de Ribeiro para com as práticas religiosas dos terreiros.



Figura 8 Futura ialorixá sentada no trono ao centro. À esquerda, um rapaz não identificado e à direita, Pai Rozendo

Mas, cabe a nós questionarmos: o que teria levado Ribeiro e Verger a escolher o terreiro de um “babalorixá discutido” em detrimento de outros consagrados terreiros da cidade? Não há como dar uma resposta precisa no momento. Sabemos apenas que nesse período de 1947 foi justamente quando Ribeiro estava visitando os terreiros do Recife para a sua pesquisa que, no ano de 1952, seria publicada sob o título de *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Tal estudo o teria levado à Northwestern University, nos Estados Unidos, onde recebeu o grau de Master of Arts em Antropologia, em 1949.¹⁸⁶ Verger, por sua vez, havia chegado no ano de 1946 no Brasil, desembarcando na Bahia, e teria vindo ao Recife no ano seguinte, ocasião na qual, por estímulo de Gilberto Freyre, acompanhou Ribeiro em suas incursões pelos xangôs da cidade.¹⁸⁷

Por outro lado, por parte de Rozendo, é muito provável que tivesse aceitado a presença de um fotógrafo francês e, do já conhecido entre os terreiros, doutor Ribeiro pelo prestígio que a presença de tão “ilustres personalidades” pudesse trazer. Em certa medida, seria uma reafirmação de seu lugar entre os sacerdotes da cidade e que vai de encontro às críticas que

¹⁸⁶ RIBEIRO, René. **Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). *René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P.17

¹⁸⁷ HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). **René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. Contracapa.

recebia. Nesse sentido, também o texto de Ribeiro nos ajuda a refletir. Já no período final da reportagem ele ressalta a atitude de dois gêmeos que após prestarem reverências à futura ialorixá, durante o ritual, “pedem o retrato ao fotógrafo que pensavam ser de jornal...”¹⁸⁸

Mas, não apenas em páginas de periódicos ou revistas é que podemos ver estrelando os terreiros, seus sacerdotes e adeptos. A espetacularização dos xangôs pernambucanos ia além das páginas impressas e os levava aos palcos, quando não os levava a serem, eles mesmos, nos terreiros, o palco. Se outrora os terreiros eram procurados apenas por seus devotos, pelos necessitados que buscavam auxílio na prestigiosa força mágica dos encantados, pelos “doutores” médicos, por jornalistas e (quando faltava a sorte) pela polícia; agora também turistas, artistas e curiosos queriam conhecer os já afamados bailados das filhas de santo, o ritmo extasiante dos ilus, as melodias riquíssimas e os “idiomas bárbaros” das músicas. Todos queriam conhecer os “folclóricos” Xangôs do Recife.

Tal qual os exemplos que vimos ocorrendo em Salvador e no Rio, também em Recife, após a reabertura dos terreiros, “ilustres visitantes” e turistas da cidade mostravam-se interessados ou eram convidados a conhecer as intituladas “seitas africanas”. Xangôs figuravam, dessa forma, no conjunto das “manifestações folclóricas” como o frevo, o maracatu e o bumba meu boi, que, segundo um colunista do *Diário de Pernambuco*, eram “as únicas atrações de que dispomos – espécie de safa-onça para todas as ocasiões...”¹⁸⁹. Com efeito, vemos apresentações de xangô sendo organizadas em eventos culturais de grandes congressos e encontros como o Congresso de Tuberculose de 1948, o IV Congresso Odontológico Brasileiro de 1949 e a festa da Sociedade dos Doutorandos de 1930 em 1959.¹⁹⁰

Por sua vez, as visitas a terreiros – nas quais não só as danças, cânticos e ritmos do xangô poderiam ser admirados, como também os espaços próprios da religião – eram mais raras. É provável que o deslocamento até as periferias onde localizavam-se os terreiros dificultasse tal intuito, muito mais quando se tratava de grupos grandes. No *Diário* encontramos apenas na V Jornada Brasileira de Puericultura e Pediatria de 1951 a proposta de visita a um terreiro.¹⁹¹ Por outro lado, quando se tratava de pessoas de destaque social tais visitas talvez fossem mais fáceis, como a feita pelo Consul e pela Consulesa da França, em 1949, ao terreiro de Pai Benedito, na Estrada dos Remédios; a visita ao terreiro de Manuel Mariano, na Campina

¹⁸⁸ O Cruzeiro, 19 de novembro de 1949. p. 53

¹⁸⁹ Rádio: Festas Folclóricas. *Diário de Pernambuco* 26 de julho de 1949. P. 6.

¹⁹⁰ Encerra-se, hoje, o Congresso de Tuberculose. *Diário de Pernambuco*, 20 de novembro de 1948. P.3.; Prosseguem os Trabalhos do IV Congresso Odontológico Brasileiro. *Diário de Pernambuco*, 22 de julho de 1949. P. 3.; Em Visita ao Recife Médicos de 1930 Pela Universidade do Brasil. *Diário de Pernambuco*, 10 de janeiro de 1959. P. 3.

¹⁹¹ V Jornada Brasileira de Puericultura e Pediatria. *Diário de Pernambuco*, 07 de novembro de 1951. P. 3.

do Barreto, organizada por René Ribeiro para o Diretor da Fundação Hispânica da Biblioteca do Congresso, o sr. Lewis Hanke, em 1950, e a visita do Professor Jorge Dias, da Universidade do Porto, em 1951, “aos xangôs do Recife”¹⁹².

Mas, não só para visitantes ilustres ou turistas eram organizadas apresentações folclóricas nas quais se podiam ver “espetáculos de xangô”. Também em grandes festas da cidade como a Festa do Guri de 1949, a festa organizada pela Sociedade de Combate à Lepra em 1950, e a festa dos militares do Clube do Marisco de 1959,¹⁹³ em todas elas, o xangô figurava entre as apresentações folclóricas. Em alguns desses anúncios de festas podemos ver (curiosamente) o cuidado de anunciar em quais deles haveria a apresentação “de um xangô legítimo” como na Festa da Primavera de 1952, de um “autêntico candomblé baiano” como na festa Exaltação à Bahia, ocorrida no Clube Náutico em 1953, ou mesmo de um “xangô estilizado”, como foi o caso da apresentação do Candomblé de Pai Manoel a festa de sétimo aniversário da Rádio Tamandaré, de 1958.¹⁹⁴

Tais apresentações folclóricas, por sua vez, eram, em sua maioria, organizadas pela Sociedade Folclórica de Pernambuco, uma instituição sobre a qual dispomos apenas de informações cedidas pelo seu próprio fundador, o advogado e empresário José Lopes Salgado, para compor matérias jornalísticas que versaram sobre a atuação da mesma no Recife. Segundo matéria do *Diário* de 08 de junho de 1960, a Sociedade Folclórica de Pernambuco foi:

*Uma instituição que tem merecido as referências mais elogiosas em inúmeras partes do mundo, em citações em jornais e revistas [...] ao manter sempre vivas as legítimas manifestações da cultura popular [...] que, em verdade, expressam o que há de mais puro e legítimo na alma do povo.*¹⁹⁵

Tal instituição era localizada no “Reinado de Apipucos”, uma propriedade de 11 hectares pertencente à família Salgado. Bebinho Salgado (como era mais conhecido José Lopes Salgado), por sua vez, informa que havia disposto para a Sociedade uma área de 6.400 m² na qual havia construído salões de granito, palco, entre outras instalações *com a única finalidade que é o folclore e seu desenvolvimento*¹⁹⁶. Sobre a fundação da instituição, teria ocorrido em

¹⁹²Diário Social: bows, canastra, changô. *Diário de Pernambuco*, 22 de novembro de 1949. P. 6.; No Recife, Diretor da Fundação Hispânica da Biblioteca do Congresso. *Diário de Pernambuco*, 30 de maio de 1950. P. 3.; Em Busca de um pedaço do mundo que o Português criou. *Diário de Pernambuco* 01 de outubro de 1951. P.3.

¹⁹³ “Festa do Guri”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de dezembro de 1949. P. 6.; Reunida ontem, no clube internacional, a Sociedade de Combate à Lepra. *Diário de Pernambuco*. Recife, 16 de julho de 1950. P. 3.; Vida Militar: Clube dos Mariscos. *Diário de Pernambuco*. Recife, 17 de junho de 1959.

¹⁹⁴ “Pra ninguém botar defeito...”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 12 de abril de 1958. P.10.

¹⁹⁵ FOLCLORE: expressão vida da alma popular. *Diário de Pernambuco*. Recife 08 de junho de 1960

¹⁹⁶ Idem.

parceria com Sebastião Lopes¹⁹⁷ no ano de 1921, 1928 ou 1932, de acordo com as informações passadas por três matérias distintas¹⁹⁸ e teria o objetivo de defender “o movimento folclorista da região”.¹⁹⁹ Também sobre o nome da Sociedade, Salgado informa que teria sido proposto por Assis Chateaubriand²⁰⁰, quem também seria um dos mais dedicados incentivadores da empreitada.

No que diz respeito às atividades da Sociedade, elas estariam centradas basicamente na organização de apresentações de grupos folclóricos, seja nas instalações da própria, ou mesmo em festas como as que citamos anteriormente. Sobre elas, Babyinho (como também é grafado seu apelido nos jornais) informa ao *Diário*:

*As apresentações são feitas por um artista devidamente credenciado, e no caso, o conhecido cantor e compositor Sebastião Lopes. Isto porque os motivos folclóricos estão a exigir diretamente uma pessoa inteirada e conhecedora dos seus detalhes e segredos. [...] O sr. Sebastião Lopes – prosseguiu – é um verdadeiro conhecedor das coisas ligadas ao folclore nordestino, bastando lembrar as suas músicas de real sucesso a partir de 1937...*²⁰¹

De fato, em todas as apresentações feitas pela Sociedade, e noticiadas nos jornais, Sebastião Lopes aparece como “comandante” dos grupos folclóricos. E entre caboclinhos, cantadores, passistas de frevo, bumba-meu-boi, apresentavam-se também Pai Apolinário, Pai Josias ou Pai Manoel representando as festas de xangô, às vezes em conjunto com a cantora Maria Aparecida²⁰², quem era geralmente apresentada como “a rainha do xangô”, por interpretar canções afro-brasileiras em seus shows.²⁰³

Em todas as matérias por nós citadas, há sempre um tom elogioso à empreitada de Babinho Salgado, pintado como um “homem do povo” e, em paralelo, a cobrança por auxílio do poder público para a manutenção da Sociedade que, no início da década de 1960, parecia

¹⁹⁷ Sebastião Odilon Lopes de Albuquerque (1905-1974) foi um cantor, compositor e folclorista. Pernambucano de Goiana, Lopes mudou-se para Recife ainda na década de 1930, cidade na qual tornou-se famoso principalmente pela importância que deu aos folguedos populares como frevo, maracatus, bumba-meu-boi e caboclinhos.

¹⁹⁸ Fundada em 1921 segundo matéria: A “morte” do folclore recifense é vista com angústia por Bebinho. *Jornal do Commercio*. Recife, 01 de junho de 1972.; Fundada em 1928 segundo matéria: Sociedade Folclórica de Pernambuco presta relevantes serviços ao nosso turismo. *Diário de Pernambuco*. Recife, 28 de novembro de 1965.; Fundada em 1932 segundo matéria: No seu “Reino” de Apipucos, Baby Salgado Mantém-se Fiel Ao Folclore e Às Tradições. *Diário de Pernambuco*. Recife, 02 de outubro de 1962. P. 8.

¹⁹⁹ : A “morte” do folclore recifense é vista com angústia por Bebinho. **Op. Cit.**

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ FOLCLORE: expressão vida da alma popular. **Op. Cit.**

²⁰² Não confundir com o famoso Babalorixá e carnavalesco recifense Mário Miranda da década de 1970, nem com a sambista carioca homônima que fez sucesso interpretando sambas também na década de 1970.

²⁰³ Sociedade Folclórica de Pernambuco presta relevantes serviços ao nosso turismo. **Op. Cit.**

passar por dificuldades financeiras. O “caudilho de Apipucos”²⁰⁴, quem se gabava pelo forte núcleo eleitoral que possuía por fazer parte de várias sociedades (como o Clube das Pás) e pelo alcance político que possuía por causa das relações próximas que tinha com políticos como Agamenon Magalhães²⁰⁵, por outro lado, era uma figura bastante polêmica. Chegou a candidatar-se como deputado estadual pelo PSP em 1950, além de figurar constantemente nas páginas de esportes do *Diário*, por possuir um campo de futebol e uma piscina em sua propriedade. Babinho também aparece em 1955, dessa vez em coluna policial, por ter invadido o escritório de um advogado que seria adversário seu em causa jurídica e o ter agredido em companhia de seu guarda-costas.²⁰⁶ Também em 1959, seu nome aparece (junto a vários outros identificados pelo delegado de Vigilância) como responsável por manter “centro de tavolagem” em sua propriedade de Apipucos.²⁰⁷

Babinho Salgado, o coronel do “reinado de Apipucos”, no entanto, não foi uma figura isolada. Vários foram os representantes das elites sociais, política e econômica ligados ao Centro Regionalista do Nordeste que se mobilizaram nesta mesma empreitada em defesa do “folclore nordestino”. Mais do que isso, segundo Durval Muniz, a partir da década de 1920, nesse contexto histórico de emergência de uma sociedade de classes, de centralização política e consequente diminuição do poder político das elites locais e de gestação de uma nova identidade nacional de bases republicanas, foram justamente esses representantes da antiga ordem social em decadência, aquela que Freyre (seu principal defensor) chamou de sociedade patriarcal, que teriam fabricado o conceito de cultura nordestina.²⁰⁸ Ainda segundo Durval, o conceito de cultura nordestina defendida era este:

Uma cultura que seria expressão de nossas raízes ibéricas e da mestiçagem cultural entre as contribuições das três raças formadoras de nossa nacionalidade. Cultura que teria sua melhor expressão nas matérias e formas de expressão populares, nas manifestações culturais das populações rurais e sertanejas, nos rituais, lendas, contos, poesias, danças, manifestações religiosas, festas, tradições, superstições, na literatura oral, presentes num passado que estava ficando para trás...²⁰⁹

²⁰⁴ Outro apelido dado ao Salgado.

²⁰⁵ No seu “Reino” de Apipucos, Baby Salgado Mantém-se Fiel Ao Folclore e Às Tradições. Op. Cit.

²⁰⁶ Remetido à Justiça o Inquérito contra Babinho Salgado. *Diário de Pernambuco*. Recife, 29 de março de 1955. P. 10.

²⁰⁷ Lista do Delegado de Vigilância Aponta os Antros de Tavolagem. *Diário de Pernambuco*. Recife, 31 de março de 1959. P. 5.

²⁰⁸ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A Feira dos Mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste 1920-1950). São Paulo: Intermeios, 2013. P. 43.

²⁰⁹ ALBUQUERQUE JÚNIOR. **Op. cit.** P. 39.

Porém, mais do que uma simples busca nostálgica e romântica por uma época de ouro do passado, mais que uma cobrança pelo reconhecimento da contribuição histórica que este “povo” e sua cultura teriam dado à construção da nação, Ortiz argumenta que o que estaria em jogo seria uma forma de defesa desse modo de vida, dessa estrutura social que vinha aos poucos sendo modificada e que levava à perda de prestígio social e político a nível nacional das “falidas” elites regionais.²¹⁰

A partir da segunda metade da década de 1940, esse discurso folclorista se tornou hegemônico entre os centros urbanos, em certa medida, a defesa do folclore seria “quase uma moda” entre as elites. Tendência esta que, segundo Tania da Costa Garcia “podem ser interpretadas como uma resposta a esse processo de mundialização da cultura, que passa a imperar de forma definitiva após a Segunda Grande Guerra”.²¹¹

Com efeito, aquilo que para alguns teria sido apenas um passatempo, um divertimento, para os intelectuais mais engajados com a ideia de gestação e preservação de uma identidade nacional, folclore constituía matéria científica. E ao contrário da Sociedade de Babyinho Salgado, voltada para o entretenimento, outros intelectuais pelo Brasil voltaram-se para a pesquisa e produção de conhecimento sobre essas “manifestações do povo”. São exemplos dessas instituições a Sociedade de Etnografia e Folclore, fundada por Mário de Andrade em São Paulo, em 1936; a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnografia, fundada em 1941 por Arthur Ramos, em Salvador; a Sociedade Brasileira de Folclore, fundada por Câmara Cascudo no mesmo ano; e o Insituito Brasileiro de Folclore, fundado em 1942 por Basílio Magalhães.²¹² Também o Instituto Joaquim Nabuco, fundado em 1949 por projeto de lei de autoria do então deputado federal Gilberto Freyre, apesar de voltado para a pesquisa sociológica – já como representante do desenvolvimento das ciências sociais que ocorreu no Brasil justamente no período pós 1945 – também se propunha ao estudo do folclore regional.

Tais instituições, no entanto (à exceção do IJN), tiveram existência efêmera em função da dependência a seus criadores e, em certa medida, testemunharam a dificuldade que os estudos folclóricos tiveram em se consolidar e se homogeneizar no Brasil. Com efeito, foi apenas na capital federal que, partindo de condições econômicas e políticas bem mais favoráveis, o folclorista e musicólogo Renato Almeida conseguiu organizar uma institucionalização a nível nacional do movimento folclórico. A Comissão Nacional de

²¹⁰ ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas: cultura popular**. São Paulo: Olho D’Água, 1992. P. 67-68.

²¹¹ GARCIA, Tânia da Costa. A Folclorização do Popular: uma operação de resistência à mundialização da cultura, no Brasil dos anos 50. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 7-22, jan.-jun. 2010

²¹² VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)**. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997. P. 93

Folclore, dessa forma, emerge em 1947 como uma das comissões do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC) que, por sua vez, buscava atender a diretrizes internacionais aprovadas na Convenção de 1946.²¹³ Segundo Vilhena:

A principal novidade representada pela CNFL no quadro formado pelas instituições que marcaram a história dos estudos de folclore foi sua capacidade de superar o caráter local que caracterizou a maioria das iniciativas anteriores. Constituindo uma vasta rede centralizada no Rio de Janeiro e que se estendia pela maioria dos estados brasileiros, a sua montagem e a obtenção dos recursos que a viabilizava se deveram em grande parte a seu articulador...²¹⁴

Esta vasta rede, mesmo dependendo de recursos bastante escassos, conseguiu desenvolver consideráveis atividades, entre elas, Semanas de Folclore que foram realizadas no Distrito Federal, São Paulo, Porto Alegre e Maceió. Partindo dessas experiências de contato dos principais líderes do movimento com os folcloristas locais das diversas regiões, organizaram, em 1951, o I Congresso Brasileiro de Folclore.

A rede da Comissão era formada, por sua vez, por comissões estaduais autônomas e que foram importantes para o sucesso da instituição. Em Pernambuco, no entanto, ao que indica a ausência de documentação, a comissão estadual demorou a se formar ou ainda não teve uma atuação tão expressiva.²¹⁵ O que em certa medida pode estar relacionado à relação conflituosa que Renato Almeida possuía com Freyre ou também pode estar relacionado com a falta de apoio financeiro por parte do Estado e do Município, tendo em vista que os folcloristas integrados à CNFL não possuíam remuneração.

3.2 Entre o folclore e a antropologia

Mas, religião afro-brasileira é folclore? Ou, como costumavam os folcloristas denominarem seu objeto de estudo, é fato folclórico? Bem, para Roger Bastide:

Fazer do estudo dos candomblés um capítulo do folclore é sinal de um etnocentrismo, que nos faz considerar toda religião, exceto a nossa, um mero tecido de superstições – e do qual devemos desembaraçarmos como do racismo. Não foi sem razão que Arthur Ramos intitulou seu livro sobre as religiões “ensaio de etnografia” e que dedicou um livro diferente ao folclore negro.²¹⁶

²¹³ VILHENA. Op. cit. P. 94.

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ O primeiro documento que consta na hemeroteca do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular referente à Comissão Pernambucana data de 1956.

²¹⁶ BASTIDE, Roger. Sociologia do Folclore Brasileiro. São Paulo: Editora Anambi S. A., 1959. P. 5.

Portanto, para o sociólogo existiria uma distinção entre fato religioso e fato folclórico e ambos, por sua vez, seriam considerados fenômenos culturais, e que, portanto, participavam de um mesmo plano no âmbito da sociedade. Como distinguir então o que seria do campo religioso e do campo folclórico?

Bem, tal questão foi tema de complexas discussões entre os próprios folcloristas. Não especificamente a diferenciação do fato folclórico do fato religioso, mas o que, entre os fenômenos culturais poderia ser considerado folclórico. Voltando a Bastide, ele distingue o folclore como um traço cultural outrora pertencente a toda uma etnia, mas que pela diferenciação social passaria a fazer parte apenas do setor “popular” dessa sociedade. E a exemplo, ele cita a medicina popular, dos chás, pomadas, ritos mágicos, que estaria disseminada entre o *folk* independente da religião.²¹⁷

Mais esclarecedora, no entanto, nos parece a solução do movimento folclórico. Durante o I Congresso Brasileiro de Folclore, entre os vários debates conceituais e diretrizes, foi aprovada a Carta do Folclore Brasileiro, texto que se tornou o programa do movimento folclórico brasileiro. Segundo a carta:

*Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humanos ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica.*²¹⁸

No entanto, como podemos ver, a definição da carta era bastante ampla e subjetiva, definindo bem o que seria essa cultura popular ou essa cultura do *folk*. Mas, a partir de quais manifestações poderia se atingir essas “maneiras de pensar, sentir e agir de um povo” expressas na Carta? Como bem explicou Carneiro:

A organicidade da cultura popular transparecia com maior clareza nos folguedos – na poesia, na dança e nas representações próprias, na vestimenta e na culinária, nos costumes e na literatura oral subsidiárias, nas artes e no artesanato em suma, em todo o ambiente das festas tradicionais.²¹⁹

Ora, apesar de tal delimitação do objeto do folclore, ainda podemos perceber pontos em comum entre os chamados estudos afro-brasileiros. Festas, danças, vestimentas, culinária, costumes, literatura oral, todos esses elementos teriam sido melhor preservados pelos

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Carta do Folclore Brasileiro de 1952.

²¹⁹ CARNEIRO, Edson. A evolução dos estudos de folclore no Brasil, RBF, 2 (3); 47-62. Rio de Janeiro: CDFB/MEC, mai-ago. P. 57.

descendentes dos africanos dentro dos terreiros. E, portanto, tanto folclore quanto estudos afro-brasileiros compartilharão, quando o foco do estudo é o negro, o interesse pelas religiões afro-brasileiras.

Dessa forma, em Pernambuco, bastou que os terreiros voltassem a ser reabertos após o Estado Novo para que os intelectuais voltassem também a visitá-los, a observá-los. Com efeito, veremos nas décadas seguintes essa linhagem de estudos afro-brasileiros bem como folcloristas ocupando a segunda seção do *Diário de Pernambuco*, publicada aos domingos, expondo seus estudos sobre o negro, sua cultura e religiosidade. Sobre as religiões negras, em particular, podemos ver entre 1940 e 1950, nesse caderno artigos de intelectuais como J. A. Gonsalves de Melo Neto,²²⁰ Abelardo Duarte,²²¹ Manuel Diegues Júnior,²²² Amaro Quintas,²²³ e principalmente, Waldemar Valente.²²⁴

Recifense nascido no tradicional bairro da Boa Vista em 1908, Waldemar de Figueiredo Valente teve sua formação superior em Farmácia e posteriormente Medicina pela então Faculdade de Medicina do Derby, ainda no início da década de 1930. Mas, teriam sido a antropologia e o magistério os dois campos aos quais ele teria se dedicado com mais intensidade por toda sua vida profissional. Em conferência pronunciada em 1976 sobre Ulysses Pernambucano, nos informa o próprio Valente que fora nesse contato com o fundador do Serviço de Assistência a Psicopatas que ele teria desenvolvido seu gosto pela pesquisa e, em particular, pelo estudo dos xangôs em Pernambuco. De fato, fora através de Ulisses que ele teria tido a oportunidade de visitar pela primeira vez um xangô, em companhia de Pedro Cavalcanti.²²⁵ Mas, só na década de 1950 é que ele teve a oportunidade de se dedicar de fato à pesquisa antropológica. Antes disso, dedicou-se à profissão médica combatendo um surto de malária que, em 1933, vinha abalando a saúde pública do Rio Grande do Norte e, posteriormente, em regresso ao Recife, passou a atuar no magistério transitando por quase todos

²²⁰Um Governador Colonial e As Seitas Africanas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 22 de janeiro de 1950. P. 17-18

²²¹Sobrevivências do Culto da Serpente (Dãhn-Gbi) nas Alagoas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 03 de junho de 1951. P.15-16.; Sudaneses e Bantus em Alagoas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 19 de outubro de 1952. P. 15. Aculturação Negra. *Diário de Pernambuco*. Recife, 31 de outubro de 1954. P. 29.; Estudos Afro-Colombianos. *Diário de Pernambuco*. Recife, 21 de novembro de 1954. P. 29.; Religiões Negras. *Diário de Pernambuco*. Recife, 13 de dezembro de 1954. P. 29.

²²²Mestre Ramos e o Negro Brasileiro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de março de 1952.

²²³Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 31 de maio de 1953. P. 17.

²²⁴Sobre os artigos publicados por Waldemar Valente, ver nas próximas páginas.

²²⁵VALENTE, Waldemar. **Mestre em Fisiologia Nervosa e fundador da Escola de Psiquiatria do Recife – conferência pronunciada em 08.09.76.** In: MEDICINA, Academia Pernambucana de (org.). Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978.

os colégios da capital pernambucana.²²⁶ No que diz respeito à sua formação no campo antropológico, teria ocorrido em 1934, no Rio de Janeiro, quando teve a oportunidade de desenvolver e sistematizar seus conhecimentos sobre esse campo do saber em um curso de antropologia no Museu Nacional, sob a orientação de Roquete Pinto.²²⁷

Como já argumentamos anteriormente, foi já na década de 1950, em um período de consolidada carreira magisterial, que Valente se dedicou com mais ênfase ao estudo das religiões afro-brasileiras. É justamente nesse período que o médico publica uma série de obras que versam sobre o tema, iniciando com o *Introdução ao Estudo da Antropologia Cultural*, em 1953; logo seguido pelos *Marcas Muçulmanas nos Xangôs de Pernambuco*, em 1954; *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, em 1955; *A Função Mágica dos Tambores*, em 1956; e o *Influências Islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiros de Pernambuco*, em 1957.²²⁸

É nessa década também que podemos ver Valente publicando uma série de artigos no *Diário de Pernambuco* sobre os estudos da religiosidade afro-brasileira iniciando com o “Arthur Ramos e as Religiões Negras no Brasil”, em 1951, e continuando nos anos seguintes com “Notas sobre o Xangô de Pernambuco”, em 1952; “Contribuições Gêge-Bantos para o Sincretismo Fetichista Afro-Pernambucano” e “Influências Cristãs no Sincretismo Religioso Afro-Pernambucano”, em 1952; “Sincretismo Religioso”, publicado em duas partes, em 1953; “Culturas Negras no Brasil”, em 1955; “Xangô” e “Tambores de Xangô” ambos divididos em duas partes, em 1956; e finalizando a década com “O Mito Edipiano da Origem dos Orixás”, em 1958.²²⁹

Muitos desses artigos publicados, por sua vez, são discussões que em 1955 estiveram presentes em sua mais famosa publicação, o *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. Nela, pontua o autor no prefácio:

²²⁶ MAIOR, Mário Souto; VALENTE, Waldemar. **Antologia Pernambucana de Folclore**. Recife: FUNDAJ, Editora Masangana, 1988. P.321.

²²⁷ MACIEL, Anamelia Dantas. **Gente Nossa**. Livraria São José: Rio de Janeiro, 1975. Apud: <http://www.onordeste.com>. Acessado em 10 de ago. de 2016.

²²⁸ ANDRADE, Maria do Carmo. **Waldemar Valente**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>. Acesso em: 10 ago. 2016.

²²⁹ Arthur Ramos e as Religiões Negras no Brasil. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de novembro de 1951. P. 17.; Notas sobre o Xangô de Pernambuco. *Diário de Pernambuco*. Recife, 20 de julho de 1952. P. 17.; Contribuições Gêge-Bantos para o Sincretismo Fetichista Afro-Pernambucano. *Diário de Pernambuco*. Recife, 24 de agosto de 1952. P. 15.; Influências Cristãs no Sincretismo Religioso Afro-Pernambucano I. *Diário de Pernambuco*. Recife, 14 de setembro de 1952. P. 15.; Sincretismo Religioso. *Diário de Pernambuco*. Recife, 10 de maio de 1953. P. 17. Sincretismo Religioso II. *Diário de Pernambuco*. Recife, 17 de maio de 1953. P. 17.; Culturas Negras no Brasil IV. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de junho de 1955. P. 29.; Xangô I. *Diário de Pernambuco*. Recife, 03 de junho de 1956. P. 29.; Xangô. *Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de junho de 1956. P. 29.; Os Tambores de Xangô. *Diário de Pernambuco*. Recife, 29 de julho de 1956. P. 28. Ainda os Tambores de Xangô. *Diário de Pernambuco*. Recife, 05 de agosto de 1956. P. 27.; O mito edipiano da origem dos orixás. *Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de março de 1958. P. 29.

