

NA ESTEIRA DO TERREIRO: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E ASSOCIATIVISMO NA BAHIA (1930-1970)*

Edmar Ferreira Santos  

Universidade do Estado da Bahia

Se as religiões negras têm destaque na estruturação do campo da antropologia brasileira em fins do século XIX, nos domínios da história elas despertaram o interesse acadêmico bem mais tarde. Até o último quartel do século XX, apenas vagas e tímidas referências podem ser encontradas nos textos dos historiadores.¹

Em artigo publicado no ano do centenário da Abolição, João José Reis apontou a escassez e a natureza das fontes como problema central no caminho dos historiadores. Para Reis, a situação de clandestinidade ou semiclandestinidade em que se encontravam as práticas religiosas negras durante a escravidão, e mesmo depois da Abolição, bem como a discrição em torno de muitos rituais, havia limitado sua visibilidade e feito com

* Este artigo resulta de minha tese de doutorado. A pesquisa foi desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro), no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb). Atualmente, a investigação segue em escopo mais amplo, concernente ao projeto *Leituras de África e da Diáspora*, no Departamento de Ciências Humanas (DCH VI) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Agradeço a Luis Nicolau Parés pela detalhada leitura de uma versão anterior e aos pareceristas da revista *Afro-Ásia*, às observações de Jalusa Arruda e Reinaldo Silva, e a Letícia Pereira, pela revisão do texto.

1 Sobre a estruturação do campo da antropologia brasileira no final do século XIX, ver: Vagner Gonçalves da Silva, “Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”, *Revista USP*, n. 55 (2002), pp. 82-111 . A escrita da história das religiões afro-brasileiras dispõe de contribuições de estudiosos de diversas áreas, especialmente antropólogos e sociólogos. Houve um importante crescimento desses estudos a partir dos anos 1970; alguns títulos são indicados ao longo desse artigo. Um balanço do campo das religiões afro-brasileiras pode ser encontrado em Luis Nicolau Parés e Roger Sansi, “The Multiple Agencies of Afro-Brazilian Religions”, *Religion and Society*, n. 3 (2012), pp. 76-94 .

que tais práticas fossem descritas, na maioria das vezes, por indivíduos que ocupavam alguma posição de poder socioeconômico, político ou religioso. O historiador observou que esses documentos são indispensáveis, embora sejam resultado de olhares quase sempre hostis.² A partir da segunda metade do século XIX, as práticas religiosas negras também passaram a ocupar com frequência as páginas dos jornais.³

Foi no contexto da virada dos estudos sobre a escravidão que a religiosidade afro-brasileira adentrou a oficina dos historiadores. As dificuldades ocasionadas pela escassez e a natureza das fontes para a escrita da história mais longínqua das religiões afro-brasileiras, bem como os problemas considerados relevantes e as abordagens dessas questões, operaram no distanciamento entre os historiadores e as práticas religiosas negras no Brasil em parcela considerável do século XX.⁴

2 João José Reis, “Magia jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”, *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16 (1988), pp. 57-58. Esse artigo foi revisitado pelo autor, quando voltou ao problema das fontes para a escrita da história das práticas religiosas afro-brasileiras e incluiu as inovações metodológicas de pesquisas recentes, ver: João José Reis, “Revisitando ‘Magia jeje na Bahia’” in Flávio Gomes e Valéria Gomes Costa (orgs.), *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação* (São Paulo: Selo Negro, 2016). Laura de Mello e Souza publicou estudo de fôlego baseado em documentação inquisitorial nos anos 1980: Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986; Luiz Mott, também com base em documentação inquisitorial, publicou no mesmo ano: Luiz Mott, “Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro”, *Revista do Museu Paulista*, n. 31 (1986), pp. 124-147.

3 Ver, entre outros: Gabriela dos Reis Sampaio, “A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial”, Tese (Doutorado em História), Universidade de Campinas, Campinas, 2000 ; Mundicarmo M. Ferretti, *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*, São Luís: CMF; FAPEMA, 2004; Jocélio Teles dos Santos, “Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX”, *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 27, n. 1-2-3 (2005), pp. 205-226; Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora da UNICAMP, 2006; João José Reis, “Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista”, *Revista Afro-Ásia*, n. 34 (2006), pp. 237-313 ; Edmar Ferreira Santos, *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*, Salvador: EDUFBA, 2009.

4 Quando Katia Mattoso realizou um balanço da historiografia da escravidão no Brasil se referiu à influência do marxismo junto aos historiadores entre os anos 1950 e 1970, deslocando os interesses culturalistas de Gilberto Freyre e Arthur Ramos para uma abordagem mais econômica do cativo. Porém, a virada dos estudos sobre a escravidão apenas ocorreria nos anos 1970 e 1980, quando emergiu uma escola

Implica-se nessa vaga longa história de preconceitos expostos e reproduzidos sobre as práticas religiosas negras, desde os tempos escravistas, na sociedade brasileira. Entretanto, outra questão coincide no ambiente de emergência dos novos estudos sobre a escravidão: a conquista de significativa visibilidade social e política alcançada pelos afro-religiosos, sobretudo nos anos 1970. Desse modo, além das circunstâncias epistemológicas, aquela renovada visibilidade dos terreiros em correlação com dinâmicas de reafricanização daqueles anos, subsidiaram novos olhares do campo disciplinar da história para os povos de terreiro e a religiosidade afro-brasileira.⁵

Não obstante indivíduos ligados aos terreiros estivessem inseridos em lutas por cidadania desde pelo menos o período pós-Abolição, havia-se notado pouco as políticas acionadas nas dinâmicas associativas específicas das formações religiosas afro-brasileiras. Se as práticas religiosas negras estiveram distantes da oficina dos historiadores por tão longo tempo,

de historiadores interessados em compreender: primeiro, as estratégias de sobrevivência e inserção social de escravos e libertos; segundo, o problema da reconstrução da identidade dos negros escravizados; e terceiro, a questão da rebelião escrava. Ver: Kátia M. de Queirós Mattoso, *Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX*, 2.^a ed., Petrópolis: Vozes, 1994.

- 5 Outros importantes fatores podem ser levados em consideração, como, por exemplo, o avanço da pressão pela redemocratização do país, bem como a iminência do centenário da Abolição. Uma abordagem sobre a histórica associação entre o termo “terreiro” e as religiões afro-brasileiras pode ser encontrada em Jocélio Teles dos Santos, “Geografia religiosa afro-baiana no século XIX”, *Revista VeraCidade*, ano 4, n. 5 (2009), pp. 1-16. Sobre reafricanização e visibilidade dos terreiros e da cultura afro-brasileira na Salvador dos anos 1970, ver, entre outros: Antonio Risério, *Carnaval ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afro-baiano*, Salvador: Corrupio, 1981; Ordep Serra, *Águas do rei*, Rio de Janeiro: Vozes; Koinonia, 1995; Luis Nicolau Parés, “O processo de ‘nagoização’ no candomblé baiano” in Ligia Bellini, Evergton Sales e Gabriela dos Reis Sampaio (orgs.), *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI* (Salvador: EDUFBA: Corrupio, 2006); Osmundo Pinho, *O mundo negro: hermenêutica crítica da reafricanização em Salvador*, Curitiba: Progressiva, 2010; Edmar Ferreira Santos, “O fazer-se do povo de santo: política, religiosidade negra e imprensa na Bahia (1970-1980)”, Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021 .

o que dizer a respeito da posição dos terreiros e das performances dos seus agentes no amplo campo das relações raciais no Brasil?⁶

Os dados apresentados neste artigo explicitam a contribuição da organização civil dos terreiros e da luta pela liberdade religiosa para a abertura de novos circuitos na esfera pública para a religiosidade afro-brasileira e seus adeptos entre os anos 1930 e 1970.⁷ A pauta do reconhecimento do candomblé como religião, que incluía noções de respeito, valorização e prestígio, evidencia que os terreiros não estavam distantes da agenda do movimento social negro, que tentava se articular nacionalmente a partir dos anos 1930, ainda que a heterogeneidade desses grupos também indique ambiguidades quando as práticas religiosas de matriz africana eram colocadas sob apreciação.⁸

-
- 6 No início dos anos 1980, Clóvis Moura especificou numa breve tipologia as organizações criadas pelos negros desde os tempos coloniais para enfrentar a obliteração social, cultural e biológica a que foram submetidos durante o escravismo e depois. Junto aos quilombos, às confrarias, às irmandades e a outras associações, os grupos religiosos afro-brasileiros foram considerados nas raízes do protesto negro. Ver: Clóvis Moura, *Brasil: as raízes do protesto negro*, São Paulo: Global, 1983. Sobre a atuação política de indivíduos vinculados aos terreiros baianos no período pós-Abolição, ver: Parés, *A formação do candomblé*, pp. 190-201; Santos, *O poder dos candomblés*, pp. 103-149; para uma abordagem sobre dimensões políticas dos terreiros ver: José Carlos Gomes dos Anjos, *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*, Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.
- 7 Utilizo o termo circuito e o conceito de esfera pública em diálogo com Mattijs Van de Port: situações em que os referentes da religiosidade afro-brasileira (estéticas, ritmos, valores, práticas, cosmovisões e filosofias), encontram-se posicionados além das fronteiras do terreiro, favorecendo recepções diversas em diferentes espaços de interação e trocas cotidianas. Ver: Mattijs Van de Port, “Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia”, *Debates do NER*, n. 22 (2012), pp. 123-164 . Comentando o artigo do antropólogo holandês, Luis Nicolau Parés atentou para a diferença entre o conceito de esfera pública utilizado por Van de Port e aquele teorizado por Habermas. Parés apontou que a esfera pública de Van de Port extrapola essa teorização quando a caracteriza como “um espaço discursivo envolvendo práticas, interações e trocas simbólicas, em que as expressões culturais são transformadas e ressignificadas, ao serem situadas em novos campos relacionais e semânticos”. Ver: Luis Nicolau Parés, “Os impasses entre a esfera pública e o terreiro”, *Debates do NER*, n. 22 (2012), pp. 211-218 .
- 8 Sobre o Movimento Negro no Brasil entre os anos 1930 e 1970, ver: Petrônio Domingues, “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos”, *Tempo*, v. 12. n. 22 (2007), pp. 100-122 ; também, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Modernidades negras: a formação racial brasileira (1930-1970)*, São Paulo: Editora 34, 2021.

