

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

ROBERTA PEIXOTO

**Das Páginas Policiais à Espetacularização da Fé:  
As Religiões de Matrizes Africanas ao Longo do Século XX.**

RIO DE JANEIRO  
2018

ROBERTA PEIXOTO

**Das Páginas Policiais à Espetacularização da Fé:  
As Religiões de Matrizes Africanas ao Longo do Século XX.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Linha de pesquisa: Memória e Patrimônio

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Amália Silva Alves de Oliveira

RIO DE JANEIRO  
2018

ROBERTA PEIXOTO

**Das Páginas Policiais à Espetacularização da Fé:  
As Religiões de Matrizes Africanas ao Longo do Século XX.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

APROVADO EM 17 DE ABRIL DE 2018

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Amália Silva Alves de Oliveira (Orientadora)  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Edlaine de Campos Gomes  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sandra de Sá Carneiro  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

P377 Peixoto, Roberta  
Das Páginas Policiais à Espetacularização da Fé:  
As Religiões de Matrizes Africanas ao Longo do  
Século XX. / Roberta Peixoto. -- Rio de Janeiro,  
2018.  
97 f.

Orientador: Maria Amália Silva Alves de Oliveira.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação  
em Memória Social, 2018.

1. Religiões de Matrizes Africanas. 2. Memória.  
3. Comunicação. 4. Espetáculo. 5. Turismo. I. Silva  
Alves de Oliveira, Maria Amália, orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Aos Orixás, todos eles, em sua força e grandeza de amor, justiça e compreensão;

À força das águas que me constituem, nutrem e alentam;

Aos meus mais velhos, meus ancestrais;

Aos que não deixam a chama da vela apagar;

Às lutas de todas as gentes que resistem;

Aos que incentivaram e se alegraram com minhas conquistas;

Aos que compreenderam as minhas ausências;

Aos encontros e desencontros, companheiros dessa viagem;

A mim mesma, por não desistir mesmo quando as coisas parecem perder o sentido.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social/UNIRIO, em todo seu corpo docente e discente, por proporcionar uma das melhores e mais enriquecedoras experiências de minha vida.

À banca, composta por Edlaine e Sandra, mulheres fazedoras de ciência, intelectuais e, ainda assim, dotadas de grande generosidade em suas observações.

À Maria Amália, companhia orientadora dessa jornada, que com suas palavras, seus conselhos e seu grande saber, encheu de paz e aprendizados o meu caminho.

E, principalmente, à Eliane, mãe e melhor amiga, porto seguro e abraço sincero de minha vida, sem a qual nada seria possível.

"Desamarrar as vozes, dessonhar os sonhos: escrevo querendo revelar o real maravilhoso, e descubro o real maravilhoso no exato centro do real horroroso da América.

Nestas terras, a cabeça do deus Elegguá leva a morte na nuca e a vida na cara. Cada promessa é uma ameaça; cada perda, um encontro. Dos medos nascem as coragens; e das dúvidas, as certezas. Os sonhos anunciam outra realidade possível e os delírios, outra razão.

Somos, enfim, o que fazemos para transformar o que somos. A identidade não é uma peça de museu, quietinha na vitrine, mas a sempre assombrosa síntese das contradições nossas de cada dia.

Nessa fé, fugitiva, eu creio. Para mim, é a única fé digna de confiança, porque é parecida com o bicho humano, ferrado mas sagrado, e à louca aventura de viver no mundo."

Eduardo Galeano  
O Livro dos Abraços  
Celebração das Contradições/2

"Escrever tem sentido? A pergunta me pesa na mão. Se organizam alfândegas de palavras. Para que nos resignemos a viver uma vida que não é nossa, nos obrigam a aceitar como própria uma memória alheia. Realidade mascarada, estória contada pelos vencedores: talvez escrever não seja mais que uma tentativa de pôr a salvo, em tempos de infâmia, as vozes que darão testemunho de que aqui estivemos e assim fomos. Um modo de guardar para os que ainda não conhecemos, como queria o poeta catalão Salvador Espriu, 'o nome de cada coisa'. Quem não sabe de onde vem como pode averiguar aonde vai?"

Eduardo Galeano  
Dias e Noites de Amor e de Guerra  
Guerra da Rua, Guerra da Alma

“Ofereço-te Exu  
o ebó das minhas palavras  
neste padê que te consagra  
não eu  
porém os meus e teus  
irmãos e irmãs em  
Olorum  
nosso Pai  
que está  
no Orum”

Abdias do Nascimento  
Padê de Exu Libertador



## RESUMO

O tratamento dispensado às religiões de matrizes africanas, ao longo dessas muitas décadas de presença em solo brasileiro, é marcado por estratégias de silenciamento de memórias. De prática coibida, criminalizada e inferiorizada por lei, a símbolo de “brasilidade”, a fé de origem negra, entretanto, nunca deixou de ser sinônimo de resistência. Terminado o sistema escravista, nas primeiras décadas do século XX será empreendido um longo processo de coibição e criminalização das religiões afro-brasileiras, que ficam sob o jugo dos aparelhos coercitivos do Estado. Entretanto, na segunda metade do século XX os terreiros saem da jurisdição policial e essas religiões ganham reconhecimento ao serem compreendidas como cultura. É justamente no decorrer das décadas de 1960 e 1970 que se percebe um movimento inverso ao observado na primeira metade século: o pertencimento às religiões de matrizes africanas torna-se fonte de prestígio na sociedade brasileira.

Essa mudança de perspectiva está em boa parte relacionada ao alcance dos movimentos de contracultura, mas também às mudanças em âmbito político, onde se observa uma nova atitude em relação à África. Por parte do governo há uma aproximação econômica com países africanos em processo de descolonização e, nesse sentido, a adoção de uma nova política nacional perante as religiões de origem negra significaria um importante trunfo de relações diplomáticas. Não por acaso, a criação da EMBRATUR (Empresa Brasileira de Turismo), em 1966, durante o regime militar, pode ser entendida, para além de seus objetivos relativos ao desenvolvimento de políticas de incentivo ao turismo, como estratégia de manipulação sobre a imagem do país no exterior. É em meio a essas mudanças políticas e culturais que a fé de matrizes africanas passa a fazer parte da construção de uma pretensa identidade nacional e começa a ser proposta também no âmbito do turismo, como uma das atrações folclóricas nacionais. Assim, a hipótese levantada nesse trabalho é de que o turismo teria servido como elemento mediador no processo de revalorização dos cultos de origem negra.

A mídia, enquanto poderoso instrumento para a articulação de memórias – uma vez que tem o poder de oferecer uma versão sobre a realidade e, não obstante, construir um passado tanto público quanto para o público - participa ativamente da elaboração dessas perspectivas. Desse modo, a partir da análise de material veiculado pelo Jornal do Brasil, no espaço temporal de 1900 a 1989, busca-se entender de que maneira essas religiões passam de prática condenada por lei a *souvenir* nacional; e quais as forças, as disputas e as intenções permeiam esse processo.

**Palavras-chave:** Religiões de Matrizes Africanas; Memória; Comunicação; Espetáculo; Turismo.

## **ABSTRACT**

The existence of Afro-Brazilian Religions is marked by strategies of memory silencing. From a cursed practice, criminalized and undermined by law, to a symbol of "brasilidade", afro-brazilian faith, however, has never ceased to be synonymous with resistance. Once the slavery is over, in the first decades of the twentieth century a long process of inhibition and criminalization of the Afro-Brazilian religions will be undertaken. However, in the second half of the twentieth century these religions gain recognition as they are understood as culture. It is precisely during the 1960s and 1970s that we can notice a new perspective: belonging to an african matrice religion becomes a source of prestige in brazilian society. The media, as a powerful tool for articulating memories, actively participates in the elaboration of these perspectives. Thus, from the analysis of material published by the Jornal do Brasil, from 1900 to 1989, it is sought to understand how these religions go from a practice condemned by law to a national souvenir; and what forces, disputes, and intentions permeate this process.

**Keywords:** Afro-Brazilian Religions; Memory; Communication; Spectacle; Tourism.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

**Figura 1** - Jornal do Brasil, reportagem: "BRUXARIA", 1902.

**Figura 2** - Jornal do Brasil, reportagem: "BRUXARIA", 1902.

**Figura 3** - Jornal do Brasil, reportagem: "BRUXARIA", 1902.

**Figura 4** - Jornal do Brasil, reportagem: "BRUXARIA", 1902.

**Figura 5** - Jornal do Brasil, reportagem: "BRUXARIA", 1902.

**Figura 6** - Jornal do Brasil, reportagem: "BRUXARIA", 1902.

**Figura 7** - Jornal do Brasil, reportagem: "O guarda civil tinha 'candomblé' em casa", 1930.

**Figura 8** - Jornal do Brasil, reportagem: "FOI PRESO AO COLOCAR O 'DESPACHO' NA ENCRUZILHADA", 1930.

**Figura 9** - Jornal do Brasil, reportagem: "A FEITICEIRA DO AMOR", 1930.

**Figura 10** - Jornal do Brasil, reportagem: "A FEITICEIRA DO AMOR", 1930.

**Figura 11** - Jornal do Brasil, reportagem: "MAGIA BRANCA", 1926.

**Figura 12** - Jornal do Brasil, reportagem: "MAGIA BRANCA", 1926.

**Figura 13** - Jornal do Brasil, reportagem: "DANDO NOVA ORGANIZAÇÃO À POLICIA DO DISTRICTO FEDERAL ", 1931.

**Figura 14** - Jornal do Brasil, reportagem: "DANDO NOVA ORGANIZAÇÃO À POLICIA DO DISTRICTO FEDERAL ", 1931.

**Figura 15** - Jornal do Brasil, reportagem: "Curandeiros" e "Inverno carioca e turismo americano", 1940.

**Figura 16** - Jornal do Brasil, reportagem: "Curandeiros" e "Inverno carioca e turismo americano", 1940.

**Figura 17** - Jornal do Brasil, reportagem: " Periódico dos negros - Quilombo", 1948.

**Figura 18** - Jornal do Brasil, reportagem: "Teatro Popular Brasileiro", 1950.

**Figura 19** - Jornal do Brasil, reportagem: "CANDOMBLÉ", 1957.

**Figura 20** - Jornal do Brasil, reportagem: "Baiano no Corredor", 1964.

**Figura 21** - Jornal do Brasil, reportagem: " Repertório Nacional", 1952.

**Figura 22** - Jornal do Brasil, reportagem: "Joãozinho da Goméia com seu Candomblé", 1960.

**Figura 23** - Jornal do Brasil, reportagem: "Registro literário", 1951.

**Figura 24** - Jornal do Brasil, reportagem: "Decoração de carnaval vai mudar porque umbandistas protestaram", 1964.

**Figura 25** - Jornal do Brasil, reportagem: "Cardeal ainda não sabe se abre a igreja do Bonfim durante ritos da lavagem", 1970.