Minha preocupação principal foi estudar o mosaico religioso afro-pernambucano, buscando descobrir as influências de procedências várias que nele trabalharam. Procurei o mais possível, com a ajuda das observações de outros pesquisadores e da minha própria experiência, interpretar certos fenômenos que me pareciam denunciar contaminação religiosa. Contaminação que se processou entre as seitas negras, umas com as outras, na própria África, e que continuou no Brasil. Contaminação que se alargou pela influência de religiões não africanas no novo ambiente. Religiões ameríndias, Catolicismo, espiritismo, protestantismo, teosofismo, esoterismo, cartomancia e quiromancia. Principalmente Catolicismo.²³⁰

Como vemos, foi a questão dos sincretismos o tema sobre o qual Valente mais se debruçou. Tomando como base principal os estudos do baiano Arthur Ramos e se utilizando vastamente do método comparativo proposto por ele, Valente busca relacionar os aspectos das ditas “seitas africanas” por ele observadas com a literatura antropológica para determinar as distintas procedências e sobrevivências culturais ainda existentes nessas. Tal método, segundo o autor, teria sua importância na medida em que o método histórico pouco seria aproveitável como consequência da destruição de boa parte da documentação sobre os anos de escravidão no Brasil por ordem do ministro da fazenda, Rui Barbosa, em 1890.

As influências da antropologia cultural e das novas teses da mestiçagem se mostram bem presentes nessa obra de Valente, principalmente, no ponto em que ele deixa de considerar o sincretismo como uma forma de degeneração das religiões ou como sintoma da ilusória catequese dos negros²³¹, para analisá-los sob um ponto de vista de mecanismos lentos e graduais, formados por fases de *acomodação* e *assimilação* que se propõem a resolver uma situação de conflito cultural.²³² Segundo Valente:

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto. Symbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias.²³³

Também o argumento racista presente em Nina Rodrigues de superioridade racial dos negros sudaneses, que teria levado à supremacia dos elementos culturais desse grupo sobre os

²³⁰ VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1955. P. 26.

²³¹ Rodrigues denomina de “ilusão de catequese” a situação religiosa do negro baiano à sua época. Segundo ele, a inferioridade mental do negro o impediria de compreender os sutis conceitos do monoteísmo cristão, levando-os a manter a adoração de suas divindades sob uma aparente adoração aos santos católicos.

²³² VALENTE, Waldemar. 1955, **op. cit.**, p. 41.

²³³ VALENTE, Waldemar. 1955, **op. cit.**, p. 42.

demais escravizados, é substituído pela noção de “aparelhamento cultural”²³⁴ e o conceito de “mentalidade primitiva”, abandonado pelo seu próprio teórico, Lévy Bruhl, em detrimento do conceito de “percepção mística” ou “pensamento místico” perde sua eficácia diante das novas conclusões antropológicas de unidade fundamental da natureza humana.

Partindo dessas concepções teóricas, unindo-as com sua observação dos terreiros de Recife, Valente constrói a hipótese de que os negros e mestiços pertencentes aos xangôs da capital pernambucana estariam em uma adiantada fase de cristianização que, após um período de *acomodação* no qual teriam se apropriado dos símbolos e hagiográfico católicos de forma apenas superficial e por imposição, em 1950, os componentes da religião católica nos terreiros já seriam equiparáveis aos componentes da liturgia nagô em um processo adiantado de *assimilação*. Nesse sentido, para Valente, o Catolicismo provavelmente viria a se tornar dominante dentro dos próprios terreiros, absorvendo as crenças afrodescendentes por completo.²³⁵

Valente, portanto, parte de uma concepção teleológica e evolucionista de história para prever, como seus antecessores, o desaparecimento das religiões afro-pernambucanas no futuro. E, apesar de definir sincretismo como uma reelaboração cultural, no qual nasceria um novo elemento cultural distinto dos seus originários, acaba por colocar as religiões afro-brasileiras apenas como um estágio de um lento processo de catolicização dos negros e mestiços pernambucanos. No entanto, como bem sabemos, o devir histórico é bem mais complexo, perpassado por questões sociais, culturais e políticas que o tornam imprevisível. Nesse sentido, Valente não foi capaz de perceber que a mediatização e conseqüente visibilidade que ganhavam as religiões afro-brasileiras, no lugar de levá-las à extinção, às fariam crescer cada vez mais em adeptos e complexidade.

Por outro lado, as conclusões de Valente sobre a presença do catolicismo dentro dos xangôs são importantíssimas para nós. Como veremos mais a frente, para os próprios afro-religiosos de Pernambuco as suas pertenças às “seitas” não lhes negavam a cristandade. Sendo-lhes, portanto, inteiramente natural e não contraditório a adoração dos orixás em lado-a-lado com a reverência aos santos católicos e a aceitação da soberania do Deus cristão.

²³⁴VALENTE, Waldemar. 1955, *op. cit.*, p. 39.

²³⁵VALENTE, Waldemar. 1955, *op. cit.*, p. 40

Por fim, a obra de Valente o renderia ampla crítica positiva por intelectuais como Mauro Mota,²³⁶ Olívio Montenegro,²³⁷ Álvaro A. Lopes,²³⁸ Ricardo Cunha,²³⁹ Laurênio Lima,²⁴⁰ Nilo Pereira²⁴¹ e Zacarias Maciel²⁴² no *Diário de Pernambuco*. E, tendo seu lugar reconhecido entre os pares, tornou-se catedrático em Antropologia e Etnografia do Brasil nas Faculdades de Filosofia da Universidade do Recife e da Universidade Católica de Pernambuco, ministrando também curso de extensão em Etnografia Religiosa Negro-Brasileira, em 1957, com divulgação também no periódico supracitado.²⁴³ Em 1972, Valente tornou-se diretor do Departamento de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco.

Mas, apesar das incursões no campo antropológico, Valente foi ainda de uma geração de intelectuais que precedem à especialização disciplinar das ciências sociais no Brasil e que também por essa formação genérica, atuavam em campos diversos do saber. Dessa sorte, além da antropologia, ele também veio a se dedicar aos estudos folclóricos, os quais, como vimos, tiveram seu momento auge com o movimento folclórico brasileiro entre 1947 e 1964. Valente, que vinha se dedicando aos estudos folclóricos desde fins da década de 1950, veio a fazer parte como presidente da Comissão Pernambucana de Folclore na década seguinte e a esse campo dedicou-se pelo resto de sua vida, publicando obras como *Folclore brasileiro: Pernambuco*, em 1979; *Nordeste em Três Dimensões Folclóricas*, em 1986; e *Antologia Pernambucana de Folclore*, em coautoria com Mário Souto Maior, em 1990.²⁴⁴

Caminho relativamente próximo seguiu René Ribeiro, outro intelectual que se dedicou ao estudo dos xangôs em Pernambuco no período. Colega de formação em medicina de Waldemar Valente, Ribeiro também passa por forte influência de Ulysses Pernambucano, chegando a trabalhar como assistente dele no Serviço de Higiene Mental, bem como na organização do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro. Freyre, por sua vez, também o teria influenciado ao indicá-lo a leitura de Boas: *The Mind of Primitive Man*, durante o período que, já formado, Ribeiro passou a dedicar-se à leitura antropológica. Mas, segundo o próprio Ribeiro, teria sido mesmo a partir de uma conferência proferida por Herskovits na Faculdade

²³⁶ Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 04 de dezembro de 1955. P. 8.

²³⁷ Cultos Afro-Brasileiros. *Diário de Pernambuco*. Recife, 04 de dezembro de 1955. P. 4.

²³⁸ “Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 01 de janeiro de 1956. P. 4.

²³⁹ Religiões Negras. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de fevereiro de 1956. P. 36.

²⁴⁰ Notícias sobre o “Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de março de 1956. P. 33.

²⁴¹ Justas Homenagens. *Diário de Pernambuco*. Recife, 16 de março de 1956. P. 4.

²⁴² Um ensaio do prof. Waldemar Valente. *Diário de Pernambuco*. Recife, 06 de maio de 1956. P. 38.

²⁴³ Curso de Etnografia Religiosa. *Diário de Pernambuco*. Recife, 13 de fevereiro de 1957. P. 3.

²⁴⁴ ANDRADE, Maria do Carmo. **Waldemar Valente**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>. Acesso em: 10 ago. 2016.

de Direito na qual tratava do transe sob uma perspectiva culturalista que ele passaria por uma “guinada de cento e oitenta graus” da medicina à antropologia.²⁴⁵

Também sob a orientação de Herskovits foi que Ribeiro desenvolveu e aprofundou na Northwestern University, em 1949, a correlação entre a pesquisa empírica que havia realizado nos terreiros do Recife entre os anos de 1947 e 1948. Tal estudo, intitulado *The AfroBrazilian Cult-Groups of Recife – a Study in Social Adjustment*, rendeu-lhe o título de *Master of Arts* em Antropologia e Ribeiro retorna ao Brasil assumindo, no ano seguinte, o cargo de diretor do Departamento de Antropologia do IJNPS.²⁴⁶ Cargo esse que o teria permitido ampliar sua pesquisa e publicá-la sob o financiamento da mesma instituição com o título de *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social, em 1952*.

Como podemos ver, o principal estudo sobre os xangôs do Recife de Ribeiro foi realizado bem no período de reabertura dos terreiros e foi concluído e publicado antes mesmo do principal livro de Valente sobre o mesmo objeto. Todavia, Ribeiro parte de pressupostos bem distintos. Para ele:

A intimidade do processo de transmissão cultural (e não a simples identificação de “sobrevivências”), como a relação dos mecanismos de preservação de seus elementos fundamentais, quando se vê uma cultura ameaçada, ou os modos de contemporização do indivíduo, quando violentado em seu sistema e nas suas orientações de vida, é que dão relevância aos estudos sobre os vários aspectos da aculturação negra nesta parte do novo mundo.²⁴⁷

Processos de transmissão cultural, preservação de elementos fundamentais e contemporização em situação de violência cultural seriam então o foco da pesquisa antropológica e não mais a busca de sobrevivências das culturas originais seria o objeto do estudo antropológico dos “cultos” afro-brasileiros, segundo Ribeiro. E tais objetivos levam, portanto, o antropólogo a penetrar e descrever com maestria os modos de vida, os componentes rituais, o *ethos* e a *visão de mundo* dos afro-religiosos recifenses. A partir dessas observações as conclusões dele também são bem distintas das “previsões” de Valente: não haveria uma conversão em curso dos descendentes dos africanos ao catolicismo, mas uma reconfiguração cultural, estrutural e funcionalmente diversa dos sistemas tradicionais originários que permitiria

²⁴⁵ MOTTA, Antônio; ATHIAS, Renato. **René Ribeiro e a Institucionalização da Antropologia em Pernambuco**. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P. 181.

²⁴⁶ MOTTA, Antônio; ATHIAS, Renato. Op. cit, p. 182.

²⁴⁷ RIBEIRO, René. **Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P. 117.

aos que lhe aderem “a satisfação das necessidades psicológicas indispensáveis ao ajustamento no mundo em que vivem”.²⁴⁸

Essa reconfiguração cultural, por sua vez, seria bem mais complexa que uma simples sobreposição de crenças, e também seria bem variável entre os grupos mais ortodoxos e os mais recentes. No que diz respeito, por exemplo, ao elemento mais frequentemente evocado como evidência do sincretismo, a correlação entre santos católicos e orixás, argumenta Ribeiro:

Apesar disso, porém, ele nos diz que chamar os *orisha* pelos nomes de santos católicos “é uma embromação” porque eles seriam fundamentalmente diferentes. Outros informantes são igualmente positivos nessa diferenciação, considerando os *orisha* como “santos da África” e aos santos da Igreja Católica como os “santos daqui” embora se dirijam a uns e a outros nas suas práticas rituais – daí as missas ouvidas respeitosamente, as promessas, as ladainhas e benditos rezados em capelas católicas sem exclusão do culto particular aos *orisha* e aos espíritos dos mortos familiares. A crença mais comum, porém, é a da perfeita equivalência entre os *orisha* e os santos correspondentes no hagiógrafo católico, como já vimos em outro capítulo.²⁴⁹

Podemos perceber então, a partir das observações do antropólogo, que não havendo uma unidade de culto entre os terreiros, tão pouco havia uma unidade de crença. Além disso, qualquer tipo de distinção entre católicos e afro-religiosos, ou ainda entre católicos, afro-religiosos e espíritas seria infrutífera posto que desconsideraria o fenômeno da múltipla pertença religiosa.

Tampouco a adoração aos orixás estaria em um processo de desaparecimento, posto que, tanto entre seus adeptos, quanto entre os simpatizantes e vizinhos dos templos, haveria uma familiaridade obtida desde a baixa idade com tradições e crenças religiosas que garantiriam a sua sobrevivência.²⁵⁰ Mais do que sobrevivência, esse e outros fatores estariam levando a um aumento considerável dos xangôs em Recife, aumentando de 48 grupos de culto em 1947, para mais de 100 em 1951.²⁵¹

A obra de Ribeiro, por fim, também recebe considerável crítica positiva de Abelardo Duarte²⁵² e Mauro Mota²⁵³, além de uma crítica não assinada no diário social²⁵⁴, todas publicadas no *Diário de Pernambuco*. Em comparação com a ampla crítica que receberia nos anos seguintes, no mesmo jornal, o estudo de Valente, a obra de Ribeiro parece ter tido menor

²⁴⁸ RIBEIRO, *op. cit.* P. 119.

²⁴⁹ RIBEIRO, *op. cit.* P. 114.

²⁵⁰ RIBEIRO, *op. cit.* P. 89.

²⁵¹ RIBEIRO, *op. cit.* P. 41.

²⁵² Um Trabalho de Mestre. *Diário de Pernambuco*. Recife, 18 de abril de 1954. P. 17.

²⁵³ Cultos Afro-brasileiros no Recife. *Diário de Pernambuco*. Recife, 24 de outubro de 1954. P. 8.

²⁵⁴ *Diário Social*: “Cultos Afro-brasileiros do Recife”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 21 de abril de 1954. P. 6.

repercussão. Talvez a participação constante de Valente entre a rede de folcloristas de Pernambuco e estados vizinhos ajude a explicar tal fato. Por outro lado, será Ribeiro que, nos anos vindouros, consagrar-se-á entre os antropólogos como um dos pais da antropologia pernambucana tendo sua participação na construção do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE certamente contribuído para isto.

3.3 As Filhas dos Deuses Sanguinários: os excessos da espetacularização

Políticos, artistas, folcloristas, antropólogos e, principalmente, pessoas comuns de diversas camadas sociais do Recife e de outros estados do Brasil. Como pudemos ver, em fins da década de 1940 e por toda a década de 1950, os terreiros, não só do Recife como por várias partes do país, eram objeto de estudo, fonte de curiosidade, atração folclórica e mais do que isso, existia uma verdadeira espetacularização das práticas religiosas afro-brasileiras que, por sua vez, caminhava em consonância com um considerável aumento de centros religiosos. Em certa medida, era uma visibilidade que poderia ser, em um primeiro momento, bastante interessante para adeptos de uma crença que até pouco tempo era completamente proibida de existir, era um meio de deixar a marginalidade, um motivo para deixar de envergonhar-se de crer nas entidades e nos orixás e de cultuá-los. Para os que estrelavam nos livros, palcos, jornais e revistas era uma forma de ser “famoso” (quem imaginaria que de marginais os xangozeiros tornar-se-iam estrelas de cinema?). Certamente Pai Apolinário e Pai Josias, em suas apresentações através da Sociedade Pernambucana de Folclore, além de vários outros pais e mães de terreiros lucraram financeiramente e, principalmente, socialmente com tal espetacularização. Tendo em vista que, além dos cachês das apresentações, nas festas dos terreiros eram também momentos em que eram dadas contribuições por parte dos visitantes e da assistência em geral às entidades, como bem observou Ribeiro.²⁵⁵

Por outro lado, a curiosidade daqueles que se viam seduzidos pelos “mistérios” dos terreiros, mas que não tinham coragem para conhecê-los ou visitá-los de fato, bem como a busca cada vez maior da mídia de entretenimento de levar algo novo, algo que pudesse vender, poderiam levar a uma exposição além dos limites. Com efeito, quais seriam os limites da espetacularização dos terreiros?

Em geral, os vários intelectuais que haviam se voltado para o estudo das práticas religiosas afro-brasileiras em algum momento citaram a cautela que tinham os e as sacerdotes

²⁵⁵RIBEIRO, op. cit. P. 72.

ao tratar de seus rituais. Silêncios, esquivas e restrições eram então parte do cotidiano dos pesquisadores e muitos seriam os motivos para tais reações. Como já argumentamos anteriormente, a religiosidade afro-brasileira está permeada de magia, e o poder do sacerdote ou da sacerdotisa estava (como ainda está) em conhecer e seguir fielmente os passos de um ritual. Compartilhar tais conhecimentos seria compartilhar seu poder, algo que nem todos estariam dispostos a fazer. Além disso, o medo de ser acusado de feitiçaria ou curandeirismo já seria motivo suficiente para que algumas práticas fossem mantidas em segredo.²⁵⁶ Dessa sorte, mantinha-se uma aura de mistério por parte dos leigos e curiosos. Uma oportunidade de ouro para aqueles que desvendassem esses véus.

E foi o que aconteceu na edição de *O Cruzeiro* em 15 de setembro de 1951. Segundo o *Diário de Pernambuco*, esta teria sido uma edição “recorde” em tiragens (350 mil exemplares) e que uma semana após sua chegada ao Recife teria sido necessário novo pedido de “centenas de exemplares” diante da grande procura.²⁵⁷ O motivo para tanto sucesso? Uma reportagem de Arlindo Silva e José de Medeiros que revelava “os mistérios do mundo ritualístico e bárbaro dos ‘xangôs’ da Bahia”²⁵⁸. Assim fora introduzida a matéria na revista:

*Abrimos espaço para uma reportagem que se destina à mais ampla repercussão dentro e fora do país. Ao entrega-la ao público, está certo O CRUZEIRO de que se trata não só de uma grande realização jornalística, mas também de uma documentação fotográfica inédita e tanto quanto possível completa sobre a mais impressionante prática fetichista dos negros baianos: a iniciação das “filhas de santo”. Não é difícil, pois, avaliar as enormes dificuldades que os repórteres encontraram no cumprimento de sua audaciosa missão, levados que foram a **infringir uma severa norma sagrada** que restringe às pessoas iniciadas a graça de assistir aos cerimoniais secretos dos candomblés. Durante quatro semanas, os repórteres permaneceram na Cidade de Salvador, entrando em contato com os mais destacados chefes das agremiações negras da Bahia. Tudo, porém, só corria bem até o momento em que se tocava no assunto principal da reportagem: a iniciação das “filhas de santo”. Isso era o bastante para que os PAIS e MÃES DE SANTO se **tornassem esquivos**, enchendo-se de sombria e temerosa desconfiança. Uma força, entretanto, atuava em favor de Arlindo Silva e José Medeiros: a **popularidade e o prestígio de O CRUZEIRO** em todas as camadas sociais. [...]. É esta reportagem que ora publicamos, realizada pelos **dois únicos jornalistas brasileiros** que até hoje assistiram às práticas secretas da religião negra professada na Bahia, que **vem revelar, ao mundo civilizado, a estranha história das noivas dos deuses sanguinários.**²⁵⁹(grifo nosso).*

²⁵⁶ RIBEIRO, op. cit. P. 61.

²⁵⁷ “As noivas dos deuses sanguinários”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 18 de setembro de 1951. P. 4.; “As noivas dos deuses sanguinários”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 19 de setembro de 1951. P. 2.; “As noivas dos deuses sanguinários”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de setembro de 1951. P. 2.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ O *cruzeiro* 15 de setembro de 1951.

“As Noivas dos Deuses Sanguinários”. Assim foi intitulada a reportagem da revista *O Cruzeiro* que talvez tenha sido, até hoje, a mais ousada e sensacionalista já publicada no Brasil. E o editorial da revista sabia bem do potencial do que era ali descrito, mas, principalmente, do que ali era retratado em mais de quarenta fotos ao apresentá-la como “destinada à mais ampla repercussão dentro e fora do país”. Estavam cientes também repórter, fotógrafo e editorial que aquela publicação ia de encontro a uma das mais claras normas do culto e que, por isso, jamais tinha sido de tal modo retratado.

As fotos, bem como o texto da matéria, tal qual descrito na introdução, expunham o passo a passo do ritual de feitura de *iaô* pelo qual passavam três aspirantes para tornarem-se efetivamente iniciadas no candomblé, tornando-se filhas de santo. São ali retratados o momento em que elas tiveram suas cabeças raspadas; o momento em que recebem as *curas* – cortes ritualísticos pelo corpo, seguidas da aplicação dos pós mágicos, o momento de sacrifício dos animais para oferecimento às divindades (Figuras 2 e 3), o banho que se segue aos sacrifícios, e, por fim, a saída das novas *iaôs* para a apresentação em festa pública.

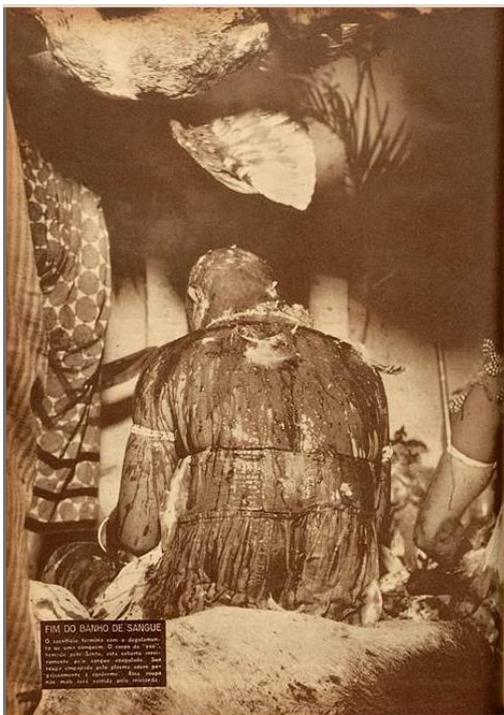


Figura 9 sacrifício de uma ave sobre a filha de santo



Figura 10 Filha de Santo após os sacrifícios

Apesar de nada no procedimento ser novo aos integrantes do culto, ou mesmo aos intelectuais que sobre eles pesquisaram, as fortes imagens da imolação dos animais, seguida do derramamento de sangue sobre o corpo das iniciadas e posterior exposição dos sacrificados diante dos altares causaram uma (já esperada) polêmica. Segundo o antropólogo Fernando de Tacca, a reportagem teria causado grande repercussão e polêmica no meio do Candomblé baiano sem que, no entanto, houvesse posteriormente qualquer análise das consequências éticas da invasão do meio religioso por parte do jornalista ou mesmo de seus pares.²⁶⁰ Ainda segundo Tacca, o resultado da matéria, por parte dos repórteres, foi um já esperado prestígio diante do “furo jornalístico”. Por outro lado, para a mãe de santo e para as *iaôs* do terreiro fotografado, pesadas sanções lhes foram impostas pelos seus pares: a primeira passou a ser perseguida, inclusive pela polícia, enquanto que as suas filhas não tiveram suas iniciações reconhecidas no meio religioso, tornando-se marginalizadas no candomblé. Tais informações teriam sido passadas ao antropólogo pelo próprio Medeiros quem, após a publicação na matéria, passou a se esconder com nomes falsos quando em visita a Salvador, temendo também sanções.²⁶¹

Mas, fica a pergunta, como os jornalistas teriam conseguido não só participar dos rituais como fotografá-los naquilo que possuíam de mais restrito? Bem, quanto a isso o próprio Medeiros foi sincero em apontar, muitos anos após a publicação da matéria, dois fatores que teriam contribuído para o sucesso de seu intento. Como a própria introdução supracitada da matéria deixa claro, existia na época a “popularidade e o prestígio de *O Cruzeiro* em todas as camadas sociais”, que fazia com que os repórteres recebessem por parte da população uma maior atenção e acesso aos meios religiosos que buscavam retratar. Mas, mesmo tal prestígio não teria sido suficiente para que tivessem livre acesso entre os candomblés tradicionais, entre os quais o objetivo dos repórteres fora recebido com completa repulsa. Foi então apenas em um candomblé de condição social e econômica mais adversa que, não só a fama dos repórteres, mas também, uma generosa oferta de animais e outros ingredientes necessários ao ritual, lhes teriam aberto as portas aos segredos das iniciações.²⁶²

²⁶⁰ TACCA, Fernando. Candomblé – Imagens do Sagrado. Campos - Revista de Antropologia Social, UFPR, nº 03, ano 2003, Edição Especial da IV Reunião de Antropologia do Mercosul. P. 152.

²⁶¹ Idem.

²⁶² TACCA, Fernando. Op. cit, P. 149.

Em síntese, os repórteres de *O Cruzeiro* aproveitaram-se da situação de vulnerabilidade econômica e social a que estavam submetidos boa parte dos afro-religiosos (não só de Salvador, mas de todo o Brasil), sem qualquer preocupação com o impacto que isso poderia causar. Concorria a tal postura a concepção que a própria revista tinha sobre as religiões negras. Ao anunciar que revelavam ao “mundo civilizado, a estranha história das noivas dos deuses sanguinários”, nos permitem inferir que contrapunham as práticas religiosas que retratavam ao mundo “civilizado”. Assim, repetiam tal qual os europeus e seus zoológicos humanos do século anterior, uma inferiorização e coisificação do negro e de sua cultura.

Em defesa de seu trabalho, Medeiros, ainda em sua entrevista a Fernando Tacca, informa que sua reportagem teria sido motivada por uma outra reportagem de Henri-George Clouzot, publicada na revista francesa *Paris Match* em maio do mesmo ano, intitulada *Les Possédées de Bahia* que para ele não teria retratado o “verdadeiro candomblé.”²⁶³ Segundo a Coluna Social de 17 de maio de 1951, publicada no *Diário de Pernambuco*, Clouzot teria vindo ao Brasil com o objetivo de aqui gravar um filme, mas em contato com o universo do candomblé baiano (e por outros motivos) acabou por substituir seu objetivo original pela redação de um livro sobre tais candomblés, produzindo uma verdadeira “propaganda às avessas” ao retratar um Brasil selvagem, “ainda inacessível aos requintes da civilização”. Parte desse material, por sua vez, teria sido destinado à *Paris Match*. Em outra reportagem, já em 2004, descreve Álvaro Kassab:

Se Clouzot queria um trabalho “impressionista” sobre o Brasil, como declarara em entrevista, conseguiu seu objetivo com sobras. Adjetivado sem parcimônia, o texto traz descrições detalhadas das “possuídas” sendo banhadas com sangue de animais – bode, galinhas e pombos – vertido sobre as cabeças (perfuradas) e os corpos das filhas-de-santo iniciadas no candomblé. Em matéria de sensacionalismo, o capítulo imagético não ficou devendo ao escrito. O cineasta francês, que diz ter sido obrigado a sorver o sangue de um pombo recém-sacrificado, foi impiedoso em suas considerações sobre o ritual. Disse tratar-se de um caso patológico.²⁶⁴

Partindo de tais descrições sobre o trabalho de Clouzot, o qual teria repercutido pelos meios intelectuais do Brasil, sofrendo duras críticas, nos parece, no entanto, que Medeiros e Arlindo Silva não fizeram nada mais que repetir o que seria uma potencial fórmula de sucesso de sensacionalismo midiático. Esse “verdadeiro candomblé” dos repórteres, não nos parece ter sido nada mais que outro recorte descontextualizado, operado dessa vez para mostrar não o que

²⁶³TACCA, Fernando. Op. cit, P. 148

²⁶⁴ KASSAB, Álvaro. 1951 - O ano em que Clouzot, ‘O Cruzeiro’ e intelectuais rodaram a baiana. Disponível em: www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/julho2004/ju259pag06.html. Acessado em: 10 ago. 2016.

a sociedade considerava como belo e animador, mas aquilo que iria mesmo chocar, causar nojo, espanto...

Enquanto que a reportagem de Clouzot recebe várias críticas, Bastide, por sua vez, parece ter sido o único intelectual a levantar-se, à época, contra essa forma de exposição midiática dos candomblés. “Silêncio sepulcral” este que, como bem observou Tacca, pode ter tido relação com o poder que exercia Assis Chateaubriand sobre a mídia brasileira.²⁶⁵ Chateaubriand era dono do Diário Associados, empresa responsável tanto pelos maiores periódicos do país como da própria revista *O Cruzeiro*, e, portanto, também empregador de muitos dos intelectuais que publicavam nos jornais sobre os temas afro-brasileiros.

Certamente, tal matéria da *O Cruzeiro* foi o maior exemplo do trato sensacionalista que, na década de 1950, era dado às religiões afro-brasileiras pela mídia comercial. Mas, não foi o único. No *Diário de Pernambuco* localizamos notícias a exemplo do caso *Hilda, a “Pataco” Vomita Coisas Estranhas*, na qual a personagem da reportagem, moradora da cidade de Maceió, dizia vomitar todo tipo de coisas estranhas “cabelo humano, carvão, madeira, areia, bonecas...” e atribuía tudo isso a “macumba.”²⁶⁶ Em outra reportagem, por nós encontrada, *Galinha preta numa encruzilhada e tutano de gato na sexta-feira santa*, Clodomir Moraes fala sobre o dia 24 de agosto no qual terreiros festejam o dia de Exu. Apesar de ter o cuidado de argumentar em seu artigo que existiriam os sinceros religiosos e os que buscavam “desvirtuar” os terreiros, seu artigo é completamente focado em descrever “despachos”, “bozós”, “receitas”, motivos sensacionalistas descritos também no subtítulo da reportagem:

*No dia de S. Bartolomeu, EXU recebeu oferendas – O “candomblé” vibrou nos morros – “Xangô” por toda parte – “Despachos” para adquirir namoradas e trazer doenças para os inimigos – Em Areias um indivíduo arrancou a canivete os olhos de um burro – Bruxarias ao som dos “atabaques”*²⁶⁷

De São Paulo, por sua vez, vinha à notícia: *Cemitério serviu de “terreiro” a uma gigantesca macumba*. “Estranho ritual”, na qual, segundo o repórter que parece confundir orixás com títulos sacerdotais e descrevendo detalhes de sacrifícios cujos executores “ofereceram a Exu, Ogum, Omolu, Xangô e outros ‘pais de santo’, todo um banquete...”²⁶⁸

Ora, se por um lado, antropólogos e folcloristas publicavam, como vimos, livros e colunas que propunham ampliar a compreensão e demonstrar a riqueza cultural dos xangôs e

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ *Diário de Pernambuco*. Recife, 19 de janeiro de 1944. P. 5.