Embora se saiba que a partir dos anos 1930 estavam em curso em alguns estados do Brasil ações pelo reconhecimento dos rituais ancestrais afro-brasileiros como religião, esse texto se ocupa da Bahia, mais especificamente da cidade de Salvador, como espaço privilegiado dessa experiência. As fontes sistematizadas neste artigo foram reunidas a partir de quatro periódicos baianos que estavam em circulação nos anos 1970: o jornal *A Tarde*, o *Jornal da Bahia*, o jornal *Diário de Notícias* e o jornal *Tribuna da Bahia*. Parte da pesquisa foi realizada no acervo de periódicos raros do arquivo da Biblioteca Central do Estado da Bahia e no Centro de Memória da Fundação Pedro Calmon. Outra parcela da investigação foi realizada no acervo da Hemeroteca Digital do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia.⁹

Terreiros e associações civis entre os anos 1930 e 1970

Além de posicionamentos e atuações individuais, associações formais e grupos mais ou menos informais, por vezes chamados de culturais, marcaram a experiência política dos negros no Brasil do século XX. Decerto, é necessário indicar a antiguidade das associações negras na Bahia, com destaque para as confrarias leigas católicas de mulheres e homens pretos, livres, libertos ou mesmo ainda escravizados. Essas congregações foram numerosas e influentes na vida social de Salvador desde pelo menos o século XVIII. Todavia, foi na segunda metade do século XIX que o associativismo se estabeleceu oficialmente no Brasil como meio para

9 Devido a problemas técnicos e de recursos, este acervo se encontra desativado e, portanto, não está acessível on-line para os pesquisadores e interessados de maneira geral, apenas disponível na Biblioteca do CEAO. O acervo é formado por matérias completas identificadas por título, data e referência ao respectivo jornal, mas raramente é indicada a página em que o conteúdo foi publicado.

quaisquer pessoas, inclusive libertos, buscarem coletivamente organizar, explicitar e defender interesses materiais, ideológicos ou civis.¹⁰

Entretanto, somente nos anos 1930 é possível identificar pistas de empenhos mais sistemáticos dos religiosos de terreiro para alcançar legitimidade e reconhecimento social de seus rituais ancestrais através da constituição de associações civis. Isso se deu, em grande medida, às custas de as práticas religiosas negras permanecerem submetidas a situações de perseguição, mesmo depois da Abolição.¹¹

Na Bahia, a organização e realização do II Congresso Afro-Brasileiro, na cidade de Salvador, em janeiro de 1937, apresenta indícios relevantes do ânimo de organização política dos terreiros ambientado nos anos 1930. Os congressos afro-brasileiros do Recife (1934) e de Salvador (1937) contribuíram para a abertura de novos circuitos e perspectivas para os terreiros e seus adeptos. Para os religiosos, a legitimidade pretendida no contexto desses encontros se traduzia na proposição da liberdade religiosa. O congresso baiano mobilizou a sociedade através de textos e imagens da religiosidade afro-brasileira até então jamais divulgados na imprensa soteropolitana – ou seja, representações positivas e respeitadas. Quando o repórter do jornal *O Estado da Bahia* perguntou a Martiniano Eliseu

10 Sobre associações negras formais e grupos informais, ver, entre outros: Maria Aparecida Pinto Silva, “Visibilidade e respeitabilidade: memória e luta dos negros nas associações culturais e recreativas de São Paulo (1930-1968)”, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1997; Wlamyra Ribeiro de Albuquerque, “Esperanças de Boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910)”, *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 2 (2002), pp. 215-246 ; Pinho, *O mundo negro*, pp. 231-368; Petrônio Domingues, “Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930)”, *Revista Brasileira de História*, v. 34, n. 67 (2014), pp. 251-281 . Sobre irmandades negras em Salvador, ver: Lucilene Reginaldo, *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*, São Paulo: Alameda, 2011. Sobre associativismo no século XIX, ver: Ronaldo Pereira de Jesus, “Associativismo no Brasil do século XIX: repertório crítico dos registros de sociedades no Conselho de Estado (1860-1889)”, *Lócus: Revista de História*, v. 13, n. 1 (2007), pp. 144-170 .

11 Sobre a perseguição aos candomblés no período pós-Abolição, ver Santos, *O poder dos candomblés*, pp. 33-169; ver também: Hédio Silva Júnior, “Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil” in Vagner Gonçalves da Silva (org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (São Paulo: Edusp, 2007), pp. 303-323.

do Bonfim qual seria o tema mais importante a ser tratado, o babalaô respondeu: “talvez o tema número um seja a liberdade religiosa”.¹²

Em um texto publicado em 1940, Edison Carneiro lembrou da preparação do congresso, quando os organizadores conseguiram adesão de mais ou menos quarenta terreiros comprometidos em enviar delegações. Na memória de Edison Carneiro, o “colorido único” do encontro desmontaria “o espantalho” que os terreiros representavam para as classes dominantes da Bahia. Os congressos afro-brasileiros dos anos 1930 indicam bem a via tomada pelos terreiros para a integração do negro à cultura nacional. Na ocasião do congresso baiano, Edison Carneiro afirmou que a publicidade do encontro, nos jornais e no rádio, contribuiu para criar um ambiente de maior tolerância em torno das “caluniadas religiões do homem de cor”.¹³

Foi esse o ambiente de constituição da primeira organização civil dos religiosos afro-baianos externa aos terreiros, refiro-me à União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, fundada como resultado de uma resolução aprovada no II Congresso Afro-Brasileiro. A estrutura do terreiro, como lugar onde se pratica coletivamente a religião afro-brasileira, é suscetível a entendimentos de que constituem em si “associações” ou, mais especificamente, comunidades religiosas. Porém, embora os significados políticos

12 Julio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador: CEAO; EDUFBA, 1995, p. 45; Gilberto Freyre esteve entre os idealizadores e organizadores do I Congresso Afro-Brasileiro (Recife, 1934) e Arthur Ramos foi um dos principais interlocutores de Edison Carneiro no processo de organização do II Congresso Afro-Brasileiro (Bahia, 1937), ver, entre outros: Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas Oliveira (orgs.), *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, São Paulo: Corrupio, 1987. Os congressos afro-brasileiros estabeleceram um diálogo entre os mundos da política oficial, da intelectualidade e dos terreiros, contudo, o discurso da imprensa sobre as práticas religiosas negras ainda não havia compreendido grandes mudanças, pelo menos até o momento da organização do evento baiano. Sobre a relação entre a imprensa soteropolitana e os terreiros nos anos 1930, ver: Braga, *Na gamela do feitiço*, pp. 59-92; Angela Lühning, “Acabe com este Santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”, *Revista USP*, n. 28 (1995/96), pp. 195-220 ; para uma abordagem relativa ao Recôncavo da Bahia, ver: Santos, *O poder dos candomblés*, pp. 17-31.

13 Edison Carneiro, *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, pp. 98-100.

da formação de um terreiro sejam evidentes, é necessário distingui-los das associações civis que surgiram desses espaços a partir dos anos 1930. O despacho subscrito no congresso tratava da liberdade das religiões negras e acompanhava uma resolução que encarregava a comissão executiva do evento de criar um organismo para congregar “os chefes de seita da cidade e do Estado”.¹⁴

Em 3 de agosto de 1937, a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia estava constituída e com a diretoria formada por membros de destacados terreiros daquela Salvador. A organização dessa federação contou com o ímpeto de Edison Carneiro que, após a realização do congresso, redigiu um memorial, em que solicitou ao governador do Estado o reconhecimento oficial do candomblé como religião, com “os mesmos direitos e privilégios de todas as demais formas de expressão religiosa”, de acordo com a Constituição em vigor naquele momento.¹⁵

Segundo Donald Pierson, a proposta de criação dessa associação tinha o objetivo de oferecer eficácia à solicitação feita ao governador, pois campeava certas ideias de que a bruxaria e o charlatanismo eram os maiores entraves à obtenção dos direitos reivindicados pelos terreiros. Logo, ao invés da polícia, que fossem os próprios religiosos a cuidar ao seu modo do alegado problema através de uma associação juridicamente constituída. Numa carta endereçada a Artur Ramos, em 19 de julho de 1937, Edison Carneiro ofereceu notícias sobre as pretensões de fundar naquele ano (junto a “ogans, pais de santo e gente de candomblé”) o Conselho Africano da Bahia, que deveria “substituir a polícia na direção das seitas africanas”. Não é possível afirmar se Edison Carneiro pretendia de fato que as “seitas africanas” se adequassem à “direção” de uma organização civil que, mesmo composta por religiosos, era externa às comunidades