**Figura 26** - Jornal do Brasil, reportagem: "Lavagem do Bonfim tem sucesso que surpreende o prefeito de Salvador", 1970.

**Figura 27** - Jornal do Brasil, reportagem: "A ARTE MÁGICA DOS BANHOS", 1970.

**Figura 28** - Jornal do Brasil, reportagem: "MENININHA DE GANTOIS - A FESTA DOS 80 ANOS", 1974.

**Figura 29** - Jornal do Brasil, reportagem: "MENININHA DE GANTOIS - A FESTA DOS 80 ANOS", 1974.

**Figura 30** - Jornal do Brasil, reportagem: "MENININHA DE GANTOIS - A FESTA DOS 80 ANOS", 1974.

**Figura 31** - Jornal do Brasil, reportagem: "MENININHA DE GANTOIS - A FESTA DOS 80 ANOS", 1974.

**Figura 32** - Jornal do Brasil, reportagem: "MENININHA DE GANTOIS - A FESTA DOS 80 ANOS", 1974.

**Figura 33** - Jornal do Brasil, reportagem: "MENININHA DE GANTOIS - A FESTA DOS 80 ANOS", 1974.

**Figura 34** – Jornal do Brasil, reportagem: “Macumba para inglês ver”, 1986.

**Figura 35** – Jornal do Brasil, reportagem: “Macumba para inglês ver”, 1986.

**Figura 36** – Jornal do Brasil, reportagem: “Macumba para inglês ver”, 1986.

**Figura 37** – Jornal do Brasil, reportagem: “Macumba para inglês ver”, 1986.

## ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>1. A DIALÉTICA DA MEMÓRIA</b> .....	21
1.1 Diáspora Negra, Religião e Resistência: Breves Considerações .....	25
1.2 Fé, macumba e estigma: O mal à brasileira .....	30
1.3 Agoniza, mas não morre: O ciclo de repressão às Religiões Afro-brasileiras .....	35
<b>2. MEMÓRIA E COMUNICAÇÃO MUDIÁTICA</b> .....	41
2.1 “Cruzes! Um caso de feitiçaria!”: Representações Mudiáticas na primeira metade do século XX .....	44
<b>3. A ESPETACULARIZAÇÃO DO SAGRADO</b> .....	52
3.1 Eu só poderia crer em um Deus que soubesse dançar: Representações Mudiáticas na segunda metade do século XX .....	55
3.2 Meu Brasil Brasileiro: Turismo, Democracia Racial, Identidade Nacional e outras criações espetaculares .....	65
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	73
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	76
<b>ANEXOS: Figuras</b> .....	80

## INTRODUÇÃO

Há um dito popular mexicano que diz "tentaram nos enterrar, mas não sabiam que éramos sementes". Essas palavras, essencialmente latino-americanas, vêm sendo usadas por coletivos feministas e diversos movimentos sociais que lutam por seus direitos, contra o esquecimento e contra as opressões diárias. Justamente por isso, tal provérbio traduz de modo simples e certo a existência e a resistência da fé de matrizes africanas em solo brasileiro. Retomando a história dos povos de terreiro, vemos claramente que manter-se vivo é uma luta diária. A memória do brasileiro, sobretudo as memórias que se referem à herança africana, tem sido agredida sistematicamente por estruturas de poder e dominação há mais de 500 anos, como uma triste estratégia de negação do passado histórico. Tentaram moldar a população à imagem e semelhança de uma identidade sobretudo branco-europeia, mas as sementes africanas resistiram e germinaram, como sementes de baobá.

São também latino-americanas algumas das importantes reflexões, considerações e referências sobre a memória popular que perpassam a minha formação – para além da acadêmica - e que me inspiram e impelem diariamente a escrever. Eduardo Galeano, em suas andanças por nossa imensa América, tratou a memória como coisa viva e registrou em seus livros palavras combinadas que, em algumas poucas linhas, podem dizer mais do que elaboradas teorias. Para ele, “o sistema esvazia nossa memória”, ou “a enche de lixo” (2015, p.121), mas o narrador – aquele que se encarrega de contar a memória coletiva – está “todo brotado de pessoinhas” (2015, p.18). A meu ver, ser “brotado de pessoinhas” é saber-se constituído por gerações e histórias, e é existir para que essas muitas vozes constituidoras sejam ouvidas. Essas falas muitas vezes inaudíveis, por mais que berrem, abafadas, por uma História comprometida com o que se pretende oficial, encontram na persistência da memória uma forma de resistir; “os ninguém: que não são, embora sejam (...). Que não praticam religiões, praticam superstições. Que não fazem arte, fazem artesanato. Que não são seres humanos, são recursos humanos. Que não têm cultura, e sim folclore” (2015, p.71), essas mesmas pessoas que “não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local” (2015, p.71), guardam em suas existências tanto mais do que uma pretensa identidade nacional – organizada por Estados que se intitulam guardiões da memória nacional e teorias que dividem o mundo em centros e periferias – permite entrever.

Ainda a respeito de reflexões que norteiam direta ou indiretamente a confecção deste trabalho, muito me agradam as propostas dos Zapatistas<sup>1</sup> sobre pensar a ciência, em sua criação e difusão, e as possibilidades teóricas e criativas que rompam com a lógica excludente centro *versus* periferia. Em textos elaborados durante o Primeiro Colóquio Internacional *in memoriam* Andrés Aubry, realizado em 2007, o Subcomandante Insurgente Marcos propôs o desenvolvimento de uma teoria que não se afaste da realidade, que não a mascare ou a higienize; que leve adiante outros caminhos e atores e construa uma ciência que não esteja sob o monopólio de um sistema carente de representações. Se *a priori* parece uma proposta pretenciosa, é preciso ter em mente que se acreditamos em um outro mundo possível – um mundo onde caibam muitos mundos, de organização horizontal, sem centros que qualificam o outro como periferia e assim o submetem, e que não nos separe entre os “de cima” e os “de baixo” – há que se postular também a possibilidade de uma ciência desvinculada de dominação.

Me parece ser comum entre nós, povos latino-americanos, que denúncias ancestrais se entrelacem e ecoem em demandas atuais. Enquanto escrevo as últimas páginas dessa dissertação, já com os prazos todos estourados, já com os nervos se rasgando sob a pele, já inundada por incertezas sobre a significância de dois anos de produção, acaba a luz no bairro onde moro. Fico, de repente, no breu. Ligo o celular, já com pouca bateria, e me chegam muitas mensagens sobre o assassinato de Marielle Franco. Marielle, mulher. Marielle, mulher negra. Marielle, mulher negra e periférica. Marielle, mulher, negra, periférica e socióloga. E Mestre. E mãe. E vereadora. A segunda vereadora mais votada nas eleições de 2016 do Rio de Janeiro; quinto maior número de votos, entre candidatos e candidatas ao cargo. Marielle recebeu o meu voto e o de 46.501 mulheres e homens que acreditavam em sua luta; 46.502 mulheres e homens que acreditavam em sua força; 46.502 pessoas que acreditavam em sua ação. O assassinato político de Marielle escancara a realidade em que estamos vivendo e a esfrega em nossos olhos. Só não enxerga quem não quer. Só não sente o peso da realidade quem se beneficia dela. O assassinato de Marielle é o silenciamento de, no mínimo, 46.502 vozes. Passo mais de 15 horas sem

---

<sup>1</sup> Sobre o Movimento Zapatista, ver: HOLLOWAY, J. O Zapatismo e as ciências sociais na América Latina. Revista Novos Rumos, Ano 17, nº 36, 2002; e SIMONETTI, M. C. L. A Geografia dos Movimentos Sociais em tempos de Globalização: o MST e o Zapatismo. Revista NERA, Ano 10, nº 11, 2007.

luz, e chovia torrencialmente. Parecia que o céu estava em fúria, chorando. O choro de, no mínimo, 46.502 olhos. A fúria de, no mínimo, 46.502 consciências. Marielle, presente!

No Brasil, uma mulher é morta a cada duas horas. A cada hora, 503 mulheres são vítimas de violência – seja física, verbal ou psicológica. No Brasil, há uma média de 135 estupros por dia. No Brasil, a violência mata mais do que em países em guerra. No Brasil, 23 mil vidas negras são assassinadas por ano. No Brasil, há uma morte motivada por homofobia a cada 20 horas. No Brasil, as denúncias de discriminação por motivo religioso cresceram 4960% em 5 anos. No Brasil, os assassinatos políticos não se encerraram com o fim da ditadura<sup>2</sup>. No Brasil, está o maior índice de mortes em conflitos por terra. No Brasil, está a maior concentração de renda do mundo. No Brasil, há quem sofra, quem lute e quem cale. Marielle lutava. Marielle, feminista – sem medo dessa palavra. Marielle, ativista – segurando o peso de sua ação. Marielle, pelos direitos da população negra. Marielle, pelos direitos da população pobre. Marielle, pelos direitos dos homossexuais. Marielle, pelos direitos das mulheres. Marielle, contra a discriminação religiosa. Eu, enquanto mulher e de axé, confiava na luta de Marielle. Falar no singular parece até injusto, porque eram muitas as lutas de Marielle. Eram diárias. Eu acreditava, por mim e pelos outros. Eu continuo acreditando. Marielle, presente!

A morte de uma liderança social não é só o extermínio de uma pessoa "indesejada". É a tentativa de extermínio de ideias e ideais, é a tentativa de extermínio de uma causa, é silenciamento de milhares de vozes, é um golpe contra a esperança. É o ponto culminante de uma série de agressões e violências – simbólicas ou não – experimentadas cotidianamente por aqueles que não se “encaixam” no sistema dominante.