²⁶⁷ *Diário de Pernambuco*. Recife, 28 de agosto de 1953. P. 3.

²⁶⁸ *Diário de Pernambuco*. Recife, 01 de agosto de 1954. P. 19.

candomblés, por outro lado persistiam, nos mesmos periódicos, reportagens que buscavam chamar mais atenção e causar espanto do que propriamente informar. Nesse sentido, a grande visibilidade que vinham conquistando afro-religiosos e terreiros não lhes isentava o lado também perverso dessa midiaticização, no qual ética e prudência eram ignoradas desde que se pudesse lucrar cada vez mais.

No entanto, existia outro sensacionalismo que talvez fosse mais danoso aos xangozeiros de Pernambuco: a constante correlação entre a religião e o crime. Se até o dado momento nossa narrativa buscou demonstrar a crescente atenção e visibilidade que vinham conquistando as religiões afro em todo o Brasil, argumento que talvez tenha levado o leitor a considerar que em comparação às décadas anteriores, o período pós Estado Novo teria sido uma “época de ouro” para xangôs, candomblés, umbandas e etc., gostaria agora de ressaltar o outro lado da moeda. Vejamos então como, para além das grandes festas turísticas, das apresentações folclóricas, das visitas de celebridades, jornalistas e intelectuais, existia um cotidiano ainda bastante marcado pela violência e pelo conflito entre afro-religiosos, polícia e populares. Principalmente, como as religiões afro-brasileiras ainda tinham nos jornais uma representação bastante correlacionada a atos criminosos, indo de encontro, dessa forma, com a busca por parte de seus praticantes em legitimar-se, serem reconhecidos enquanto religião.

3.4 Cotidiano e violência (ou o outro lado da moeda)

O que pode haver de sensacional na vida de uma lavadeira, de um pai-de-santo, de um tocador de piston? Para aqueles que costumam gozar o pitoresco da pele negra é sensacional ser tocador de piston, ou dançar num ‘terreiro’. Mas a gente sabe que isso é uma realidade dura, diária, como qualquer outra. Não é para divertir-nos que o negro acredita nos seus mitos e homenageia-nos, de maneira particular.²⁶⁹

Com essas palavras descrevia José de Moraes Pinho o enredo de sua peça “Filhos de Santo” para o *Diário de Pernambuco*, peça que representaria Pernambuco e o Nordeste no Distrito Federal. O tom, no entanto, era visivelmente de crítica à apropriação e folclorização da cultura negra, característica esta que estava bem no cerne do Teatro Experimental do Negro, companhia que iria encenar a peça de José de Moraes no Rio de Janeiro.

Por sua vez, o Teatro Experimental Negro (TEN) foi fundado por Abdias do Nascimento, em 1944, no Rio de Janeiro, como uma ferramenta que pretendia uma valorização

²⁶⁹ O Teatro do Nordeste no Rio. *Diário de Pernambuco*. Recife, 22 de fevereiro de 1949. P. 6.

social do negro no Brasil através da educação, da cultura e da arte. Buscava contrapor-se ao argumento da democracia racial, demonstrando que o cotidiano das pessoas negras no Brasil ainda era perpassado por diversas manifestações de racismo e que aquilo que se chamava de valorização da cultura negra não era nada mais que a exploração turística do folclore e do candomblé, que alimentavam a representação exótica do negro e sua cultura.²⁷⁰ Partindo desses pressupostos, o TEN buscou colocar no teatro o próprio negro, em substituição dos brancos com caras pintadas, para protagonizar o seu cotidiano, suas histórias, posto que só o negro poderia transmitir o sentimento da raça, de seus sofrimentos e angústias cotidianas. Segundo Ivaldo Lima, o TEN foi, entre as décadas de 1940 e 1960, a principal organização do movimento negro destacando-se entre suas ações a participação na organização da Convenção Nacional do Negro, em 1945, em São Paulo, e em 1946, no Rio, e a realização da I Conferência Nacional do Negro, em 1949 e do I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950.²⁷¹

Mas, retomando a pergunta retórica de José de Moraes Pinho, o que pode haver de sensacional na vida de um pai-de-santo? A julgar pelo noticiário do cotidiano dos terreiros, ao menos no recorte por nós proposto, era mais que uma “realidade dura e diária, como qualquer outra”. Depois de saídos da ilegalidade imposta pelo Estado Novo, mesmo sendo considerados por muitos como uma das poucas riquezas culturais de Pernambuco, os xangôs pareciam ainda ter uma imagem bastante vinculadas à vigilância policial e a atos de criminalidade. E, talvez, o mais representativo dos casos tenha sido um julgamento que ocorreu em abril de 1951, quando por quatro edições seguidas o *Diário da Noite* anunciou: haveria um xangô no tribunal do júri e Ogum iria baixar!

Tudo começou com uma estratégia arquitetada pelo advogado Jordão Emerenciano em defesa de seu cliente, Hilton Barbosa de Sousa, quem, na noite do dia 14 de junho do ano anterior, havia assassinado sua noiva, Joana Targino de Souza, com *punhalada certa no coração*²⁷². Segundo o advogado, estava claro que seu cliente teria praticado o crime sob influência de uma *seita africana, da qual fazia parte*²⁷³ e, portanto, havendo a possibilidade a partir da lei processual de se requerer uma *demonstração prática no Tribunal do Juri como elementos de prova para a defesa*²⁷⁴, solicitou Emerenciano que fosse organizado um toque de

²⁷⁰NASCIMENTO, Abdias do. **Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões**. Estudos Avançados. São Paulo, v. 18, n. 50, p. 209-224, abr. 2004. Acessado em: 10 ago. 2016. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100019&lng=en&nrm=iso.

²⁷¹LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Entre Pernambuco e a África: história dos maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular (1960-2000)*. Rio de Janeiro: tese de doutorado apresentada ao PPGH-UFF, 2010. P. 284.

²⁷²Xangô no Tribunal do Juri! *Diário da Noite*. Recife, 20 de agosto de 1951. Capa.

²⁷³Idem.

²⁷⁴Visita de Ogum ao Tribunal do Juri. *Diário da Noite*. Recife, 23 de agosto de 1951. Capa.

xangô durante o julgamento, diante do júri, para reafirmar o seu argumento de que o réu teria agido na noite do crime influenciado pelos maus espíritos, sendo, dessa maneira, o assassinio uma simples consequência da seita que abraçara.²⁷⁵

No dia 25 de abril, data do julgamento, o *Diário da Noite* publicou em sua capa: *Hoje, às 14 horas, tem espetáculo... O SANTO VAI “BAIXAR” NO PALÁCIO DA JUSTIÇA.*²⁷⁶ A notícia que vinha circulando desde o dia 23 pela cidade repercutiu de modo que, no momento do julgamento, as galerias do tribunal ficaram lotadas de gente curiosa para presenciar o já tão afamado caso. Ainda segundo o *Diário da Noite*:

*A assistência vibrava de emoção com as palavras proferidas pelo dr. Jordão Emerenciano, tendo o juiz Álvaro Simões Barbosa, por diversas vezes pedido silêncio à assistência e prometido mandar evacuar as galerias...*²⁷⁷

Por fim, não houve qualquer demonstração de xangô no julgamento e os argumentos da defesa teriam se centrado em atestar a “saúde mental abalada” do réu. Não há detalhes na notícia sobre os argumentos dos advogados de acusação e defesa, mas ao citar que o último teria documentado suas conclusões com a opinião de Gonçalves Fernandes, Câmara Cascudo, entre outros²⁷⁸, nos leva a crer que Jordão Emerenciano tenha tentado de fato colocar as (à época) denominadas “seitas africanas” como causa ou agravante dos distúrbios mentais de seu cliente, que, mesmo assim, acabou condenado a 21 anos de reclusão. Através do *Diário de Pernambuco*, ficamos sabendo, um dia após o julgamento, que a demonstração de xangô não teria sido autorizada pelo juiz.²⁷⁹ Enquanto que, no *Diário Oficial*, o Tribunal de Justiça publicou uma nota na qual repudiava as notícias publicadas pelo *Diário da Noite*, quem acusou de tratar a instituição com *menoscabo que raia o achincalhe.*²⁸⁰

Sobre tal caso e a suposta relação do assassinato com a pertença a um terreiro, Mãe Lidia, ialorixá já bastante conhecida em Recife na época e madrinha da vítima, foi categórica em afirmar que não seria possível alguém se influenciar pelo xangô para assassinar alguém e que os rituais africanos e seus adeptos sempre teriam sido tementes a Deus.²⁸¹ Como podemos ver, Mãe Lidia evoca um dos argumentos que estará bastante presente na busca dos afro-religiosos para negarem qualquer correlação entre elas e cultos a espíritos inferiores ou seres

²⁷⁵O “Santo” vai baixar no Palácio da Justiça. *Diário da Noite*. Recife, 24 de agosto de 1951. Capa.

²⁷⁶ Idem.

²⁷⁷ E Ogum não baixou... *Diário da Noite*. Recife, 25 de agosto de 1951. Capa.

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹E Ogum não baixou... *Diário da Noite*. *Diário de Pernambuco*. Recife, 25 de abril de 1951. P. 3.

²⁸⁰ Conselho Disciplinar da Magistratura: nota oficial. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 27 de setembro de 1951.

²⁸¹O “Santo” vai baixar no Palácio da Justiça. Op. cit.

demoníacos, e, assim, afirmarem-se enquanto religião: a sua crença em um Deus supremo, o mesmo dos cristãos. Para os “doutores”, no entanto, o que estava em jogo era ainda o discurso da medicina que associava os transe aos quais se submetiam os praticantes das “seitas” africanas e espíritas ao desenvolvimento de psicopatias.

Outras notícias publicadas pelo *Diário de Pernambuco*, entre as décadas de 1940 e 1950, demonstram que a tentativa de relacionar um crime ou comportamento criminoso à suposta influência de “cultos” afro-brasileiros não foi um caso isolado da situação acima narrada. Também em Salvador, uma mulher que teria assassinado uma criança de oito anos de idade, ao confessar o crime, se disse motivada pela *atuação do santo*²⁸²; enquanto que, de Natal, veio à notícia de que um casal teria assassinado a própria filha sob a justificativa de estarem sob a *influência de um caboclo*.²⁸³

A este exemplo, seguem-se outras notícias que buscam vincular as práticas religiosas afro-brasileiras dos réus com seus crimes, não havendo, no entanto, qualquer justificativa para correlacionar suas práticas religiosas com seus atos. A exemplo das notícias: *Perversidade da Macumbeira*²⁸⁴, sobre mulher que teria castigado de forma excessivamente violenta o neto no Rio; *DESCOBERTO MISTERIOSO CRIME: os macumbeiros foram os assassinos*²⁸⁵, sobre suposto dono de terreiro que teria assassinado um homem, também no Rio; *A macumbeira [que] sevicia uma criança de 6 anos de idade*, que noticia outro caso de maus tratos a uma criança por parte de uma mulher *que se dá, em horas vagas, à prática do baixo espiritismo*²⁸⁶; e *Autor o “babalorixá” de brutal espancamento em S. Amaro*²⁸⁷, sobre outro suposto pai-de-santo preso em flagrante ao agredir sua esposa. Como podemos ver, a pertença religiosa ou título sacerdotal são utilizados nas notícias jornalísticas como rótulos que identificariam socialmente os indivíduos muito mais que seus nomes ou qualquer outra característica. As notícias parecem tentar impor uma correlação entre conduta criminosa e a prática da macumba ou do “baixo espiritismo” alimentando, dessa forma, as justificativas de que as práticas religiosas afro-brasileiras e mediúnicas seriam causadoras de desajustamentos sociais e mentais, tal qual defendiam os psiquiatras.

²⁸²Crime bárbaro praticado em Salvador. *Diário de Pernambuco*. Recife, 17 de agosto de 1952. P. 14.

²⁸³Sacrificaram a filha num bárbaro ritual de macumba. *Diário de Pernambuco*. Recife, 01 de setembro de 1959. P. 5.

²⁸⁴*Diário de Pernambuco*. Recife, 07 de janeiro de 1941. P. 6.

²⁸⁵*Diário de Pernambuco*. Recife, 02, de novembro de 1944. P. 4.

²⁸⁶A macumbeira sevicia uma criança de 8 anos de idade. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de julho de 1947. P. 5.

²⁸⁷Fatos Diversos: Autor o “Babalorixá” de brutal espancamento em S. Amaro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 20 de setembro de 1952. P. 5.

Os terreiros, por sua vez, também apareciam em noticiários criminais, como na notícia *Cena de Sangue no Portão Do “Pai de Santo” Do Outeiro*.²⁸⁸ Nela, o terreiro de Pai Apolinário, famoso pelas suas apresentações junto à Sociedade Folclórica Pernambucana é tomado como ponto de referência de um crime que ocorrera à sua proximidade, não havendo qualquer relação entre ele e o crime. Mas, aparece de tal modo no título da notícia que um leitor incauto poderia, ao não se ater ao corpo do texto, creditar ao templo ou à religião correlação com o crime. O mesmo ocorre em uma notícia dos *Casos de sangue atendidos no hospital de pronto socorro*, na qual se detalha uma agressão ocorrida no Largo dos Peixinhos em frente ao *Xangô da Ialorixá Maria Amélia*.²⁸⁹

Por outro lado, existiam sim ocasiões nas quais os terreiros eram palco de cenas criminosas ou de agressões, confrontos que ocorriam entre praticantes e curiosos nos momentos de festejos públicos. Portanto, giras ou toques, momentos nos quais sacerdotes e filhas e filhos de santo dividiam o espaço com curiosos e simpatizantes, nos parece que eram momentos também de tensão e conflito. Como no caso noticiado como *Arruaças no terreiro de “candomblé”* que relata uma confusão causada por um rapaz alcoolizado em meio a uma festa e que teria alcançado proporções alarmantes,²⁹⁰ ou ainda no caso *Nivaldo apanhou das mulheres...* no qual é relatado outra confusão causada por um popular que se portava de modo inconveniente durante uma festa de xangô.²⁹¹ Sobre tais cenas, relativamente comuns, de mau comportamento por parte de indivíduos da assistência, nos informa Ribeiro:

De uma vez um sacerdote, em cuja casa assim procedera um rapaz, resolveu puni-lo retirando-o do ‘sereno’ (ou assistência que não tem ingresso no salão) obrigando-o a dançar na roda dos fiéis, retaliação que se tornou muito popular entre os sacerdotes do Recife quando confrontados com tais brincadeiras inconvenientes e abusivas. O brincalhão, como resultado, entrou em possessão. [...] Caso falhasse esta, mesmo assim o inconveniente teria sido ridicularizado por ter dançado a contragosto, o sacerdote vingando-se de qualquer modo.²⁹²

Em um desses casos, no entanto, a tentativa do babalorixá de levar um dos indivíduos da assistência à força para dentro do salão para participar da gira acabou com o assassinato do sacerdote, como nos relata a notícia *Assassínio à porta do “candomblé”*.²⁹³

²⁸⁸*Diário de Pernambuco*, 15 de agosto de 1959. P. 5.

²⁸⁹*Diário de Pernambuco*, 02 de junho de 1959. P. 7.

²⁹⁰*Diário de Pernambuco*, 18 de maio de 1949. P. 5

²⁹¹*Diário de Pernambuco*, 07 de abril de 1959. P.5.

²⁹² RIBEIRO, **op. cit.** P. 94.

²⁹³*Diário de Pernambuco*, 23 de janeiro de 1953. P. 5.

Como podemos observar nos casos citados, nem sempre a relação entre terreiros e não adeptos era pacífica. Para além das grandes festas folclóricas nas quais babalorixás e ialorixás eram convidados a mostrar a turistas ou aos próprios recifenses a beleza de seus ritos, persistia ainda um cotidiano de violência e desrespeito para com aquelas crenças consideradas por muitos como exotismo, barbárie, reminiscências de um passado pré-civilizatório. E, se nos palcos poderiam ser sinônimo de encantamento, no convívio do dia a dia talvez não fosse considerado tão encantador assim por alguns. Era o caso de alguns vizinhos e moradores dos arredores dos terreiros que ouviam os sons dos atabaques ou os estrondos dos fogos dos festejos com profundo incomodo.

Pestilentos xangozeiros, do bairro de Sucupira; *xangô dos infernos*, na Travessa do Jacinto; *No Alto da Fábrica os xangozeiros não deixam o povo dormir*; *A “macumba” e o “xangô” também não deixam ninguém dormir*, em Jaboatão; *Transformada em pandemônio, por um “terreiro” a vila do IPASE; Candomblé inconveniente...*²⁹⁴ São todas essas queixas que, durante toda a década de 1950, partem de várias partes do grande Recife em uníssono contra os terreiros que, segundo alguns moradores dessas localidades, causariam bastante incomodo com suas “batucadas infernais à noite inteira”, “tiros de canhão”, “salva de bombas e busca-pés”. No Vasco da Gama, os moradores chegaram a produzir um abaixo-assinado que fora entregue ao *Diário de Pernambuco*²⁹⁵, enquanto que, do Alto da Fábrica, outro abaixo-assinado fora entregue ao Juiz de Direito Luiz Regueira²⁹⁶. Eram, segundo esses moradores, “antros de patifaria”, “extravagâncias de batuqueiros beberrões e mulheres espalhafatosas”, “algazarra” que incomodava “o sono das crianças e dos adultos”, ficando todos “sob uma tensão nervosa fácil de imaginar-se” e que matavam “qualquer um de coração fraco”. Pediam então eles que a polícia fosse mais severa com a fiscalização aos terreiros e que impedisse o “funcionamento irregular” daqueles que se “aproveitavam da liberdade do regime”. E onde estaria a polícia que não reprimia esses “aproveitadores da liberdade do regime”? Perguntavam-se os críticos...

Por fim, expostos pela mídia sensacionalista, utilizados como álibi por criminosos e seus advogados, desrespeitados e discriminados em seus festejos, denunciados por vizinhos, vigiados pela polícia e alertas com as ações repressoras em outros estados. Esses nos parecem ser os elementos que perpassavam o cotidiano dos xangôs, das denominadas “seitas africanas” de Pernambuco. E, é nessa constatação que reside o que chamamos no início desse capítulo de

²⁹⁴*Diário de Pernambuco*, 1 de novembro de 1959. P.5; *Diário de Pernambuco*, 26 de julho de 1959. P. 7.; *Diário de Pernambuco*, 22 de julho de 1958. P. 20; *Diário de Pernambuco*, 09 de Outubro de 1957. P. 12; *Diário de Pernambuco*, 14 de junho de 1956. P. 5; *Diário de Pernambuco*, 12 de junho de 1955. P. 5.

²⁹⁵*Diário de Pernambuco*, 05 de abril de 1953. Op. cit, p. 5.

²⁹⁶*Diário de Pernambuco*, 22 de julho de 1958 Op. cit, p. 20.

situação paradoxal das religiões afro-brasileiras. Se por um lado, no âmbito cultural, eram elementos importantes de nossa riqueza, por outro, no cotidiano, eram mantidos em constante vigilância. Se por um lado encantavam com suas danças, ritmos e cores nos palcos das apresentações folclóricas, por outro lado eram considerados incômodos com suas “batucadas infernais” e suas “algazarras” que se prolongavam madrugada a dentro; se por um lado inspiravam artistas e intelectuais, por outro serviam de “motivação” para condutas e atos criminosos.

Este era um paradoxo que nos leva a afirmar que, sim, após a experiência traumática do Estado Novo, os afro-religiosos de Pernambuco conquistaram um avanço considerável em sua relação com a sociedade e com o Estado. Este avanço, no entanto, conquistado em uma delicada negociação na qual envolveram-se várias instituições e agentes, era perceptível uma maior aceitação para com a cultura e religiosidade negra muito mais em uma esfera folclórica, na qual estavam deslocados de seu cotidiano. E as críticas de intelectuais, como Florestan Fernandes, e ativistas negros, como Abdias de Carvalho, nos parecem que foram bastante sensíveis, na época, a tais questões. Por outro lado, tal aceitação, ou visibilidade conquistada pelas ialorixás e babalorixás, mesmo que a custos traumáticos, poderia lhes servir como um passo a mais em direção à busca por mais direitos, por uma legitimação de suas práticas religiosas. Talvez os anos que se seguiram à deposição de Getúlio tenham sido um ambiente histórico propício a essas lutas.

Vejamos então, no próximo capítulo, como, nesse ambiente de construção democrática, alguns xangozeiros e xangozeiras de Pernambuco organizaram-se para acionar diretamente os agentes políticos e as instituições do Estado para se legitimarem enquanto religião e conquistarem o direito de se autorregular a partir de suas próprias instituições.

4 NOVAMENTE ACORDADOS PARA LUTAR PELA LIBERDADE!

Há várias pessoas em Olinda que se acham impressionadas com o retorno dos batuques noturnos que, antigamente, denunciavam os “xangôs”. Por isso, escrevem-nos uma carta enorme, dizendo que é preciso acabar com aquilo, que é um abuso, uma perturbação para os que dormem, uma exploração para os pobres, etc.

Aqui deixamos registrado o protesto.

Contudo, o que gostaríamos de fazer notar a esses reclamantes é que, na verdade, nem em tudo eles têm razão. Com efeito, se se tratasse apenas de uma arapuca para enganar os bobos – se isso estivesse provado, muito bem. No entanto, o que está provado é justamente o contrário: é que a crença existe mesmo, não passando os enganadores de intrusos de exceção.

Assim, por que perseguir indiscriminadamente essas pessoas, proibir-lhe o culto, quando a liberdade de religião é mesmo uma garantia constitucional? O que achamos, pois, é que o protesto não vem nas medidas exatas. O certo seria pedir diligências – afim de se verificar a sinceridade das cerimônias e punir os culpados – se houver.

Isso, temos certeza, será feito, com esse nosso apelo.²⁹⁷

Infelizmente é escassa a documentação oficial sobre a relação entre terreiros e instituições do Estado nesse período, principalmente, no que diz respeito ao intervalo de tempo entre o fim do Estado Novo, em 1945, e a completa reestruturação do regime democrático em Pernambuco, em 1948. De modo que, apenas por indícios, podemos interpretar que foi necessária a ação direta dos afro-religiosos para que os terreiros voltassem à legalidade.

O primeiro desses indícios data do dia 09 de agosto de 1946, um mês antes da promulgação da nova Constituição. Neste dia, a Comissão de Censura das Casas de Diversão Pública, departamento da Secretaria de Segurança Pública (SSP), publicou no *Jornal Pequeno* uma nota na qual informava sobre seu parecer “em caráter definitivo” no que dizia respeito a “várias consultas que lhe têm sido feitas”. E a primeira das resoluções deixava clara a manutenção da proibição ao funcionamento dos templos afro-religiosos ainda de acordo com a portaria de 1938. A nota informava ainda que aqueles que se sentissem prejudicados por tal decisão estavam livres para recorrer diretamente ao “Exmo. Sr. Cel. Secretário de Estado da Segurança Pública”.

Em outras palavras, o fim do Estado Novo e a destituição de Agamenon Magalhães como interventor de Pernambuco não significou para os afro-religiosos a automática reconsideração no que diz respeito à proibição de culto. Por outro lado, mesmo que a portaria de 1938 fosse extensível também a centros espíritas, a nota nos informa que as denominadas “sociedades espíritas” estariam livres para funcionamento “independente de prévia anuência do

²⁹⁷ Diga o que quiser: Xangôs. *Jornal Pequeno*. Recife, 05 de fevereiro de 1947. P. 3.

poder policial” desde o dia 25 de junho de 1945. Decisão esta que teria sido tomada a partir de uma petição que lhe teria sido dirigida pelas “Liga Espírita Suburbana” e “Cruzada Espírita Pernambucana”. O que nos leva a crer que havia por parte da SSP uma confiança nessas instituições espíritas, posto que, ainda na nota, a Secretaria se compromete a intervir apenas “contra os excessos que, na conformidade legal, atentem contra as exigências da ordem pública e dos bons costumes”. Mantinha-se, dessa forma, por parte do Estado, a clara distinção entre “sociedades espíritas”, consideradas instituições religiosas inofensivas e as ditas “seitas africanas”, ainda consideradas perigosos locais de simples diversão pública.

Mas, finalmente, a nova Constituição, promulgada em 18 de setembro do mesmo ano, pouco mais de um mês após a nota da SSP, na qual as liberdades de culto, crença e associação eram claramente postuladas²⁹⁸, acabaria com tal criminalização dos terreiros em Pernambuco? Sim, mas é provável que ainda tenha havido por parte do governo intervencionista alguma tentativa de manutenção da portaria de 1938.

O indício de que tal resistência tenha de fato ocorrido é o trecho de um discurso do deputado Mario Melo, já em outubro de 1948, em sessão da Assembleia Legislativa e registrado no Diário Oficial.²⁹⁹ Em tal intervenção, o legislador pediu a palavra para deixar registrada sua indignação diante da proibição das cerimônias e fechamento dos templos da Igreja Católica Brasileira, por parte do Governo Federal, e questionava: “como é que se permite um babalorixá a praticar o candomblé e se nega a um bispo o direito dum culto cristão?”. Ainda segundo o deputado, “[...] os xangôs e catimbaus, proibidos até então de funcionar, voltaram ao batuque de seus atabaques e à beberagem de raiz de jurema” com base nos incisos II e III do art. 31, das disposições preliminares da Organização Federal, os quais ele mesmo cita:

Art 31 - A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado:

I - [...]

II - estabelecer ou subvencionar cultos religiosos, ou embaraçar-lhes o exercício;

III - ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;³⁰⁰

Ou seja, segundo o Deputado, os terreiros teriam voltado a funcionar em Pernambuco a partir dos princípios constitucionais que impediam o Estado de proibi-los e não simplesmente a partir daqueles que versam sobre a liberdade de culto e crença. O que nos leva a crer que tenha sim havido ainda resistência por parte de alguns agentes estaduais de permitir esse retorno.

²⁹⁸ Parágrafos 7º, 8º e 12º do art. 141 do capítulo II. Constituição Federal de 1946.

²⁹⁹ Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 05 de outubro de 1948.

³⁰⁰ Idem.

Todavia, para além das conjecturas, o fato é que, apenas em 1947, como pudemos observar através da matéria jornalística que abre este capítulo, temos os primeiros relatos do retorno ao funcionamento dos terreiros em Pernambuco. Não obstante, o retorno à legalidade, não foi sinônimo de completa liberdade de culto para as religiões afro-pernambucanas. Mesmo sob a égide dessa nova Constituição, a “liberdade” de culto, para os afro-religiosos de Pernambuco, ainda se manteve condicionada às licenças que deveriam ser solicitadas na Secretaria de Segurança, tendo com isso um alvará de funcionamento emitido a partir do julgamento desses agentes de segurança pública.

Essa necessidade de emissão de licença de funcionamento, por sua vez, também era de conhecimento de alguns desses “reclamantes” dos quais trata o trecho que abre esse capítulo, de modo que alguns buscavam atestar o “funcionamento irregular” ou sem licença dos terreiros os quais consideravam “perturbadores do sossego” ou “falsos xangôs”. Por conseguinte, a polícia, seja através dessas denúncias ou por “flagrantes” permanência, em suas “diligências”, restringindo o funcionamento dos terreiros cujas licenças não estivessem em dias.

Sobre tais ações da polícia, observamos duas notícias publicadas no *Diário de Pernambuco*, ambas do ano de 1947. Em uma delas, os *Macumbeiros presos pela polícia do 2º distrito*,³⁰¹ relata o caso de dois médiuns que davam consulta em um centro espírita em Água Fria e que teriam sido denunciados por um casal de clientes que teriam se sentido ofendidos pelo atendimento recebido e pela cobrança de valor adiantado para o “serviço”. Enquanto que, na notícia *Acabado um “changô” no arrebalde do Pina*³⁰², conta o episódio de um terreiro chefiado por um “falso pai de terreiro” que teria sido fechado por uma ronda policial enquanto que o sacerdote e seus adeptos teriam sido levados presos. Em ambos os casos, as reportagens têm o cuidado em informar a ausência de licença para funcionamento de ambos, bem como a utilização dos “falsos sacerdotes” de suas atividades para “fins ilícitos ou ultrajantes à moral”.

A ausência de mais notícias no *Diário de Pernambuco*, no entanto, não é suficiente para atestar a diminuição da vigilância dos terreiros por parte da polícia.³⁰³ Uma outra notícia, do ano de 1949, por outro lado, nos informa que a multiplicação de terreiros por todo o Recife, em contraste com o pouco efetivo policial e a ausência de um “jeep” para a locomoção dos agentes estaria causando “uma fiscalização ineficiente” mesmo diante das denúncias como a que teria

³⁰¹*Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de julho de 1947. P. 5.

³⁰²*Diário de Pernambuco*. Recife, 02 de setembro de 1947. P. 5.

³⁰³ Os limites do tempo e objetivos da pesquisa não nos permitiriam fazer uma varredura completa nos demais periódicos não digitalizados, como o *Diário da Manhã* e o *Diário da Noite*. Em tais, é possível que as ações de vigilância por parte da polícia se faça mais visível.

sido feita por parte dos moradores do bairro da Macaxeira que reclamavam da existência de terreiros funcionando em dias além do permitido em suas licenças.³⁰⁴

Alguns Sacerdotes e Sacerdotisas dirigentes dos terreiros de Pernambuco, por sua vez, parecem também ter encontrado novas estratégias para verem-se livres da submissão à Secretaria de Segurança. Em 1948, após Barbosa Lima Sobrinho já ter tomado posse e nomeado João Inácio Ribeiro Roma (João Roma), podemos ver através do *Diário Oficial de Pernambuco* que alguns terreiros se registraram em cartório e publicam seus estatutos no *Diário Oficial*. Nesse período, localizamos apenas oito terreiros, dos quais cinco denominavam-se “sociedade de culto africano”, apenas um se denominava “seita africana” e outros dois intitulavam-se “sociedade beneficente mixta culto africano”. Ora, tal número contrasta enormemente com a informação de René Ribeiro de que, ainda no ano de 1947, haveriam cerca de 48 “grupos de culto”.³⁰⁵ Portanto, é provável que o reconhecimento de estatuto em cartório ainda não tenha sido uma exigência nessa época, mas que tenha partido dos próprios babalorixás desses terreiros a iniciativa de fazê-lo e o motivo dessa atitude, mais uma vez podemos apenas conjecturar.