14 Carneiro, *Ladinos e crioulos*, p. 101.

15 Donald Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*, Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945, p. 340. Dantas publicou o texto desse memorial na íntegra, ver: Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 190-191. Julio Braga também publicou o texto integral do memorial, Braga, *Na gamela do feitiço*, pp. 166-167.

se tomadas em suas especificidades. Ou, talvez, devêssemos relativizar o termo “direção” na carta endereçada ao amigo ilustre e intermediário nas relações com o governador.¹⁶

Em outros textos, Edison Carneiro deixa evidente seu posicionamento em relação às organizações civis dos terreiros apenas se ocuparem de problemas da mesma natureza, sem intervir no domínio religioso das comunidades. Porém, Beatriz Góes Dantas sugere uma mudança de postura teórica deste autor entre os anos 1930 e 1950, passando do culturalismo (marcado pela busca de sobrevivências africanas) a uma perspectiva mais sociológica em diálogo com Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. Pierson escreveu que a diretoria da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia era “constituída por um representante de cada centro e com o encargo especial de eliminar as práticas não ortodoxas”. Em 1937, segundo levantamento feito por Edison Carneiro, 77 terreiros se inscreveram na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.¹⁷

Na posse da primeira diretoria se configurava o espectro das alianças construídas até aquele momento e que acompanharia a experiência dos religiosos. A posse foi outorgada pelo juiz federal Mathias Olympio, o governador Juracy Magalhães enviou representante, e também organizações da sociedade civil se fizeram presentes: a União Democrática Estudantil, a Associação Universitária da Bahia, a Ação Democrática Universitária, a Federação Nacionalista Democrática, a Liga de Combate

16 Pierson, *Branços e pretos na Bahia*, pp. 340-341; Lima e Oliveira (orgs.), *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*, p. 152.

17 Carneiro, *Candomblés da Bahia*, p. 52; Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, pp. 187-192. Nas palavras de Donald Pierson: “Na primeira sessão a animosidade entre as seitas mais ortodoxas e as seitas de caboclo era tão grande, que qualquer acordo substancial parecia bastante difícil”. Pierson, *Branços e pretos na Bahia*, pp. 340-341. Noções de pureza e o fantasma do sincretismo pareciam rondar e assombrar tanto alguns religiosos quanto intelectuais, ver: Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, pp. 145-216; Parés, “O processo de ‘nagoização’ no candomblé baiano”, pp. 299-329; Daniel Stone, “Charlatans and Sorcerers: The Mental Hygiene Service in 1930s Recife, Brazil” in Luis Nicolau Parés e Roger Sansi (orgs.), *Sorcery in the Black Atlantic* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

ao Racismo e ao Antissemitismo, a União dos Intelectuais da Bahia e o Sindicato dos Comerciantes e dos Empregados em Hotéis.¹⁸

Júlio Braga observou na presença de um juiz federal e de um representante do governador a demonstração de canais mais sólidos para negociações. Por outro lado, é notável o comparecimento de significativo número de organizações da sociedade civil, o que sugere as expectativas diante da emergência de mais uma associação que poderia engrossar as fileiras de uma coletividade mais participativa e atuante nos rumos da cidade de Salvador, do estado da Bahia e do país. O expressivo apoio para a criação de uma associação de defesa dos interesses civis dos terreiros irradia o ambiente político dos anos 1930, em especial as disputas entre o projeto democrático e o autoritário que se estendem pelo Brasil. Todavia, as expectativas democráticas se veriam frustradas pelo golpe do Estado Novo que instaurou uma ditadura em novembro daquele ano.¹⁹

Porém, isso não impediu a crescente organização dos religiosos. Em junho de 1940, as atividades da “União Africana Brasileira” se faziam sentir no Recôncavo da Bahia na tentativa de organizar um “sindicato de curandeiros” na cidade de Cachoeira. Segundo matéria do jornal *A Tarde*, os objetivos da reunião eram “o livre exercício da profissão, o direito de usar

18 No dia 3 de agosto de 1937, foi constituído o Conselho Africano da Bahia, mas a associação permaneceu com esse nome apenas até a reunião seguinte, no final daquele mês, quando passou a se chamar União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. Ver: Braga, *Na gamela do feitiço*, pp. 168-174.

19 Para antecedentes do golpe de 1937, entre outros, ver: Paulo Sérgio Pinheiro, *Estratégia da ilusão: a revolução mundial e o Brasil (1922-1935)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999; Anita Leocádia Prestes, *Luiz Carlos Prestes e a Aliança Nacional Libertadora: os caminhos da luta antifascista no Brasil (1934-1935)*, Petrópolis: Vozes, 1997; José Raimundo Fontes, “A Bahia de todos os trabalhadores: classe operária, sindicato e política (1930-1942)”, Tese (Doutorado em História Econômica), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997; Robert Lavine, *O regime de Vargas (1934-1938): os anos críticos*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980; Héglio Trindade, *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*, São Paulo: DIFEL, 1974. Embora tenha considerado que não havia posturas ideológicas bem marcadas no movimento negro dos anos 1930, Michael Hanchard observou influências do socialismo e do fascismo naquela experiência. Ver: Michael G. Hanchard, *Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001; para o foco na Frente Negra Brasileira, ver: Petrônio Domingues, “A insurgência de ébano: a história da frente negra brasileira (1931-1937)”, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

placas nas portas de seus consultórios e a organização em sindicato, de modo que pudessem trabalhar sem sustos e sob as garantias dos poderes competentes”. Se, por um lado, a reportagem é carregada por um tom irônico e hierárquico, reproduzindo a antiga ligação entre religiosidade afro-brasileira e falsa medicina, por outro lado o texto oferece pistas sobre as tentativas de organização dos religiosos mesmo em tempos políticos difíceis.²⁰

Indício semelhante pode ser apontado na organização da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro, fundada em 29 de junho de 1943 na cidade de Cachoeira. Entre os objetivos da associação estavam o auxílio aos sócios “em caso de desemprego, ou moléstia de duração superior a trinta dias”, contribuição à “família do sócio que falecer” e, por fim, “praticar em toda sua plenitude o culto africano”. O exame dos objetivos da Sociedade União São Pedro sugere um interessante caso de junção entre o modelo de associações mutualistas que, tal como as irmandades católicas leigas, tinham uma longa história na Bahia, e novos princípios orientadores das associações que surgiam em defesa das comunidades de terreiro.²¹

Embora os religiosos afro-baianos permanecessem em seus movimentos de organização em favor da liberdade de culto e algumas mudanças pudessem ser sentidas, no final da década de 1940, por ocasião do aniversário de 400 anos da cidade de Salvador, Edison Carneiro fez

20 *A Tarde*, Salvador, 22 jun. 1940, p. 1. Disponível na Biblioteca Central do Estado da Bahia. Sobre o entrelaçamento desses discursos na imprensa no período pós-Abolição, ver: Santos, *O poder dos candomblés*, pp. 71-108; para uma abordagem do discurso da falsa medicina em relação ao candomblé após os anos 1930, ver: Braga, *Na gamela do feitiço*, pp. 125-146.

21 A associação também tinha a intenção de criar uma escola para os filhos dos sócios, bem como contratar um médico. Arquivo Municipal de Cachoeira (AMC), Cachoeira, Seção República, Doc. Avulsos, *Estatuto da Sociedade Beneficente e Recreativa União São Pedro*, Cachoeira-BA, 1943, fls. 4-14. Além de algumas irmandades católicas leigas formadas exclusivamente por negros, houve em Cachoeira associações que admitiam negros nos seus quadros, desde o século XIX, inclusive como dirigentes. O antropólogo Luis Nicolau Parés examinou a atuação social de dois importantes nomes do candomblé local na segunda metade do século XIX e início do XX. Refiro-me aos irmãos José Maria Belchior (Zé de Brechó) e Antônio Maria Belchior (Salacó). Eles mantinham relações próximas com o grupo político liberal da cidade, tinham vínculos com a Sociedade Orfeica Lira Ceciliana e a Irmandade de São Benedito e foram diretores da mutualista Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos. Ver: Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé*, pp. 190-196.

um relato das contribuições do negro na história da Bahia e criticou a situação precária em que permanecia no exercício dos seus direitos civis. Nas palavras de Carneiro:

Os preconceitos de classe, de cor e de religião – que levam à supressão do negro e do homem de cor nas suas tentativas de afirmação individual e coletiva, impedindo a lavagem do Bonfim, mandando varejar pela polícia os candomblés, escorraçando das festas de largo as rodas de capoeira e de samba, barrando aos homens de cor o acesso a clubes, cargos públicos e posições políticas – não poderão prevalecer contra esse passado histórico de boa vontade e de cooperação tão rapidamente resumido aqui, nos seus aspectos principais.²²

Todavia, os esforços em favor da organização civil dos terreiros estavam em curso. Como resultado de iniciativas dos próprios religiosos, embora seguramente reforçadas pelos congressos afro-brasileiros, firmou-se uma dinâmica de constituição de associações vinculadas aos terreiros. Já para os anos 1920 a antropóloga Angela Lühning apontou a prática de terreiros se instituírem como centros espíritas, inclusive com estatutos, pretendendo abrigo constitucional no livre exercício de todas as religiões. A sociedade civil fundada no Ilê Axé Opô Afonjá em 1936, portanto, antes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, adotou a denominação de “centro”. A criação do centro e a posterior mudança de nome é um índice dos movimentos dos religiosos em busca do melhor tipo de organização, a fim de obter legitimidade e alguma proteção jurídica contra o preconceito, a discriminação e o racismo.²³