Plano de extermínio: arrasar a erva, arrancar pela raiz até a última plantinha ainda viva, regar a terra com sal. Depois, matar a memória da erva. Para colonizar consciências, suprimi-las; para suprimi-las, esvazia-las de passado. Aniquilar toda prova de que na comarca houve algo mais que silêncio, cadeias e tumbas. Está proibido lembrar. (GALEANO, 2001)

Mas nós lembramos. E ainda bem que lembramos!

---

<sup>2</sup> Sobre assassinatos políticos no Brasil, ver: VIANA, N. Plantados no Chão – Assassinatos Políticos no Brasil Hoje. Ed. Conrad, São Paulo, 2007.



O tratamento dispensado às religiões de matrizes africanas, ao longo dessas muitas décadas de presença em solo brasileiro, não foge ao padrão de silenciamento das memórias de povos que não ocupam o topo da pirâmide social. De prática coibida, criminalizada e inferiorizada por lei, à símbolo folclorizado e espetacularizado de brasilidade, a fé de origem negra, entretanto, nunca deixou de ser sinônimo de resistência.

Quando homens e mulheres postos em situação de escravidão encontram nos arranjos religiosos um meio de elaboração de laços de solidariedade e compartilhamento de ideias, cria-se uma forma concreta de união e preservação cultural. A fé emerge assim, para além do alimento espiritual, como um fator decisivo para a resistência dos povos escravizados. Terminado o sistema escravista, nas primeiras décadas do século XX será empreendido um longo processo de coibição e criminalização dessas práticas. As religiões de origem negra ficam sob o jugo dos aparelhos coercitivos do Estado e, com o advento do Estado Novo, terá início um longo processo de cerceamento e invasão aos terreiros.

Entretanto, na segunda metade do século XX os terreiros saem da jurisdição policial e as religiões afro-brasileiras ganham reconhecimento por serem compreendidas como cultura. É justamente no decorrer das décadas de 1960 e 1970 que se percebe um movimento inverso ao observado na primeira metade século: o pertencimento às religiões de matrizes africanas torna-se fonte de prestígio na sociedade brasileira. Essa mudança de perspectiva está em boa parte relacionada ao alcance dos movimentos de contracultura, mas também às mudanças em âmbito político, onde se observa uma nova atitude em relação à África.

Por parte do governo há uma aproximação econômica com países africanos em processo de descolonização, visando a abertura de novos mercados e novas relações comerciais. Nesse sentido, adoção de uma nova política nacional perante as religiões de origem negra significaria um importante trunfo de relações diplomáticas, posto que esses cultos simbolizariam uma origem cultural comum. Não por acaso, a criação da EMBRATUR (Empresa Brasileira de Turismo), em 1966, durante o regime militar, pode ser entendida, para além de seus objetivos relativos ao desenvolvimento

de políticas de incentivo ao turismo, como estratégia de manipulação sobre a imagem do país no exterior, já então manchada pelo golpe militar e suas práticas abjetas.

É em meio a um turbilhão de mudanças políticas e culturais que a fé de matrizes africanas passa a simbolizar a ideia de "brasilidade" e começa a ser proposta também no âmbito do turismo, como uma das atrações folclóricas nacionais. Assim, a hipótese levantada nesse trabalho é de que o turismo teria servido como elemento mediador no processo de revalorização dos cultos de origem negra. Buscar entender de que maneira essas religiões passam de prática condenada por lei a *souvenir* nacional; e quais as forças, as disputas e as intenções permeiam esse processo me parece tarefa pertinente para o desenvolvimento dessa pesquisa, tornando-se assim o objetivo central desse trabalho.

Falar em folclorização nos remete a um processo de caracterizações estereotipadas, que minimiza e desconsidera as particularidades e peculiaridades de diversos aspectos de uma cultura. Esse processo parece ser comum e inerente à sociedade do espetáculo, que permanentemente cria simulacros para o consumo, onde o mundo sensível deixa de ser vivido diretamente para tornar-se representação e é substituído por uma seleção de imagens. As imagens midiaticamente projetadas podem ser entendidas como materialização de discursos, podendo também ser consideradas como textos passíveis de interpretação. A mídia, enquanto poderoso instrumento para a articulação de memórias – uma vez que tem o poder de oferecer uma versão sobre a realidade e, não obstante, construir um passado tanto público quanto para o público - participa ativamente da elaboração dessas perspectivas. Nesses processos há, sem dúvidas, uma permanente negociação entre o que comunicar e o que silenciar; e essas escolhas não se dão por acaso.

Em um processo de retroalimentação, a comunicação midiática é uma importante ferramenta que opera na construção da realidade, mas também é a partir dela construída; de modo que o que é midiaticamente veiculado não se constrói apartado da atmosfera social e cultural de um tempo. Não é por acaso que, na primeira metade do século XX, quando dispositivos legais criminalizavam práticas relacionadas a “feitiçaria e curandeirismo”, as religiões de matrizes africanas são reportadas nas páginas policiais. Não é por acaso também que, na segunda metade do século XX – quando Estado e contracultura, embora em lados opostos e de maneiras distintas,

exaltam o nacional, a "brasilidade" – os terreiros e suas celebrações não mais estão nas páginas criminais como “antro de feitiçaria”, mas sim nas páginas de cultura, retratados como “espetáculo folclórico”.

A presente pesquisa tem caráter qualitativo e, para embasamento das formulações apontadas, utilizo como metodologia a pesquisa bibliográfica, constituindo meu aporte teórico obras de autores de significativo valor como Abdias Nascimento, Renato Ortiz, Roger Bastide, Stefania Capone, Gisèle Cossard, Reginaldo Prandi, Guy Debord, Christoph Türcke, Hannah Arendt, Michael Pollak, entre muitos outros de similar importância. Optando por trabalhar com objetos de mídia impressa, utilizo também a pesquisa documental, realizada a partir de consulta aos periódicos disponibilizados digitalmente pela Fundação Biblioteca Nacional na plataforma Hemeroteca Digital Brasileira.

Entre os incontáveis periódicos dispostos pela Hemeroteca Digital, optei por trabalhar com o Jornal do Brasil, editado na cidade do Rio de Janeiro e em circulação até os dias atuais. Fundado em 1891, esta publicação foi por muito tempo considerada o principal veículo da imprensa brasileira, sendo inclusive conhecido pela alcunha de "Popularíssimo".

Na plataforma disponibilizada pela Biblioteca Nacional foram pesquisadas as menções aos termos: “feitiçaria”, “macumba”, “candomblé”, “umbanda”, “mandinga”, “magia negra” e “baixo espiritismo”; nos espaços temporais dos seguintes períodos: 1900 – 1909; 1910 – 1919; 1920 – 1929; 1930 – 1939; 1940 – 1949; 1950 – 1959; 1960 – 1969; 1970 – 1979; 1980 – 1989. Opto por tal delimitação temporal por concentrar a pesquisa desta dissertação nos períodos em que se forjam articulações de criação de uma identidade nacional, estratégia empreendida até os momentos finais do Regime Ditatorial Brasileiro. Sabemos ser de outra ordem os dispositivos e estratégias elaboradas a partir da redemocratização da política brasileira, não comportados no escopo desta, mas sendo tema frutífero para outras pesquisas.

Essa dissertação está dividida em três capítulos, organizados da seguinte maneira: (1) A DIALÉTICA DA MEMÓRIA, no qual, na contramão da supressão da memória histórica das religiões de origem negra, acho pertinente contar, ainda que por meio de breves considerações, a existência e a resistência desses cultos desde os seus primeiros momentos em solo brasileiro; bem como realizar uma exposição

sobre os processos de criação de estereótipos associados à ideia de malignidade e a forma como perpassam os dispositivos legais; (2) MEMÓRIA E COMUNICAÇÃO MIDIÁTICA, no qual é estabelecida uma relação entre mídia, articulações sociais e políticas e os processos de constituição de memórias; sendo apresentadas as representações midiáticas a respeito das religiões de matrizes africanas, veiculadas na primeira metade do século XX; (3) A ESPETACULARIZAÇÃO DO SAGRADO, capítulo no qual discuto como as instâncias de poder articulam e determinam o status de um grupo social, sendo apresentadas também as representações midiáticas veiculadas a partir da década de 1940, e discutido de que forma as religiões afro-brasileiras passaram de prática criminalizada a *souvenir* nacional.

## 1 A DIALÉTICA DA MEMÓRIA

Se, como disse Galeano (2001), escrever é nossa tentativa de registrar para as próximas gerações as vozes que testemunham o que fomos, talvez seja preciso percorrer os labirintos da memória para encontrar as vozes que nos constituem. De acordo com Halbwachs (2004), o primeiro testemunho a que podemos recorrer é sempre o nosso e, ainda assim, a memória individual não escapa à existência social, não é solitária e tampouco imune às referências que a estruturam e a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Nesse sentido, percorrer os meus próprios labirintos talvez seja o caminho inicial para compreender de que modo o objeto dessa pesquisa começou a ser delineado.

Nasci e cresci no bairro de Copacabana, na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, em uma família de classe média formada majoritariamente por mulheres. Criada por minha mãe e minha avó, ambas praticantes de religiões mediúnicas, foi-me muito natural ter e ver o mundo estruturado a partir das nossas concepções religiosas. Das minhas memórias de infância ressoam as narrativas de casos e “causos” sempre perpassados pela religiosidade: do avô que sempre desejou “bolar” no santo – e jamais conseguiu; da avó que atuou como *cambona* por muitos anos; dos parentes já desencarnados que se comunicaram por cartas psicografadas; da tia-avó que sabia exatamente onde ir para desfazer feitiço; do tio que fazia pouco caso das crenças mas que, diante de uma visão irrefutável, passou a respeitar; da “bisa” que era “muito sabida nessas coisas e fazia de tudo”; da filha que curou a mãe com despacho, reza e copos de leite e agrião.