Com isso, voltemos à publicação da Secretaria de Segurança Pública no *Jornal Pequeno*, em 1946. Nela, além do que já tratamos, a Secretaria também deixava claro que o licenciamento das “organizações de beneficência” não lhe dizia respeito. E como vimos, “Sociedade Beneficente” foi uma das denominações empregadas pelos terreiros para seus respectivos registros cartoriais. É possível, portanto, que a utilização dessa titulação, bem como os registros, tenham sido estratégias dos afro-religiosos para conseguirem se manter em uma margem mínima de legalidade ao mesmo tempo em que fora da exigência das licenças policiais.

A vigilância e a repressão, por sua vez, se faziam presentes no cotidiano dos terreiros não apenas a partir das denúncias de vizinhos incomodados ou a partir da necessidade de emissão de licenças de funcionamento. Outros meios mais sutis também eram perceptíveis nos próprios jornais que publicavam notícias provenientes de outros Estados nos quais as ações policiais levavam à prisão de “macumbeiros” em São Paulo. Uma delas, no ano de 1948, relatava: *A polícia iniciou rigorosa campanha contra as macumbas desta capital, tendo sido fechados vários terreiros, cujos donos e frequentadores foram presos. Aliás, as autoridades paulistas já anunciaram que perseguiriam sem tréguas os mistificadores e exploradores do povo.*³⁰⁶ Já em outra de 1949, informava que a campanha do ano anterior se seguia ininterrupta: *As autoridades da*

³⁰⁴ Condução para maior eficiência do serviço de censura. *Diário de Pernambuco*, 03 de maio de 1949. P. 5.

³⁰⁵ RIBEIRO, René. **Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social.** In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P. 41.

³⁰⁶ Campanha contra a macumba em São Paulo. *Diário de Pernambuco*, 07 de agosto de 1948. P.4.

*Delegacia de costumes continuam agindo drasticamente com relação aos macumbeiros e todos os transgressores dessa classe.*³⁰⁷ Sob um olhar retrospectivo, tais reportagens sobre o cotidiano de perseguição aos ditos “macumbeiros” de São Paulo e de outros Estados do Brasil tanto parecem servir ao sensacionalismo que atiçava a curiosidade do potencial comprador do periódico, como também, poderiam servir como aviso aos “xangozeiros” e “catimbozeiros” daqui de que ainda havia o que se temer e que qualquer desvio poderia significar o fim da tal “liberdade” concedida.

Mas, quais seriam os critérios utilizados por esses agentes da segurança pública para emissão do alvará de funcionamento aos terreiros? Como procediam para distinguir entre os considerados “bons e maus praticantes”? O que distinguiria um do outro? Ribeiro, mais uma vez, nos informa que durante suas pesquisas, quando sacerdotes eram por ele questionados com maior interesse sobre as práticas mágicas, por sua vez alguns respondiam em tom de brincadeira, com outro questionamento, se se tratava (o pesquisador) de um “procurador de ebó” – em outras palavras, alguém que estaria averiguando práticas de curandeirismo ou feitiçaria.³⁰⁸ O que, como vimos no capítulo anterior, era considerado ato ilícito pelo Código Penal. Yvonne Maggie também percebeu que o fator comum entre esses ditos “macumbeiros” que eram processados no Rio de Janeiro entre os anos de 1890 e 1940 era justamente a acusação de tentar inculcar malefício por vias ocultas.

Nesse sentido, o sistema de concessão de alvarás de funcionamento, na segunda metade da década de 1940, parece não ser muito distinto dos anos anteriores ao Estado Novo. Ficando assim os babalorixás e ialorixás de Pernambuco ainda completamente a mercê da Secretaria de Segurança e dos critérios dos próprios agentes de segurança pública aos quais o Estado dava o poder de distinguir os considerados “bons” e “maus” sacerdotes e terreiros.

O ambiente político dos Estados Unidos do Brasil, no entanto, distinguia-se dos anos 1930. Zélia de Oliveira Gominho caracteriza bem o período pós-Estado Novo como “momento de processo de reajustamento e alterações históricas complexas” no qual a mudança para o regime democrático não significou a automática extinção de toda e qualquer prática ou concepção autoritária (e a manutenção das delegacias de costumes é um claro exemplo disso). A experiência democrática, no período, teria sido construída em um processo que envolvia diversos setores políticos entre os quais não deixavam de figurar as alas mais tradicionais, interessadas muito mais na manutenção da ordem e de seus interesses dominantes, mas que

³⁰⁷ A polícia prendeu a macumbeira da “Curva da Morte”. *Diário de Pernambuco*, 02 de junho de 1949. P. 9.

³⁰⁸ RIBEIRO, *op. cit.* P.61.

agora eram obrigadas a uma maior negociação com setores populares diante do processo de disputa eleitoral.³⁰⁹ Ainda segundo a autora:

Eram condições que possibilitavam uma experiência democrática baseada numa liberdade controlada, e que dificultavam a conquista da autonomia, especialmente, quanto essa autonomia poderia transgredir a ordem político-social, muitas vezes travestida de segurança nacional.³¹⁰

Portanto, o momento entre 1945 e 1955 foi marcado por processos de aprendizagens fundamentais tanto na esfera política como na esfera social. Passados os longos anos de regime autoritário, este teria sido o momento em que, aos poucos, a liberdade democrática iria sendo construída e manifestada tanto na política institucional, quanto na mídia e nos diversos grupos sociais.³¹¹ Em outras palavras, talvez esse tenha sido um momento de luta por mais direitos, principalmente, durante os processos eleitorais. E nos parece que, sensíveis a tais possibilidades, foi justamente isso que fizeram os afro-religiosos de Pernambuco ao exigirem dos agentes políticos do Estado a liberdade que tanto evocavam em seus discursos.

4.1 A eleição de 1950: o retorno de Agamenon Magalhães

O agamenonismo em Pernambuco lançou-se, quando foi governo, com a maior das fúrias, contra tudo que fosse expressão de sentimento popular em nossa terra. Daí sua raiva dos clubes populares de carnaval, dos maracatus, dos bumba-meu-boi, dos caboclinhos, dos xangôs de Fundão, de Água Fria, de Casa Amarela...

[...]

Data daí uma das mais estúpidas perseguições policiais a clubes populares e xangôs de Pernambuco. Os esbirros invadiram casas de residência de gente pobre mas honrada, de famílias de cor, humildes porém decentes, sob o pretexto de acabar com danças de xangô e festas de carnaval que cheiravam a comunismo às ventas do Mussolini fusco. Foram perseguidos [...] como “atividades perigosas”. Perigosas e vergonhosas para uma terra cujo novo governo se inspirava nos modelos fascistas e racistas de Mussolini e Hitler. Nada de danças de negros. Nada de clubes de pretos exibindo-se aos olhos dos estranhos. Nada de coisas de caboclos.

[...]

Os caboclos não só de Prazeres como de Pernambuco inteiro, toda a nossa gente humilde, branca e de cor, que, sabendo ler e escrever, têm título de eleitor, todos os pernambucanos [...] que são eleitores, saberão a 3 de outubro responder ao antigo interventor que a tantos de nós agrediu com sua polícia, seus jornais e seus capangas.³¹²

³⁰⁹GOMINHO, Zélia de Oliveira. **Cidade Vermelha: a experiência democrática no pós-estado novo.** Recife, 1945-1955. Doutorado, UFPE – CFCH, Recife, 2011. P. 226.

³¹⁰ Idem.

³¹¹GOMINHO, Zélia de Oliveira. **Cidade Vermelha: a experiência democrática no pós-estado novo.** Recife, 1945-1955. Doutorado, UFPE – CFCH, Recife, 2011. P. 8.

³¹² Inimigos da Gente de Cor. *Diário de Pernambuco*. Recife, 15 de setembro de 1950.

O trecho citado pertence a uma coluna de autoria de Gilberto Freyre publicada no *Diário de Pernambuco* em 15 de setembro de 1950. Intitulada *Inimigos da Gente de Cor*, ela buscava alertar a todos os pernambucanos – principalmente aos continuamente citados participantes e simpatizantes de clubes carnavalescos, xangôs e demais manifestações da cultura popular – o risco que poderia significar um possível retorno de Agamenon Magalhães ao governo de Pernambuco. Tal qual Getúlio Vargas, o antigo interventor dos tempos do Estado Novo retornava ao cenário político como candidato a governador.

Ora, é de se pensar que, de fato, agentes dos clubes de carnavais, maracatus, caboclinhos e, principalmente, babalorixás e ialorixás do Estado, tenham visto a candidatura de Agamenon com bastante receio. Quem poderia garantir que o retorno do antigo interventor, bem como o de Getúlio Vargas, não significaria um retorno também aos anos de completa proibição e criminalização do funcionamento dos templos afro-pernambucanos? Se, como vimos, entre os anos de 1947 e 1950, os terreiros tinham conquistado novamente a relativa liberdade que vinha se construindo antes do Estado Novo, ainda condicionada ao alvará policial, quem poderia garantir que tudo isso não seria (novamente) revogado?

Talvez essas, entre outras, tenham sido perguntas feitas pelas ialorixás, babalorixás e demais afro-religiosos de Pernambuco quando, por exemplo, o deputado estadual Heráclito do Rego “percorreu todos os terreiros de changô” existentes em Tejió em busca de votos.³¹³ Nessas peregrinações, ainda segundo relatado por um colunista do *Jornal Pequeno*, em 03 de março de 1950, prometia o deputado a todos os sacerdotes dos terreiros que poderiam contar com o governo do Estado para o que precisassem. O deputado Heráclito, filho do afamado “coronel” Chico Limoeiro era, na ocasião, candidato ao cargo de deputado federal pelo Partido Social Democrático (PSD), mesmo partido através do qual se candidatava a governador do Estado Agamenon Magalhães.

Tais como essa, muitas outras promessas devem ter sido feitas por outros candidatos a dirigentes de terreiros em busca de votos, bem como devem ter efetivamente se transformado em alguns dos votos que ajudaram a eleger tanto Agamenon Magalhães ao cargo de governador do Estado, como Heráclito do Rego, dessa vez ao cargo de deputado federal. Mas, é provável que também tenha sido nesse período que algumas das ialorixás e dos babalorixás do Estado, cansados de apenas promessas, se uniram para entregar à Assembleia Legislativa do Estado um

³¹³ E Vai Mesmo... *Jornal Pequeno*. Recife, 03 de março de 1950. P.3.

abaixo-assinado no qual, em consonância com o apelo democrático da época, exigiam das instituições do Estado que lhes fossem dadas maior autonomia e liberdade.³¹⁴

Tal documento é bastante significativo, posto que, apesar de sucinto, indica os diversos discursos através dos quais um grupo de conhecidos ialorixás e babalorixás de Pernambuco buscou uma legitimação dos xangôs como religião, tal qual as demais que ocupavam o mercado religioso brasileiro. O abaixo-assinado inicia-se com uma breve apresentação de seus redatores, a qual é seguida do claro objetivo que os leva a tal ato:

Nós abaixo assinados, Chefes e Presidentes das sociedades que cultuam a seita africana, nesta Capital, conhecidas por “candomblé” e que o vulgo classificou de “Xangô”, em virtude de uma entidade existente na mesma seita, com esse nome, viemos a essa Egrégia Assembleia, baseados no que preceitua o Art.141 da Constituição Federal, parágrafos 11 e 12, que pedimos vênua para transcrever [...] solicitar que nos sejam extensivas as mesmas prerrogativas e os mesmos direitos que têm as demais religiões, nas quais a polícia não tem intervenção direta nem as considera como diversões públicas.³¹⁵

Esse trecho nos dá indícios de que a justificativa para a necessidade de concessão de licenças para funcionamento era muito clara para seus redatores: eram tratados pelo Estado não como religião, mas como diversão pública. Em outras palavras, os sacerdotes e sacerdotisas que tinham na época seus terreiros esporadicamente assediados por “comitivas de ilustres”, ou mesmo eram convidados a fazer uma “demonstração” em palcos e festejos, parecem estar plenamente conscientes da sua importância para o Estado enquanto riqueza folclórica, enquanto “atrações turísticas”. Mas, apesar de muitas vezes receberem de bom grado a todos os visitantes, ou mesmo demonstrar seus ritos em palcos, os representantes mais conhecidos do Xangô pernambucano, nesse momento, pareciam exigir que seu status enquanto religião também lhes fosse reconhecido e, dessa forma, a tão prometida liberdade constitucional.

Nesse sentido, mesmo que a maioria das obras de intelectuais que se voltaram ao estudo das ditas religiões afro-brasileiras tenham se esforçado em demonstrar a riqueza cultural dos candomblés ou xangôs, e mesmo que em tais estudos haja uma constante busca em destacar a antiguidade e as “reminiscências africanas” dessas religiões, demonstrando assim o que há de mais “tradicional” nelas, esse, talvez, tenha sido um discurso muito importante na edificação

³¹⁴ Usamos o termo provável, porque este, que é um dos mais significativos documentos da história recente dos terreiros de Pernambuco, não possui data. Mas como poderemos ver na análise do documento, tudo nos leva a crer que tenha sido nesse intervalo entre 1947 e início de 1950 que o mesmo fora redigido e entregue aos deputados da ALEPE.

³¹⁵ Abaixo-Assinado de Babalorixás e Ialorixás do Recife à ALEPE. (sem data). Prontuário Funcional “Seita Africana”; documento nº 266-D; Fundo SSP nº 7853; DOPS-PE.

de uma visão dessas religiões enquanto folclore. E, com efeito, o abaixo-assinado dedica menos de um parágrafo a tal questão, ao dizer que:

*O culto africano no Brasil, tem suas raízes nos tempos coloniais e ainda hoje, os seus numerosos adeptos mantêm o mesmo ritmo e a mesma fé nos rituais que deixaram os nossos antepassados, [...]*³¹⁶

No entanto, importa nesse momento destacar o valor dos xangôs enquanto a religião que é de fato. Portanto, toda essa antiguidade e tradição não são importantes porque “divertem”, mas porque são ensinamentos que, como continuam no mesmo parágrafo, transmitem “o conforto moral necessário à pratica do bem e da virtude, dentro dos preceitos divinos preconizados na prática do amor de Deus ao próximo.”³¹⁷

“Conforto moral”, “prática do bem e da virtude”, “amor de Deus ao próximo”. Ora, se o Estado insiste em estender o status de religião apenas àquelas denominações que seguem a moral cristã, a exemplo do espiritismo e do protestantismo, os redatores do abaixo-assinado esforçam-se em demonstrar que por trás de todo o considerado “exotismo” de seus rituais, existe um propósito e sentimento religioso que em nada se distingue de qualquer outra religião aceita em solo brasileiro.

Dessa sorte, a hibridização entre aquilo que os vários intelectuais até então chamaram de “reminiscências africanas” e os elementos cristãos, nesse discurso, vai além da simples correlação entre entidades, entre santos e orixás, adentra profundamente no *ethos* religioso. E, talvez, esse tenha sido um dos aspectos observados por Valdemar Valente para que concluísse na sua obra, publicada em 1955, que os componentes da liturgia nagô e católica seriam equiparáveis nos terreiros pernambucanos.³¹⁸

Por fim, para além do discurso tradicionalista e moral, um terceiro, de apelo patriótico ocupou lugar de destaque:

Frisamos aos Exmos. Srs. Deputados, que atualmente todas as sociedades acima descritas, são constituídas de gente humilde, mas tendo em vista o maior nível social e moral dos seus componentes, que no seu todo coletivo somente benéficos – resultados poderão trazer a vida do próprio Estado.

[...]

Podemos dizer que muitas das nossas sociedades, já possuem suas escolas primárias, gabinetes médico-dentários, todos funcionando normalmente, sem outros recursos que não sejam os dos nossos associados, tudo na anciã

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Idem

³¹⁸ VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1955. P. 40

*contida de contribuir com a parcela de nosso esforço e patriotismo, na melhoria crescente do povo humilde para um Brasil mais elevado no conceito dos povos cultos do mundo.*³¹⁹

Ora, diante do apelo patriótico e nacionalista que havia se construído no Brasil desde os anos 1930 e que parecia ser reafirmado com a retomada democrática do pós-Estado Novo, a demonstração da importância do Xangô enquanto religião comprometida na prática (pelos exemplos de obras sociais) com a “melhoria crescente do povo humilde para um Brasil mais elevado” ganhava destacada importância nesse processo de legitimação social. Atitude essa, similar à desenvolvida pelos kardecistas e pelos umbandistas, ambas religiões mediúnicas que também passaram por um processo de luta por legitimação social, no Brasil, durante a primeira metade do século XX.³²⁰

Por último, em dois parágrafos que se situam entre os dois citados acima, reafirmando que solicitavam apenas o que lhes era constitucionalmente de direito, os afro-religiosos que assinaram o documento comprometeram-se em resolver o último problema que talvez pudesse servir como razão à manutenção do sistema de controle pela polícia:

Essas condições não viemos pedir nenhuma ajuda financeira, mas que nos sejam dados o direito de reunião e das festas comemorativas do nosso culto, nas mesmas bases que têm as religiões: católica, espírita e protestante, as quais realizam os seus rituais e suas festas litúrgicas, sem a obrigação sistemática de pedidos a polícia para esse fim, como vem acontecendo com o culto africano, numa evidente diminuição de direitos que a própria Constituição garante.

*Com a obtenção dessa facilidade que a própria Constituição Federal permite, ficaríamos incentivados e obrigados moralmente, a um futuro próximo, organizarmos uma Federação que superintenda e fiscalize os maus adeptos exploradores do povo que comumente aparecem em toda forma de religião.*³²¹

Uma Federação, formada pelos próprios afro-religiosos, era então idealizada como forma de autorregulação dos templos e sacerdotes. Mais uma vez, uma medida que também já havia sido tomada por kardecistas e umbandistas e que tinha demonstrado sua eficácia. Mas que, como veremos nos tópicos seguintes, pode ter sido uma ideia que se transformou em faca de dois gumes para os terreiros pernambucanos.

³¹⁹ Abaixo-Assinado de Babalorixás e Ialorixás do Recife à ALEPE. (sem data). Prontuário Funcional “Seita Africana”; documento nº 266-D; Fundo SSP nº 7853; DOPS-PE.

³²⁰ Mais sobre o processo de busca por legitimação social do espiritismo e da umbanda ver: ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e A Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. BROWN, Diana. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

³²¹ Abaixo-Assinado de Babalorixás e Ialorixás do Recife à ALEPE. (sem data). Prontuário Funcional “Seita Africana”; documento nº 266-D; Fundo SSP nº 7853; DOPS-PE.

E, redigidas as formalidades finais, nas quais firmam-se agradecidos e confiantes “no senso de democracia e de amor à liberdade”, assinam: Leovigildo Guedes Alcoforado, Benedita dos Santos Leal, Carlos José Pereira, Josefina Guedes Santos, Manoel Dutra dos Martírios, Eustaquio de Almeida, Manoel Mariano da Silva, Luiza Pereira Pimentel, Iracema Leocádia Ferreira, Josefa Alcântara Fransilina, Apolinário Gomes da Mota, Severina Bezerra de Souza, Josefa Domingos Neto, Joana Batista dos Santos, Sebastiana Pascoal Nascimento e Lídia Alves da Silva. Grupo pequeno diante da centena de terreiros que existiam em Recife no início da década de 1950, mas composto por parte dos babalorixás e ialorixás mais afamados da cidade no período, entre os quais, inclusive, estão também alguns dos que participaram da primeira reunião entre o Serviço de Higiene Mental e Sacerdotes, ainda na década de 1930.³²²

Como informamos anteriormente, apesar desse documento não informar a data em que fora entregue, é provável que tenha sido redigido e apresentado aos deputados da Assembleia Legislativa de Pernambuco antes do mês de maio de 1950. Não porque ainda nesse ano os chefes e presidentes dos terreiros pernambucanos tenham tido uma resposta do poder público – e nem era de se esperar que ela viesse em pleno ano de eleição. Mas porque data desse mês, mais especificamente do dia 21 de maio, a criação de uma instituição que parece se encaixar bem na proposta descrita no estatuto como objetivo de “um futuro próximo”: a Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco.³²³ Instituição cujos objetivos eram, de acordo com o artigo 3º de seu estatuto:

ART 3º - a) – A Federação tem por fim, pugnar pela união de todos os seus filiados de modo a desenvolver o espírito social e de solidariedade entre os filiados e intensificar o intercâmbio com os congêneres de outros Estados do país.

b) – Pleitear perante os Poderes Públicos, pelos meios legais em prol dos interesses e dos direitos que nos assistem dentro da Constituição Federal, para todos os filiados.

c) – Auxiliar aos seus filiados, desde que suas finanças estejam em condições de suprir a si mesma e deixar saldo correspondente.

³²² Segundo noticiou o *Jornal Pequeno*, haviam comparecido à reunião presidida por Pedro Cavalcanti em 1937: Apolinário Gomes da Motta, Luiz José da Silva, Honório Rodrigues Chaves, Fortunato Maria da Conceição, Lúcio Alves Feitosa, Jorge Nery da Silva, Manoel da Siqueira Nascimento, Josepha Maria da Soledade, Amália Maria de Lima, Elisabeth de França Ferreira, Lídia Mulatinho, Virginia Maria de Assis, João Deus da Silva, Severino Ramos do Nascimento, Pedro José Chagas, Severina Maria da Conceição, Philomena Maria da Conceição, Alayde Maria do Carmo, Tibúrcio Andrade Braga, Antônio Sampaio, José Antônio da Rocha, José Fausto de Oliveira, José Soares da Silva, Maria Anunciada, Maria Luiza Almeida, Lydia Alves da Silva, Mariano da Silva, Arthur Rosendo, José Gomes da Silva, José de Almeida, Oscar de Almeida, Geraldina Braga, Heleno Monteiro Souza, Marcionilla Maria da Conceição, Josepha da Silva, Severino Bezerra, Maria das Dores da Silva, Sebastião Ferreira da Silva e Josephina Guedes. A reunião, hontem, dos presidentes das seitas africanas. *Jornal Pequeno*. Recife, 14 de outubro de 1947. P.3.

³²³ Segundo o estatuto de fundação da Federação, publicado no *Diário Oficial do Estado de Pernambuco* no dia 15 de junho de 1950, essa seria a verdadeira data de fundação da instituição.

- d) – O auxílio será feito em forma de empréstimo a longo prazo e juros módicos, que não excederão de 2%
- e) – Sendo de fins culturais e sociais, a Federação promoverá em seus salões, conferências e reuniões de doutrina e esclarecimento do Culto Africano. As sessões serão sempre restritas aos filiados.³²⁴

Em uma primeira e rápida análise desses objetivos, a Federação parece ser uma instituição que se propõe a unir seus filiados (os terreiros), auxiliá-los e defendê-los contra os inúmeros assédios aos quais, como vimos, estavam submetidos os praticantes da religião. O que, poderia argumentar agora o leitor, seria completamente distinto da proposta apresentada no estatuto de criação de uma forma de “órgão fiscalizador” dos terreiros. No entanto, como disposto na alínea “e” do mesmo artigo, também é de objetivo da instituição promover “reuniões de doutrina e esclarecimento do Culto Africano”. Em outras palavras, a instituição não se propõe apenas a unir e auxiliar, mas também a “unificar” os terreiros de Pernambuco, doutrinando-os de acordo com aquilo que seus dirigentes classifiquem como a “verdade” do “Culto Africano”. Tal proposta parece ser reafirmada pelo preâmbulo do estatuto, no qual se lê: “Mêr de Deus e dos Orixás, para que congregue e oriente os que encetam essa cruzada Santa, sempre no caminho da Unificação e da verdade.”. Dessa forma, volta a emergir, entre afro-religiosos, a recorrente questão da unificação da religião. E, principalmente, quem seriam os responsáveis por essa “unificação” dos terreiros pernambucanos?

Ora, em um primeiro momento nos chama a atenção o fato de que nenhum dos sacerdotes ou sacerdotisas que assinaram o abaixo-assinado foi apresentado como membro da diretoria da Federação no estatuto. Mais atenção ainda, nos chama o fato de que o presidente da instituição, tal qual disposto no estatuto, era um major e médico: Floriano Barbosa de Oliveira. Personagem desconhecido por nós até então, e sobre quem não conseguimos qualquer outra informação que ajudasse a compreender sua ligação com os terreiros de Pernambuco.

Por outro lado, em duas reportagens de jornais e anos distintos, Bebinho Salgado, o mesmo da Sociedade Folclórica de Pernambuco³²⁵, diz ter ligações com a Federação dos Cultos Africanos. Em uma delas, ele se apresenta como presidente de honra da instituição, em outra, diz ter cedido para a mesma um espaço em sua propriedade, em Apipucos, para seu funcionamento.³²⁶ Como tratamos no capítulo anterior, Pai Apolinário era requisitado com frequência pela Sociedade de Bebinho para apresentações folclóricas, o que nos faz crer que

³²⁴ Estatuto da Federação dos Cultos Africanos. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 15 de junho de 1950.

³²⁵ Tópico 2.1 do segundo capítulo.

³²⁶ A “morte” do folclore recifense é vista com angústia por Bebinho. *Jornal do Commercio*. Recife, 01 de julho de 1972. Alegria Contagante nas Festas Juninas de Recife. *Folha da Noite*. São Paulo, 27 de junho de 1957. Ambos recortes recolhidos pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. <<http://www.cnfc.gov.br>>

haveria então um efetivo envolvimento desse babalorixá no processo de fundação da Federação dos Cultos Africanos. Também corrobora para essa possível ligação de Pai Apolinário com esta federação o fato de que o secretário da instituição, J. Guedes de Oliveira, parece ser a mesma pessoa que assina o estatuto de seu terreiro, o Centro Africano Senhor do Bonfim, como tesoureiro.³²⁷

Mas, se é passível de dúvida a participação desses sacerdotes e sacerdotisas, que subscreveram o abaixo-assinado, na fundação da Federação dos Cultos Africanos, uma publicação da instituição no *Jornal Pequeno*, em 1952, mostra que ao menos a partir desse ano muitos deles faziam parte do chamado “conselho consultivo”. Sobre tal conselho ou sobre suas funções, no entanto, nada estava descrito no estatuto da instituição no momento de sua fundação. Dessa forma, a ligação de ao menos parte dos sacerdotes que assinaram o abaixo-assinado com a Federação dos Cultos Africanos nos parece clara, apesar de não haver, na documentação analisada, qualquer informação sobre como se dava a atuação desses na instituição.

Nesse sentido, parece ter havido entre esse grupo de babalorixás e ialorixás que assinaram o abaixo-assinado e membros tanto da elite econômica, como Bebinho Salgado, e da elite estatal, como o Major Floriano Barbosa, algum tipo de relação de patrocínio ou de apadrinhamento. Relação esta que, por sua vez, deve ter dado origem à Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco. Tal forma de vínculo social ou instituição, no entanto, não era estranha à época. Pelo contrário, Schwarcz cita a “hierarquia social arraigada na intimidade” como componente característico da sociedade brasileira no período do pós-Estado Novo³²⁸, enquanto que Skidmore aponta o “apadrinhamento” como um dos meios através dos quais os populares, integrantes da base da sociedade brasileira, poderiam de alguma forma sobreviver em uma sociedade tão estratificada como o Brasil nesse período, no qual a ação coletiva não era uma opção e os serviços e empregos formais urbanos eram bastante escassos.³²⁹ Nesse sentido, aliar-se com esses membros da “elite” pernambucana talvez tenha sido o único meio que esse grupo de babalorixás e ialorixás tenha encontrado para pleitear maior autonomia.

Mas, a fundação da Federação dos Cultos Africanos, em si, em nada poderia influenciar no cotidiano dos terreiros pernambucanos se não houvesse, em primeiro lugar, uma massiva aderência de afro-religiosos para tornar legítimo o objetivo de união da entidade, e em segundo

³²⁷ Estatuto do Centro Africano Senhor do Bonfim. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 02 de junho de 1951.

³²⁸ SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. P.383.

³²⁹ SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Op. Cit.** p. 201.

lugar, um reconhecimento, por parte do Estado, da legitimidade da instituição. Questões essas que, em pouco mais de um ano, foram resolvidas a partir de um controverso projeto de lei que viria a mudar consideravelmente a dinâmica do campo afro-religioso em Pernambuco.

4.2 A lei nº 1166/51 entra em pauta

No dia 18 de abril de 1951, na coluna *Na Assembleia Legislativa do Diário de Pernambuco*, publicava-se de forma bem modesta a seguinte notícia:

Xangôs e Pais-de-Santo novamente sob ameaça

*Os terreiros do Recife voltaram a ser perseguidos pela polícia. Foi o que disse, em palestra na mesa da imprensa, o sr. Edson Moury, que ontem apresentou um projeto de lei, visando impedir que se voltem a exercer contra os nossos africanistas as perseguições que já foram exercidas durante o Estado Novo...*³³⁰

Ora, tal notícia nos causa estranhamento por dois motivos muito claros. O primeiro deles é que, ao fazermos uma busca nos principais jornais da capital na época,³³¹ não encontramos qualquer notícia que corroborasse com o discurso do deputado Edson Moury de que haveria um aumento das perseguições policiais durante esse período. Como argumentamos até o momento, havia sim uma tentativa de controle e vigilância sistemáticos desde o ano de 1947, quando o funcionamento dos terreiros fora novamente autorizado. Tal sistema, no entanto, em nada alterou-se até o ano de 1951, o que, como vimos, despertava descontentamento tanto por parte dos afro-religiosos que exigiam que lhes fossem garantidos os direitos constitucionais, quanto por parte de alguns moradores das vizinhanças dos terreiros que consideravam ineficiente o serviço policial, chegando ao ponto de lamentarem o fim da campanha do Estado Novo.