Nesse período também foi criada a Sociedade Fiéis de São Bartolomeu, vinculada ao terreiro jeje do Bogum. No estatuto da associação consta a data de fundação em 28 de julho de 1937, portanto, em

22 Carneiro, *Ladinos e crioulos*, p.71.

23 No dia 8 de novembro de 1936, foi criado o Centro Cruz Santa do Aché do Opô Afonjá, como sociedade civil representante do terreiro. Apenas dois anos mais tarde, em 14 de novembro de 1938, portanto, um ano após o congresso baiano, o “centro” passaria a se chamar como o conhecemos hoje: Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá. Ver: Vivaldo da Costa Lima, “Os Obás de Xangô”, *Afro-Ásia*, n. 2-3, (1966), p. 8. Sobre terreiros se instituírem como centros espíritas nos anos 1920, ver: Lühning, “Acabe com este Santo”, pp. 195-220.

data posterior ao Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, realizado em janeiro daquele ano. Luis Nicolau Parés sugeriu não ser improvável a criação da referida sociedade influenciada pelos prolongamentos do congresso baiano. Contudo, o estatuto da associação foi publicado no *Diário Oficial do Estado* apenas nos anos 1970, mais precisamente em 16 de outubro de 1977. Essa preocupação em ter o estatuto publicado no *Diário Oficial*, além das prováveis demandas jurídicas que enredavam o terreiro, certamente está relacionada à reestruturação daquela associação promovida por Gamo Lokosi, sucessora de Mãe Ruinhó. Segundo Jehová de Carvalho, jornalista e ogan do Terreiro do Bogun, nessa época Gamo Lokosi levou para a diretoria alguns jovens intelectuais e militantes negros, bem como seus filhos carnis, sob a “paciente e sábia assistência do seu mais velho ogan, Lídio Pereira de Santana”.²⁴

A Associação São Jorge do Engenho Velho, ligada ao Terreiro da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), foi criada em 1943 e registrada com o mesmo nome em 1945. Em 20 de outubro de 1948, a recém-criada Federação do Culto Afro-Brasileiro (1946) enviou ofício à Delegacia de Jogos e Costumes em nome da Sociedade Beneficente São Lázaro Protetor da Lepra, informando a realização de um candomblé na região do Brongo de Brotas. Além da busca de segurança jurídica e apoio para a manutenção das práticas religiosas, a criação de associações civis vinculadas aos candomblés, com a escolha de símbolos ou patronos católicos para nomeá-las, também indica a performance de encadeamentos da cosmopolítica afro-brasileira, bem como reforçava a intenção de transformar as projeções oriundas do terreiro na esfera pública, tornando-as mais compreensíveis e aceitáveis para a sociedade em geral.²⁵

24 Essa reorganização refletiu os dilemas face às intervenções urbanas implementadas em Salvador, principalmente, a partir dos anos finais da década de 1970. Ver: Parés, *A formação do candomblé*, pp. 248-253; Santos, “O fazer-se do povo de santo”, pp. 41-65; ver, também: Jehová de Carvalho, *Reinvenção do reino dos voduns*, Salvador: Littera, 1991, p. 37.

25 Sobre a Associação São Jorge do Engenho Velho, ver: Ordep Serra, “Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho: laudo antropológico”, 2008, pp. 1-21 ☒. Sobre a Sociedade Beneficente São Lázaro Protetor da Lepra, ver: Vilson

Quando a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro foi criada em 1946, seu principal objetivo ainda era retirar o foco policial que se mantinha sobre os terreiros. Em 1950, já vivendo no Rio de Janeiro, Edison Carneiro permaneceu denunciando a ausência de liberdade de culto no Brasil para as religiões das camadas inferiores da sociedade. A arbitrariedade da polícia e a irresponsabilidade da imprensa continuavam no alvo da sua escrita. Sobre os terreiros da Bahia, escreveu na ocasião que, mesmo eles dispendo de fama internacional, ainda pagavam “um selo policial” para realizar as suas festas. Para ele, não havia outra saída para a superação do problema senão a organização dos adeptos das religiões populares.

Contando com o declarado apoio de dezenas de milhares de pessoas, em cada cidade brasileira, as religiões perseguidas necessitam de coesão entre si, precisam organizar-se para a conquista comum – por cima das divergências e das diferenças de concepção do mundo – de um direito que interessa a todas. Não é a polícia que assegura o exercício dos direitos do homem – a prática o tem demonstrado – mas a organização, a vigilância e a combatividade dos cidadãos. Lutando organizadamente pela liberdade de culto, as pequenas religiões conquistarão o seu lugar ao sol.²⁶

Por ocasião da IV Semana Nacional de Folclore, que ocorreu em Maceió em 1952, e respondendo a uma indagação do governo de Alagoas acerca dos terreiros denominados de “xangôs”, Edison Carneiro e René Ribeiro foram relatores de uma argumentação que explicitava a posição desses intelectuais, assim como de um número cada vez maior de apoiadores da religiosidade afro-brasileira. O documento afirmava o direito à liberdade religiosa, a imprescindibilidade da constituição de sociedades civis nos terreiros e, deste modo, a possível instituição de uma federação

Caetano de Souza Jr., *Corujebó: Candomblé e polícia de costumes (1938-1976)*, Salvador: EDUFBA, 2018, pp. 232-233. A região do Brongo foi atingida pelas intervenções urbanas que tiveram lugar na capital baiana entre os anos 1960 e 1970; ainda naqueles anos a região era notoriamente uma área de muitos terreiros. Ver: Santos, “O fazer-se do povo de santo”, pp. 41-65. Sobre o nexo dos encadeamentos na cosmopolítica afro-brasileira, ver: José Carlos Gomes dos Anjos. “A iconoclastia afro-brasileira na festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre”, 33. *Encontro Anual da ANPOCS*, 2009.

26 Esse texto foi publicado originalmente no jornal *Quilombo*, no Rio de Janeiro (1950). Ver: Carneiro, *Ladinos e crioulos*, p. 187.

democrática e sem poder de interferência nas práticas litúrgicas das comunidades religiosas filiadas.²⁷

No início dos anos 1960, Edison Carneiro ainda criticava a ausência de uma associação nacional que congregasse, “democraticamente, credos e cultos populares para a defesa de seus interesses”. E alertava que a associação deveria se tratar de entidade civil, embora composta por religiosos; que fazer parte da associação deveria ser uma opção voluntária; e que a luta fundamental, ainda naquele momento, era fazer valer a liberdade de culto. Para ele, a nova associação não deveria se intrometer na vida particular dos terreiros, respeitando a diversidade, mas “discutir e resolver quaisquer problemas exclusivamente no âmbito civil”. Nas palavras de Edison Carneiro:

Felizmente já ficaram para trás os ominosos tempos em que qualquer esbirro policial podia, a seu talante, perturbar uma cerimônia religiosa popular, mas não é raro que uma simples denúncia, ainda que partida de algum irresponsável, resulte em invasão e profanação da casa de culto, em prisão do seu chefe e em difamação deste e do culto pela imprensa. Sem a unidade civil, que a Associação Nacional pode promover, periclitará sempre a liberdade de credos e cultos populares.²⁸

Nos anos 1970, entraram em cena novas associações vinculadas aos terreiros, assim como outras se afirmaram. Porém, a existência de elos entre as associações que surgiram nos anos 1970 e aquelas constituídas desde os anos 1930 não deve obscurecer diferenças entre elas. Em que pese, por exemplo, a continuidade em pauta da liberdade religiosa, a conjuntura dos anos 1970 sob Ditadura Civil-Militar, bem como a mobilização identitária daqueles anos, não podem ser negligenciadas.

27 Parecer ao governo de Alagoas (1952), publicado integralmente em Carneiro, *Ladinos e crioulos*, pp. 188-189. O documento também aponta que as preocupações dos religiosos com formas de organização civil experimentaram crescente difusão pelo Brasil a partir dos anos 1930. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva verificou o crescimento “em progressão geométrica” das associações civis ligadas aos terreiros de São Paulo entre 1929 e 1982, ver: Vagner Gonçalves da Silva, *Orixás da metrópole*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 76.

28 Esse texto foi publicado originalmente no *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 8 maio 1960. Ver: Carneiro, *Ladinos e crioulos*, p. 191.

Ademais, entre os anos 1950 e 1970, na bússola do projeto nacional-desenvolvimentista ocorreram mudanças nas concepções de Estado em relação ao patrimônio nacional e à política externa brasileira, notadamente em relação à África. No que concerne ao conceito de patrimônio, instaurou-se uma lógica que atrelava valor simbólico e valor econômico na identificação de bens com potencial turístico, ou seja, que lograssem encadear ideias de desenvolvimento e identidade nacional. Nessa perspectiva, operava-se a afirmação da África como exótica subsidiária da cultura nacional, através de políticas de aproximação com o continente africano, bem como ações mais efetivas de reconhecimento da herança cultural africana no Brasil. Essas mudanças afetaram as associações vinculadas aos terreiros e, evidentemente, os próprios terreiros. Repercussões dessa dinâmica se projetam, por exemplo, no reconhecimento do Terreiro da Casa Branca, em 1984, como patrimônio cultural brasileiro.²⁹

No que se refere ao protesto negro, além de mudanças na configuração das performances e no entendimento acerca dos interesses e agendas dos grupos e associações, Mario Augusto Medeiros da Silva chama a atenção para um índice expressivo dessas transformações: a emergência de uma compreensão entre os ativistas de que compunham algo chamado de “movimento negro”, em conexão com as ideias dos novos movimentos sociais, com as reivindicações por direitos civis nos Estados Unidos da América (EUA), com os protestos que assomaram na Europa em 1968 e com as lutas por independência dos países africanos.³⁰

29 Como mencionei anteriormente, a Associação São Jorge do Engenho Velho, ligada ao Terreiro da Casa Branca, foi criada em 1943 e registrada com o mesmo nome em 1945. Para análise em detalhe das relações Brasil-África e da mudança na política cultural no período, ver: Jocélio Teles dos Santos, *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Salvador: EDUFBA, 2005, pp. 27-128; também Desirée Ramos Tozi, “A agência política do candomblé: caminhos de mediação entre o terreiro e o Estado (2010-2020)”, Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021, pp. 222-225 [↗](#).