Dentro do seio familiar e nas redes de sociabilidade mais próximas, havia grande coesão do ponto de vista religioso, posto que até mesmo uma “católica apostólica romana”, como a minha madrinha, solicitava os conselhos espirituais de minha mãe e, eventualmente, nos acompanhava nas idas semanais ao “centro”. A Tenda Espirita Zurykan, o “centro” em questão, localizado no bairro do Sampaio, Zona Norte do Rio, figura em minhas lembranças de infância como ponto de referência para muitos desdobramentos de minha vida.

Em contraponto à coesão e à harmoniosa relação entre credos experimentada em meio aos nossos laços mais próximos, havia um mundo externo que se materializava nas escolas públicas por onde passei, nas amizades construídas no

cotidiano para além da porta de casa, nos transeuntes da cidade com quem esbarramos costumeiramente. Ainda que se fale em “mundo externo”, sabemos que a vida religiosa não se desenvolve apartada do cotidiano; e é em meio às atividades diárias que os desdobramentos mais sutis da fé proferida tomam corpo.

As “aulas de religião”, ministradas por senhoras voluntárias oriundas de uma das paróquias do bairro, falavam sobre uma prática muito distinta da minha; no contexto institucional, materializado na escola, me diziam que os preceitos como os que eu acreditava baseavam-se em mentiras, e que o que eu e os meus praticávamos era errado ou demoníaco. Era comum silenciar e assentir, mas na minha cabeça uma dúvida muito significativa ecoava: onde “Papai do Céu” e Yemanjá se encontram? Se eu olho para a imagem de São Jorge e ali está Ogum, como é que ele foi parar ali? Infelizmente, só pude entender as respostas muitos anos depois. Também era comum que perguntassem com espanto à minha mãe se eu não fazia a primeira comunhão, visto que todas as crianças ao meu redor faziam. Ainda que o hibridismo religioso (FERRETTI, 2014) fosse comum em minha família, foi-me dada a oportunidade de escolher, e optei por não fazer.

Crescer em um meio umbandista e espírita me possibilitou desde cedo olhar para as crenças religiosas com muito respeito e interesse. Criança curiosa e frequentadora assídua da antiga Biblioteca Popular de Copacabana, lembro de fazer minha primeira “pesquisa” sobre religião motivada pelo livro *Poemas Escritos na Índia*, de Cecília Meireles. Durante muitas semanas o hinduísmo foi meu assunto favorito. Tempos depois, ao ser presenteada com uma Estrela de Davi por uma vizinha e amiga de minha mãe, compreender o judaísmo me pareceu tarefa muito estimulante. É claro que, mais tarde, o mundo árabe e o islamismo, retratados alegoricamente em uma novela brasileira, não passariam despercebidos sob meus olhos. Foi somente muitos anos depois que viria a me dedicar ao estudo de minha própria religião: no final da adolescência, quando abandonei a modalidade tradicional da escola e enquanto percorria as *giras* de outros terreiros, comecei a buscar algumas fontes teóricas que, não por acaso, hoje compõem as referências bibliográficas desse trabalho.

Quando, em 2010, iniciei a graduação em Turismo, pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e, mais tarde, ao dar os primeiros passos como pesquisadora durante a Iniciação Científica, com pesquisa sobre turismo sexual,

espaço e lazer, ainda não poderia imaginar que as leituras “domésticas” e a vivência religiosa se tornariam o grande foco de minha trajetória acadêmica. Foi em 2014, durante o estágio supervisionado no Departamento Nacional do Serviço Social do Comércio – Sesc, que surgiu o embrião desta dissertação. Como requisito para a conclusão do estágio, apresentei uma pesquisa que investigava a realização de atividades de turismo religioso nos Departamentos Regionais do Sesc, com dois objetivos específicos: verificar se as religiões de matrizes africanas estavam sendo contempladas nas programações e propor um roteiro de excursão que incluísse tais manifestações culturais e religiosas na atividade de Turismo do Sesc. Ao final da graduação, em 2015, optei por dar sequência à pesquisa, fazendo uma brusca mudança no tema e na orientação até então escolhidos para a monografia.

Alargando o escopo do projeto desenvolvido no Sesc, apresentei como Trabalho de Conclusão de Curso, sob orientação da professora Maria Amália Alves de Oliveira, considerações sobre o contexto histórico e cultural da presença das religiões afro-brasileiras, sobretudo o Candomblé, no Estado do Rio de Janeiro, e uma reflexão a respeito da prática turística como elemento catalisador de valorização do patrimônio e como estratégia de combate ao preconceito religioso. Inocentemente, ao entrar, em 2016, logo após a graduação, no Mestrado em Memória Social, do Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS), também da UNIRIO, imaginei ser possível chegar à defesa da dissertação com a mesma pesquisa, porém mais aprofundada, da graduação. Ledo engano. Passados alguns anos desde as primeiras pesquisas, muitos outros caminhos foram percorridos; novas práticas e iniciações religiosas, como o Ifá, passaram a compor o meu cotidiano; novos laços foram criados, mas outros tantos desfeitos; decepções e encantamentos; mudanças conceituais e metodológicas; e um sem fim de dúvidas e questionamentos atravessaram essa jornada.

As rotas exploradas ao longo do mestrado me mostraram que a continuidade também pode ser composta por rupturas. Entrar em contato com as disciplinas e, conseqüentemente, acessar novos autores e ideias, permitiu que um grande campo de possibilidades se abrisse diante de meus olhos. E, em meio às incertezas geradas, uma conversa com minha (novamente) orientadora, Maria Amália Alves de Oliveira, possibilitou entrever com mais clareza um novo objeto para esta pesquisa. Entender de que modo a memória das religiões de matrizes africanas foi comunicada em

veículos informativos de ampla circulação – e qual o papel desempenhado pelo Turismo nessas articulações – nos pareceu um assunto pertinente, metodologicamente viável e eticamente adequado ao tempo e aos meios de que agora dispunha para realizar a pesquisa.

Para Durkheim (1996), não é possível compreender as religiões sem acompanhar na história o modo pelo qual elas foram compostas. Nas palavras do autor, a história é o único método de análise explicativa passível de ser aplicado às religiões (1996, p.8). Se as lembranças históricas compõem uma memória emprestada (HALBWACHS, 2004), mas não enunciam a “minha” memória propriamente dita e a memória coletiva contém as individuais, mas não se confunde com elas (HALBWACHS, 2004), é nas memórias subterrâneas (POLLAK, 1989) que encontraremos o contraponto de análise necessário para a compreensão de nosso objeto.

Interessa-nos compreender, portanto, quais os processos e agentes sociais participam do trabalho de constituição e de institucionalização dessas memórias (POLLAK, 1989), selecionadas, disputadas e negociadas para a formação de uma pretensa memória nacional e oficial. O final do século XIX no Brasil é marcado pelo dilema da construção de uma identidade nacional (ORTIZ, 2012), visivelmente impulsionado pela iminente ideologia de um Brasil-cadinho, harmonioso em sua miscigenação (ORTIZ, 2012). A problemática do sistema escravista, então recém abolido e falido, pesa no impasse da construção de um Estado nacional ainda não consolidado, e é a questão da raça, nas palavras de Ortiz, “a linguagem através da qual se apreende a realidade social” (2012, p.30). O apagamento da memória negra e o grande silêncio sobre a escravidão se inserem no contexto da política de branqueamento da sociedade brasileira e se farão sentir durante todo processo de definição do que é o nacional, elaborado sobretudo no decorrer do século XX. Desse modo, a construção da identidade brasileira está intrinsecamente ligada aos interesses de diferentes grupos sociais e à sua relação com o Estado. Conforme afirma Pollak (1989), a fronteira entre o que é comunicado e o que é silenciado separa uma memória coletiva subterrânea de uma memória coletiva selecionada que resume a imagem que o Estado – ou uma sociedade majoritária – desejam passar e impor.



## 1.1 Diáspora Negra, Religião e Resistência: Breves Considerações

“Não há religiões falsas, todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana. (...) Não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes a não ser acompanhando na história a maneira como elas progressivamente se compuseram. A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que é possível aplicar-lhes. Só ela nos permite decompor uma instituição em seus elementos constitutivos, uma vez que nos mostra esses elementos nascendo no tempo uns após os outros. Por outro lado, ao situar cada um deles no conjunto de circunstâncias em que se originou, ela nos proporciona o único meio capaz de determinar as causas que o suscitaram.” (DURKHEIM, 1996)

De acordo com Carneiro (1936), é possível dizer que desde as primeiras incursões portuguesas na América é notável a presença africana no Brasil. Nas palavras do autor, o tráfico negreiro começara, em Portugal, por volta de 1444, com a fundação da Companhia de Lagos, três anos depois da chegada dos primeiros africanos à metrópole. E, desde então, o tráfico se intensificou de tal maneira que, já por 1530, de dez a doze mil negros chegavam rumo a Lisboa. Para o Brasil, o tráfico se fez desordenadamente, de modo que aqui havia as mais variadas etnias, provenientes de diversas localidades (CARNEIRO, 1936, p.11).

Ainda segundo Edison Carneiro (1936), é possível dividir os povos africanos trazidos para o Brasil em duas grandes categorias, segundo sua procedência - negros sudaneses e negros *bantus*. Os *bantus*, originários do Sul da África foram alocados pelo tráfico no Maranhão, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, de onde, posteriormente e em migrações menores, alcançaram Alagoas, Pará, Minas Gerais e São Paulo. Negros *bantus* eram os angolas, os benguelas, os moçambiques, os congos, entre outros. Os Sudaneses, vindos da zona do Níger, na África Ocidental, foram levados à Bahia. Negros sudaneses eram, entre outros, os nagôs (iorubas), os *jejes* (*ewes*), os minas (*tshis* e *gás*), os *haussás*. Ainda na Bahia, entraram os *fulas* e *mandês* (mandigas), dotados de grande influência muçulmana (CARNEIRO, 1936, p.21-22).

O agrupamento dos indivíduos escravizados em solo brasileiro não respeitava suas origens étnicas e, conforme aponta Santos (2011), a dissolução dos grupos de pertença era utilizada intencionalmente pelo sistema escravista como estratégia para a fragmentação dos grupos, o enfraquecimento do povo negro e a falta de união e

organização em torno de interesses comuns (SANTOS, 2011, p.3). Ainda que os povos negros tenham elaborado diversas formas de enfrentamento e resistência, muitos levantes, motins e conspirações fracassavam devido aos variados ordenamentos étnicos.