O Segundo motivo de nosso estranhamento é que, de fato, é possível que babalorixás e ialorixás de Pernambuco tenham se sentido novamente em perigo em 1951. Mas, não por haver qualquer campanha policial mais severa no período, e sim, pelo fato de que, neste ano, retornavam, agora como políticos democraticamente eleitos, Getúlio Vargas ao cargo de presidente da República e Agamenon Magalhães, como governador do Estado. Contudo, o deputado Edson Moury que pertencia ao mesmo partido de ambos os políticos, o PSD, ao

³³⁰ Xangôs e Pais-de-Santo novamente sob ameaça. *Diário de Pernambuco*. Recife, 18 de abril de 1951.

³³¹ *Diário de Pernambuco*; *Diário da Noite* e *Jornal Pequeno*.

anunciar que a polícia estaria “novamente perseguindo os terreiros”, parecia estar se colocando contra o próprio governo do qual fazia parte.

Contradições à parte, o fato é que realmente o deputado havia apresentado, à Comissão de Constituição, Legislação e Justiça da ALEPE, no dia anterior, um projeto de lei que interferia diretamente na relação entre terreiros e Estado. Como publicado no dia 18 de abril, no *Diário Oficial de Pernambuco*, o projeto de lei Nº 43, cujo propósito era “regula[r] o exercício dos cultos Afro-Brasileiros em Pernambuco”, decretava:

ART. 1º - Fica subordinada à “Federação Pernambucana dos cultos Afro-Brasileiros” o exercício dos mesmos cultos em todo o Estado.

ART 2º - Os cultos ora existentes deverão regularizar sua situação perante a lei civil, no prazo de 180 dias.

ART 3º - A polícia só poderá intervir nos referidos cultos nos casos de infração à lei penal.

ART 4º - Os responsáveis pelo funcionamento dos “terreiros” ficam sujeitos à prova de idoneidade moral e a exame psiquiátrico, em que seja constatada a sua perfeita saúde mental.

ART 5º A presente lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.³³²

Seguia-se ao projeto, a sua justificacão:

Visa o presente projeto, tanto quanto possível, regularizar a situaçã dos vários cultos afro-brasileiros existentes no Estado.

É comum, entre nós, constatar a interferência da política (sic) durante as solenidades dos cultos, enquanto a Const. Da República assegura plena liberdade de convicção religiosa e política.

Para evitar o que vem acontecendo, procura-se adotar medida semelhante à que foi tomada pelo Estado da Bahia, entre outros.³³³

Ora, se lembrarmos o abaixo-assinado enviado à ALEPE e assinado por alguns sacerdotes dos terreiros pernambucanos, a ideia de uma entidade, como a apresentada pelo projeto de lei, já havia sido por eles proposta. No entanto, o objetivo exposto não era que ela se tornasse um órgão exigido por lei para o funcionamento dos terreiros, mas uma iniciativa dos próprios religiosos após garantida a liberdade constitucional, tal qual ocorria com os centros espíritas, por exemplo.

Nesse sentido, tal projeto de lei, sob a justificativa de que se propunha a garantir o direito constitucional de liberdade de convicção religiosa e política, apenas transferia de uma instituição, a Polícia, para uma outra, denominada, “Federação Pernambucana dos Cultos Afro-Brasileiros,” o poder de permitir o funcionamento dos terreiros. Ainda somado à subordinação

³³²Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 18 de abril de 1951.

³³³ Idem.

dos terreiros a tal instituição, era exigido dos mesmos também um registro civil, “atestado de idoneidade moral” e exame psiquiátrico.

Em síntese, a lei apresentada pelo deputado Edson Moury, sob a justificativa de garantir o direito constitucional de liberdade de culto e crença, instituía, na verdade, um novo dispositivo de sujeição e controle dos terreiros pernambucanos. Lei esta que ainda permitia a interferência policial nos casos considerados “de infração à lei penal”. E, dessa forma, nos parece que, visto de forma retrospectiva, o deputado (que, reafirmamos, pertencia ao mesmo partido que Agamenon Magalhães) apenas tornava legalmente instituída a limitação da liberdade constitucional que prometia garantir.

Por fim, se tais questões por nós destacadas não parecem suficientes para o que afirmamos, não podemos esquecer que uma instituição como a citada pela lei já existia no estado: a Federação dos Cultos Africanos, que, como vimos, era presidida por um major, além de, aparentemente, ter entre seus incentivadores o “caudilho” de Apipucos, Bebinho Salgado, quem a todo momento se declarava como grande amigo tanto dos xangôs como de Agamenon Magalhães.

A lei, por sua vez, permaneceu sob a análise da Comissão de Constituição, Legislação e Justiça da ALEPE, até o dia oito de agosto do mesmo ano, quando recebe tal parecer:

É oportuno o projeto do sr. Deputado Mouri Fernandes, que regulando o exercício dos cultos Afro-Brasileiros em Pernambuco, permitirá o livre exercício dos cultos religiosos, assegurado pela nossa Carta Magna.

Como acentuou o autor do projeto em referência, justificando o mesmo, “É comum, entre nós, constatar-se a interferência da polícia durante as solenidades dos cultos, enquanto a Constituição da República assegura plena liberdade de convicção religiosa e política”

Na ausência de uma lei regulando o exercício dos cultos Afro-Brasileiros, os abusos continuarão a ser cometidos, contra o próprio direito de plena liberdade de convicção religiosa, assegurado pela Carta Política Federal.

CONSIDERANDO que o projeto n. 43, vem de fato e de direito regular o exercício dos cultos Afro-Brasileiros em Pernambuco, estabelecendo normas e garantias, dentro do espírito da Constituição da República;

CONSIDERANDO que a Constituição Federal, no seu ART. 141 § 7º, determina [...]

CONSIDERANDO finalmente, que de acordo com o dispositivo constitucional acima transcrito, o projeto em questão não fere qualquer disposição da Carta Magna da República, mas, pelo contrário, tem ali o seu direito assegurado.

É de parecer assim, que seja adotado o projeto do nobre deputado Mouri Fernandes, conforme se acha redigido.³³⁴

³³⁴Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 17 de agosto de 1951.

E sob tal parecer, depois de passar pela aprovação da Comissão de Redação de Leis, a lei foi sancionada pelo governador Agamenon Magalhães, no dia 10 de setembro de 1951, sob a denominação de Lei Nº 1166.³³⁵ Instituíam-se então, a partir dessa data, a subordinação de todos os terreiros do Estado à Federação citada na lei, além de exigir-se que eles cumprissem todos os demais pré-requisitos para funcionamento legal: regularização da situação perante a lei civil, no prazo de 180 dias e comprovação de idoneidade moral e sanidade mental. Tudo isso para que lhes fosse “assegurada a liberdade constitucional”, exigências estas que, vale lembrar, jamais se estenderam para as demais denominações religiosas consolidadas no Estado.

No entanto, não foi sem protesto ou sem resistência que tal lei fora aprovada. O primeiro, e talvez único a declarar-se publicamente contra tal ato do governo em parceria com o legislativo foi René Ribeiro. Ainda no mês de abril, poucos dias após ser noticiada a criação do projeto de lei, o antropólogo publicou no *Diário de Pernambuco* um artigo intitulado *Liberdade Fictícia aos Shangôs*, no qual tece duras críticas à iniciativa do deputado Mouri Fernandes.

O artigo inicia-se com uma consideração elogiosa por parte do intelectual ao objetivo explanado na justificativa do projeto: o de libertar os denominados cultos afro-brasileiros das interferências da polícia, demonstrando que estaria de acordo com qualquer ato político que contribuísse para tal finalidade. Segundo ele:

*Uma iniciativa destas, se destinada a assegurar o livre exercício desses cultos, nos termos da Constituição, só poderia merecer acolhida simpatia de quantos se interessam por tais formas de religião sem outro interesse que não seja o seu estudo científico...*³³⁶

As concordâncias, no entanto, não iam além dos objetivos descritos no projeto, posto que, para Ribeiro o provável efeito da lei seria completamente oposto ao que se declarava em sua justificativa. Nas palavras do antropólogo, “sob a aparência de libertação” ocorreria uma “sujeição maior dos grupos de cultos existentes no Recife”.³³⁷ E, a causa de tal sujeição seria justamente a subordinação dos terreiros a uma organização particular denominada, no então projeto de lei, como “Federação Pernambucana dos Cultos Afro-Brasileiros”, a qual, ainda segundo o antropólogo, teria “sido organizada por um número limitado e não representativo de sacerdotes e dignitários desses cultos.”³³⁸ Ora, diante da inexistência, na época, de qualquer

³³⁵Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 11 de setembro de 1951.

³³⁶Liberdade fictícia aos Xangôs. *Diário de Pernambuco*. Recife, 25 de abril de 1951.

³³⁷ Idem.

³³⁸ Idem.

organização com esse nome, e diante da descrição que nos dá Ribeiro, é muito provável que ele se referisse exatamente à Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco.

Continuando com a leitura do artigo, para o antropólogo três questões deveriam ser levadas em conta ao se pensar em subordinar os terreiros a uma instituição como a acima descrita. A primeira delas diria respeito à diversidade das formas religiosas aglutinadas dentro do grande grupo das religiões afro-brasileiras (chamadas na época pelo antropólogo de “cultos”). Diz ele no artigo:

Variam no Recife, como em todos os lugares onde se estabeleceram as religiões negras, as tradições que regem a estrutura e o funcionamento desses cultos. Há casas de tradição Daomeana, Ketu, Igesha, etc... em fusão, como há inúmeros grupos que combinam essas, e mais tradições “bantus”, (congoleses e angolezes predominantemente) enquanto outras juntam às tradições africanas influências católicas, espíritas e ameríndias.³³⁹

A segunda questão a ser considerada diria respeito justamente sobre a independência dos templos, mesmo aqueles que seguiriam uma mesma tradição. Como vimos no capítulo anterior, a respeito da “entronação” de uma Ialorixá feita por Arthur Rozendo, o título de sacerdote, dentro dos terreiros, assim como em outras várias religiões, poderia ser concedido apenas por outro sacerdote. Mas, a partir do momento em que um novo babalorixá ou uma nova ialorixá recebe o título e abre seu templo, ele estaria em certa medida independente, tornando-se a autoridade máxima em seu terreiro. Nesse sentido, retomando o artigo de Ribeiro:

Aglutinar tais grupos e subordiná-los todos a uma diretoria, que mesmo que inclua as várias correntes tradicionais nunca representará cada grupo particular, é violentar essa característica básica original de tais religiões. Sabendo-se da rivalidade existente entre os vários representantes das principais correntes ligadas aos grupos nacionais e tribais africanos aqui importados, é de esperar a imposição por essa diretoria de suas ideias e métodos preferidos. Foi essa tendência claramente exibida durante as reuniões promovidas pela Assistência a Psicopatas que levou Ulysses Pernambucano a abandonar o propósito que alimentou por certo tempo de congregar as várias casas numa associação, àquela época necessária, de defesa mútua³⁴⁰.

De fato, segundo Gonçalves Fernandes, em 1932, no período em que o Serviço de Higiene Mental de Ulysses Pernambucano buscou intervir na relação entre terreiros e polícia (e sobre o qual tratamos no primeiro capítulo), uma tentativa de regular os dias e a quantidade de

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ Idem.

festas nos terreiros teria causado grande desavença entre sacerdotes do Recife.³⁴¹ Isso porque o calendário de festas proposto, de autoria de um babalorixá (Pai Anselmo), ia de encontro à tradição de outros sacerdotes, os quais teriam se sentido lesados, a exemplo de Pai Oscar. Outro babalorixá (Pai Adão), por sua vez, ainda segundo Fernandes, teria se manifestado a favor da proposta de coibir abusos, mas contrário à intervenção nas normas de seu terreiro.³⁴²

Ora, se na década de 1930 a intervenção de qualquer autoridade sobre a dinâmica de um terreiro que não seja o próprio sacerdote que o dirige já causava desavenças, o que garantiria que essa nova iniciativa, ou melhor, exigência, pudesse de fato surtir efeito?

A terceira e última questão que o antropólogo considerava como problemática era que tal forma de institucionalização dos terreiros tenderia a “cristalizar” as tradições que, na época, ele considerava em processo de aculturação e dissolução dentro do que chamou de “cultura brasileira”. Resultado que considerava “perigoso” e daninho a cultura nacional. Tal questão, no entanto, parece ter sido revista posteriormente por Ribeiro, posto que, como também tratamos no capítulo anterior, em seu livro sobre os “cultos afro-brasileiros”, publicado no ano seguinte, contrapõe-se a essa tese de que as religiões afro-brasileiras caminhariam para uma dissolução.³⁴³

Nesse sentido, considerados todos os pontos descritos por Ribeiro, e sob um olhar retrospectivo, a nós o que de fato parecia estar ocorrendo era a armação de uma nova forma de dispositivo de normatização. Dispositivo este que, sob o discurso de garantia da liberdade constitucional, visava a manutenção, e talvez ampliação, da vigilância e do controle sobre os terreiros de Pernambuco. Diante da comprovada ineficiência por parte dos efetivos policiais de controlar os templos afro-pernambucanos, terceirizava-se tal atribuição a um (restrito) grupo de sacerdotes e praticantes. E assim, pulverizava-se ainda mais a vigilância e o controle, ao mesmo tempo em que se diminuía os custos decorrentes de atribuir tais questões às obrigações da polícia estadual.

Além disso – e retomando o que acreditamos ser o ponto principal da crítica de Ribeiro –, como poderia a Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco, instituição que se propunha a unificar os terreiros pernambucanos em seu sentido amplo, aglutinar e representar o universo de terreiros diversos (em seus ritos e crenças) e historicamente autônomos? Como poderia tal

³⁴¹FERNANDES, G. **Xangôs do Nordeste: Investigação sobre os cultos negro fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. P. 30.

³⁴²FERNANDES, G. **Op. Cit.** p. 34-37.

³⁴³ Por outro lado, se o antropólogo criticava a iniciativa da lei como possível causadora de um “ecistamento” dos ritos, indo de encontro com a natural diluição desses na “cultura brasileira”, sua postura etnocêntrica não lhe permitiu perceber o quanto a intervenção de intelectuais como ele mesmo seria um dos fatores que mais contribuiria com a valorização do discurso tradicionalista dentro dos terreiros.

instituição, composta por um número limitado de sacerdotes e burocratas lidar não só com essas distinções, como também com rivalidades construídas entre distintos sacerdotes e sacerdotisas?

Nesse ponto, talvez seja interessante nos atermos a essa questão tão repetida da diversidade dos terreiros. Que diversidade seria essa tão debatida por nós e à qual vem em defesa Ribeiro?

4.3 Um breve e incompleto retrato da diversidade social e religiosa afro-brasileira em Pernambuco

Como informamos anteriormente, após ser sancionada pelo então governador Agamenon Magalhães, a lei Nº 1166 exigia que as denominadas “seitas africanas” de Pernambuco se regularizassem de acordo com a lei civil no prazo máximo de 180 dias. Em outras palavras, para serem reconhecidos e receberem a devida licença de funcionamento, os terreiros do Estado foram obrigados por lei a registrar em cartório suas instituições através de estatutos.

Com efeito, de junho de 1948, quando houve a primeira publicação de estatuto de um terreiro, até dezembro de 1959, localizamos no *Diário Oficial* 60 instituições que poderíamos aglutinar dentro do grupo de religiões afro-brasileiras. A maioria dessas instituições denominavam-se de “sociedade de culto africano” ou “seita africana”, e apenas seis delas com o nome de “centro espírita”.³⁴⁴ Ora, tal número contrasta enormemente com a quantidade de terreiros que existiriam no Estado, em 1951, e que, de acordo com René Ribeiro, seria superior a 100,³⁴⁵ e ainda mais com os cerca de 200 terreiros que existiriam no ano de 1956, de acordo com uma matéria do jornalista Oswalter de Andrade publicada no *Diário de Pernambuco*.³⁴⁶ Dessa sorte, não podemos acreditar que a partir desses estatutos possamos ter uma representação digna do que seria o universo religioso afro-brasileiro em Pernambuco no período do pós-Estado Novo, principalmente, se levarmos em consideração os vários templos que poderiam ter existido e que, por algum motivo, mantiveram-se por toda a sua existência na clandestinidade. No entanto, a partir de tais estatutos, podemos fazer algumas considerações

³⁴⁴Ver Anexo 1.

³⁴⁵RIBEIRO, René. **Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P. 41.

³⁴⁶Cerca de dez mil recifenses adoram os santos do Xangô. *Diário de Pernambuco*. Recife, 06 de outubro de 1956.

que nos dão uma relativa ideia do que seria essa diversidade religiosa afro-brasileira existente em Pernambuco.

O primeiro ponto a ser levado em conta, sobre o qual Ribeiro inclusive chama atenção no artigo supracitado, é a questão da diversidade de tradições, ou como os próprios afro-religiosos denominam, “nações”. Tal diferenciação já nos é apresentada nos nomes utilizados por parte dos terreiros no momento de registro de seus estatutos: *Sociedade Seita Africana Santa Bárbara Xambá*; *Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora de Lourdes "Kongo"*; *Sociedade de Culto Africano São João Batista adoração Moçambiq*; *Sociedade de Culto Flor do Oriente adoração Nagô*; são alguns exemplos de terreiros que já em suas denominações explicitam sua pertença a uma nação específica.³⁴⁷ Entre os mais afamados babalorixás do Recife, tal diversidade de nações também era perceptível: o terreiro de Pai Adão era de nação Nagô; o de Pai Rozendo, de nação Xambá; enquanto o de Pai Apolinário era de nação Kongo.

Essas distinções entre “nações”, é importante salientar, não devem ser interpretadas por nós como continuidade de uma determinada identidade cultural ou nacional desde os antigos africanos escravizados. Como observou o antropólogo Vivaldo da Costa Lima, em seu estudo sobre os candomblés da Bahia, as nações dos antigos africanos da Bahia teria, aos poucos, se transformado de um conceito político, para outro quase que exclusivamente de ordem teológica. Nesse sentido, *nação* teria se tornado um padrão ideológico e ritual dos terreiros.³⁴⁸ Esse padrão, por sua vez, não deveria ser considerado como representação pura de cada grupo cultural.

Entre essas distintas nações, segundo informações dadas pelos próprios terreiros a partir de seus estatutos, haveria em Pernambuco uma inegável hegemonia dos que se reconheceriam como *nagôs*, posto que, no grupo de terreiros cujos estatutos foram localizados por nós no *Diário Oficial*, entre os anos de 1948 e 1959, 27 deles haviam declarado pertencer a tal nação; enquanto que apenas 9 se declararam da nação *Xambá*, 2 da nação *Moçambique* e apenas 1 da nação *kongo* (os restantes não identificaram sua nação no estatuto).³⁴⁹ Mas, mesmo entre

³⁴⁷ Estatuto da Sociedade Seita Africana Santa Bárbara Xambá. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 20 de fevereiro de 1951.

Estatuto da Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora de Lourdes "Kongo". *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 19 de fevereiro de 1952.

Estatuto da Sociedade de Culto Africano São João Batista adoração Moçambiq. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 07 de fevereiro de 1952.

Estatuto da Sociedade de Culto Flor do Oriente adoração Nagô. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 26 de março de 1952

³⁴⁸ LIMA, Vivaldo da Costa. **O Conceito de “Nação” nos Candomblés da Bahia**. *Revista Afro-Ásia*. Ano VII, n. 12, 1976. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774/13377>. P. 77.

³⁴⁹ Além desses estatutos, ainda recolhemos outros sete pertencentes a centros espíritas cuja denominação deixavam entender se tratarem de torés ou catimbós.

terreiros de uma mesma nação, que teoricamente partilhariam crenças e ritos, haveria distinções entre eles. Nesse sentido, apesar de cada terreiro identificar para si uma nação à qual pertenceria, diversos elementos culturais e religiosos de várias outras crenças, inclusive ligados à indígenas e católicos (como já discorremos exaustivamente), bem como elementos sociais e inovações estariam presentes na constituição de cada grupo religioso. Ainda segundo Vivaldo Lima, sobre os terreiros da Bahia, mas que poderíamos estender também aos de Pernambuco:

O etnocentrismo de cada uma das culturas valoriza sua própria contribuição ao processo, minimizando a participação dos outros grupos. E o modelo resultante das várias formas de resistência e de acomodação é o que parece estar se cristalizando na Bahia: um tipo de religião popular em que predominam os elementos mais dramáticos do ritual e as formas simbólicas mais expressivas das culturas dos *jejes, nagôs, angolas, congos e caboclos* brasileiros.³⁵⁰

Porém, a diversidade dos terreiros pernambucanos, nesse período, não se encerrava nas distinções entre as nações dos xangôs. Em paralelo com as “seitas africanas”, “centros africanos” e “sociedades de culto africano”, existiam ainda “centros espíritas” como o *Centro Espírita Cabocla Regina*, o *Centro Espírita Pajé de Umbá* e a *Associação Espírita Terreiro de Ubanda*, os quais, apesar de serem minoria entre os terreiros registrados, atestam a presença dos chamados “centros de caboclo”, “centros espíritas caboclos”, “torés”. Ou ainda, segundo Ribeiro, estes seriam derivações das “antigas casas de Angola”, transformadas pelo processo sincrético em “centros de catimbó”.³⁵¹

Um desses centros, inclusive, fora assunto de uma matéria de autoria do jornalista Paulo Viana, publicada na capa do *Jornal Pequeno*, numa terça-feira qualquer de setembro de 1948. Intitulada *Candomblê de Caboclo*³⁵², a matéria descreve uma sessão de *toré* que teria ocorrido na casa de Severino Isidoro (Severino Toré), a qual, de acordo com a descrição do jornalista, assemelhava-se bastante às festas dos xangôs, pelas danças executadas em círculos e pelas músicas ritmadas ao som dos ilûs. Por outro lado, nessas festas os orixás dariam lugar aos caboclos, a exemplo do Caboclo Palmeira, ou o Caboclo João, rei de Orubá, nomes citados pelo próprio jornalista em sua matéria. O jornalista também descreve outros elementos que

³⁵⁰LIMA, Vivaldo da Costa. **Op cit.** p. 86.

³⁵¹RIBEIRO, René. **Op. Cit.** p. 40.

³⁵²O termo “candomblê de caboclo”, utilizado pelo jornalista para intitular a matéria, foi definido por Edson Carneiro como designação arbitrária por ele utilizada para definir tanto candomblés bantos como aqueles onde elementos dessa mitologia se uniriam a elementos ameríndios. O termo, no entanto, parece não ter sido jamais utilizado pelos terreiros pernambucanos voltados ao culto do caboclo, mas sim a denominação de “torés” ou “catimbós”. Para mais informações sobre os candomblés de caboclo: CARNEIRO, Edson. **Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e folclore.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

distinguiriam o Toré dos Xangôs: um altar (recostado em uma parede do salão) composto por imagens de santos católicos, imagens de caboclos e vários outros objetos ritualísticos, além de velas e taças “cheias de um líquido escuro”, estas dispostas no centro do salão. Ora, altares com santos católicos, velas, culto a caboclos, esses nos parecem elementos presentes tanto nas macumbas e umbandas cariocas, como nos catimbós que tanto vinham sendo perseguidos em Pernambuco nas décadas anteriores.

A essa diversidade de nações e ritos, poderíamos ainda somar às possíveis diversidades de grupos de parentesco, de redes de sociabilidade e afinidades ou ainda de localização geográfica como motivos de disputas ou simples divergências. A título de exemplo, uma variedade de terreiros que se autointitulavam *nagôs* encontravam-se dispersos não só nas redondezas do vale do Beberibe - pelos bairros de Água Fria, Fundão e Beberibe - e pelos morros de Casa Amarela, regiões ao norte do Recife tradicionalmente marcada pela grande quantidade de terreiros, como também se espalhavam pela zona oeste da cidade – pelos bairros de Afogados, Mustardinha, Bongü, Tejipió, Cavaleiro e Estância – e ainda na zona sul, no bairro do Pina. Além desses, ainda existiam terreiros localizados nos bairros de Peixinhos, Sítio Novo e Sapucaia, na cidade de Olinda, e outros pelo interior do Estado, nas cidades de Cabo de Santo Agostinho, Carpina e Limoeiro.

Por fim, devemos levar em conta as situações econômicas nas quais encontravam-se as centenas de terreiros pernambucanos nesse período. Retomando Ribeiro, tal questão seria a razão de muitas das rivalidades entre os terreiros, os quais estariam geralmente na mesma situação precária que seus adeptos e sacerdotes.³⁵³ Mas, mesmo nesse grupo vulnerável economicamente pudemos constatar uma considerável diversidade de profissões às quais dedicar-se-iam os sacerdotes, sacerdotisas e adeptos citados como diretores, secretários e tesoureiros nos estatutos dos terreiros localizados. Entre os muitos mecânicos, pedreiros, estivadores, comerciários e operários, encontramos também alguns autointitulados funcionários públicos que talvez pudessem ter uma situação econômica mais estável e confortável, principalmente, se comparados com as domésticas, parteiras e ambulantes.

Seria, portanto, pouco provável que terreiros pertencentes a tradições distintas, localizados em regiões relativamente distantes, em situações econômicas variadas e acostumados a uma forma de organização que prezava pela independência e soberania de seu babalorixá ou sua ialorixá, pudessem ou mesmo quisessem se unificar sob uma única instituição

³⁵³ RIBEIRO, René. **Op. Cit.** p. 57.

diretora. E, de fato, não tardou para que emergissem, dentro do próprio grupo de babalorixás e ialorixás que assinaram o abaixo-assinado anteriormente analisado, motivos para dissidências.

4.4 Emerge uma nova federação

Com efeito, é aparentemente por causa dessa inconciliável diversidade de ritos, crenças e interesses, que constituíam o universo das religiões afro-brasileiras em Pernambuco, que emergiu uma nova organização: a Federação de Cultos Afro-Brasileiros. Instituição essa fundada, segundo o art. 1º do seu próprio estatuto, no dia 08 de setembro do ano de 1951 – apenas dois dias antes da lei ter sido sancionada por Agamenon Magalhães e pouco mais de um ano após a criação da Federação dos Cultos Africanos.

Ainda, segundo o estatuto da instituição, no momento de sua fundação era o estivador, Álvaro Manuel dos Santos, quem a presidia juntamente com o secretário José Luiz da Silva, militar morador do bairro de Água Fria, e com o tesoureiro José Eudes Chagas, babalorixá da Sociedade de Culto Africano São Jorge do Pina.³⁵⁴ A partir de tais nomes, aparentemente nenhuma ligação haveria entre essa instituição e o grupo de babalorixás que participou do abaixo-assinado enviado à ALEPE. No entanto, segundo informações presentes no processo jurídico (sobre o qual nos deteremos posteriormente), o babalorixá Manuel Mariano da Silva e as ialorixás Luiza Pereira Pimentel, Iracema Leocárdia Ferreira e Josefa Domingos Neto, cujas assinaturas constavam no abaixo-assinado, figuravam entre os nomes dos sacerdotes e sacerdotisas ligados a esta instituição.³⁵⁵ De sorte que, tal qual a Federação dos Cultos Africanos, também esta segunda instituição possuía em seu quadro representantes daquele primeiro grupo de afro-religiosos que teriam buscado na Assembleia Legislativa uma alternativa para o controle policial que vinham sendo submetidos os terreiros de Pernambuco.

Essa segunda instituição, no entanto, parecia possuir uma proposta bem diferente da primeira. Retomando o seu estatuto, a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, de acordo com seu art. 3º, tinha por fim:

³⁵⁴ Estatuto da Sociedade de Culto Africano São Jorge do Pina. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 24 de fevereiro de 1952. Anos mais tarde, o mesmo José Eudes Chagas, filho espiritual de Dona Santa, fundaria o Maracatu Porto Rico do Oriente e passaria nos anos seguintes a ser conhecido como “o rei do maracatu”. GASPARG, Lúcia. **Eudes Chagas**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 20 de junho de 2017.

³⁵⁵ PERNAMBUCO. Tribunal de Justiça de Pernambuco. Apelação cível nº 45.483. Apelante: a Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco. Apelada: a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros. Relator: Desembargador Thomaz Wanderley. Recife, 21 de dezembro de 1956.

[...] a defesa da autonomia e liberdade de culto dos seus filiados conforme as garantias constitucionais vigentes; pugnar pela solidariedade e união dessas Sociedades, no sentido de evitar a competição e a rivalidade entre elas; facilitar a integração harmônica da concepção e práticas religiosas ali seguidas no complexo cultural brasileiro, prevenindo o seu desenvolvimento em quesitos religiosos-raciais daninhos à nacionalidade; zelar pela manutenção da independência das tradições seguidas por cada um dos seus filiados, garantindo maior de sua vitalidade e elemento dinâmico para sua ulterior integração em novas formas condizentes com a cultura brasileira; combater as tentativas de utilização dos cultos afro-brasileiros para fins políticos ou de luta de classes e econômica, bem como neutralizar os surtos contra-aculturativos que se expressem em tentativas de submissão das sociedades de culto afro-brasileiro a ortodoxias únicas; promover a legalização perante a lei civil das sociedades de culto e providenciar o cumprimento das exigências legais para o funcionamento destas.³⁵⁶

Em síntese, a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros parecia se propor a ser um instrumento de representação e organização dos terreiros pernambucanos apenas no que dizia respeito aos processos burocráticos necessários para o funcionamento legal destes. Nesse sentido, esta segunda federação parece buscar uma completa oposição à Federação dos Cultos Africanos em sua proposta de construção de uma unidade entre os terreiros, não apenas política, mas também teológica. As críticas feitas por Ribeiro, por sua vez, parecem ecoar diretamente sobre a proposta dessa nova instituição, inclusive nos pontos mais polêmicos que parecem indicar uma preocupação em não impedir um processo de dissolução da religiosidade afro-brasileira em uma “cultura brasileira” que estaria em processo de formação.