30 Mário Augusto Medeiros da Silva, “Em torno da ideia de associativismo negro em São Paulo (1930-2010)”, *Sociologia e Antropologia*, v. 11, n. 2 (2021), pp. 445-473 [↗](#).

Já os terreiros desde os anos 1930 estavam na via da “cultura afro-brasileira”, uma dinâmica de integração à nação inspirada especialmente por intelectuais e artistas. As políticas culturais dos anos 1950 e 1960 sedimentaram o caminho. Porém, a integração era saturada de ambiguidades e ocorreria sobretudo em termos simbólicos através da assunção de uma cultura nacional mestiça. A propósito, como analisou Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, a base conceitual dessa integração era a mestiçagem e a ideia de democracia racial. Desse entendimento participavam diversos segmentos da sociedade brasileira, bem como grupos e associações negras dos mais variados tipos. Todavia, nos anos 1970, o eixo se moveu na direção de ideias e práticas mais afirmativas da cultura e da religiosidade afro-brasileira, e o ativismo negro protagonizava esse movimento.³¹

A relevância dos anos 1970: visibilidade e legitimidade

Na década de 1970, em Salvador, as organizações afro-brasileiras experimentaram um crescimento sem precedentes e ficaram cada vez mais institucionalizadas. Apesar dos limites impostos pela Ditadura Civil-Militar, o “mundo negro” esboçou maior visibilidade política, inspirado em ideias e estéticas relacionadas aos movimentos e líderes negros americanos e africanos. Estilos e usos encarnados nas roupas, na gestualidade e nos cabelos dialogavam com as lutas raciais e com outras formas de agregação política. Embora a força de movimentos e lideranças norte-americanas

31 Antonio Sérgio Alfredo Guimarães analisou as mudanças na atividade política negra entre os anos 1960 e 1970 na chave da quebra do “pacto populista” ou “nacional-desenvolvimentista” vigente entre 1930 e 1964 pelo golpe militar. Guimarães também apontou ligações entre o ativismo negro e associações vinculadas aos terreiros nos anos 1970. Ver: Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Classes, raças e democracia*, São Paulo: Editora 34, 2002, pp.157-166. Sobre a base conceitual da integração do negro entre os anos 1930 e 1970, ver: Guimarães, *Modernidades negras*, pp. 45-132; também Kabengele Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

dispusessem de relevo, como o movimento *Black Panthers* ou a influência de Martin Luther King, Angela Davis e Malcom X, havia também influxos das resistências anticoloniais africanas, especialmente vindas de domínios portugueses, como Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Em se tratando da religiosidade afro-brasileira, Michel Agier observou um aumento expressivo nos registros de terreiros na Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros: de 100 terreiros na década de 1940, para cerca de 2.000 nos anos 1970.³²

A criação do Ilê Aiyê, em 1974, é considerada basilar na história da luta antirracista na Bahia. O primeiro desfile do grupo irradiou novos contornos das relações raciais naquela Salvador. O terreiro de Mãe Hilda foi a base do novo bloco de carnaval. Além de levar para as ruas conteúdos identificados com a cultura religiosa afro-brasileira – como a musicalidade, as letras das canções, a performance, a indumentária e a estética corporal –, o Ilê Aiyê expressou influências dos movimentos negros nacional e internacional, bem como inquietações frente aos limites impostos pela política da Ditadura Civil-Militar e o advento de outras possibilidades de atuação na cidade. As pautas de africanidade e de afirmação identitária refletiam a aproximação com o candomblé como símbolo cultural fundamental no bojo das ideias e práticas de reafricanização daqueles anos. A história da indefinição a respeito do nome do grupo não deixa dúvida quanto à imersão daqueles jovens no mundo negro atlântico: *Black Power* ou *Ilê Aiyê*.³³ A simples colocação do impasse indica como a experiência socioracial operava dicções contra-hegemônicas naquela Salvador.

Representações dos religiosos afro-baianos ocuparam determinada centralidade na modulação da reafricanização de Salvador nos anos 1970. O candomblé jeje-nagô foi apreendido como o depositário da

32 Ordep Serra comentou o estudo de Michel Agier Serra, *Águas do rei*, pp. 138-139. Sobre o contexto africanizado e as influências internacionais das organizações negras baianas nos anos 1970, ver também: Jeferson Bacelar, *Mário Gusmão: um príncipe negro na terra dos dragões da maldade*, Rio de Janeiro, Pallas, 2006, pp. 161-164; Pinho, *O mundo negro*, pp. 231-368.

33 Pinho, *O mundo negro*, pp. 267-268.

ancestralidade, aquele que remetia diretamente à África. Por isso, foi visto por muitos jovens negros como uma fonte para as modernas identidades afrodescendentes.³⁴ Na Bahia, se o candomblé não era reificado “como a religião inserida numa política de combate à discriminação racial”, como constatou Jocélio Teles dos Santos, isso não impedia que jovens negros reconhecessem a história, a política e a cultura negra na religião.³⁵

No limiar da década de 1970, era evidente o fortalecimento dos movimentos negros em diversas partes do mundo. No Brasil, se levarmos em conta apenas o início dos anos 1970, a imprensa negra estava ativa no eixo São Paulo - Rio de Janeiro, e o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) era muito atuante na capital paulista, articulando cultura e política; em Porto Alegre foi criado o grupo Palmares (1971), e no Rio de Janeiro, em 1974, o SINBA (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África).³⁶

O período também corresponde, por um lado, à vocalização mais acentuada da democracia racial como um mito ou uma ideologia e, por outro lado, pela contínua e seletiva incorporação de símbolos da cultura negra pelo Estado como emblemas de identidade nacional, regional e local.³⁷ Na Bahia, uma rede complexa de práticas e referências operava nesse processo, perpassando o poder estatal, o *mercado* turístico, a cultura religiosa e a estética artística negra. Se a herança africana podia ser projetada como um produto a ser explorado pelo ambiente de negócios baianos, ela também era acionada como símbolo de identidade étnica, cultural e política por indivíduos e grupos informais, blocos negros de carnaval, associações ou pelos terreiros.

34 Sobre os usos dos símbolos do candomblé jeje-nagô nos anos 1970, ver: Parés, “O processo de nagoização”, pp. 321-328; sobre as “modernas” identidades afrodescendentes, ver: Pinho, *O mundo negro*, pp. 304-321.

35 Santos, *O poder da cultura e a cultura no poder*, pp. 165-166.

36 Sobre a articulação do movimento negro brasileiro no início da década de 1970, ver: Domingues, “Movimento Negro Brasileiro”, pp. 111-119; e também: Amilcar Araujo Pereira e Verena Alberti, *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*, Rio de Janeiro: FGV; Pallas, 2007.

37 Santos, *O poder da cultura e a cultura no poder*, pp. 142-156. Para uma análise da ideia de democracia racial no Brasil, ver: Guimarães, *Classes, raças e democracia*, pp.137-168.

Ideias e ações que visavam instituir associações civis estaduais e nacionais para a defesa das religiões afro-brasileiras não eram novas. Edison Carneiro figurou entre os combativos defensores de tais convicções. Para Carneiro, a conquista da liberdade religiosa estava intrinsecamente associada à capacidade de articulação e organização dos adeptos dos cultos populares. Contudo, acreditava que associações criadas com o sentido de assegurar a liberdade religiosa para as liturgias afro-brasileiras deveriam se limitar exclusivamente a problemas no domínio civil, sem qualquer interferência na organização interna ou no funcionamento das comunidades religiosas. Todavia, associações que atuaram na defesa da liberdade religiosa tentaram e, em certas situações, foram além, não se balizando pela estrita defesa dos interesses civis dos terreiros.

Em 1974, uma reportagem anunciou o retorno das atividades da Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros (FEBACAB), oferecendo notável atenção ao papel controlador que essa instituição deveria ter, especialmente o poder de fechar casas e regular o funcionamento dos terreiros. Apesar de não haver nítidos sinais no texto indicando a voz específica de qualquer dirigente da FEBACAB, a matéria refletia expectativas sociais em torno daquelas expressões religiosas até então tratadas ambigualmente como caso de polícia, folclore ou cultura, mas que naquele momento se notabilizavam pela conquista de visibilidade para uma reivindicação histórica: a legitimidade dos rituais ancestrais como religião. Naquele contexto, essa demanda ganhava evidência em combinação com aspectos culturais, políticos e econômicos da sociedade brasileira e internacional, mas particularmente do próprio estado da Bahia.³⁸

A despeito dos objetivos abrangentes da FEBACAB, desde os primeiros momentos do seu ressurgimento nos anos 1970, a imprensa ressaltou as suas intenções de fiscalização e controle. É bem verdade que essa finalidade podia se encontrar revigorada nos estatutos da entidade,

38 *A Tarde*, 18 mar. 1974. *Diário de Notícias*, Salvador, 10 out. 1974. Disponíveis na Biblioteca do CEAO. Para uma análise em detalhe da atuação da FEBACAB projetada na imprensa, ver: Santos, “O fazer-se do povo de santo”, pp. 175-196.

tanto pelas expectativas de que uma vez retirada a religiosidade afro-brasileira da alçada da Secretaria de Segurança Pública outro órgão pudesse regular o surgimento e funcionamento dos terreiros, quanto pelo clima político e social promovido pela Ditadura Civil-Militar que já durava dez anos. A associação afirmava ter um programa de atuação nessa perspectiva e se apresentava como a única instituição com legitimidade para cumpri-lo.