Nesse contexto, a fé emerge como fator decisivo para a resistência dos povos escravizados. A religiosidade surge como bálsamo salvador – de um modo que extrapola as acepções de salvação espiritual – ao tornar possível o reagrupamento de variadas origens étnicas e colocar em interação diversos credos africanos. Esses homens e mulheres apartados de seus territórios e de suas famílias, encontram nos arranjos religiosos um meio de elaboração de laços de solidariedade e compartilhamento de ideias, criando uma forma concreta de união, resistência e preservação cultural.

Segundo Prandi (2000), entre os anos de 1525 e 1851, mais de cinco milhões de africanos foram trazidos para o Brasil e escravizados, não estando incluídos neste número, que é uma aproximação, aqueles que morreram ainda em solo africano, vitimados pela violência da caça escravista, nem os que pereceram na travessia oceânica. Não se tratava de um povo único, portanto, mas de uma multiplicidade de etnias, nações, línguas, culturas e, de acordo com Cossard (2008), informações precisas a esse respeito ficaram incompletas devido à destruição dos arquivos sobre o tráfico de escravizados no Brasil, ordenada em 1851 por Rui Barbosa, então ministro da economia.

Cabe aqui pontuar e justificar a escolha por me referir, ao longo deste trabalho, às religiões como de “matrizes africanas”, em detrimento ao corriqueiro uso de sua forma no singular. Comumente, atribui-se o mesmo significado às duas formas, como designação do continente africano, e não especificamente à localização geográfica dos grupos étnicos que viriam a dar origem às religiões afro-brasileiras. Todavia, acredito ser necessária uma permanente ênfase no fato de que, tão vastas quanto as regiões de um continente, são múltiplas as línguas, as culturas e as etnias e, conseqüentemente, são muitos os cultos que deram origem às religiões afro-brasileiras; que são, portanto, oriundas de matrizes e não de uma só matriz africana.

Assim, retomando Cossard (2008), entre os africanos e seus descendentes não havia uma religião única e as etnias representadas no Brasil tinham, cada uma, suas

características. Havia, porém, entre elas uma base comum: a crença em um ser supremo que ordena o mundo; a crença em forças sobrenaturais ligadas aos elementos da natureza e / ou às suas manifestações; a crença de que os ancestrais, mesmo não mais estando fisicamente entre nós, continuam a ter participação na vida terrena; e de que essas forças - divindades ou ancestrais - incorporam-se nos seres humanos. Portanto, ainda que, quando no Brasil, os africanos vejam ser destruídas as suas sociedades, eles conseguem perpetuar determinados elementos culturais e dogmas religiosos. Apartados de sua base original, criam novos quadros de manutenção, dando corpo a novos e significativos modos de sociabilidade.

Os primeiros registros do que podemos apontar como manifestações ou organizações religiosas remontam aos calundus. De acordo com Gisele Omindarewá Cossard (2008, p.28), já em 1685 se denunciava "a parda Clara Garciez, curando a todos que na sua casa vinham doentes, usando calundus e bonifrates<sup>3</sup>". Em 1728, Nuno Marques Pereira, chamado de "Peregrino da América", em viagem por Minas Gerais, declarou não ter podido fechar os olhos durante a noite por causa dos calundus, definidos por ele como "festas ou sortilégios que fazem esses negros, que costumavam organizar em suas terras, e que continuam a manter aqui a fim de obterem respostas aos assuntos mais variados" (MARQUES PEREIRA, 1939, p.124 apud CAPONE, 2009, p.90).

Segundo Capone (2009, p.91), calundu é um termo de origem banta para designar o conjunto de práticas religiosas dos escravizados no Brasil no século XVIII. O ritual era caracterizado pela percussão dos tambores sagrados e pela comunicação direta com os espíritos, que falavam pela boca daqueles que os incorporavam. A prática era de grande importância na vida colonial, e é possível encontrar nos registros de processos de feitiçaria feitos pela Inquisição no Brasil o caso da escravizada Tomasia, que dizia possuir feitiços chamados *calundus*, a saber, as almas de seus pais falecidos que falavam por sua boca (MELLO E SOUSA, 1986, p.263 apud CAPONE, 2009, p.92).

Desde o século XVII os calundus faziam parte da paisagem social porque eram funcionais e respondiam às necessidades de uma população oprimida. Silveira (2007) aponta que as festas públicas dos calundus eram organizadas na residência de uma

---

<sup>3</sup> Bonecos manipuláveis, como fantoches.

pessoa importante na comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham templos específicos, mas também não eram cultos meramente domésticos, uma vez que possuíam estruturas como calendário de festas e iniciação de fiéis em variadas funções, e contavam com a frequência de um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais.

No Brasil, calundus de variadas origens africanas acabaram aderindo contornos do Catolicismo e de cultos ameríndios. Alguns misturaram tradições africanas, católicas e indígenas em um mesmo ritual (SILVEIRA, 2007). Em 1785, na repressão do calundu do Pasto, em Cachoeira, Bahia, é encontrada uma comunidade bastante elaborada, com espaço próprio, altares sacralizados, danças de roda e tocadores (COSSARD, 2008, p.28). Ainda segundo Omindarewá Cossard (2008), essas comunidades eram esporádicas; mas aos poucos se desenvolveram e originaram uma rede sob o nome de Candomblé. Esse termo aparece pela primeira vez em 1807, no relatório de um oficial militar, na repressão da comunidade liderada por um escravizado angola chamado Antônio, dito "o presidente do terreiro dos candomblés" (COSSARD, 2008, p.29).

É a partir dos calundus que começam a se estruturar comunidades religiosas afro-brasileiras e já em seus primórdios é possível observar a presença de práticas e elementos sincréticos, tão latentes na religiosidade do povo brasileiro. Desse modo, a partir de diversas e sucessivas (re)configurações, surge o Candomblé, religião brasileira criada a partir de uma agregação de diversas estruturas litúrgicas africanas, que se apresenta como fruto de uma estratégia de sobrevivência bem-sucedida dos negros trazidos para o Brasil na condição de escravos.

Desterritorializados e realocados em um novo espaço e submetidos a uma lógica temporal e produtiva distintas de suas culturas originárias, esses homens e mulheres criam quadros que desafiam o binômio espaço-tempo na medida em que preservam, reconstróem e atualizam lembranças a despeito das condições adversas em que se encontram. As concepções de tempo, sabemos, são tão vastas quanto são as sociedades e suas culturas. Nesse sentido, as divisões do tempo e sua duração são, segundo Halbwachs (2004, p.95), resultantes de convenções e costumes, de modo que a vida em sociedade implica que nos ajustemos ao tempo e às suas durações. De acordo com Prandi (2001), em sociedades de cultura mítica o tempo é

circular e acredita-se que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito. Tais mitos evocam representações coletivas que dão sentido à existência e às memórias da comunidade.

Em *A Memória Coletiva*, Halbwachs (2004, p.71) nos fala em uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo, com quadros coletivos de memória que não se resumem a datas, nomes e fórmulas; uma memória possível de representar correntes de pensamentos e de experiências capazes de nos colocar em encontro com o passado. Não por acaso, o Tempo é entidade reverenciada, força admirada, respeitada e cultuada nas religiões de matrizes africanas; nesse sentido, a própria concepção de tempo dentro do seio religioso pode ser sinônimo de resistência ao tempo imposto pela sociedade escravocrata. Bastide (1971) avalia essas mudanças e reorganizações religiosas como fenômenos de reordenamento e reestruturação de elementos do passado, de modo que toda e qualquer mutação na esfera religiosa poderia ser entendida sob o prisma da memória coletiva - uma vez que uma das faces do religioso é a preservação de lembranças. Dessa forma, a reconstituição de religiões africanas torna-se possível pela recomposição de um *locus* que sustente as representações coletivas e assim a terra africana que fora deixada para trás se reconstruirá no âmbito dos terreiros de candomblé.

Se toda religião tem sua história calcada em uma memória religiosa que, nas palavras de Halbwachs (2004, p.164) é composta por “tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado”; e a presença do culto afro-brasileiro na sociedade brasileira, como afirma Ortiz (1976), significa a conservação da memória coletiva africana em solo nacional, será no cotidiano dos terreiros que as tradições culturais e religiosas serão mantidas e, ao mesmo tempo, ressignificadas.

Conforme expôs Santos (2011), as celebrações religiosas despertavam a consciência e os sentimentos comuns compartilhados pelos escravizados, bem como possibilitavam a rememoração dos ancestrais, da fé e dos seus valores. Nesse sentido, a religião atuou tanto como fator de união e de partilha de sentimento comuns, como também se fez preponderante na luta contra a escravidão. A “estratégia” religiosa se apresenta como fundamental para a construção identitária entre pessoas que provinham de culturas distintas e agora estavam diante de uma mesma realidade frente às práticas escravistas. Assim, a religião extrapola as fronteiras da fé, do

alimento espiritual e fornecedor de sentido, passando a atuar, sobretudo, como articulador de uma ideologia cultural de resistência.

## 1.2 Fé, Macumba e Estigma: O Mal à Brasileira

O quadro das religiões de matrizes africanas no Brasil é tão vasto quanto são os grupos que as deram origem. Espalhados por toda costa brasileira, esses homens e mulheres então escravizados disseminaram sua fé pelo território nacional sob diversas configurações. Devido a isso, é possível encontrar cultos de origem africana enraizados em diferentes áreas do Brasil, com ritos distintos e nomes locais derivados de tradições diversas.

Prandi (1998) divide a história das religiões afro-brasileiras em três fases: o período inicial de sincretismos (FERRETTI, 2014); o de branqueamento, com a formação da Umbanda, entre 1920-30; e o de africanização, a partir de 1960, com a valorização do candomblé como forma de encontro com uma África mítica (PRANDI, 1998; CAPONE, 2009; FERRETTI, 2014). Segundo Cossard (2008), são poucas as informações sobre os primeiros terreiros de candomblé e consta que entre os anos 1800 e 1888 os registros policiais notificavam a existência de 95 candomblés ou casas de atividades afro-religiosas na cidade de Salvador. Por meio de testemunhos, Pierre Verger (1981) resgatou dados sobre os candomblés soteropolitanos e em seus relatos conta a origem do que se convencionou como o primeiro terreiro de candomblé, fundado por mulheres originárias de Ketu, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, que criaram o *Iya Omi Airá Intilé*. Hoje, esse candomblé é um dos maiores e mais respeitados do Brasil, chama-se oficialmente *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, em homenagem à sua fundadora principal, mas é popularmente conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação.