Ou seja, ao menos no que diz respeito ao discurso das duas federações de cultos que se propunham a representar e defender os terreiros pernambucanos no início da década de 1950, existiam duas possibilidades. A primeira delas era se submeter a uma instituição que possuía um projeto não só de defesa das denominadas (à época) “seitas africanas” na esfera legal, mas também de fortalecimento e legitimação social dessas mesmas instituições. Nesse sentido considerava imperativa a necessidade de distinguir os verdadeiros sacerdotes dos “charlatões”. Distinção esta que estaria subordinada à construção de uma ortodoxia religiosa única, atentando assim contra a diversidade de ritos e crenças e a autonomia dos babalorixás em seus templos. Já a segunda instituição, também com o argumento de defesa da legalização dos terreiros, mas contrário à unificação teológica, se propunha a lutar por uma maior liberdade religiosa para os terreiros não apenas em sua relação com a sociedade e o Estado, mas também entre eles próprios, no entanto, parecia aceitar um futuro fim para as próprias associações que propunha defender.

³⁵⁶ Estatuto da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 31 de outubro de 1951.

Na prática, sob um olhar nosso, independente de tais projetos políticos de cada instituição, a existência de duas instituições que visavam representar os terreiros pernambucanos, no início da década de 1950, geraria uma disputa entre tais federações. Situação a partir da qual os terreiros seriam beneficiados tanto pela quebra na tentativa de criação de um dispositivo de controle e vigilância que talvez estivesse mais voltado ao interesse do Estado do que de seus próprios associados, quanto pela possibilidade de escolha por parte dos dirigentes de templo, levando às federações a se movimentarem no sentido de agradar cada vez mais os seus associados e não apenas a crescerem em função de interesses particulares.

A emergência de uma segunda federação, no entanto, não fora aceita pela Federação dos Cultos Africanos e de seus partidários políticos. Com efeito, em março de 1952, período em que encerrariam os 180 dias de prazo dados pela lei Nº 1166 para que os terreiros pernambucanos se regularizassem – e, por consequência, período também no qual houve forte movimentação dos dirigentes de templos em função desse processo de registro civil – o deputado Moury Fernandes, o mesmo que fora responsável pela criação da supracitada lei, apresentou em sessão, à mesa diretora da Assembleia, um requerimento de alteração do texto da lei.³⁵⁷

Como publicado no *Diário Oficial* dias depois, tal requerimento solicitava a alteração do art. 1º substituindo o nome “Federação dos Cultos Afro-Brasileiros” por “Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco”. A justificativa apresentada pelo deputado Moury Fernandes para tal alteração fora bem objetiva:

*Visa o projeto corrigir um lapso, pois saiu na lei n. 1166, de 11-9-951, ao invés da denominação constante deste, uma outra relativa à entidade responsável pelos cultos africanos, mas que não existia, enquanto a “Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco” tem personalidade jurídica desde 04 de janeiro de 1950, quando os seus estatutos, que vão anexos, foram aprovados em Assembleia Geral.*³⁵⁸

Por fim, tal alteração fora aprovada e promulgada no mês de junho do mesmo ano pelo deputado Fernando Torres Galvão.³⁵⁹

Ora, se até o dado momento suspeitávamos que haveria uma ligação entre a fundação da Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco e a criação da lei nº 1166, a partir disso nos restam poucas dúvidas sobre tal fato. Com efeito, parece haver uma coligação entre o PSD de Agamenon Magalhães e os fundadores e diretores da supracitada Federação, aliança esta que

³⁵⁷Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 20 de março de 1952.

³⁵⁸Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 22 de março de 1952.

³⁵⁹Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 19 de junho de 1952.

geraria benefícios para ambas as partes. Por parte do Governo, haveria um controle mais efetivo dos terreiros sob um discurso de maior liberdade e autonomia. Já por parte dos fundadores da Federação dos Cultos Africanos haveria uma exigência de subordinação dos terreiros à sua (e apenas sua) direção e, dessa forma, um passo a mais seria dado no sentido de concretização do projeto de unificação dos “cultos” afro-brasileiros de Pernambuco.

Mas, a segunda instituição, a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, aparentemente, também contava com aliados políticos na câmara, e em setembro de 1953, mais de um ano após a alteração da lei que retirava o nome da instituição do corpo da mesma, o deputado Fernando Lacerda, do PSP, põe em pauta mais um projeto de alteração da lei que discorria sobre “a regulação dos cultos afro-brasileiros em Pernambuco”. Mas, dessa vez, no lugar de pleitear mais uma vez a substituição da denominação da instituição que deveria “regular” os terreiros, o projeto visava conciliar ambas as instituições, contemplando-as no art. 1º da lei.

Não foi possível, no entanto, constatar se a alteração proposta por Fernando Lacerda chegou a passar pela aprovação dos demais parlamentares. Segundo publicação do *Diário Oficial de Pernambuco*³⁶⁰, teria havido um pedido de adiamento para aprovação final do projeto durante a terceira discussão, e passados os oito dias do prazo solicitado não houve mais qualquer publicação por parte da Comissão de Redação de Leis referente ao mesmo. Tão pouco houve qualquer publicação de decreto assinado pelo presidente da câmara referente a alterações na lei nº 1382.³⁶¹ De sorte que, ao menos aparentemente, a proposta de alteração do texto da lei parece não ter sido aprovada. No entanto, outras publicações em anos posteriores no próprio *Diário Oficial* (bem como em outros periódicos, como veremos mais a frente) deixam claro que a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros se manteve em pleno exercício de suas funções.³⁶² Chegando, inclusive, a ter o status de utilidade pública pleiteado na ALEPE por parte do deputado Fábio Correa, no ano de 1958, cujo ponto central da justificativa informava:

*A utilidade pública da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros manifesta-se não somente nos objetivos por ela visados, expressos no Art. 3º de seu estatuto, como ainda nas suas atividades sociais, através da assistência direta aos seus associados e famílias. Tanto assim que mantém, interamente gratuita, uma Escola Mista destinada à educação de crianças pobres, com ampla frequência.*³⁶³

³⁶⁰Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 11 de outubro de 1953.

³⁶¹ Lei de autoria do deputado Moury Fernandes, que alterava o art. 1º da lei nº 1166, também de sua autoria, substituindo o nome Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, por Federação dos Cultos Africanos.

³⁶² Em agosto de 1954 a instituição publica um comunicado de reunião extraordinária referente a eleição de sua diretoria. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 19 de agosto de 1954.

³⁶³Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 10 de dezembro de 1958.

A alteração da lei nº 1166, substituindo a nomenclatura da federação que deveria ser responsável pela “regulação” das denominadas “seitas africanas”, portanto, não foi suficiente para garantir o monopólio da Federação dos Cultos Africanos. Questão que levou esta entidade a recorrer ao judiciário no intuito de consagrar-se como única e exclusiva entidade responsável por agregar e regular os terreiros pernambucanos.

Tal manobra se deu no mês de junho de 1953, antes mesmo que fosse sugerido por parte do deputado Fernando Lacerda que o nome da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros voltasse a constar no texto da lei nº 1166. No processo, sob a representação do advogado Waldecy Marques, os dirigentes da Federação dos Cultos Africanos se colocaram como únicos responsáveis pela criação da lei supracitada, ao formarem uma “Comissão de Entendimento” que teria pleiteado junto à ALEPE a criação de uma legislação que reconhecesse a entidade (já existente antes mesmo da aprovação da lei) como “único órgão de direção dos Cultos Africanos existentes neste Estado”. Fato que, afirmam ainda, teria sido posteriormente comprovado pela alteração do texto da lei. Por sua vez, a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros teria sido criada apenas posteriormente à criação da lei, teria tentado se aproveitar de um “lapso” dos deputados para exercer uma atribuição e um direito que caberiam apenas à primeira federação. Fato este que estaria lesando não só os babalorixás e ialorixás a ela associados, como também à própria administração da Federação dos Cultos Africanos. Por fim, a federação suplicante exigia que não só a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros deixasse de existir, como também que repassasse todos os valores referentes a mensalidades, taxas de festa e “joias” por ela recolhidos de seus associados, bem como livros e atas nas quais constariam as informações de seus associados.

Em resposta, os advogados Mário Guimarães de Souza, Ivan Campos de Souza, Ruy da Costa Antunes e Paulo Guimarães de Souza, representantes legais da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, buscaram apontar, além de algumas questões próprias do processo penal que tornariam inepta a ação movida, principalmente, a inconstitucionalidade da lei nº 1166, a qual, segundo eles:

[...] resultou de um projeto de renomadas autoridades policiais que fizeram carreira nos negros tempos do “Estado Novo”, o que, em si, demonstra a desambientação dos nobres representantes do povo, sempre esquecidos de que o país se rege, agora, por uma constituição, e que já passaram aqueles tempos nefandos...³⁶⁴

³⁶⁴ PERNAMBUCO. Tribunal de Justiça de Pernambuco. Apelação cível nº 45.483. Apelante: a Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco. Apelada: a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros. Relator: Desembargador Thomaz Wanderley. Recife, 21 de dezembro de 1956. P. 42.

Constituição Federal que, ainda segundo os advogados, garantiria o livre culto e exercício religioso. De modo que:

Não poderia o “legislativinho” [sic] estadual, dentro das normas do direito público e, principalmente, tendo em vista disposição expressa da Constituição, subordinar o livre exercício de culto a nenhuma Federação ou Associação..³⁶⁵.

Por fim, argumentaram que, mesmo que houvesse a possibilidade de considerar procedente a lei estadual nº 1166 de 1951, ainda assim, não poderia se revogar posteriormente um direito adquirido por parte da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros como fora intentado com a alteração do texto da lei no ano posterior à sua aprovação.

Tal processo, por sua vez, após várias audiências nas quais foram ouvidos sacerdotes, dirigentes das federações, agentes do estado e intelectuais, arrastou-se por três anos. Até que, em 1956, houve por parte do juiz o mesmo entendimento dos advogados de defesa da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros: que a lei nº 1166 seria inconstitucional e, portanto, inoperante, posto que ameaçaria a liberdade de religião e culto. Dessa forma, deu como veredito a improcedência da ação. Para reafirmar o seu posicionamento, citou um trecho do comentário de João Barbalho ao art. 72, § 3º da Constituição de 1891, no qual se lia:

A fé e piedade religiosa, apanágio da consciência individual, escapa inteiramente à ingerência do Estado. Em nome de princípio algum pode a autoridade pública impor ou proibir crenças e práticas relativas a este objeto. Fôra violentar a liberdade espiritual; e/ou protege-la, bem como às outras liberdades, está na missão dele. Leis, que a restrinjam, estão fora de sua competência e são sempre parciais e danosas. É certo que nenhuma poderá jamais invadir o domínio do pensamento; esse libra-se acima de todos os obstáculos com que se pretenda tolhê-lo. A tarefa do Estado consiste em assegurar aos membros da comunhão política que ele preside, a livre prática do culto de cada um e impedir quaisquer embaraços que o dificultem ou impeçam, procedendo nisso de modo igual para todas as crenças e confissões religiosas.³⁶⁶

Após tal decisão do judiciário, a Federação dos Cultos Africanos não se deu por vencida e buscou recorrer. E, se havia por parte do judiciário a plena convicção de que o objetivo da Federação ia totalmente de encontro aos princípios da Constituição de 1946 no que diz respeito à liberdade religiosa, dessa vez os advogados esforçaram-se por demonstrar que aquilo que a instituição a qual representavam agregava não era uma forma legítima de religião, mas uma

³⁶⁵ Idem.

³⁶⁶ PERNAMBUCO. Tribunal de Justiça de Pernambuco. Apelação cível nº 45.483. op. cit. p. 128.

manifestação do folclore local.³⁶⁷ Dessa forma, a direção da instituição criada sob o discurso de lutar pelos direitos dos terreiros pernambucanos, visando subordinar todo e qualquer terreiro pernambucano ao seu poder ia totalmente de encontro aos anseios de liberdade e autonomia manifestados por babalorixás e ialorixás pernambucanos. Mas, tal manobra discursiva também não surtiu efeito, e no ano seguinte, em 1957, o judiciário reafirmou a decisão de improcedência da ação movida.

A decisão do judiciário, no entanto, não foi suficiente para revogar a lei nº 1166/51, mesmo que a considerasse inconstitucional. De modo que, na prática, os terreiros ainda eram obrigados a seguir todos os passos exigidos pela lei para funcionarem legalmente. A única alteração foi que babalorixás e ialorixás dirigentes de terreiros podiam oficialmente escolher em qual federação solicitariam a licença, de modo que ficava a cargo de ambas instituições a necessidade de angariar para si cada vez mais sócios. Ambas as federações seriam, portanto, consideradas nos anos seguintes legítimas instituições de representação dos terreiros pernambucanos e seria nas relações políticas cotidianas que tais instituições teriam que provar aos seus associados e potenciais associados sua importância. Consolidava-se dessa forma a participação das federações de culto no dia a dia dos terreiros pernambucanos.

³⁶⁷ PERNAMBUCO. Tribunal de Justiça de Pernambuco. Apelação cível nº 45.483. op. cit. p. 132.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma entrevista concedida por Foucault denominada *Estruturalismo e Pós-Estruturalismo*, em 1983, quando questionado sobre o trabalho do “intelectual,” o filósofo responde que este seria justamente abordar aquilo que existe na nossa dita “realidade” como podendo não ser, ou ao menos não ser como o é no presente. E, com efeito, o recurso à história teria nesse objetivo o seu sentido fundamental, na medida em que:

[...] a história tem por função mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre na confluência dos encontros, dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. [...] aquilo que as diferentes formas de racionalidade apresentam como lhes sendo necessário, podemos fazer perfeitamente a sua história e encontrar as redes de contingências de onde isso emergiu, o que, no entanto, não quer dizer que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isso quer dizer que elas repousam em uma base de práticas e de histórias humanas, e já que essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, ser desfeitas.³⁶⁸

Ora, retomando a cena que descrevemos no início de nosso trabalho, aquela da anual Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, buscamos justamente pôr em evidência “o que existe” como jamais o tendo sido, ou como podendo não ter sido como ele é. Se a despeito dos não muito expressivos olhares de desprezo ou reprovação, afro-religiosos de diversas vertentes mostram-se juntos em via pública e com apoio do Estado, se hoje o discurso de apoio a um estado laico e a uma sociedade brasileira que aceita minimamente a diversidade religiosa é bastante expressivo, se o próprio conceito de religião é estendido ao Xangô/Candomblé, à Jurema, à Umbanda e demais religiões afro-brasileiras, não podemos jamais pensar que tal “realidade” sempre foi assim, ou ainda que não possa deixar de sê-lo. Como são lembrados constantemente os mais novos adeptos dessas religiões, houve um tempo em que tal forma de manifestação seria considerada não apenas imprópria como também criminosa, tempo este no qual os articuladores da caminhada – talvez mesmo todos os participantes – seriam presos e tratados ou como criminosos ou como loucos. Tempo tenebroso que parece ter tido seu auge durante a interventoria de Agamenon Magalhães durante o Estado Novo.

A nós, historiadores, cabe justamente compreender como nesse frágil devir histórico tal realidade se constituiu. Como dos anos de total criminalização, de “combate aos

³⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Estruturalismo e Pós-estruturalismo**. In: Motta, M.B. (Org.). Michel Foucault – Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b.

catimbozeiros”, foi sendo pouco a pouco construída a condição hodierna. Ou, como posto ainda na introdução: como, durante os anos do pós-Estado Novo, os afro-religiosos de Pernambuco teriam negociado a aceitação e a legitimação social de seus credos? Quais teriam sido as táticas empreendidas pelo povo de santo para conquistarem pouco a pouco o direito hoje garantido de professarem a sua fé e a protestarem por mais direitos em praça pública?

Tratar sobre o pós-Estado Novo, no entanto, nos obrigou a abordar o período que o precede. Com efeito, não é fortuito que próprio termo que nomeia o recorte temporal ao qual nos atemos é formado pela simples adesão do prefixo “pós” ao termo Estado Novo. Tanto na esfera política como social, os anos que sucedem o golpe de Getúlio Vargas nos parecem terem sido marcados por uma tentativa de construção de um regime político que pretendia ser uma antítese do regime autoritário que buscava superar uma retomada da experiência democrática que teria sido embargada pelo golpe. Nas campanhas eleitorais, principalmente nas eleições de 1950, quando Getúlio volta a concorrer ao cargo de presidente, a constante referência aos anos da ditadura foram talvez a principal arma da oposição para tentar impedir o retorno do outrora ditador.

No que diz respeito ao cotidiano e relações políticas dos adeptos e sacerdotes dos terreiros não foi diferente. Como vimos, a primeira metade da década de 1930 fora um período bastante profícuo de construção de diálogos entre povo de terreiro, intelectuais e agências do Estado. Pouco a pouco a completa ignorância por parte do Estado sobre aquilo que era visto como “estranho divertimento de negros”, “feitiçaria africana” ou, no máximo, como “forma inferior de culto fetichista” foi sendo revisto na aproximação entre médicos e sacerdotes como algo muito mais significativo para seus adeptos, de modo que, a repressão policial não seria apenas ineficaz, como também capaz de fortalecer ainda mais os vínculos que os sujeitos possuíam com suas crenças e práticas herdadas de seus antepassados africanos. A partir dessa perspectiva, médicos, policiais e chefes das intituladas “seitas africanas” construíram um acordo para uma espécie de liberdade vigiada. Para os afro-religiosos era um avanço diante da política de perseguição anterior e para os médicos era uma forma de reduzir os possíveis danos que o “fetichismo” poderia causar aos indivíduos e à sociedade até que o sincretismo e o tempo se encarregasse de fazer tais práticas extinguirem-se naturalmente em um futuro não tão distante.

A esse novo posicionamento sobre as religiões afro-brasileiras encabeçado pelas instituições médicas somou-se ainda, na década de 1930, a perspectiva culturalista, que teve em Gilberto Freyre talvez o seu principal propagador. Após ter tido contato com essa nova perspectiva sobre a cultura em seus estudos nos Estados Unidos, Freyre buscou divulgar junto

a seus pares conterrâneos essa nova perspectiva que tirava do negro e de sua cultura a culpa pelo atraso nacional e os colocava como cofundadores – junto com as contribuições branca e nativa – da identidade nacional. Se românticos e, posteriormente, modernistas já vinham dando uma profunda atenção às manifestações culturais populares, à época denominadas “folclore”, o culturalismo da antropologia americana foi responsável por reforçar ainda mais esse apego ao “popular” e ao “tradicional”, vistos como de suma importância na construção da nova identidade nacional, a identidade mestiça. E assim, as intituladas “seitas africanas” pernambucanas, bem como o candomblé baiano, vistos como locais de forte preservação dessa “cultura herdada da África” ganharam ainda mais visibilidade por parte dos folcloristas, artistas e intelectuais não só do Brasil como de outros países.

O auge de tal “nova política de convivência” da década de 1930 nos parece ter sido a organização do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, em 1934, evento que apresentava à sociedade pernambucana, em seu principal teatro, o Santa Isabel, chefes dos considerados principais terreiros do Estado expondo seus conhecimentos religiosos, artísticos, culinários, entre outros em conjunto com médicos, intelectuais e artistas que vinham dedicando-se ao estudo dessa (agora considerada) riqueza cultural. Evento este que serviu de exemplo para que no ano posterior fosse organizado um Segundo Congresso Afro-Brasileiro, dessa vez em Salvador, sob a organização do folclorista Edison Carneiro.

O golpe do Estado Novo, no entanto, trouxe a Pernambuco, em 1937, um novo interventor cujas próprias convicções e de seus aliados iam totalmente de encontro a todo esse novo movimento de (ao menos teórico) “redenção” da cultura e religiosidade negra. Esse novo interventor, que para muitos foi o verdadeiro carrasco do povo de santo em Pernambuco, Agamenon Magalhães, em conjunto com um aparato midiático impresso e radiofônico, bem como com o apoio das instituições policiais, decretou uma verdadeira “guerra ao catimbó”, termo comum e recorrente na Folha da Manhã para referir-se aos atos de perseguição aos terreiros. Hora sob o discurso de combate a ações comunistas, hora higienizadoras, o Estado Novo, em todo o seu período de 1937 a 1945, foi responsável por desarticular essa relação que vinha se construindo de forma bastante profícua entre instituições do Estado, intelectuais e chefes dos terreiros. E as restrições que vinham sendo impostas pelo Estado para o funcionamento dos terreiros nas primeiras décadas da república converteram-se em total criminalização.

Por fim, com vimos, Agamenon Magalhães, na ocasião de comemoração dos cinco anos de sua administração em Pernambuco, chegou a publicar um relatório das “Realizações do Estado Novo em Pernambuco” no qual comemorava a completa extinção das chamadas “seitas

africanas” e do “baixo-espíritismo”. Manifestações estas consideradas formas de “exploração da gente inculta”, “corruptoras” e “ofensivas ao decoro público”. O fim desse que era um dos principais inimigos do progresso pernambucano, era comemorado como grandiosa vitória da civilização sobre a barbárie e parte dos materiais apreendidos em catimbós e xangôs passou a ser exibido como espólios de guerra na Exposição Nacional de Pernambuco e, posteriormente, no Museu do Estado.

No entanto, nesse mesmo período do regime do Estado Novo, as teses que vinham defendendo uma identidade brasileira mestiça, ao menos no plano cultural, foram definitivamente apropriadas pelo Estado e seus veículos de propaganda. E, se em Pernambuco os terreiros eram considerados um dos principais inimigos do progresso, no Rio de Janeiro e, principalmente, na Bahia, macumbas, umbandas e candomblés eram objeto de ampla mediação como peculiaridades da cultura local e como atrações turísticas. A festa de Iemanjá de Salvador, em 26 de fevereiro, talvez tenha se tornado o maior exemplo dessa mediação das religiões afro-brasileiras no Brasil e no exterior.

Ora, tal como dissertamos nos parágrafos anteriores (sobre o discurso de antítese ao autoritarismo, maior liberdade e retomada da ordem democrática) o cotidiano dos terreiros e as relações políticas entre seus sacerdotes e o estado de Pernambuco não foi diferente. Mesmo com a escassez de documentação, os indícios da rearticulação política e reabertura dos terreiros nos primeiros anos após o fim do Estado Novo nos levam a crer que se buscou prontamente uma retomada do sistema pré-Estado Novo de concessão de licenças emitidas pelos órgãos policiais para o funcionamento dos templos. Mas, como vimos, tal sistema ainda teve de esperar mais um ano, e só em 1947, após a promulgação da nova Constituição brasileira, a portaria que impedia o funcionamento dos terreiros fora finalmente revogada no Estado.

Mas, a grande mediação das religiões afro-brasileiras, apesar de ampliar a visibilidade e, em certa medida, tentar retirar dessas a perversa carga negativa da associação das religiões negras com o demônio cristão, teve também suas consequências perversas para o povo de santo. Por um lado, a constante busca por novidade que pudesse aumentar a venda de jornais e revistas e a fama de repórteres levou a uma superexposição das religiões, extraindo e exibindo ritos e locais que jamais tinham sido permitidos de forma bastante violenta. Como nos casos que tratamos das reportagens *As Filhas dos Deuses Sanguinários* e *A Purificação Pelo Sangue*, publicadas respectivamente em 1951 e 1952 na revista *O Cruzeiro*, versões brasileiras da *Les Possédées de Bahia* publicadas na *Paris Match* também em 1951.

Por outro lado, praticamente tudo que fora escrito ou dito sobre as religiões afro-brasileiras nesse período, em continuidade ao que vinha sendo produzido nas décadas

anteriores, parecia ainda prender candomblés, macumbas, catimbós e xangôs nas teias do discurso do folclore. E, nesse sentido, o tratamento dado por esses intelectuais parecia legitimar o cuidado que as instituições policiais tinham em manter os terreiros, ao menos em Pernambuco, registrados como casas de “diversão pública”. Ora, era o bailado das negras, o ritmo, a culinária, as cores, as expressões assustadoras da possessão, as letras ininteligíveis das toadas, era esse conjunto “pitoresco” que pareciam encantar turistas e curiosos. E era esse “espetáculo” que a Sociedade Folclórica de Pernambuco buscava exhibir com grande pompa e sucesso nas festas do “Reinado de Apipucos”, nas festas da Rádio Tamandaré, para as comitivas oficiais e demais grandes eventos do Recife. O xangô de Pernambuco seguia, dessa forma, nos anos finais da década de 1940, aplaudido nos palcos e nas rádios em ocasiões especiais, mas vigiado pela polícia e por aqueles que não os viam com bons olhos no cotidiano das periferias das cidades.

Mas, a manutenção desse sistema de concessão de alvarás para funcionamento por parte da polícia, mesmo que inicialmente aceito, não deixou de ser ponto de protesto por parte dos chefes de terreiros pernambucanos. Incômodo este que deve ter atingido seu auge quando chegaram aos terreiros as notícias de que Agamenon Magalhães, o antigo carrasco dos “catimbozeiros”, iria se candidatar a governador do Estado.

Até que, em algum momento entre os anos de 1947 e 1950, um grupo de ialorixás e babalorixás resolveu, através de um abaixo-assinado, exigir diretamente dos componentes da Assembleia Legislativa de Pernambuco que deixassem de ser tratados como presidentes de locais de divertimento e passassem a ser reconhecidos como sacerdotes e sacerdotisas de templos religiosos. E, por extensão, que lhes fossem concedidos os mesmos tratamentos que eram dados às demais instituições religiosas reconhecidas pelo Estado: a liberdade de associação e de culto sem qualquer restrição a alvará policial.

Por trás desse simbólico ato de participação cidadã e de apropriação das instituições democráticas, no entanto, estava uma articulação política entre esse grupo de sacerdotes, políticos e empresários. Grupo este que, já em 1950, reconhecia em cartório seu estatuto sob a denominação de Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco, cujo texto parece sugerir uma instituição que visava um projeto não apenas de defesa, mas também de unificação de seus associados. Visto por nós de forma retrospectiva, essa associação de classes tão distintas na sociedade nos parece bastante frágil e perigosa, mas para aqueles que a compunham parecia atender aos anseios de todos. Ao grupo de sacerdotes que participava da instituição, essa poderia ser a oportunidade de ganhar mais autonomia com relação ao controle policial, ao mesmo tempo que possibilitaria expandir o capital político e social entre os demais chefes de terreiro. Já para o grupo de empresários, essa parecia ser a oportunidade de trazer para Pernambuco um sistema

lucrativo que já vinha funcionando em outros Estados, transferindo da polícia para a federação a atribuição de emissão de licenças de funcionamento e a consequente cobrança para tal serviço. Por fim, coube a um grupo político chefiado por Edson Moury Fernandes, do PSD – os quais provavelmente tiveram ajuda do eleitorado dos terreiros para se eleger – a iniciativa de pôr em votação na ALEPE um projeto de lei que transferia para a Federação de Cultos a atribuição de emissão de alvarás de funcionamento.

O antropólogo René Ribeiro, por sua vez, foi aparentemente a única voz, entre os intelectuais, a manifestar-se contra tal empreitada. De forma bastante sensata e tomando como exemplo as experiências dos anos anteriores ao Estado Novo, Ribeiro declarou publicamente que essa transferência de atribuição do sistema de concessão de alvará da polícia para uma instituição particular, sob o discurso de maior autonomia e liberdade, trazia na verdade potenciais danos tanto ao Estado quanto aos próprios terreiros. Mas, o protesto do antropólogo não foi suficiente para evitar que a lei nº 1166 fosse aprovada e assinada, em 1951, por Agamenon Magalhães. E, aquele que outrora fora considerado o pior governante para o povo de terreiro, agora tornava-se, ao menos para o grupo que fazia parte da Federação dos Cultos Africanos, um aliado.

Não tardou para que as teses de Ribeiro – no que dizia respeito à impossibilidade de tentar unificar em uma única instituição a diversidade dos terreiros pernambucanos – se concretizassem. E bastou que a lei fosse aprovada para que emergisse uma nova instituição, a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros. Esta aparentemente formada por dissidentes do primeiro grupo em conjunto com outros chefes de terreiros, os quais pareciam não apenas estar ciente da crítica feita por Ribeiro ao projeto que deu origem à lei nº 1166/51, como reproduziam parte dessa crítica em seu estatuto, para reafirmar seu intuito de agregar e defender os vários templos do Estado sem, no entanto, intentar qualquer homogeneização de ritos ou crenças. Deixava assim, de lado, qualquer proposta de unificação teológica e visava apenas a busca por legitimação e legalização dos terreiros.

A existência legal desta segunda instituição, no entanto, parece só ter sido possível graças à astúcia desse grupo de babalorixás e ialorixás que percebeu no texto da lei a possibilidade de criação da segunda Federação. De fato, no texto da lei nº 1166/51, no momento de sua assinatura, constava o nome Federação dos Cultos Afro-Brasileiros e não Federação dos Cultos Africanos no local de identificação da instituição responsável por regular o exercício das (à época denominadas) “seitas africanas” no Estado. Mas, no momento em que a Federação dos Cultos Africanos e seus aliados políticos perceberam que havia um detalhe no texto da lei que

legitimava a existência da segunda federação fizeram a alteração do texto, reafirmando o projeto político-institucional de controle absoluto sobre os terreiros pernambucanos.