Todavia, naqueles anos surgiram outras associações dedicadas ao trato das relações entre os terreiros e a esfera pública. Anos antes do anúncio de retorno das atividades da FEBACAB, a União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos apareceu na imprensa baiana comemorando dois anos de existência. Embora fosse sediada na cidade do Rio de Janeiro, a associação tinha a ialorixá baiana Menininha do Gantois como presidente de honra. Além da ilustre ialorixá, outros sacerdotes e sacerdotisas baianos estiveram entre os membros e diretores da associação – que também participou dos debates na imprensa sobre os dilemas e rumos das religiões afro-brasileiras. Entre os “membros de honra”, encontravam-se, por exemplo, as ialorixás Olga do Alaketu e Bida de Iemanjá (que ocupou o cargo de vice-presidente e presidente) e “as mães de santo da roça do Engenho Velho na Bahia”.³⁹ Também o babalorixá Luis da Muriçoca era membro e representante da associação na Bahia.⁴⁰ A comemoração do segundo aniversário da associação ocupou espaço em um periódico da capital baiana. A festa ocorreu “durante todo o mês de junho” e teve como ponto máximo “a concessão de diplomas a várias personalidades e embaixadas de países africanos no Brasil”.⁴¹

A União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos pretendia atuar nacionalmente, embora distinguisse a Bahia como o lugar dos verdadeiros herdeiros da cultura africana, aqueles que “realmente receberam suas funções espirituais através dos seus ancestrais africanos”.

39 *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 14 maio 1971, p. 8. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil [↗](#).

40 *Tribuna da Bahia*, Salvador, 9 mar. 1976. Disponível na Biblioteca do CEAO. O babalorixá Luis Alves de Assis era sacerdote de um terreiro localizado no Vale da Muriçoca, bairro da Federação, na capital baiana.

41 *Tribuna da Bahia*, 9 jun. 1972. Disponível na Biblioteca do CEAO.

Essa noção esteve na base do regionalismo-nacionalismo desde os anos 1930, herdando interpretações de Nina Rodrigues sobre a superioridade dos aristocráticos negros sudaneses escravizados na Bahia. No programa da associação, o principal objetivo era “levantar o candomblé em nível de religião como as outras”. Para isso, os dirigentes enxergavam a necessidade de aplicação de uma plataforma disciplinar que combatesse inicialmente a exploração comercial dos cultos afro-brasileiros associada à “utilização negativa dos meios de comunicação”. Pretendia, assim, uma disciplinarização do culto “através de reformas de nível moral, educacional, assistencial, cultural e social”, bem como realizar “uma campanha de esclarecimento e orientação ao povo”, com a finalidade de “afastar os maus elementos deturpadores”. Esse programa não se distanciava muito daquele de organizações similares que emergiram após os congressos afro-brasileiros, geralmente traduzindo e combinando a noção de pureza com as circunstâncias de atuação particular da associação.⁴²

A carta do presidente da agremiação publicada no jornal carioca *Correio da Manhã* levou ao conhecimento dos leitores mais detalhes sobre os objetivos da recém-criada associação:

Orientar e esclarecer todos os cultos de origem africana (Candomblé) em todo o território nacional; praticar, estudar e difundir os cultos africanos; prestar conforto espiritual, assistência social, moral e cívica, no limite de suas possibilidades financeiras; fazer os registros estatutários de seus filiados e congêneres; manter intercâmbio cultural, religioso, moral e cívico com tudo que tenha relação com os cultos africanos; preservar os objetos sagrados, símbolos e tudo mais que tenha referência com a seita, defendendo e preservando intacta toda esta riqueza de mistérios trazida pelos africanos, através dos países de sua origem e de suas representações diplomáticas sediadas no Brasil; criar um museu, onde serão expostos tudo aquilo que se refere aos

42 *Correio da Manhã*, 14 maio 1971, p. 8. A “moralização do candomblé” também constava entre os objetivos da FEBACAB reiterados na imprensa baiana dos anos 1970. Entre outros propósitos, o que se anunciava repetidamente era a intenção de fechar os terreiros considerados “clandestinos” e que promoviam candomblés para turistas, bem como impedir a atuação de pais e mães de santo considerados “exploradores” do culto. Sobre a representação da África no regionalismo nordestino, ver: Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, pp. 150-161.

costumes africanos, tais como: trajes típicos, filmes, livros, instrumentos musicais, objetos sagrados, *orikis*, cânticos africanos, palha de costa e várias outras coisas nativas da África.⁴³

Em que pese a importância dos serviços que os dirigentes da associação acreditavam prestar aos religiosos afro-brasileiros e à população em geral, a carta de princípios da nova instituição foi publicada na última folha do periódico, na página final do caderno de serviços, após os “superclassificados” do jornal. Isso pode ser indício da posição marginal que as religiões afro-brasileiras ocupavam naquela sociedade do início dos anos 1970, mesmo com um longo processo de nacionalização em curso, todavia, pode sinalizar também o lugar que os editores do jornal *Correio da Manhã* imaginavam para elas. Fato é que a instituição parece ter experimentado uma atuação discreta, pelo menos no tocante à Bahia. Poucas referências sobre suas ações foram encontradas nos jornais de Salvador dos anos 1970. Apesar disso, o presidente da associação era visto como um líder na capital baiana. Quando Manoel Quiroga faleceu, em 1976, apenas dois meses após a liberação dos registros e licenças policiais para as religiões afro-baianas, o babalorixá Luís da Muriçoca se referiu a ele como “nosso presidente”.⁴⁴

Outra associação criada nos anos 1970 por religiosos afro-baianos, intelectuais e militantes negros foi a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB). Fundada em 1974, teve na direção nomes destacados na imprensa da época como o do Mestre Didi (filho de Mãe Senhora, escritor e artista plástico) e Juana Elbein (antropóloga argentina e esposa do Mestre Didi). Segundo Roger Sansi, o propósito central do trabalho de Elbein era promover a cultura negra como uma civilização, uma alta cultura não redutível a noções como a de folclore, por exemplo.⁴⁵ No mesmo ano em que foi promulgado o decreto estadual, que extinguiu os registros e licenças policiais para os cultos afro-baianos, a SECNEB assinou

43 *Correio da Manhã*, 14 maio 1971, p. 8.

44 *Tribuna da Bahia*, 9 mar. 1976.

45 Roger Sansi, *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the Twentieth Century*, Nova York, Oxford: Berghahn Books, 2010.

um convênio com a Prefeitura de Salvador e a Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, através do qual pretendia implantar um projeto-piloto que tinha como objetivo enfrentar problemas de aprendizagem das crianças do terreiro, bem como combater a evasão da rede oficial de educação.

Sobre esse projeto Jocélio Teles dos Santos explicou:

Além de assistência médica, alimentação, creche, atividades profissionalizantes, o projeto incluía a criação de um currículo multicultural, cuja metodologia incorporava elementos das comunidades religiosas, como cânticos, lendas e mitos. O escopo do projeto era o universo simbólico que passava a ser utilizado tanto na integração com a sociedade global quanto como uma forma de impedir a “alienação” das crianças nas suas comunidades.⁴⁶

A respeito da SECNEB, Ordep Serra observou:

assume de pronto importância decisiva (seus quadros desempenham papel destacado já no processo que levou à supressão do controle dos candomblés baianos pela polícia): reúnem-se ali militantes, líderes religiosos e intelectuais de dentro e de fora dos terreiros e planejam, discutem e executam projetos, não só de pesquisa das tradições, mas também de desenvolvimento comunitário nos *egbé*, por exemplo. A SECNEB torna-se rapidamente poderoso laboratório ideológico no qual se propõem, ensaiam e difundem conceitos, valores e programas relativos ao mundo negro.⁴⁷

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães comentou o fato de Lélia Gonzalez ter mencionado a Semana Afro-Brasileira de 1974, realizada no Rio de Janeiro pela SECNEB em parceria com o Centro de Estudos Afro-Asiáticos e o Museu de Arte Moderna, como acontecimento marcante na formação do Movimento Negro Unificado (MNU). Segundo Jeferson Bacelar, o evento consistia em mostra de arte e cultura negra, com “apresentações de músicas religiosas, populares e eruditas afro-brasileiras, exposição de artes sacra e popular, seminários e palestras”.⁴⁸

46 Santos, *O poder da cultura e a cultura no poder*, p. 175.

47 Serra, *Águas do rei*, p. 148.

48 Bacelar, *Mário Gusmão*, p. 170; Guimarães, *Classes, raças e democracia*, p. 158.

A despeito da importância da SECNEB nesse processo, não encontrei muitos indícios da atuação desta associação nos jornais pesquisados. Todavia, essas organizações são referências fundamentais para a compreensão da experiência histórica dos religiosos afro-brasileiros. É necessário assinalar os anos 1970 como ambiente de progressiva organização dos afro-religiosos e que evidências dessas articulações puderam ser encontradas nas páginas dos periódicos soteropolitanos. Entretanto, embora a imprensa tenha sido capaz de oferecer indícios significativos dessas vivências, uma parcela considerável das dinâmicas relacionadas à constituição e atuação dessas associações, senão a maior parte, não saiu no jornal. Nessa esteira, concorriam a censura do Regime Civil-Militar aos órgãos de imprensa, os interesses editoriais, bem como a discriminação de muitos religiosos.