Da Casa Branca do Engenho Velho, originaram-se outros dois terreiros de tradição: o Gantois e o Afonjá. Esses três candomblés e, posteriormente, o Alaketu - fundado no final do século XVIII - serviram como ponto de referência para a maioria dos terreiros que foram criados em seguida. Os candomblés no Brasil tomaram aspectos diversos, não só em razão de suas nações de origem, mas também pelas

condições materiais de cada fundador, a evolução do terreiro e o processo de urbanização da área onde esteja localizado (COSSARD, 2008).

No interior de cada terreiro existe uma dimensão muito própria, fundada em uma rígida hierarquia pautada pelo princípio de senioridade; e é nesse contexto que sua comunidade determinará a função do espaço geográfico, dividido em espaço sagrado e espaço de vivência cotidiana. O espaço religioso corporificado nos terreiros pode ser compreendido em suas formas material e simbólica, posto que o espaço, enquanto ritualmente construído, não acumula apenas tempos e informações, mas também intenções humanas (HAESBAERT, 2013; ROSENDAHL, 2009).

Se a religião é capaz de imprimir uma marca na paisagem por meio da cultura, é a prática religiosa uma das diversas maneiras pelas quais a religião age sobre pessoas e lugares. Sendo muitas vezes dotados de mobilidade (ROSENDAHL, 2009, p.333) e podendo coexistir em um mesmo lugar reivindicado por sistemas religiosos distintos, os espaços sagrados são também catalisadores de normas e significados fornecedores de sentido para as práticas religiosas de cada grupo. Longe de ser escolhido ao acaso, o local de fé identifica-se com o significado cultural do indivíduo ou do grupo ao qual pertence (ROSENDAHL, 2009), de modo que cada comunidade tem sua própria forma de vivenciar o local, constituindo-o como um ponto fixo capaz de manter em atualização suas lembranças (BASTIDE, 1971; ORTIZ, 1976; HALBWACHS, 2004).

Embora a tradição antropológica e o imaginário popular priorizem a Bahia como "terra do Candomblé", as religiões de matrizes africanas têm presença significativa em todo território nacional. Segundo Cossard (2008), é a partir do início do século XX que os candomblés começam a se desenvolver fora da Bahia, espalhando-se pelo Sudeste; sobretudo no Rio de Janeiro, onde "já existia, desde 1874, o *Kwe Simba*, terreiro jeje fundado por Rosena, uma africana chegada ao Brasil por volta de 1850" (COSSARD, 2008, p.33).

Para Capone (2009), o Rio de Janeiro sempre foi um importante centro de Candomblé, ainda que seja mais identificada na literatura especializada como "pátria da macumba, que nasce do encontro entre as crenças dos escravos africanos, a influência indígena e a magia de origem ibérica" (CAPONE, 2009, p.95); e é possível encontrar na obra de João do Rio os primeiros relatos a respeito de cultos de origem

africana no Rio de Janeiro. De fato, em "As Religiões no Rio"<sup>4</sup>, no capítulo "No Mundo dos feitiços", que corresponde a cinco reportagens sobre religiões afro-brasileiras, João do Rio (1904) afirma que, ainda que muitos não acreditem em bruxas e magos, não há no Rio de Janeiro alguém cuja vida tivesse decorrido sem visitar uma das casas negras. Nessa obra, de imediato, sobressai a diversidade de religiões praticadas na cidade após a abolição da escravatura. Já na introdução do livro, o autor diz:

ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. (João do Rio, 1904, p.15)

O universo das religiões afro-brasileiras estava por adquirir, assim, contornos cada vez mais difusos. Levados por ondas migratórias; por trocas e influências recíprocas; e pela mobilidade entre adeptos, cultos e crenças, as diferentes denominações de religiões de matrizes africanas trazem em si especificidades e peculiaridades que também variam conforme a região em que se dá a prática.

Prandi (1998) observa que, até os anos 1930, apesar das necessárias estratégias de sincretização, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas, como religiões que mantinham vivas tradições de origem essencialmente africana. Entretanto, é ainda na primeira metade do século XX que surgirá, no Rio de Janeiro, a Umbanda (BIRMAN, 1985), pretendida como a legítima religião nacional, posto que seu corpo litúrgico resulta do encontro de tradições africanas, kardecistas, católicas e ameríndias. Em consonância com a ideia de um Brasil-cadinho, mestiço, oriundo de três raças que se “encontram”, a Umbanda se constitui como uma multifacetada opção religiosa ao oferecer uma diversidade de elementos simbólicos que vão desde a tradicional origem negra às mais recentes influências espiritualistas e esotéricas (SOUZA, 2011). Cultuando “figuras nacionais associadas à natureza, à marginalidade, à condição subalterna em relação ao padrão branco-ocidental” (SOUZA, 2011), a Umbanda se desenvolverá em um momento em que se discute a construção de uma identidade brasileira. Composta por elementos do imaginário popular – o Caboclo apegado à natureza, o Preto Velho cordial e de

---

<sup>4</sup> A obra "As Religiões no Rio", publicada 1904, é uma série de crônicas escritas em 1900 pelo jornalista João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto, sob o pseudônimo de João do Rio.



prosa mansa, o Malandro das ruas cariocas –, é observável um movimento para relacionar a Umbanda às características do “homem brasileiro” (FRY, 1982). Não por acaso, desde sua formação, é possível falar em um processo de “branqueamento” (PRANDI, 1998) dos elementos de origem negra e um sistemático alinhamento ao que se pretendia “cultura nacional”. Fala-se, inclusive, em uma “Umbanda branca”, em oposição às formas consideradas menos evoluídas (CAPONE, 2009) e identificadas com a “magia negra” da Quimbanda.

Se é verdade que a umbanda propõe uma adaptação à vida urbana pelo viés da assimilação do discurso dominante, ela ao mesmo tempo acarreta a oposição a esse discurso, a não-aceitação passiva das regras da sociedade dominante, por intermédio da quimbanda. Esta seria assim a contrapartida da umbanda: se uma trabalha para o bem, pratica a “caridade”, a outra se dedica ao mal e à magia negra. A quimbanda ocupa posição extremamente ambígua perante a umbanda. Em princípio os dois cultos são tidos como inimigos irreconciliáveis, mas, na realidade, vivem em simbiose. (...) A quimbanda, na verdade, é mais uma categoria de acusação do que um culto completamente oposto à umbanda. Ser da quimbanda significa ser “mais africano”, “atrasado”, “não civilizado”. (CAPONE, 2009, p.100)

Para além de seus personagens identificáveis no cotidiano nacional e da síntese de culturas presente em sua liturgia, a brasilidade da Umbanda residiria, assim, no que Souza (2011) chama de uma “contradição moral” refletida de nossa sociedade, em uma permanente negociação entre a demanda e a caridade, entre o bem e o mal.

O “mal”, sempre identificado no outro e nunca autoproclamado, é uma concepção política: está a serviço de representar simbolicamente o que confronta o dominante, o que está em oposição ou à margem do *status quo*. Identificado em ordenações discursivas construídas pela sociedade, a ideia de “mal” é elaborada em torno de certos personagens e grupos sociais como se eles fossem “metáforas do mal, elementos disruptivos de uma negatividade absoluta” (NOVAES, 1997). É sob essa perspectiva que são inseridas as religiões negras e seus adeptos: Candomblé, Tambor de Mina, Batuque, Umbanda, Candomblé de Caboclo, Babaçuê, Cabula, Encantaria, Culto aos Egungun, Omoloko, Ifá, Pajelança, Catimbó, Terecô, Jarê, Xangô do Nordeste, Jurema, Toré, Xambá, Cura e um sem fim de denominações e configurações religiosas<sup>5</sup> são popularmente sintetizadas e resumidas em um pastiche,

---

<sup>5</sup> Ver: PRANDI, R. (Org.), Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2011; MOURA, C. E. (Org.), Culto aos Orixas – Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras. Ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2011.

sob os chamamentos genéricos de “macumba”, “feitiçaria”, “magia negra”, “baixo espiritismo”.

Ao tirar dessas religiões a sua dimensão particular e enquadrá-las em um pejorativo amálgama, é empreendido um processo de esvaziamento da cultura afro-brasileira. Abdias do Nascimento caracteriza essas falas como “a linguagem de quem não compreende e desdenha” (2017, p.139). Reconhecendo que as palavras e suas significações não são categorias herméticas, podendo adquirir sentido vário e/ou distinto do que consta em dicionário, entendemos que um enunciado, a depender de quem o profere e quem o recebe, pode manifestar as tensões e negociações sociais que atravessam o discurso. No dicionário online MICHAELIS<sup>6</sup>, a palavra “macumba” aparece associada à prática de “magia negra” e “feitiçaria”, de modo que, ainda hoje, estes vocábulos carregam conotação negativa:

Macumba  
ma-cum-ba  
sf

1 REL Denominação genérica dos cultos afro-brasileiros originários do nagô e que receberam influências de outras religiões africanas, do catolicismo, do espiritismo, do ocultismo e de crenças ameríndias.

2 REL Ritual desses cultos que inclui cantos e danças ao som de instrumentos de percussão.

3 POR EXT Denominação leiga desses cultos quando se acredita que há a prática de magia negra.

4 REL Oferenda feita a Exu, geralmente nas encruzilhadas; despacho.

5 POR EXT No sentido amplo, magia negra ou feitiçaria.

6 MÚS Antigo instrumento de percussão de origem africana, semelhante ao ganzá, que produz um som rascante, utilizado em terreiros de cultos afro-brasileiros.

De designação abrangente para qualquer religião afro-brasileira a sinônimo depreciativo de uma superstição que simultaneamente se teme e desdenha (NEGRÃO, 1996), a palavra macumba, nesse sentido, enuncia a acusação secular de que a fé negra está a serviço do mal. Como forma de controle social, o estigma – enquanto relação entre atributo e estereótipo (GOFFMAN, 1982) – do “mal” se reforça.