Por sua vez, tal disputa político-institucional, que havia se iniciado em 1951 na Assembleia Legislativa com a aprovação do primeiro texto da lei, foi transferida para a esfera judiciária quando, em 1953, a Federação dos Cultos Africanos resolveu mover uma ação cominatória contra sua “rival” exigindo a sua extinção, a transferência para si de todos os bens por ela arrecadados, além do pagamento de uma multa pelos inconvenientes causados. Mas, a despeito de todo o poder político e econômico dos aliados da Federação dos Cultos Africanos, o judiciário resolveu pela improcedência da ação movida, deixando claro o seu posicionamento favorável à luta dos sacerdotes e adeptos do xangô pernambucano pela legitimação enquanto religião.

Não se dando por vencidos, os advogados da primeira federação resolveram recorrer, e é nesse momento que a disputa judicial se tornou ainda mais icônica. Diante do parecer final do juiz de que estaria provado o caráter religioso das instituições denominadas de “seitas africanas”, e que, portanto, seria inconstitucional intentar qualquer forma de restrição a tais organizações religiosas, os advogados da Federação dos Cultos Africanos recorrem ao discurso do folclore. Ora, uma instituição que fora criada sob o discurso de defesa dos terreiros, nesse momento, parece não deixar dúvidas quanto o seu projeto, o qual vinha totalmente de encontro aos anseios de liberdade e autonomia para as religiões afro-brasileiras. Visando defender esse projeto de dominação, a federação estava disposta a defender que os terreiros de Pernambuco não passavam de centros de grupos folclóricos, e como tais, deveriam ser sujeitadas ao controle institucional. É certo que podemos imaginar que tenha sido apenas uma estratégia discursiva arquitetada pelos advogados da instituição visando o ganho de causa, no entanto, o fato da instituição ter levado tal estratégia a diante parece dizer muito sobre os objetivos obscuros de seus diretores.

Mas, finalmente, o judiciário voltou a reafirmar o seu argumento em favor do reconhecimento dos terreiros como lugar de exercício religioso restando à Federação dos Cultos Africanos aceitar a presença de uma instituição concorrente no “mercado” de emissão de alvarás de funcionamento. E, aquilo que se encaminhava para uma simples transferência do poder de regulação dos terreiros de uma instituição estatal (a polícia), para uma instituição particular dirigida por um militar (o major Floriano Barbosa de Oliveira), tornou-se uma nova frente na busca dos “xangozeiros” pernambucanos por legitimar-se enquanto religião.

Ora, retomando Foucault, agora sobre as relações de poder, o filósofo defende que essas seriam não relações entre “parceiros” ou da “ordem do consentimento”, mas modos de ação de

alguns sobre outros. Seriam modos de ação que não agiriam direta e imediatamente sobre o outro, mas formas de ação sobre a própria ação, distinguindo-se assim da relação de violência, que agiria diretamente sobre o corpo do outro:

De fato, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes.³⁶⁹

Logo, para que haja relação de poder, o outro deveria ser reconhecido e mantido como sujeito de ação, dotado de um campo de respostas, reações, efeitos ou invenções possíveis. A violência, por sua vez, poderia ser instrumento ou efeito dessas relações, mas não seu princípio ou natureza. Dessa forma, o exercício de poder teria como condição prévia a liberdade.³⁷⁰

Partindo desta definição, não nos parece outra coisa senão relações de poder que foram sendo tecidas entre sacerdotes do xangô pernambucano e instituições do Estado durante o período do pós-Estado Novo. Esta é uma relação distinta da verdadeira guerra que a gestão intervencionista de Agamenon Magalhães declarou contra os afro-religiosos durante o Estado Novo. Nessa nova relação, o Estado voltou a reconhecer os praticantes da religião dos orixás como sujeitos de direito, no entanto, buscando manter o máximo possível de controle sobre tais agentes, tentou hora reatualizar o controle policial sobre os templos afro-brasileiros, hora diminuir sua importância simbólica ao aceitá-las apenas como manifestações folclóricas. Sobre tais ações é que, como num jogo, babalorixás e ialorixás buscaram de alguma forma ampliar seus campos de liberdade de ação, em uma forma de negociação política que se manifestava, principalmente, no momento das campanhas eleitorais.

Hora se apropriando do discurso do folclore, hora avançando na busca pela legitimação religiosa, ialorixás e babalorixás negros e mestiços pernambucanos passaram longe da imagem tradicional de agentes passivos que por muito tempo fora repetida. Souberam, ao contrário, construir estratégias de ação que pouco a pouco foram garantindo e ampliando o direito de professarem a sua religião. Esta, aparentemente, assentada em uma forte fé que hoje parece bem descrita em uma das músicas dedicada a Oxalá, o orixá “dono da coisa sagrada, o rei justo como a mão de *ifá*, o dono da lei e que assume o comando, aquele cujas atividades na terra não têm limites”³⁷¹:

³⁶⁹FOUCAULT, Michel. **Apêndice da Primeira Edição (1982): O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

³⁷⁰ Idem.

³⁷¹ Trechos de Oríkis (rezas) a Oxalá, transcritos por Pierre Verger em VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e Voduns**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. P. 436

*Oxalá meu pai
Tem pena de mim, tem dó
Se a volta do mundo é grande,
O teu poder é maior!*³⁷²

³⁷² Cantiga tradicional devotada a Oxalá em terreiros de umbanda de todo o Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. RIBEIRO, René. **Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social.** In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P. 70.
2. VERGER, Pierre. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. P. 130-131.
3. BRASIL. **Constituição** (1946). **Constituição** dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, DF: Congresso nacional do Brasil, 1946.
4. KOSELLECK, Reinhart. **Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos.** Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992, p.134-146.
5. PARKER, Cristián G. **Seita: um conceito problemático para o estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina.** In: CIPRIANI, R.; ELETA, P.; NESTI, A. (orgs.). Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
6. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989. p. 104-105.
7. OBENGA, T. **Fontes e técnicas específicas da história da África – Panorama Geral.** In: KI-ZEBRO, j. (editor) História Geral da África I: metodologias e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.
8. CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
9. BROWN, Diana. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil.** Columbia University, tese de doutoramento, 1974.
10. ORTIZ, R. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira.** 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
11. NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e A Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
12. RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: Etnografia Religiosa e Psicanálise.** Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.
13. VERGOLINO e SILVA, Anaíza. **O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975).** Campinas: tese de Mestrado apresentada ao PPGH-UNICAMP, 1979.

14. BIRMAN, Patrícia. **Registrado em cartório com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda**. In: Brown, D. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.
15. BROWN, Diana. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.
16. QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Religiões Afro-Brasileiras no Recife: Intelectuais, policiais e repressão**. Recife: dissertação de mestrado em História na UFPE, 1999.
17. CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó: Práticas Repressivas às Religiões Afro-umbandistas Nos Anos Trinta e Quarenta**. Recife 2001. Tese (Doutoramento História) – Programa de Pós-graduação, Universidade Federal de Pernambuco.
18. GUILLEN, Isabel. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica, n. 21 (2003). GUILLEN, Isabel. **Combatendo o Catimbó: repressão às religiões afro-descendentes no Recife dos anos 1930**. In: Anais do VIII Simpósio da ABHR – UFMA / São Luís (2006). Anais (on-line). GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Catimbó: saberes e práticas em circulação no Nordeste dos anos 1930-1940**. In: Lima, Ivaldo M. de F; Guillen, Isabel C. M. **Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e Catimbós**. Recife: Bagaço, 2007.
19. LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus e Maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afays e fazendo histórias. Recife, 1930-1945**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. P.178
20. DANTAS, Beatriz Goes. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abuso da África no Brasil**. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Programa de Pós-graduação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982.
21. MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
22. CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. P. 65.
23. CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano Vol. 1: artes de fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. P. 71-100
24. FOUCAULT, Michel. **Retornar à História**. In: Motta, M.B. (Org.). Michel Foucault – Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. p. 287.

25. FOUCAULT, Michel. **Estruturalismo e Pós-estruturalismo**. In: Motta, M.B. (Org.). Michel Foucault – Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. p. 325.
26. FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia, a história**. In: FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.
27. REALIZAÇÕES do Estado Novo em Pernambuco. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 03 de dezembro de 1942. P. 8.
28. UM Governador Colonial e As Seitas Africanas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 22 de Janeiro de 1950. P. 17-18.
29. RIBEIRO, R. Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social. Recife: IJNPS, 1952. P. 27.
30. COUCEIRO, Sylvia Costa. **Abolição Inconclusa: aspectos da perseguição às religiões afro-descendentes no Recife dos anos 1920**. Caderno de Estudos Sociais, Recife: vol. 20, nº 1, p.25-38, jan/jun, 2004. P. 29.
31. GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Catimbó: saberes e práticas em circulação no Nordeste dos anos 1930-1940**. In: Lima, Ivaldo M. de F; Guillen, Isabel C. M. Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e Catimbós. Recife: Bagaço, 2007. P. 209.
32. BRASIL, Estados Unidos do. Decreto N. 847, de 11 de Outubro de 1890. Institui o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil.
33. QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Religiões Afro-Brasileiras no Recife: Intelectuais, policiais e repressão**. Recife: dissertação de mestrado em História na UFPE, 1999. P. 28.
34. GIUMBELLI, Emerson. **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1997, V.40, nº 2. P. 36.
35. GIUBELLI, Emerson. **O Cuidado Dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. JABERT, Alexander. De Médicos a Médiuns: medicina, espiritismo e loucura no Brasil da primeira metade do século XX. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2008.
36. GIUMBELLI, Emerson. **O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, nº19, p. 247-281, julho de 2003. P. 253.

37. SÁ, Vera Borges de. **Religião e Poder: introdução à história do espiritismo em Pernambuco**. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001. P. 330.
38. FERNANDES, G. **Xangôs do Nordeste: Investigação sobre os cultos negro fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. P. 10.
39. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. P. 148.
40. *Boletim de Higiene Mental*; número I; ano 1; dezembro de 1933.
41. DÁVILA, Jerry. **Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)**. São Paulo: Editora UNESP, 2006. P. 21-22.
42. MEDEIROS, José Adailson de. **Ulisses Pernambucano**. Rio de Janeiro: Imago Ed., CPF, 2001. P. 66-68.
43. ESTATUTO do Serviço de Assistência a Psicopatas de Pernambuco. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 11 de janeiro de 1931.
44. *Boletim de Higiene Mental*; números IX, X, XI e XII; ano 3; setembro, outubro, novembro e dezembro de 1935.
45. FREYRE, Gilberto. Sobre **Ulysses Pernambucano – Conferência pronunciada em 27.10.76**. In: MEDICINA, Academia Pernambucana de (org.). **Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978. P. 131.
46. CORRÊA, Mariza. **Raimundo Nina Rodrigues e a “garantia da ordem social”**. Revista USP, São Paulo, nº 68, p. 130-139, dezembro/fevereiro 2005-2006.
47. MOTTA, Roberto. **De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: estudos afro-brasileiros 1896-1934**. Revista do Arquivo Público, Recife, 31-32(33-34): 3-152, 1977-1978.
48. LIMA, Ivaldo M. de F. **O Baixo-Espiritismo Entre os Intelectuais do Serviço de Assistência aos Psicopatas do Recife**. In: Anais do VIII Simpósio da ABHR – UFMA / São Luís (2006). Anais (on-line).
49. RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934. P. 87.
50. CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Palas, 2004. P. 19.
51. AINDA a propósito de protestantismo nas áreas rurais. Diário de Pernambuco. Recife, 26 de agosto de 1956. P. 4.
52. NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993.

53. FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. P. 273-295
54. CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. **Estudos Afro- brasileiros**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel,1935). P. 243-244.
55. MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
56. CAMARGO, C. P. F. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.
57. CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978. P. 32.
58. VALENTE, Waldemar. **Mestre em Fisiologia Nervosa e fundador da Escola de Psiquiatria do Recife – conferência pronunciada em 08.09.76**. In: MEDICINA, Academia Pernambucana de (org.). Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978. P. 112.
59. *Boletim de Higiene Mental*, número VII, ano II, julho de 1934.
60. LARRETA, E. R.; GIUCCI, G. **Gilberto Freyre: uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro: 1900 -1936**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. P. 433.
61. SKIDMORE, Thomas E. **Gilberto Freyre e os primeiros tempos da República Brasileira**. In: _____. O Brasil Visto de Fora. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. P. 12.
62. FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006. P. 31-32.
63. FREYRE, Gilberto. Sobre **Ulysses Pernambucano – Conferência pronunciada em 27.10.76**. In: MEDICINA, Academia Pernambucana de (org.). Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978. P. 133.
64. Diário de Pernambuco. Recife, 11 de novembro de 1934.
65. FREYRE, Gilberto. **O que foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife**. In: Novos Estudos Afro-Brasileiros. Recife: Massangana, 1988. (Fac-símile de Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937). P. 351.
66. GUILLEN, Isabel. **Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940**. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica, n. 21(2003). P. 114.

67. TRAVASSOS, Elizabeth. **Os mandarins milagrosos: arte e etnografia em Mário de Andrade e BélaBartók**. Rio de Janeiro: FUNARTE/Jorge Zahar: 1987. P. 19.
68. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogia e História. In: _____. **Microfísica do Poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
69. BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945. P. 166. RAMOS, Graciliano. Apud: SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. P. 375.
70. SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. P. 367.
71. PANDOLFI, Dulce Chaves. **Pernambuco de Agamenon Magalhães: consolidação e crise de uma elite política**. Recife: Editora Massangana, 1984. p. 44.
72. ALMEIDA, M.G. A. A. **A construção da verdade autoritária: palavras e imagens da interventoria Agamenon Magalhães em Pernambuco. (1937-1945)**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001. P. 237.
73. SÁ, Vera Borges de. **Religião e Poder: introdução à história do espiritismo em Pernambuco**. 2001. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001. P. 324.
74. CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **A Polícia no Estado Novo Combatendo o Catimbó**. Revista Brasileira de História das Religiões, Ano I, n. 3, Jan. 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2016.pdf>. p. 306.
75. PORTARIA N. 193, de 22 de janeiro de 1938. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 26 de janeiro de 1938.
76. CONTRA o baixo espiritismo. *Folha da Manhã*. Recife, 06 de julho de 1938. P. 8.
77. COMBATENDO o catimbó *Folha da Manhã*. Recife, 10 de julho de 1938. P. 8.
78. CONTRA o catimbó. *Folha da Manhã*. Recife, 11 de agosto de 1938. P. 12.
79. PRISÃO de catimbozeiro e apreensão (sic) de materiais. *Folha da Manhã*. Recife, 3 de setembro de 1938. P. 12.
80. CERCO a uma casa de catimbó em Areias. *Folha da Manhã*. Recife, 22 de outubro de 1938. P. 12.
81. COMBATENDO os catimbozeiros. *Folha da Manhã*. Recife, 13 de dezembro de 1938. P. 12.
82. CATIMBÓ e cartomancia. *Folha da Manhã*. Recife, 27 de janeiro de 1939. P. 12.

83. REPRESSÃO ao baixo-espiritismo. *Folha da Manhã*. Recife, 09 de fevereiro de 1939. P. 12.
84. COMBATE aos catimbozeiros. *Folha da Manhã*. Recife, 15 de fevereiro de 1939. P. 12.
85. CATIMBOZEIRA as voltas com a polícia. *Folha da Manhã*. Recife, 29 de abril de 1939. P. 12.
86. INSISTEM na prática do catimbó. *Folha da Manhã*. Recife, 02 de dezembro de 1939. P. 7.
87. BRUXARIA. *Folha da Manhã*. Recife, 24 de janeiro de 1940. P. 12.
88. CERCADA uma casa de catimbozeiros. *Folha da Manhã*. Recife, 20 de setembro de 1940. P. 7.
89. CONTRA a atividade dos catimbozeiros. *Folha da Manhã*. Recife, 06 de novembro de 1940. P. 7.
90. CATIMBOZEIRO preso. *Folha da Manhã*. Recife, 08 de julho de 1938. P. 6.
91. CONTRA a atividade dos catimbozeiros. *Folha da Manhã*. Recife, 06 de novembro de 1940. P. 5.
92. OS RESULTADOS da actual administração do estado no setor da Segurança Pública. FM. 09 de fevereiro de 1939. P. 3.
93. CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)**. São Paulo: CCSP, 1993. P. 26-27.
94. **Carta de Luiz Saia a Mário de Andrade de 16 de Fevereiro de 1938**. In: (Dvd+Livro) Missão de Pesquisas Folclóricas Cadernetas De Campo. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 2011
95. CARLINI, Álvaro. **Cante Lá que Gravam Cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938**. Dissertação (Dissertação em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995. P. 75.
96. BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945. P. 156.
97. SAIAM, caudilhos. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de abril de 1945. P. 1-2.
98. SKIDMORE, Thomas E. **Brasil: de Getúlio a Castelo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. P. 72.
99. BRASIL. **Constituição** (1946). **Constituição** dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, DF: Congresso nacional do Brasil, 1946.
100. BRASIL, Estados Unidos do. Decreto N. 2.848, de 7 de Dezembro de 1940. Institui o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil.

- 101.MOREIRA, Rodolfo Maria de Rangel. **Tocata Desajustada para o meu Recife.** *Diário de Pernambuco*. 29 de junho de 1952. Terceira Secção, p. 10.
- 102.RECIFE vista através do ‘diário’ íntimo de um romancista-repórter. *Diário de Pernambuco*. 29 de junho de 1952. Terceira Secção, p. 1.
- 103.SHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015. P.386.
- 104.SKIDMORE, Thomas E. **Uma História do Brasil.** São Paulo: Paz e Terra, 2003. P. 195.
- 105.REZENDE, Antônio Paulo. **O Recife: histórias de uma cidade.** Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2002. P. 123.
- 106.PONTUAL, Virginia. **Tempos do Recife: representações culturais e configurações urbanas.** *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, nº42, p. 417-434. 2001. P. 430.
- 107.CAVALCANTI, Alberto. **O canto do mar [Filme].** Produção e Direção de Alberto Cavalcanti. Brasil, Kino Filmes S. A., 1952. 01:23:58 min, p&b. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=YUuOIGaESHc. Acessado em: 10 ago. 2016. Cena:00:55:25 – 00:56:57.
- 108.SERÁ filmada no Recife a película “O Canto do Mar”. *Diário de Pernambuco*, Recife 20 de Agosto de 1952. P. 14.
- 109.O CANTO do Mar. *Diário de Pernambuco*, 09 de novembro de 1952. P. 19.
- 110.MENDONÇA, Fernanda. **O cineasta brasileiro rejeitado pelo cinema novo e esquecido pelo Brasil.** Disponível em: <http://www.assistebrasil.com.br/o-cineasta-brasileiro-rejeitado-pelo-cinema-novo-e-esquecido-pelo-brasil/>. Acesso em: 05 de mai. de 2016.
- 111.AO SOM dos atabaques, o povo saudava num grande canto: “Iemanjá, Iemanjá!”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 13 de fevereiro de 1944. P. 13-14.
- 112.COLHENDO os flagrantes mais vivos de sensacional macumba no Rio. *Diário de Pernambuco*. Recife, 20 de setembro de 1944. P. 2-3.
- 113.DOIS Repórteres na Casa de Omolú. *Diário de Pernambuco*. Recife, 24 de outubro de 1944. P. 12;
- 114.O CULTO Mais Popular da Gente Bahiana. *Diário de Pernambuco*. Recife, 12 de outubro de 1947. P. 17
- 115.SHWARCZ, Lilia Katri Moritz. **Complexo de Zé Carioca.** Revista brasileira de Ciências Sociais v.10 n.29. São Paulo, out. 1995
- 116.RIBEIRO, René. **Pai Rozendo faz uma Ialorixá.** O CRUZEIRO, 19 de novembro de 1949.

117. CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/Palas, 2004.
118. RIBEIRO, René. **Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P.17
119. HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). **René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. Contracapa.
120. RÁDIO: Festas Folclóricas. *Diário de Pernambuco* 26 de julho de 1949. P. 6.
121. ENCERRA-SE, hoje, o Congresso de Tuberculose. *Diário de Pernambuco*, 20 de novembro de 1948. P.3.;
122. PROSSEGUEM os Trabalhos do IV Congresso Odontológico Brasileiro. *Diário de Pernambuco*, 22 de julho de 1949. P. 3.;
123. EM VISITA ao Recife Médicos de 1930 Pela Universidade do Brasil. *Diário de Pernambuco*, 10 de janeiro de 1959. P. 3.
124. V JORNADA Brasileira de Puericultura e Pediatria. *Diário de Pernambuco*, 07 de novembro de 1951. P. 3.
125. DIÁRIO SOCIAL: bows, canastra, changô. *Diário de Pernambuco*, 22 de novembro de 1949. P. 6.;
126. NO RECIFE, Diretor da Fundação Hispânica da Biblioteca do Congresso. *Diário de Pernambuco*, 30 de maio de 1950. P. 3.; Em Busca de um pedaço do mundo que o Português criou. *Diário de Pernambuco* 01 de outubro de 1951. P.3.
127. FESTA do Guri. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de dezembro de 1949. P. 6.;
128. REUNIDA ontem, no clube internacional, a Sociedade de Combate à Lepra. *Diário de Pernambuco*. Recife, 16 de julho de 1950. P. 3.;
129. VIDA Militar: Clube dos Mariscos. *Diário de Pernambuco*. Recife, 17 de junho de 1959.
130. “Pra ninguém botar defeito...”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 12 de abril de 1958. P.10.
131. FOLCLORE: expressão vida da alma popular. *Diário de Pernambuco*. Recife 08 de junho de 1960
132. A “MORTE” do folclore recifense é vista com angústia por Bebinho. *Jornal do Comercio*. Recife, 01 de junho de 1972
133. SOCIEDADE Folclórica de Pernambuco presta relevantes serviços ao nosso turismo. *Diário de Pernambuco*. Recife, 28 de novembro de 1965
134. NO SEU “Reino” de Apipucos, Baby Salgado Mantém-se Fiel Ao Folclore e Às Tradições. *Diário de Pernambuco*. Recife, 02 de outubro de 1962. P. 8.

135. REMETIDO à Justiça o Inquérito contra Bebinho Salgado. *Diário de Pernambuco*. Recife, 29 de março de 1955. P. 10.
136. LISTA do Delegado de Vigilância Aponta os Antros de Tavoagem. *Diário de Pernambuco*. Recife, 31 de março de 1959. P. 5.
137. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A Feira dos Mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste 1920-1950). São Paulo: Intermeios, 2013. P. 43.
138. ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas: cultura popular**. São Paulo: Olho D'Água, 1992. P. 67-68.
139. GARCIA, Tânia da Costa. A Folclorização do Popular: uma operação de resistência à mundialização da cultura, no Brasil dos anos 50. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 7-22, jan.-jun. 2010
140. VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)**. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997. P. 93
141. BASTIDE, Roger. **Sociologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Editora Anambi S. A., 1959. P. 5.
142. CARTA do Folclore Brasileiro de 1952.
143. CARNEIRO, Edson. **A evolução dos estudos de folclore no Brasil**, RBF, 2 (3); 47-62. Rio de Janeiro: CDFB/MEC, mai-ago. P. 57.
144. UM GOVERNADOR Colonial e As Seitas Africanas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 22 de janeiro de 1950. P. 17-18
145. SOBREVIVÊNCIAS do Culto da Serpente (Dãhn-Gbi) nas Alagoas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 03 de junho de 1951. P. 15-16.
146. SUDANESES e Bantus em Alagoas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 19 de outubro de 1952. P. 15.
147. ACULTURAÇÃO Negra. *Diário de Pernambuco*. Recife, 31 de outubro de 1954. P. 29.
148. ESTUDOS Afro-Colombianos. *Diário de Pernambuco*. Recife, 21 de novembro de 1954. P. 29.
149. RELIGIÕES Negras. *Diário de Pernambuco*. Recife, 13 de dezembro de 1954. P. 29.
150. MESTRE Ramos e o Negro Brasileiro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de março de 1952.
151. SINCRETISMO Religioso Afro-Brasileiro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 31 de maio de 1953. P. 17.
152. VALENTE, Waldemar. **Mestre em Fisiologia Nervosa e fundador da Escola de Psiquiatria do Recife – conferência pronunciada em 08.09.76**. In: MEDICINA,

- Academia Pernambucana de (org.). *Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1978.
153. MAIOR, Mário Souto; VALENTE, Waldemar. **Antologia Pernambucana de Folclore**. Recife: FUNDAJ, Editora Masangana, 1988. P.321.
154. MACIEL, Anamelia Dantas. **Gente Nossa**. Livraria São José: Rio de Janeiro, 1975. Apud: <http://www.onordeste.com>. Acessado em 10 de ago. de 2016.
155. ANDRADE, Maria do Carmo. **Waldemar Valente**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>. Acesso em: 10 ago. 2016.
156. ARTHUR Ramos e as Religiões Negras no Brasil. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de novembro de 1951. P. 17.
157. NOTAS sobre o Xangô de Pernambuco. *Diário de Pernambuco*. Recife, 20 de julho de 1952. P. 17.
158. CONTRIBUIÇÕES Gêge-Bantos para o Sincretismo Fetichista Afro-Pernambucano. *Diário de Pernambuco*. Recife, 24 de agosto de 1952. P. 15.
159. INFLUÊNCIAS Cristãs no Sincretismo Religioso Afro-Pernambucano I. *Diário de Pernambuco*. Recife, 14 de setembro de 1952. P. 15.
160. SINCRETISMO Religioso. *Diário de Pernambuco*. Recife, 10 de maio de 1953. P. 17.
161. SINCRETISMO Religioso II. *Diário de Pernambuco*. Recife, 17 de maio de 1953. P. 17.
162. CULTURAS Negras no Brasil IV. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de junho de 1955. P. 29.
163. XANGÔ I. *Diário de Pernambuco*. Recife, 03 de junho de 1956. P. 29.
164. XANGÔ. *Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de junho de 1956. P. 29.
165. OS TAMBORES de Xangô. *Diário de Pernambuco*. Recife, 29 de julho de 1956. P. 28.
166. AINDA os Tambores de Xangô. *Diário de Pernambuco*. Recife, 05 de agosto de 1956. P. 27.
167. O MITO edipiano da origem dos orixás. *Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de março de 1958. P. 29.
168. VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1955. P. 26.
169. SINCRETISMO Religioso Afro-Brasileiro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 04 de dezembro de 1955. P. 8.
170. CULTOS Afro-Brasileiros. *Diário de Pernambuco*. Recife, 04 de dezembro de 1955. P. 4.

171. “SINCRETISMO Religioso Afro-Brasileiro”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 01 de janeiro de 1956. P. 4.
172. RELIGIÕES Negras. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de fevereiro de 1956. P. 36.
173. NOTÍCIAS sobre o “Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 11 de março de 1956. P. 33.
174. JUSTAS Homenagens. *Diário de Pernambuco*. Recife, 16 de março de 1956. P. 4.
175. UM ENSAIO do prof. Waldemar Valente. *Diário de Pernambuco*. Recife, 06 de maio de 1956. P. 38.
176. CURSO de Etnografia Religiosa. *Diário de Pernambuco*. Recife, 13 de fevereiro de 1957. P. 3.
177. RIBEIRO, René. **Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. In: HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. P. 117.
178. UM TRABALHO de Mestre. *Diário de Pernambuco*. Recife, 18 de abril de 1954. P. 17.
179. CULTOS Afro-brasileiros no Recife. *Diário de Pernambuco*. Recife, 24 de outubro de 1954. P. 8.
180. DIÁRIO Social: “Cultos Afro-brasileiros do Recife”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 21 de abril de 1954. P. 6.
181. “AS NOIVAS dos deuses sanguinários”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 18 de setembro de 1951. P. 4.
182. “AS NOIVAS dos deuses sanguinários”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 19 de setembro de 1951. P. 2.
183. “AS NOIVAS dos deuses sanguinários”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de setembro de 1951. P. 2.
184. SILVA, Arlindo, MEDEIROS José de. **As Noivas dos Deuses Sanguinários**. O CRUZEIRO. 15 de setembro de 1951.
185. TACCA, Fernando. **Candomblé – Imagens do Sagrado**. Campos - Revista de Antropologia Social, UFPR, nº 03, ano 2003, Edição Especial da IV Reunião de Antropologia do Mercosul. P. 152.
186. KASSAB, Álvaro. **1951 - O ano em que Clouzot, ‘O Cruzeiro’ e intelectuais rodaram a baiana**. Disponível em: www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/julho2004/ju259pag06.html. Acessado em: 10 ago. 2016.

- 187.HILDA, a “Pataco” Vomita Coisas Estranhas. *Diário de Pernambuco*. Recife, 19 de janeiro de 1944. P. 5.
- 188.MORAES, Clodomir. Galinha preta numa encruzilhada e tutano de gato na sexta-feira santa. *Diário de Pernambuco*. Recife, 28 de agosto de 1953. P. 3.
- 189.CEMITÉRIO serviu de “terreiro” a uma gigantesca macumba. *Diário de Pernambuco*. Recife, 01 de agosto de 1954. P. 19.
- 190.O TEATRO do Nordeste no Rio. *Diário de Pernambuco*. Recife, 22 de fevereiro de 1949. P. 6.
- 191.NASCIMENTO, Abdias do. **Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões**. Estudos Avançados. São Paulo, v. 18, n. 50, p. 209-224, abr. 2004. Acessado em: 10 ago. 2016. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100019&lng=en&nrm=iso.
- 192.LIMA, Ivaldo Marciano de França. Entre Pernambuco e a África: história dos maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular (1960-2000). Rio de Janeiro: tese de doutorado apresentada ao PPGH-UFF, 2010. P. 284.
- 193.XANGÔ no Tribunal do Juri! *Diário da Noite*. Recife, 20 de agosto de 1951. Capa.
- 194.VISITA de Ogum ao Tribunal do Juri. *Diário da Noite*. Recife, 23 de agosto de 1951. Capa.
- 195.O “SANTO” vai baixar no Palácio da Justiça. *Diário da Noite*. Recife, 24 de agosto de 1951. Capa.
- 196.E OGUM não baixou... *Diário da Noite*. Recife, 25 de agosto de 1951. Capa.
- 197.E OGUM não baixou... *Diário da Noite*. *Diário de Pernambuco*. Recife, 25 de abril de 1951. P. 3.
- 198.CONSELHO Disciplinar da Magistratura: nota oficial. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 27 de setembro de 1951.
- 199.CRIME bárbaro praticado em Salvador. *Diário de Pernambuco*. Recife, 17 de agosto de 1952. P. 14.
- 200.SACRIFICARAM a filha num bárbaro ritual de macumba. *Diário de Pernambuco*. Recife, 01 de setembro de 1959. P. 5.
- 201.PERVERSIDADE da Macumbeira *Diário de Pernambuco*. Recife, 07 de janeiro de 1941. P. 6.
- 202.DESCOBERTO MISTERIOSO CRIME: os macumbeiros foram os assassinos. *Diário de Pernambuco*. Recife, 02, de novembro de 1944. P. 4.
- 203.A MACUMBEIRA sevicia uma criança de 8 anos de idade. *Diário de Pernambuco*. Recife, 26 de julho de 1947. P. 5.