Tanto ações individuais dos religiosos de terreiro quanto as articulações de suas associações se fizeram presentes no processo que culminou no decreto estadual que garantiu legitimidade às religiões afro-baianas. As movimentações que antecederam o ato do governador repercutiram na imprensa, refletindo a satisfação da “maioria das casas” e ecoando a atuação efetiva de sacerdotisas e sacerdotes do culto afro-baiano. Além da participação de representantes de terreiros no Seminário Municipal de Cultura que elaborou a recomendação ao prefeito de Salvador de retirada do foco policial sobre os terreiros, o desenrolar das ações também contou com a agência dos religiosos e suas associações.⁴⁹

De fato, a extinção dos registros e licenças policiais era uma histórica reivindicação dos terreiros, que “sonhavam com esta medida há muito tempo”, embora seja necessário ponderar que algumas casas já eram consideradas de grande prestígio e muito antes já se recusavam a solicitar licenças para realizar suas liturgias. “Fontes credenciadas” ligadas às “casas tradicionais” afirmaram à imprensa que os candomblés do Gantois, Opô Afonjá e Casa Branca manifestariam “seus agradecimentos aos poderes públicos” pela esperada redenção. De acordo com essas fontes,

49 *Jornal da Bahia*, Salvador, 17 out. 1975. Disponível na Biblioteca do CEAO.

a própria Mãe Menininha teria dito: “o eterno agradecimento aos governantes será feito em forma de pedidos que realizaremos aos Orixás. Todas as casas, quando tiverem que jogar água, pedirão aos santos por eles”.⁵⁰

O memorial que solicitava oficialmente a liberação do controle policial foi entregue em mãos ao governador Roberto Santos, em audiência especial, por Mãe Raimunda das Chagas, conhecida no meio religioso como Raimunda de Xangô e qualificada na matéria do *Jornal da Bahia* como “a mais velha axetã da Casa Branca”.⁵¹ Na ocasião, ela estava acompanhada do presidente da FEBACAB, o Sr. Antonio Monteiro, bem como de outros devotos que a cobertura jornalística não citou nominalmente. Além de entregar o documento, a *obaladê* garantiu ao governador que “mobilizaria os terreiros para uma grande homenagem de gratidão pelo seu gesto”.⁵²

O ofício que encaminhou o memorial também continha a sugestão de que o decreto fosse promulgado no dia 11 de novembro de 1975, fazendo o ato coincidir com o dia da independência de Angola, que estava previamente estabelecida para aquela data. Naquela quadra o ato do governador já ganhava repercussão na imprensa como “mais um 13 de maio, uma outra Abolição”. O ofício também designava o governador como “precursor da liberdade religiosa”.⁵³

Através da associação comunitária do bairro da Boca do Rio, lideranças religiosas solicitaram uma audiência com o prefeito de Salvador. O objetivo da reunião com o prefeito Jorge Hage era a entrega de um

50 *Jornal da Bahia*, 17 out. 1975.

51 A palavra iorubá significa “o dono do axé” ou “o dono do poder”. Ver: Yeda Pessoa de Castro, *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks, 2001, p. 161. Julio Braga distinguiu a Sr.^a Raimunda das Chagas como Mãe Obaladê. Ver: Braga, *Na gamela do feitiço*, p. 185. Também de origem iorubá, a palavra *obaladê* é o nome iniciático de um devoto de Xangô, a iniciada que goza de maior prestígio junto à ialorixá. Ver: Castro, *Falares africanos na Bahia*, p. 298.

52 *Jornal da Bahia*, 23 out. 1975; *Diário de Notícias*, 23 out. 1975. Disponíveis na Biblioteca do CEAO.

53 A audiência com o governador contou com ampla cobertura da imprensa soteropolitana. *Jornal da Bahia*, 23 out. 1975; *Diário de Notícias*, 23 out. 1975; *A Tarde*, 23 out. 1975. Disponíveis na Biblioteca do CEAO.

documento de “agradecimento pela sua iniciativa de sugerir ao governador Roberto Santos” a liberação do controle policial.⁵⁴ Entre as sacerdotisas e sacerdotes presentes estavam a ialorixá Maria Euzébia dos Santos (Terreiro Ladepademi), o babalorixá Patrocínio Santos (Terreiro Vila de São Jorge) e a mameto⁵⁵ Heloisa França de Souza (Terreiro Tataniaquende). A ialorixá Maria Euzébia dos Santos declarou à reportagem do jornal *Diário de Notícias* que “a atitude do prefeito foi uma esperança de tirar a gente da marginalização, pois enquanto outras religiões podem fazer os seus cultos livremente, nós vivíamos como se fossemos ladrões”. A mãe de santo afirmou que o controle policial “prejudicava” a imagem do culto e disse não ver a hora de “tocar seus atabaques sem nenhuma intervenção da polícia”.⁵⁶

A questão sobre a necessidade de alguma forma de registro ou controle dos templos por uma instituição do estado ou da sociedade civil ocupou também os religiosos. A abertura de novos terreiros e os conhecimentos necessários para o funcionamento dos templos pareciam fundamentar as preocupações, sobretudo de respeitáveis anciãos da religiosidade afro-baiana. Nas opiniões de sacerdotisas e sacerdotes, que aparecem nos jornais, a FEBACAB era a instituição que poderia assumir essa tarefa, embora também houvesse desconfianças quanto a sua efetiva capacidade de monitorar o respeito às “obrigações” religiosas,⁵⁷ “a abertura e fechamento das casas”, bem como os casos suspeitos de “charlatanice e picaretagem”.⁵⁸

Além disso, não estava ausente das preocupações dos religiosos eventuais problemas com “desordens” e com a segurança dos terreiros.⁵⁹ De maneira geral, essas preocupações estiveram presentes no discurso público dos religiosos, fosse individualmente ou através de representantes

54 *Diário de Notícias*, 4 nov. 1975. Disponível na Biblioteca do CEAO.

55 Mãe de Santo, sacerdotisa nos candomblés de nação angola-bantu.

56 *Diário de Notícias*, 5 nov. 1975, p. 3. Disponível na Biblioteca Central do Estado da Bahia.

57 *Jornal da Bahia*, 26 out. 1975. Disponível na Biblioteca do CEAO.

58 *Jornal da Bahia*, 17 out. 1975.

59 *Diário de Notícias*, 5 nov. 1975, p. 3.

das suas associações civis. A própria demanda por legitimidade traduzida no reconhecimento dos rituais ancestrais afro-brasileiros como religião – que teoricamente asseguraria proteção jurídica e social – também afluía nessas inquietações. Ao seu modo, tanto os religiosos em particular quanto suas associações operavam nessas circunstâncias noções de valorização, ancestralidade, prestígio e respeito historicamente eficazes no cotidiano dos terreiros.

Restava saber quando o ato de liberdade religiosa seria promulgado de fato. A expectativa dos dirigentes da FEBACAB de que o decreto fosse baixado no mesmo dia em que Angola se tornaria independente do domínio colonial português não se concretizou. Essa expectativa se projetou na matéria intitulada “Candomblés seguem sem liberação de registro”. O mês de dezembro de 1975 chegava ao final e o documento ainda não havia sido despachado pela Procuradoria Geral do Estado. Contudo, se a demora malogrou os planos da FEBACAB de uma homenagem ao país africano, parece ter sido favorável ao tempo político baiano, pois, insinuava-se já no início do ano seguinte a celebração religiosa mais popular da Bahia e que contava com a presença vigorosa dos religiosos afro-baianos: a Lavagem do Senhor do Bonfim.⁶⁰

O presidente da FEBACAB confirmou o novo cálculo oficial:

O governador do Estado disse que haverá uma grande festa quando a liberação for concedida. Essa é uma luta que a Federação trava há 32 anos e representa o desejo de quase 3 mil casas de candomblé, que abrigam cerca de 11 mil adeptos. Esta é uma seita religiosa que nada tem a ver com a Polícia e que deve ser encarada com seriedade.⁶¹

Efetivamente a liberação dos registros e licenças policiais ocorreu em 15 de janeiro de 1976, durante a Lavagem do Bonfim, através do decreto estadual Lei 25.095/1976. Esse dia é chave para o enredo de outras histórias.

60 *Tribuna da Bahia*, 19 dez. 1975, p. 3. Disponível na Biblioteca Central do Estado da Bahia.

61 *Tribuna da Bahia*, 19 dez. 1975, p. 3.