O estereótipo a respeito de uma prática maléfica é construído socialmente; como disse Hannah Arendt (2000), ao longo de nossa existência aprendemos que o

<sup>6</sup> Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, Editora Melhoramentos, 2015. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/macumba/>>. Consulta realizada em 14 de dezembro de 2017.

mal é algo demoníaco, sua encarnação é Satã, ou Lúcifer, um anjo decaído cujo pecado é a soberba de quem não quer servir a Deus; também somos ensinados a ver o mal como ações motivadas por inveja, ressentimento, insucesso ou cobiça; por fraqueza ou até pelo ódio gratuito que a maldade sente pela bondade (ARENDR, 2000, p.6). Propagar essa concepção de malignidade é uma importante ferramenta de controle social, uma vez que a concepção de Diabo é, sobretudo, moral e serve de orientação para definir o que é certo e o que é errado. Por sua vez, as religiões de matrizes africanas prescindem de um maniqueísmo moralista, não existido em suas cosmogonias correspondência à figura do Diabo difundido pela teologia cristã.

Segundo Arendt (2000), a questão do mal não é, entretanto, ontológica; não é sequer teológica, sociológica ou psicológica. O mal, ao contrário do que diz o senso comum e as elaborações discursivas tradicionais, tem dimensões éticas e políticas. Arendt anuncia um conceito de maldade<sup>7</sup> que se opõe à nossa tradição de pensamento porque, ao contrário do que se supõe, a perversidade não tem motivação demoníaca; mas sim uma ausência de pensamento (2000, p.11) – caracterizada pela irrefletida aceitação de uma lógica externa – que levaria à dominação das massas por seus governos.

### **1.3 Agoniza, mas não morre: O Ciclo de Repressão às Religiões Afro-Brasileiras**

O advento da República, do ponto de vista legislativo, é marcado por uma tentativa de laicização do Estado, posto que é promovida a separação entre os atos civis e os sacramentos e demais atos religiosos atrelados à Igreja Católica; também é empreendida uma maior fiscalização sobre os privilégios constitucionais desfrutados pela Instituição. A Constituição de 1891, além de dissolver o vínculo entre Igreja e Estado, instituiu medidas penais e sanitárias destinadas ao ordenamento do espaço público. É nesse âmbito que se dará a criminalização de práticas associadas à feitiçaria, bem como de métodos de cura não científicos ou cristãos, considerando-os, a partir de então, atentados contra a saúde pública, conforme podemos ver nos seguintes trechos do Código Penal de 1890, mantidos em sua grafia original:

---

<sup>7</sup> Ver ARENDT, H. Eichmann em Jerusalém – Um Relato Sobre a Banalidade do Mal. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1999.

DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890<sup>8</sup>

## TITULO III

Dos crimes contra a tranqüilidade publica

## CAPITULO III

## DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrari, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

---

<sup>8</sup> Publicação: Coleção de Leis do Brasil - 1890, Página 2664 Vol. Fasc.X. Disponível em < <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 8 de novembro de 2017.

Si resultar a morte:

Pena - de prisão celular por seis a vinte e quatro annos.

É curioso observar, entretanto, que o mesmo Código Penal, em consonância com suas pretensões de laicização estatal, assegura, nas disposições seguintes, o direito à liberdade religiosa:

#### TITULO IV

Dos crimes contra o livre gozo e exercicio dos direitos individuaes

#### CAPITULO II

#### DOS CRIMES CONTRA A LIBERDADE PESSOAL

Art. 179. Perseguir alguém por motivo religioso ou politico:

Pena - de prisão celular por um a seis mezes, além das mais em que possa incorrer. (...)

#### CAPITULO III

#### DOS CRIMES CONTRA O LIVRE EXERCICIO DOS CULTOS

Art. 185. Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando acto ou objecto de seu culto, desacatando ou profanando os seus symbolos publicamente:

Pena - de prisão celular por um a seis mezes.

Art. 186. Impedir, por qualquer modo, a celebração de ceremonias religiosas, solemnidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturbal-a no exercicio de seu culto:

Pena - de prisão celular por dous mezes a um anno.

Art. 187. Usar de ameaças, ou injurias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercicio de suas funcções:

Pena - de prisão celular por seis mezes a um anno.

Art. 188. Sempre que o facto for acompanhado de violencias contra a pessoa, a pena será augmentada de um terço, sem prejuizo da correspondente ao acto de violência praticado, na qual tambem o criminoso incorrerá.

Ora, se o mesmo dispositivo legal que assegura o direito à liberdade religiosa criminaliza as práticas de “espiritismo, magia e seus sortilégios”, fica evidente que, de acordo com os parâmetros do Código Penal, os cultos mediúnicos não são sequer considerados religiões.

Montero (2006) ressalta que, embora todas as práticas de curandeirismo fossem chamadas genericamente de "espiritismo", parecia haver um consenso silencioso de que as modalidades associadas aos negros “agravavam o ilícito por implicar benefícios materiais e muitas vezes incidir em crime ou dolo” (2006, p.53).

Analisando essas proposições em conjunto com as demais disposições do Código Penal de 1890, fica explícito que há um especial interesse em coibir as manifestações de origem negra, visto que até mesmo a capoeira – hoje registrada pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil<sup>9</sup> e considerada pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade – estava enquadrada entre as contravenções relacionadas a “vadiagem”<sup>10</sup>. Nesse sentido é possível retomar a obra de Abdias Nascimento (2017), que nos fala sobre um racismo institucionalizado e sistemático ao qual estão sendo submetidas, desde o período colonial até os dias atuais, as populações negras.

Nas primeiras décadas do século XX, é empreendido o recrudescimento dessa repressão. As práticas religiosas de origem negra ficam sob o jugo dos aparelhos coercitivos do Estado e, com o advento do Estado Novo, terá início um longo processo de cerceamento e invasão aos terreiros. No Rio de Janeiro, por exemplo, os assuntos relativos às religiões mediúnicas estariam submetidos à Jurisdição do Departamento de Entorpecentes e de Fraudes da Polícia, que tratava dos assuntos relativos à prostituição, às drogas e abuso de álcool, e ao jogo ilegal. Portanto, as práticas religiosas citadas encontravam-se ainda associadas a atividades marginais e desviantes (CAPONE, 2009, p.133). No que se lê nas disposições do Decreto nº 24.531, de 2 de Julho de 1934<sup>11</sup>, que estabelece o regulamento para os serviços da Polícia Civil, é possível constatar o mesmo:

TITULO V

Atribuições e Competência

CAPÍTULO II

DOS DELEGADOS AUXILIARES

<sup>9</sup> Ver Dossiê IPHAN 12: Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira, Coleção Dossiê dos Bens Culturais Registrados. Disponível em <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/DossieCapoeiraWeb.pdf>>. Acesso em 8 de novembro de 2017.

<sup>10</sup> Ver DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890, LIVRO III: Das contravenções em especie, CAPITULO XIII: DOS VADIOS E CAPOEIRAS, Artigos 402, 403 e 404. Publicação: Coleção de Leis do Brasil - 1890, Página 2664 Vol. Fasc.X Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 8 de novembro de 2017.

<sup>11</sup> Publicação: Diário Oficial da União - Seção 1 - 6/7/1934, Página 13417. Texto integral disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 8 de novembro de 2017.

Art. 33. Além dos deveres comuns, às Delegacias Auxiliares compete exclusivamente;

§ 1º À Primeira Delegacia Auxiliar:

I - Processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública.

II - Ter sob sua vigilância o meretrício, providenciando contra êle, sem prejuízo do processo judicial competente, da forma que julgar mais conveniente ao bem estar da população e da moralidade pública.

III - Reprimir e processar o proxenetismo e o caftismo.

Em 1937, é criada, na Primeira Delegacia Auxiliar, a Seção de Tóxicos e Mistificações. Essa medida, segundo Giumbelli (2003), terá efeitos significativos sobre a aplicação dos artigos 156, 157 e 158, posto que tornará palpável a abertura de inquéritos policiais e a instauração de processos criminais. A partir de 1941, será expedida uma série de portarias que estipulam condições e exigências para o funcionamento de "centros espíritas" (GIUMBELLI, 2003), de modo que, por um longo tempo, a fé dos terreiros será caso de polícia.

O texto do Código Penal de 1890 ficará em vigência até 1942, quando passa a vigorar a então nova Constituição Federal, cujo código penal não apresenta grandes alterações nas disposições a respeito da prática de "curandeirismo"<sup>12</sup>. A saber:

#### TÍTULO VIII

Dos crimes contra a incolumidade pública

#### CAPÍTULO III

DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PÚBLICA

Curandeirismo

Art. 284. Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de réis.

<sup>12</sup> Publicação: Diário Oficial da União - Seção 1 - 31/12/1940, Página 23911. Coleção de Leis do Brasil - 1940, Página 187 Vol. 7 Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 10 de novembro de 2017.

É nessa atmosfera repressiva que serão articuladas estratégias para a legitimação das práticas religiosas de matrizes africanas. Como forma de enfrentamento à coerção Estatal, são criadas diversas federações com o objetivo de estabelecer negociações entre os estratos da sociedade e os cultos mediúnicos. Além das pressões do Estado, a imprensa também representou papel preponderante na perseguição a essas religiões, assim como ajudou a criar e perpetuar estereótipos e estigmas que se fazem sentir até os dias atuais<sup>13</sup>.

A legalização dessas práticas religiosas só ocorrerá na segunda metade do século XX, influenciada, em grande parte, por uma busca nacionalista com o objetivo de inserção do povo em âmbito político. A partir do pós-Guerra, com o fim do Estado Novo, a Umbanda – representando uma forma de acomodação seletiva entre os polos fundantes (PRANDI, 1991) – adquire caráter nacional.