- 204.FATOS DIVERSOS: Autor o “Babalorixá” de brutal espancamento em S. Amaro. *Diário de Pernambuco*. Recife, 20 de setembro de 1952. P. 5.
- 205.CENA de Sangue no Portão Do “Pai de Santo” Do Outeiro. *Diário de Pernambuco*, 15 de agosto de 1959. P. 5.
- 206.CASOS de sangue atendidos no hospital de pronto socorro. *Diário de Pernambuco*, 02 de junho de 1959. P. 7.
- 207.ARRUAÇAS no terreiro de “candomblé”. *Diário de Pernambuco*, 18 de maio de 1949. P. 5
- 208.NIVALDO apanhou das mulheres... *Diário de Pernambuco*, 07 de abril de 1959. P.5.
- 209.ASSASSÍNIO à porta do “candomblé.”. *Diário de Pernambuco*, 23 de janeiro de 1953. P. 5.
- 210.PESTILENTOS xangozeiros. *Diário de Pernambuco*, 1 de novembro de 1959. P.5
- 211.XANGÔ dos infernos. *Diário de Pernambuco*, 26 de julho de 1959. P. 7.
- 212.NO ALTO da Fábrica os xangozeiros não deixam o povo dormir. *Diário de Pernambuco*, 22 de julho de 1958. P. 20
- 213.A “MACUMBA” e o “xangô” também não deixam ninguém dormir. *Diário de Pernambuco*, 09 de Outubro de 1957. P. 12
- 214.TRANSFORMADA em pandemônio, por um “terreiro” a vila do IPASE. *Diário de Pernambuco*, 14 de junho de 1956. P. 5
- 215.CANDOMBLÉ inconveniente. *Diário de Pernambuco*, 12 de junho de 1955. P. 5.
- 216.DIGA o que quiser: Xangôs. *Jornal Pequeno*. Recife, 05 de fevereiro de 1947. P. 3.
- 217.*Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 05 de outubro de 1948.
- 218.MACUMBEIROS presos pela polícia do 2º distrito. *Diário de Pernambuco*. Recife, 30 de julho de 1947. P. 5.
- 219.ACABADO um “changô” no arrebalde do Pina. *Diário de Pernambuco*. Recife, 02 de setembro de 1947. P. 5.
- 220.CONDUÇÃO para maior eficiência do serviço de censura. *Diário de Pernambuco*, 03 de maio de 1949. P. 5.
- 221.CAMPANHA contra a macumba em São Paulo. *Diário de Pernambuco*, 07 de agosto de 1948. P.4.
- 222.A POLÍCIA prendeu a macumbeira da “Curva da Morte”. *Diário de Pernambuco*, 02 de junho de 1949. P. 9.
- 223.GOMINHO, Zélia de Oliveira. **Cidade Vermelha: a experiência democrática no pós-estado novo**. Recife, 1945-1955. Doutorado, UFPE – CFCH, Recife, 2011. P. 8.

224. INIMIGOS da Gente de Cor. *Diário de Pernambuco*. Recife, 15 de setembro de 1950.
225. E VAI Mesmo... *Jornal Pequeno*. Recife, 03 de março de 1950. P.3.
226. ABAIXO-ASSINADO de Babalorixás e Ialorixás do Recife à ALEPE. (sem data).
Prontuário Funcional “Seita Africana”; documento nº 266-D; Fundo SSP nº 7853; DOPS-PE.
227. ESTATUTO da Federação dos Cultos Africanos. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 15 de junho de 1950.
228. A “MORTE” do folclore recifense é vista com angústia por Bebinho. *Jornal do Commercio*. Recife, 01 de julho de 1972.
229. ALEGRIA Contagante nas Festas Juninas de Recife. *Folha da Noite*. São Paulo, 27 de junho de 1957.
230. ESTATUTO do Centro Africano Senhor do Bonfim. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 02 de junho de 1951.
231. XANGÔS e Pais-de-Santo novamente sob ameaça. *Diário de Pernambuco*. Recife, 18 de abril de 1951.
232. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 18 de abril de 1951.
233. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 17 de agosto de 1951.
234. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 11 de setembro de 1951.
235. LIBERDADE fictícia aos Xangôs. *Diário de Pernambuco*. Recife, 25 de abril de 1951.
236. FERNANDES, G. **Xangôs do Nordeste: Investigação sobre os cultos negro fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. P. 30.
237. CERCA de dez mil recifenses adoram os santos do Xangô. *Diário de Pernambuco*. Recife, 06 de outubro de 1956.
238. ESTATUTO da Sociedade Seita Africana Santa Bárbara Xambá. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 20 de fevereiro de 1951.
239. ESTATUTO da Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora de Lourdes "Kongo". *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 19 de fevereiro de 1952.
240. ESTATUTO da Sociedade de Culto Africano São João Batista adoração Moçambiq. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 07 de fevereiro de 1952.
241. ESTATUTO da Sociedade de Culto Flor do Oriente adoração Nagô. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 26 de março de 1952.
242. LIMA, Vivaldo da Costa. **O Conceito de “Nação” nos Candomblés da Bahia**. *Revista Afro-Ásia*. Ano VII, n. 12, 1976. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774/13377>. P. 77.

243. CARNEIRO, Edson. **Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
244. ESTATUTO da Sociedade de Culto Africano São Jorge do Pina. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 24 de fevereiro de 1952.
245. GASPAR, Lúcia. **Eudes Chagas. Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 20 de junho de 2017.
246. PERNAMBUCO. Tribunal de Justiça de Pernambuco. Apelação cível nº 45.483. Apelante: a Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco. Apelada: a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros. Relator: Desembargador Thomaz Wanderley. Recife, 21 de dezembro de 1956.
247. ESTATUTO da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Recife, 31 de outubro de 1951.
248. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 20 de março de 1952.
249. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 22 de março de 1952.
250. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 19 de junho de 1952.
251. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 11 de outubro de 1953.
252. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 10 de dezembro de 1958.
253. FOUCAULT, Michel. **Estruturalismo e Pós-estruturalismo**. In: Motta, M.B. (Org.). Michel Foucault – Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b.
254. FOUCAULT, Michel. **Apêndice da Primeira Edição (1982): O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ANEXO A – Terreiros de Pernambuco

Nome	Nação	Ano do Estatuto	Endereço	Bairro	Cidade	Diretor/Presidente (Est. Civil, Profissão, endereço)	Secretário (Profissão e Endereço)	Tesoureiro (Profissão e endereço)
Sociedade de Culto Africano São Jorge Xambá	Xambá	jun/48	Rua S. Pedro, 533	Giquiá (Jiquiá)	Recife	Abelardo Rozendo Ferreira (Solteiro, mecânico, idem)	Irineu Rozendo Ferreira (Solteiro, mecânico, idem)	Caetano José da Silva (Casado, comerciante, Rua visconde de Uruguai, 320, Jiquiá)
Sociedade Beneficente Mixta Culto Africano Senhor do Bomfim (Sociedade de Culto Africano Senhor do Bonfim)	Nagô	mar/48	Rua da Regeneração, 1129	Água Fria	Recife	Carlos Araújo (Casado; Comerciante; Rua marques de Abrantes, 501, Campo Grande) - Luiz Rodrigues da Silva Melo (Solteiro; professor; Rua do Chafariz - Afogados)	Nelson Fernandes Costa (Solteiro, guarda livros, Rua Elza Muniz, 79) - Rubens Soares da Silva (Casado, Pintor, idem)	Rubens Soares da Silva (Solteiro; pintor; Rua da Regeneração, 1129) - João Jacinto Rodrigues (Alto do Pascoal)
Sociedade Beneficente Mixta Culto Africano Senhora Santana	?	mar/48		?	Recife	Oscar Domingos Silva (Casado; alfaiate; Córrego do Tiro, 24, Casa Amarela)	Severino Matias da Silva (Casado, motorista, Rua Costa Pinto, 145, Ponto de Parada)	Manoel da Cunha Beltrão (Casado; FP; Bomba do Hemetério, 135, Casa Amarela)
Sociedade de Culto Africano Santa	Nagô	mar/48	Rua Marcilio Dias, 210	Água Fria	Recife	Amaro Manuel dos Santos (Casado, estivador)	Alcino José de Andrade (Casado, Magarefe)	Isaias Humberto Silva (Casado, operário)

Bárbara Nagô								
Sociedade de Culto Africano Santa Bárbara	Xambá	mar/48	Córrego São Sebastião, 101	Água Fria	Recife	Erasmus Alves Melo (casado, Funcionário Federal)	Germano Rafael dos Anjos (Casado, marceneiro)	Nicodemos de Assunção (casado, comerciante)
Sociedade de Culto Africano São Sebastião	Gêge Nagô	mar/48	Rua Campina do Barreto, 129	Água Fria	Recife	Eustaquio de Almeida (casado, alfaiate)	Jair Casado Freires (Casado, estivador)	Antônio Silvestre da Silva (Casado, estivador)
Sociedade de Culto Africano Santa Madalena	Nagô	nov/48	Auto do Céu, S.n.	Água Fria	Recife	Israel Rafael dos Anjos (Casado; Alto da Conceição, 32, Beberibe)	Amaro José da Silva (Casado; Rua Cacimbão, s.n., Alto do Pascoal)	Armando de Barros Lins (Solteiro, Rua 2, n. 5, Alto da Conceição)
Centro Espírita Pajé de Umbá	Espírita	nov/49		Afogados	Recife	Amaro Pereira da Silva (Casado; Funcionário Público Federal; Rua Raixa José Ribeiro, 164)	Severino Salgado de Vasconcelos (Mecânico; Av. Gerdália, 246)	Helena Lópes da Silva (Doméstica; ...)
Seita Africana Chambá Jesus do Bom-Fim	Xambá	out/48	Rua da Lira, n. 17 (Mangabeira de Dentro)	Afogados (Casa Amarela)	Recife	Luiza Ferreira Pimentel (casada; doméstica; afogados) - José Herculano das Chagas (casado; gráfico; afogados) - Benedito de Castro Neves (Casado; Gráfico; Afogados)	Amaro Penha da Silva (Casado, comerciante, Areias) - Amaro Tertuliano Fragoso (Casado; Comerciarío; Rua do Remédio)	Enedino de Pinho Borges (casado; motorista; afogados) - Abelardo Carlos dos Santos (Casado; Pedreiro; Afogados)
Sociedade de Culto Africano Nossa	?	abr/51	Rua Timbaúba, n 331.	Iputinga	Recife	Virgínia Maria de Assis (Viúva; doméstica; Rua	Luiz Barbosa de Souza (Casado; mecânico; Rua S Mateus s.n.)	Olímpia Cavalcanti de Moraes (Casada,

Senhora dos Navegantes						Timbaúba, 272, Iputinga)		operária, Vila da Torre)
Associação Espírita Terreiro de Ubanda	Espírita	dez/51	Av. Mustardinha, 375.	Mustardinha (?)	Recife	Francisco de Souza Loureto (Casado, pedreiro, cearense)	João Pedro da Silva (Casado, construtor civil) - José Pacheco da Silva (casado, mecânico)	Otávio Basto de Siqueira (Solteiro, pintor)
Sociedade Seita Africana Santa Bárbara Xambá	Xambá	fev/51	Estrada do Cumbe, 1012, Santa Clara	Beberibe	Recife	Amaro Tertuliano da Silva (Casado; Serralheiro; Rua Celia, 297, Sitio Novo)	Lourival Lucio da Silva (Solteiro; serralheiro; idem)	José Martins da Silva (Casado; Mecânico; idem)
Centro Africano Senhor do Bonfim	xambá	jun/51	Rua Alfredo Gomes, 79	Casa Amarela (Poço da Panela)	Recife	Apolinário Gomes da Mota (Casado; carpinteiro; idem)	Fernando Antônio da Silva (Casado; conferente de carga; Beco do Quiabo, 265, Casa Amarela)	Guedes de Oliveira (Casado; Funcionário Público; Rua Alfredo Simões Barbosa, 71)
Culto Africano Terreiro de Umbanda	?	abr/52	Estrada do Bongí, 1210	Afogados	Recife	Vicente Claudino de Barros	Oscar Rodrigues Melo	(orador) Anizio Luiz dos Santos
Ceita Africana Nossa Senhora do Bonfim	?	abr/52	Rua João Leite, 468, mangueira	Afogados (Mangueira)	Recife	Manoel Dutra dos Martírios	Maria Luiza da Silva	Luiz Rodrigues da Silva Melo
Sociedade Culto Africano S. Jorge do Cabo	Xambá	abr/52	Rua do Fogo	?	Cabo de St. Agostinho	Manoel Vicente de Queiroz (Viúvo; Operário textil; Rua 12 de Julho, 192, Pina)	Antônio da Silva (Casado; operário; Rua 12 de Julho, 72, Pina)	Genoveva Ramos dos Santos (solteira, operária, Rua 12

								de julho, 143, Pina)
Sociedade do Culto Africano Nossa Senhora da Saúde da Encruzilhada	?	abr/52	Rua Antônio Rangel, 175	Encruzilhada	Recife	João Costa Lemos (casado; Funcionário Público; idem)	Francisco Borges Neto (Casado; comerciário; Estrada de Belém, 217, Encruzilhada)	Elvira Vital de Oliveira Lemos (Casada; Doméstica; idem)
Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora de Lourdes	Kongo	fev/52	Rua Rocha Pombo, 650	Estância	Recife	José de Almeida Santos (Casado, Funcionário Público, Rua 4, 767, Estância)	José Anselmo de Freitas Filho (Solteiro, operário, Rua Rocha Pombo, 742, Estância)	Alcides Barbosa Silva (Solteiro, pedreiro, Rua São Barnabel, 165, Areias)
Sociedade de Culto Africano São João Batista	Moçambiq	fev/52	Rua Carolina, 106	Casa Amarela	Recife	José Cizino de Almeida (Solteiro; Beco do Quiabo 395, casa amarela)	Manoel Eugenio de Souza (Solteiro; Pedreiro; Estrada do Bartolomeu, 511, Casa Amarela)	Heleno Jacome da Costa (Casado; Idem)
Sociedade de Culto Africano São Jorge	Nagô	fev/52	Travessa 12 de Julho, 12	Pina	Recife	José Eudes Chagas (Casado; Marítimo; idem)	Delmario de Araújo Cerqueira (casado; marítimo; Rua Carasatuba, 362, pina)	Hugo Gonçalves Couto (Solteiro, Marítimo, Rua Imperial, 214)
Sociedade de Culto Africano N. S. da Conceição de Carpina	?	jul/52	Rua Manoel Pires, 310	?	Carpina	Antônio Ramos de Oliveira (Casado; operário; Rua Manoel Pereira de Moraes, 310, Carpina)	José Ramos de Oliveira (Solteiro; Manoel Pereira de Moraes, 310, Carpina)	João do Arte (português; casado; operário; Rua Padre Melo, 132, Carpina)

Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora da Conceição	Nagô	jul/52	Alto do Muniz, 135	Água Fria	Recife	Maria Adalazil dos Santos (Solteira; Doméstica; Travessa Luiz Siqueira, 135, Água Fria)	Aprigio Vicente da Silva (Solteiro, Comerciário, Subida dos Anjos, 84, Água Fria)	José Benedito de Araújo (Solteiro, Travessa Luiz Siqueira, 135, Água Fria)
Ceita Africana Cruzeiro Santa Bárbara	?	mar/52	Rua do Cipó, 523	Graças	Recife	Oscar Manoel dos Santos	Natanael Maximiano	José Sebastião da Silva
Seita Africana São Sebastião	?	mar/52	Rua 21 de Abril, 1790	Afogados	Recife	Sebastiana Pascoal do Nascimento	Fernando Antônio da Silva	José das Chagas
Culto Africano Nossa Senhora da Conceição	?	mar/52	Rua do Campo, 199	Sapucaia	Olinda	Severino Eufrasio da Silva	Braz de Lima Mendes	Valdeci Eufrasio da Silva
Sociedade de Culto Flor do Oriente	Nagô	mar/52	Vasco Siquino, 24	Sítio Novo	Olinda	Milton Batista de Lima (Casado; Funcionário Público; Rua Pereira Passos, 176, Campo Grande)	Severino Elias Vieira (Solteiro; Talhador; Idem)	Izaura Mario Nascimento (Casada; Doméstica; Idem)
Sociedade Espírita Deus Amor e Luz	Espírita	mar/52	Rua José Bonifácio, 42	?	Carpina	Delmario de Araújo Cerqueira (Casado; Marítimo; Rua Carasatuba, 362, Pina)	Irene Alves da Silva (Brasileira; Doméstica; Idem)	Luiz Alves da Silva (Brasileiro; Marcineiro; idem)
Sociedade de Culto Africano Maria Joaquina	Nagô	mar/52	Rua da Barreira, 90	?	?	João Ribeiro de Jesus (Casado; Estivador; Subida do Pacheco, 130, Água Fria)	Stenio Santos (Casado; Funcionário; Rua Francisco Silveira, 130, Água Fria)	Doralice Garcia dos Santos (Casada; Doméstica; Travessa São

								Sebastião, 121, Água Fria)
Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora da Saúde	?	mar/52	Rua Gatogonha, 52	Sapucaia	Recife	Severina Benedita de Sena (Casada; Operária; Rua da Patagônia, 52, Beberibe)	João Ferreira de Moraes (Casado; Industrial; Av. Caxangá, 3951)	Antônio José da Silva (Casado; Operário; Rua do Rio, 32, Casa Amarela)
Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora do Carmo	Xambá	mar/52	Descida da Bomba, s.n.	Água Fria	Recife	Luiza Eugênia Pereira (Solteira; Doméstica; Descida da Bomba, 23)	Ivonete Aureliana Oliveira (Solteira; Costureira; Rua Aurea, 29.)	Luzinete Rodrigues Nascimento (Solteira; Doméstica; Rua Aurea, 29.)
Sociedade de Culto Africano Santa Bárbara	Muçambique	mar/52	Rua do Oiti, 168	Fundão	Recife	João Inácio dos Santos (Solteiro; Comerciarío; Alto do Cotó, 210, Água Fria)	João Inácio de Moura (Casado; Comerciarío; Alto 2 de Fevereiro, 215, Casa Amarela)	Milton Bernardo Dias (Solteiro; Mecânico; Rua da Alegria, 738, Fundão)
Sociedade de Culto Africano São Sebastião	Nagô	mar/52	Travessa do Ariar, 118	Pina	Recife	José Luiz de Souza (Casado; Talhador; Praça do Gavião, 278, Camaragibe)	Manoel Macêdo Rocha (Casado; Operário; Avenida Central, 3748, Recife)	Teófilo Costa de Oliveira (Solteiro; Alfaiate; Rua da Paz, 179, Pina)
Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora da Conceição	Nagô	mar/52	Rua Elsa, 130	Alto do Pascoal	Recife	Manoel Candido Tenório (Casado; Pedreiro; Idem)	Olímpio Ferreira da Silva (Casado; Eletricista; Ladeira da Pedra, 12)	Maria das Dores da Silva (Casada; Doméstica; idem)
Sociedade de Culto Africano São Jorge	Nagô	mar/52	Rua do Dendê, 10	Casa Amarela	Recife	José Candido Ferreira (Casado; Operário; idem)	José Lopes de Freitas (Casado; aviário; Córrego do	Luiz da Silva Texeira (Casado; Comerciarío;

							Euclides, 17, Casa Amarela)	Travessa do Dendê, S.n.)
Sociedade de Culto Africano N. S. do Bom Fim	Nagô	mar/52	Avenida Pernambuco, 488	Peixinhos	Olinda	Alfredo Quilidone dos Santos (Solteiro; Idem)	Manuel Inácio da Silva (Solteiro; Av. Pernambuco, 522)	José Mariano Felix (Casado; Rua Coronel Urbano, s.n.)
Sociedade de Culto Africano São Jorge	Nagô	mar/52	Rua Alto Miramar, 36	Água Fria	Recife	Manoel Maria da Silva (Casado; Estivador; Rua São Caetano, 380, Campo Grande)	Valdemar Pereira Dutra (Casado; Magarefe; Rua Alto Miramar, 160, Fundão)	Ivanildo Amaro Dias (Solteiro; Operário; Rua Alto Miramar, 28, Fundão)
Culto (Centro) Africano Senhor do BomFim	?	mar/52	Rua Uriel de Holanda, 130	Beberibe	Recife	Maria das Dores Silva (Solteira; Doméstica; idem)	Luiza Soares de Oliveira (Casada; Doméstica; Rua do Arame, s.n., peixinhos)	Edna Iara Silva (Solteira; Doméstica; Idem)
Sociedade de Culto Africano São Jorge de Campo Grande	Nagô	mar/52	Rua A, 289	Campo Grande	Recife	Onildo Sebastião da Silva (Casado; Sitio da Tacaruna, 11)	Ahilton Alves Dimoras (Casado; Verdureiro; Ilha de Janeiro, 23)	Edvaldo José de Andrade (Casado; Ilha de Janeiro, Rua A, 289)
Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora da Conceição	Nagô	mar/52	Estrada do Pais, 43	Afogados	Recife	João Pereira Cavalcanti (Casado; Comerciarío; Estrada Velha da Imbiribeira, S.N., Afogados)	Nelson Carneiro de Albuquerque (Casado; Comerciarío; Rua do TriÂngulo, 3, Boa Viagem)	Valfrido Cavalcanti Wanderley (Solteiro; Comerciarío; Av. Central, 21, Afogados)
Sociedade de Culto Africano Nossa	Nagô	mar/52	Estrada de S. Benedito, 2985	Peixinhos	Olinda	Amalia Rocha Carvalho Nortita (Viúva; doméstica; idem)	Antônio de Barros Falcão (Casado; Funcionário Público; Rua dos	Milton José Santana (Casado; Abastecedor;

Senhora do Carmo							Craveiros, 53, Fundão)	Rua Celia, 266, Olinda)
Sociedade de Culto Africano N. Senhora da Conceição	Nagô	mar/52	Beco do Cajueiro, 351	Água Fria	Recife	Aurea Antônia Ferreira (Solteira; Parteira; idem)	Maria do Carmo Ferreira (Solteira; Operária; idem)	João Severino Pontes (Casado; Operário; Rua do Cajueiro, 53)
Sociedade de Culto Africano S. João Batista	Nagô	mar/52	Rua S. Pedro, 191	Bongi	Recife	Amara Soares da Silva (Casada; Parteira; idem)	Joaquim Luiz da Silva (Casado; Operário; Rua São Pedro, 789, Bongi)	José Barros de Andrade (Casado; Negociante; Rua Augusto Severo, 103, Torre)
Sociedade de Culto Africano São Gerônimo	Nagô	mar/52	Subida do Pachêco, 170	Água Fria	Recife	Jeronymo Gomes de Almeida (Casado; Talhador; idem)	Eustaquio Gomes de Almeida (Casado; Alfaiate; D. Campina do Barreto, 129, Fundão)	Hilda Henrique de Oliveira (Casada; Doméstica; idem)
Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora da Conceição	Nagô	mar/52	Alto da Colina, 16	Cavaleiro	Recife	Aldo Rodrigues da Silva (Solteiro; Garçom; idem)	Faustino José dos Santos (Casado; Ambulante; Alto da Colina, 84)	Pedro Ferreira da Silva (Casado)
Sociedade de Culto Africano Senhor do Bom Fim	Nagô	mar/52	Rua do Poço, 20	Afogados	Recife	Arnaldo França Medeiros (Solteiro; Operário; Av. Central, 3804)	Maria José da Silva (Casada; Doméstica; Rua do Poço, 348, Afogados)	Reginaldo Paulo Pinto (Casado; Operário; Rua do Poço, 348)
Sociedade de Culto Africano	Xambá	mar/52	Rua de São Benedito, 202	Pina	Recife	Geraldo Libanio da Silva (Casado; Gráfico; Rua São Benedito, 203, Pina)	Luizete Maria da Silva (Casada; Doméstica; Rua	Amaro Berto da Silva (Casado; Funcionário Público Federal;

Adoração São Jorge							São Benedito, 203, pina)	Rua São Benedito. 710)
Sociedade de Culto Africano Senhor do Bom Fim	Nagô	mar/52	Rua Huriel de Holanda, 98	Beberibe	Recife	Severino Bezerra (Casado)	Amaro Francisco de Assis (Casado)	Pedro de Freitas (Casado)
Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora do Carmo	Nagô	mar/52	Rua da Alegria, 521	Tejipió	Recife	Elias Ferreira Guedes (Casado; Funcionário Público; Idem)	Severino José de Oliveira (Solteiro; Funcionário Público; Rua da Alegria, 515)	Olegário Zacarias Alves (Solteiro; Ponteador; Rua do Progresso, 441, Cavaleiro)
Centro Africano Ogum Megê	Xambá	out/52	Rua Raul Pompéia, 492	Água Fria	Recife	Isaias Gomes da Costa (Casado; Comerciário; idem)	Manoel de Oliveira (Casado; Funcionário Público; Portão do Gelo, 5001)	Josefa Gomes Costa (Casada; Doméstica, Idem)
Sociedade de Culto Africano Sto. Antônio	Nagô	dez/53	Rua 6 Alto Zé do Pinho, 34	Casa Amarela	Recife	José de Almeida da Silva (Casado; Operário; Rua das Crianças, 157, Água Fria)	Amaro José de Meio (Casado; Motorista; Rua da Macaíba, s.n. 1083)	Josias Leonidas Santos Neves (Casado; Pintor; Rua 26 Alto Zé do Pinho, 96, Casa Amarela)
Ceita Africana São João Batista	?	fev/53	?	?	Recife	Maria Lídia da Conceição (Casada; Doméstica; Rua 2 de Janeiro, 274, Pina)	[Assinatura Ilegível] (Casado; Ferroviário; Avenida Central, 6634, Areias)	Oscarino Soares dos Santos (Casado; Ferreiro; Travessa Carneiro Pessoa, 67, Pina)
Sociedade de Culto Africano	Nagô	jun/53	Rua João Cândido, 202	Água Fria	Recife	Lidia Teixeira Oliveira (Doméstica; Casada; Idem)	Marcelino Severino de Oliveira (Solteiro;	José Alínio de Oliveira

Santa Bárbara							Mecânico; Vila S. Miguel, 1ª Rua, 392)	(Casado; Operário; idem)
Sociedade de Culto Africano S. Bomfim	Nagô	mai/53	Sítio Grande da Carolina	Imbiribeira	Recife	Narcizo Felix de Souza (Casado; Estivador; Rua Benjamin Fonseca, 61)	Pedro Vieira dos Santos (Casado; Comerciante; Rua João da Matta, 329)	Teófilo Vieira dos Santos (Casado, Comerciante)
Centro Espírita Cabocla Regina	Espírita	set/54	Alto do Progresso, 84	Cavaleiro	Recife	Manuel Borges de Araújo (Joaquim Elias de Santana)	Neuton Elias de Santana (Neuza Bezerra de Araújo)	Amara da Silva (Geraldina de Souza)
Sociedade Pajé de Urubá de Culto Africano	Nagô	set/54	Yone Sampaio, 70	Cordeiro	Recife	Manoel Pereira Lopes Júnior (Português; Industrial; Desquitado; idem)	Jaci Vieira (Comerciante; solteira; idem)	Dagmar de França Finisola (Costureira; Solteira; idem)
Centro Espírita Umbanda Pai Francisco	Espírita	abr/55	Terceira Travessa da Rua Barão de Ladário, 39		Recife	José Maria Câmara Lima (Casado; Funcionário Público; Terceira Travessa, 36)	José Ribeiro (Casado; Guarda Livros; Av. João de Barros, 1861, ap. 205)	Antônio Rolim Rahde (Casado; Securitário; Av. Beira Mar, 3300, Boa Viagem)
Seita Africana Nossa Senhora do Carmo	?	ago/56	Rua Euclides Fonseca, 14	?	Recife	Iracema Borba Farias	Samuel Lúcio Farias	José Guedes de Oliveira
Seita Africana São Jorge	?	mar/56	Rua Nova, 599	?	Limoeiro	Maria do Carmo Sousa	José Falcone	Severino Soares
Sociedade Espiritualista Deus e Verdade	Espírita	abr/57	Travessa do Ferreiro, 225	?	Vitória de Santo Antão	Amaro Gerônimo Martir (Casado; Funcionário Público Federal; idem)	Severino Soares de Araújo (Casado; Pedreiro;	Josefa Soares de Araújo (Casada; Doméstica; idem)

							Travessa dos Ferreiros, 270)	
Centro Espírita João Batista	Espírita e Africano	dez/59	Rua Mendes Martins, 165	?		Luiz Aniceto de Lira (Zacarias Guedes da Silva)	Manoel Gouveia da Silva (Manoel Florencio do Nascimento)	José Gino Tavares (José Felipe Nery)