Conclusão

Os esforços e articulações para a conquista da liberdade religiosa mobilizaram valores e práticas arraigados nas comunidades de terreiro. Noções de valorização, reconhecimento, respeitabilidade e prestígio estiveram presentes de forma mais ou menos constante nas atuações e discursos públicos das agremiações formais negras em longa parcela do século XX. As performances e dicções públicas das associações civis formadas pelos religiosos afro-brasileiros não escaparam dessas concepções. Aliás, tais práticas e valores podem ser identificadas entre os elementos da cosmopolítica dos terreiros.⁶²

Todavia, se os terreiros não estiveram engajados em um movimento político de mobilização racial entre os anos 1930 e 1970, ainda que estivessem nele implicados, as lideranças religiosas, os adeptos e suas associações buscaram resolver problemas oriundos de preconceitos e discriminações que afetavam o negro na sociedade brasileira, com destaque nesse quesito para a liberdade religiosa. Se os afro-religiosos não articulavam coletivamente um discurso racial, expuseram sinais diacríticos – corpos, estéticas, práticas – e compartilharam valores, bem como experimentaram modos de vida que em si evidenciavam sua identidade étnico-racial face aos problemas enfrentados pela população negra e pobre, tendo em vista o reconhecimento de sua cidadania plena.⁶³ No período em foco, o racismo à brasileira oferecia o contexto amplo das atuações individuais e coletivas, o peso real e spectral das hostilidades e constrangimentos.⁶⁴

62 Sobre projeções e dimensões políticas dos terreiros na esfera pública, ver: Anjos, *No território da linha cruzada*, pp. 39-62; Van de Port, “Candomblé em rosa, verde e preto”, pp. 123-164.

63 Não obstante uma definição ampla de movimento negro possa considerar toda e qualquer organização de afrodescendentes no Brasil em qualquer tempo e forma, seja qual for a denominação, subscrevo as ponderações de Petrónio Domingues quando adverte que tal conceituação é no mínimo problemática para uma abordagem historiográfica, mesmo que faça todo sentido numa perspectiva militante. Domingues, “Movimento Negro Brasileiro”, p. 102.

64 Como observou Vitor Queiroz, interrogar aspectos pouco articulados, silêncios, mesmo ausências, sinaliza distâncias e possibilidades em relação às reflexões mais

Entre os anos 1930 e 1970, preocupações com a visibilidade, a respeitabilidade, o orgulho e o prestígio são indícios que se apresentam com frequência em dados etnográficos e nas fontes documentais. Esses valores, com suas respectivas nuances, compunham diversos tipos de associações negras desde pelo menos o período pós-Abolição, como sociedades beneficentes, clubes recreativos, grupos políticos e folclóricos, até sindicatos.⁶⁵ O associativismo vinculado aos terreiros foi ao mesmo tempo fator de preservação e vetor de mudanças. Assim, é possível constatar que os terreiros compartilhavam aspirações difusas com todos aqueles que sentiam em si as “chagas do cativo”. Não foi irrefletidamente que o decreto de liberdade religiosa de 1976 foi antecipadamente denominado de “a nova Abolição”.⁶⁶

A ideia de segunda Abolição estava na agenda integracionista do associativismo negro desde pelo menos a década de 1930. A educação e a reforma moral seriam chaves para a inclusão do negro à nação brasileira. Naquela quadra, tal discurso pressupunha a necessidade de os negros se livrarem das superstições e dos costumes africanos. Porém, a partir dos anos 1940, com a redemocratização pós-Estado Novo, a mobilização política negra no Brasil passou a vivenciar influências do movimento da *negritude* e um dos sinais desse influxo é a maior valorização da cultura afro-brasileira, inclusive utilizando o termo “afro-brasileiro” para se referir não apenas à cultura, mas também às pessoas. Os terreiros, por sua vez, pegaram a via da cultura afro-brasileira desde os congressos dos anos 1930.

comuns sobre o tema da raça no Brasil e, talvez, no Atlântico Negro. Vítor Queiróz, “Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés”, *Horizontes Antropológicos*, n. 63 (2022), pp. 275-306. Ainda sobre especificidades das relações raciais no Brasil nesse período, ver: Edward E. Telles, *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fundação Ford, 2003, pp. 41-102.

65 Silva, “Visibilidade e respeitabilidade”, pp. 1-25; Maria Cecília Velasco e Cruz, “Tradições negras na formação de um sindicato: sociedade de resistência dos trabalhadores em trapiche e café, Rio de Janeiro (1905-1930)”, *Afro-Ásia*, n. 24 (2000), pp. 243-290; Miguel Barros, “Discurso do representante da Frente Negra Pelotense” in *Anais Estudos Afro-Brasileiros: Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-Brasileiro (1934)*, 2ª ed. (Recife: FUNDAJ; Ed. Massangana, 1988), pp. 269-271; Domingues, “Cidadania por um fio”, pp. 251-281; Guimarães, *Modernidades negras*, pp. 153-168.

66 *Diário de Notícias*, 23 out. 1975.

Nos anos 1970, a base conceitual da integração – mestiçagem e democracia racial – passou a ser duramente criticada pelo movimento negro.⁶⁷

Se, por um lado, o contexto baiano dos anos 1970 pode ser caracterizado pela apreensão da potencialidade do candomblé para a “imagem da Bahia” como um espetáculo místico e exótico voltado ao mercado turístico, por outro lado, nele também se articulava a performance de um argumento contra-hegemônico, no qual a religiosidade afro-baiana podia servir como manancial de referências culturais de etnicidade.⁶⁸ Estudos apontam uma inflexão da luta organizada antirracista no que se refere aos símbolos associados à cultura religiosa afro-brasileira naqueles anos. Para grupos do movimento social negro que se reorganizavam em tempos de Ditadura Civil-Militar, a religiosidade afro-brasileira podia ser movida de uma situação de ambiguidade valorativa para uma posição mais afirmativa.⁶⁹

Todavia, certos princípios e dicções comuns estiveram presentes tanto nas ações e discursos da mobilização racial negra quanto na experiência política dos terreiros ao longo do século XX. Mais ou menos similarmente, no discurso público das associações vinculadas aos terreiros e ao movimento social negro estavam aspirações de valorização, carreadas por noções e práticas de reconhecimento, respeitabilidade e prestígio. Essa esteira também concernia a preocupações com a pobreza, a educação e a saúde da população negra – componentes duráveis das desigualdades raciais no Brasil. A reivindicação de respeito, de maneira geral, ou mais especificamente em relação às práticas litúrgicas ancestrais, foi uma bandeira contínua nas articulações políticas dos terreiros ou das associações que deles emergiram. A longa história de perseguições, insultos, arbítrio e racismo, a despeito das transformações ocorridas desde os anos 1930, denotavam explícitos limites à cidadania negra na sociedade brasileira,

67 Sobre a noção de segunda Abolição no movimento negro brasileiro, ver: Guimarães, *Modernidades negras*, pp. 127-131.

68 Ver: Santos, *O poder da cultura e a cultura no poder*, pp. 129-193; Parés, “O processo de ‘nagoização’ no candomblé baiano”, pp. 324-329; Pinho, *O mundo negro*, pp. 260-283; Santos, “O fazer-se do povo de santo”, pp. 41-53.

69 Serra, *Águas do rei*, pp. 137-153; Domingues, “Movimento Negro Brasileiro”, pp. 111-116; Pereira e Alberti, *Histórias do Movimento Negro no Brasil*.

bem como o campo de hostilidades e ambiguidades que persistem como marcadores da experiência cotidiana dos religiosos afro-brasileiros.

Esse artigo reuniu evidências para a história do associativismo em torno das religiões de terreiro. O foco incidu sobre os meios de organização e articulação política pelo direito à liberdade religiosa. Os elementos analisados permitem ajustar nossas lentes sobre as relações entre a experiência dos povos de terreiro e as lutas por justiça social do movimento negro no Brasil.

Recebido em 10 ago. 2022

Aprovado em 16 jan. 2023

doi: 10.9771/aa.v0i67.50670



Este artigo reúne notas e explora novos dados sobre um tema ainda pouco visitado nos estudos sobre a religiosidade afro-brasileira, embora seja um fenômeno bastante difundido: o associativismo vinculado às religiões de terreiro. Através de jornais publicados em Salvador, especialmente nos anos 1970, bem como por meio de dados etnográficos e historiográficos, apresentam-se sujeitos, interpretações, propostas e associações vinculadas à religiosidade afro-brasileira, que permitem compreender melhor as relações entre a experiência dos povos de terreiro e as lutas por direitos do negro no Brasil, sobretudo os esforços pelo reconhecimento de sua cidadania plena e pela superação do racismo na sociedade brasileira. A pauta do reconhecimento dos rituais ancestrais como religião, que incluía noções de valorização e respeito, evidencia que os terreiros não estavam distantes da agenda do movimento social negro, que procurava se articular nacionalmente a partir dos anos 1930.

Associativismo | Candomblé | Relações raciais | Movimento negro | Bahia

**ON THE TRAILS OF THE TERREIRO:
AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS AND ASSOCIATIVISM IN BAHIA (1930-1970)**

This article brings together notes and new data on a topic that is still rare in studies of Afro-Brazilian religions, although it is a very widespread phenomenon: associativism linked to terreiro religions. Through newspapers published in Salvador, especially in the 1970s, as well as through ethnographic and historiographical data, the article shows subjects, interpretations, proposals and associations linked to Afro-Brazilian religious communities that allow a better understanding of the relationships between the experiences of people linked to terreiros and those involved in Afro-Brazilian struggle for political and civil rights, above all, in efforts to attain full citizenship and to overcome racism. The movement for the legitimation of ancestral rites as religious in nature, which included notions of appreciation and respect, reveals similarities between the terreiros' struggle and those of the black social movement, active at the national level from the 1930s onwards.

Associativism | Candomblé | Race relations | Black social movement | Bahia