Para Capone (2009, p.135), a oposição entre um modelo "branco" e um modelo "africano" permaneceu muito forte, formando o que a autora chama de *continuum* religioso que vai desde as formas mais "embranquecidas" até as formas mais "africanizadas" dos cultos afro-brasileiros. Em um desdobramento que Jensen (2000) avalia como relacionado ao projeto nacionalista da ditadura, é durante o Regime Militar que os terreiros passam da jurisdição policial para uma jurisdição civil, tendo inclusive algumas de suas festas declaradas como nacionais. Tal reconhecimento se dá no decorrer das décadas de 1960 e 1970, quando também se percebe um movimento inverso ao observado na primeira metade século: o pertencimento ao candomblé dito puro, mais africanizado, torna-se fonte de prestígio na sociedade brasileira.

---

<sup>13</sup> Segundo relatório da Pew Foundation, o Brasil deixou de ser um dos países mais populosos com menor taxa de Hostilidade Social por motivações religiosas, em 2007, para ser um dos países com alta taxa em 2014. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2015/02/26/situation-as-of-2013/>> e <[http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/02/Restrictions2015\\_SHI.pdf](http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/02/Restrictions2015_SHI.pdf)>. E ainda, de acordo com dados da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH), entre os anos de 2011 e 2016, as denúncias de discriminação por motivo religioso no Brasil cresceram 4960%, sendo 23,19% das queixas realizadas por praticantes de religiões de matrizes africanas. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/diversidade/os-santos-perseguidos>>.



## 2 MEMÓRIA E COMUNICAÇÃO MUDIÁTICA

Uma vez que o processo de construção das memórias não é meramente individual e, nas palavras de Halbwachs, as lembranças reaparecem “em função de muitas séries de pensamentos coletivos emaranhados” (2004, p.70), não nos deixando imunes às referências sociais, é possível dizer que nossa bagagem de lembranças é afetada diretamente por palavras e ideias que tomamos emprestadas do meio em que vivemos. As normas sociais e culturais de nosso ambiente perpassam esse processo, de modo que influenciam à nossa maneira de interpretar a realidade, suas mensagens e seus códigos. Como afirma Pollak (1989, p. 9), a memória é essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado. Nesse sentido, os meios de comunicação participam ativamente dessa elaboração, de modo que, de acordo com Silverstone (2005, p.235), a mídia tem a peculiar capacidade de construir um passado tanto público quanto para o público.

Para os teóricos construcionistas do jornalismo<sup>14</sup>, o processo de elaboração das notícias não tem como método a simples reprodução da realidade. Tal como nos processos de memória, o produto resultante é também uma construção social, afetando e sendo afetado pelo meio em que se desenvolve. Os discursos não surgem de forma automática, mas são (re)construções elaboradas por sujeitos que selecionam os acontecimentos e as memórias a serem enunciados; assim, tal como sugeriu Pollak (1989), nesses processos há uma permanente negociação entre o que comunicar e o que silenciar.

Ora, se a memória é mesmo uma ilha de edição, como supôs o poeta Waly Salomão<sup>15</sup>, as memórias selecionadas – veiculadas em notícias também selecionadas – contribuiriam para uma edição do mundo, desempenhando importante papel na construção do imaginário popular e das representações sociais. Para Silverstone (2005, p. 20), a mídia “filtra e molda realidades cotidianas por meio de suas representações singulares e múltiplas, fornecendo critérios e referências para a condução da vida diária, para a produção e a manutenção do senso comum”.

---

<sup>14</sup> Ver TRAQUINA, N. *Jornalismo: Questões, Teorias e Estórias*. Ed. Vega, Lisboa, 1993.

<sup>15</sup> SALOMÃO, W. Carta aberta a John Ashbery (poema). In: SALOMÃO, W. *Algaravias: Câmara de Ecos*. Ed. 34, São Paulo, 1996.

Desse modo, Silverstone (2005) enxerga a comunicação midiática como um processo de mediação entre fato, comunicador e receptor, fornecendo aos seus espectadores poderosas interpretações dos acontecimentos e sugestionando a audiência em sua leitura da realidade social. Corroborando com essa perspectiva, Thompson (1998) afirma que a mídia tem influência significativa no andamento dos acontecimentos e nas nossas experiências mediadas. Entretanto, longe de constituir um receptor passivo, o interlocutor – constituído pela massa dos indivíduos – recebe e processa o que é comunicado de acordo com as condições sociais e históricas que experimenta (THOMPSON, 1998). Isso significa que um enunciado não tem sentido estanque, podendo ser compreendido de várias maneiras em diferentes contextos. Assim, a recepção do que é midiaticamente produzido é vista por Thompson (1998) como uma atividade de rotina, na qual os indivíduos percebem e trabalham o material simbólico a partir de suas experiências:

"enquanto a produção 'fixa' o conteúdo simbólico em substratos materiais, a recepção o 'desprende' e o liberta para os estragos do tempo." (THOMPSON, 1998, p.42)

Nesse sentido, quanto menor for a experiência direta do espectador com o tema, maior será a influência dos meios de comunicação em sua interpretação do acontecimento.

Em sua dimensão social e cultural, e também política e econômica, os meios de comunicação contribuem para nossa variável capacidade de compreender o mundo, bem como de produzir e compartilhar seus significados. Se, como disse Pollak (1989), há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido, a mídia configura também um poderoso instrumento para a articulação da memória (SILVERSTONE, 2005, p.234), uma vez que tem o poder de oferecer uma versão sobre os fatos, uma versão sobre a realidade e, não obstante, uma versão do passado.

Em um processo de retroalimentação, o que é midiaticamente comunicado opera na construção da realidade, mas também é a partir dela construído. As notícias veiculadas, em sua forma, estilo e conteúdo, não se constroem apartadas do *zeitgeist*<sup>16</sup>, da atmosfera social e cultural de um tempo. Não é por acaso que, na primeira metade do século XX, quando dispositivos legais criminalizavam práticas

---

<sup>16</sup> Termo alemão que expressa a ideia de “espírito de uma época”, “sinal dos tempos”, comumente utilizado para comunicar a atmosfera social de um determinado período e local.

relacionadas a “feitiçaria e curandeirismo”, as religiões de matrizes africanas são reportadas nas páginas policiais. Não é por acaso também que, na segunda metade do século XX – quando Estado e contracultura, embora em lados opostos e de maneiras distintas, exaltam o nacional, a “brasilidade” – observa-se uma mudança de perspectiva acerca dessas religiões: os terreiros e suas celebrações não mais figuram as páginas criminais como “antro de feitiçaria”, mas sim as páginas de cultura, retratados como “espetáculo folclórico”.

Nesse sentido, são as notícias produtos de sua época, refletem o contexto em que são criadas e, conforme Silverstone (2005, p.21), dependem do senso comum, o reproduzem, recorrem a ele, mas também o exploram e distorcem. Assim, notícias se alimentam da realidade e, simultaneamente, a constroem; são causa e efeito de desdobramentos sociais e participam do *zeitgeist* a um só tempo como matéria-prima e resultado.

Para embasamento dessas formulações, opto por trabalhar com objetos de mídia impressa e utilizo como metodologia a pesquisa documental a partir da consulta aos periódicos disponibilizados digitalmente pela Fundação Biblioteca Nacional na plataforma online Hemeroteca Digital Brasileira<sup>17</sup>, que dispõe em seu acervo jornais, revistas, anuários, boletins e demais publicações seriadas.

Entre os incontáveis periódicos disponibilizados pela Hemeroteca Digital, optei por utilizar o Jornal do Brasil, editado na cidade do Rio de Janeiro e em circulação até os dias atuais. Fundado em 1891, esta publicação foi por muito tempo considerada o principal veículo de imprensa do Brasil, sendo conhecido pela alcunha de “Popularíssimo”. Sendo de circulação nacional, no começo do século XX chegou a expedir a maior tiragem da América do Sul; e relatava como proposta ser um órgão de imprensa popular, ao mesmo tempo em que assegurava o apoio aos poderes públicos para a sustentação da ordem e da autoridade legal<sup>18</sup>. Cabe mencionar também que, nos textos transcritos, optei por manter a grafia original dos periódicos.

Na plataforma disponibilizada pela Biblioteca Nacional foram pesquisadas as menções aos termos: “feitiçaria”, “macumba”, “candomblé”, “umbanda”, “mandinga”,

---

<sup>17</sup> Disponível em: < <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>>. Acesso em 18 de agosto de 2017.

<sup>18</sup> Informações sobre a trajetória do Jornal do Brasil disponíveis em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/jornal-do-brasil>>.

“magia negra” e “baixo espiritismo”; nos espaços temporais dos seguintes períodos: 1900 – 1909; 1910 – 1919; 1920 – 1929; 1930 – 1939; 1940 – 1949; 1950 – 1959; 1960 – 1969; 1970 – 1979; 1980 – 1989. Opto por tal delimitação temporal por concentrar a pesquisa desta dissertação nos períodos em que se forjam articulações de criação de uma identidade nacional, estratégia empreendida até os momentos finais do Regime Ditatorial Brasileiro. Sabemos ser de outra ordem os dispositivos e estratégias elaboradas a partir da redemocratização da política brasileira, não comportados no escopo desta, mas sendo tema frutífero para outras pesquisas.

## 2.1 “Cruzes! Um caso de feitiçaria!”: Representações Midiáticas na primeira metade do século XX.

“(...) orgulhosos filhos e filhas do  
 Senhor do Orum  
 Olorum  
 Pai nosso e teu  
 Exu  
 de quem és o fruto alado  
 da comunicação e da mensagem

Ó Exu  
 uno e onipresente  
 em todos nós  
 na tua carne retalhada  
 espalhada por este mundo e o outro  
 faça chegar ao Pai a  
 notícia da nossa devoção  
 o retrato de nossas mãos calosas  
 vazias da justa retribuição  
 transbordantes de lágrimas  
 diga ao Pai que nunca  
 no trabalho descansamos  
 esse contínuo fazer  
 de proibido lazer  
 encheu o cofre dos exploradores  
 à mais valia do nosso suor  
 recebemos nossa  
 menos valia humana  
 na sociedade deles  
 nossos estômagos roncam de  
 fome e revolta nas cozinhas alheias  
 nas prisões  
 nos prostíbulos  
 exiba ao Pai  
 nossos corações  
 feridos de angústia  
 nossas costas chicoteadas  
 ontem  
 no pelourinho da escravidão

hoje  
no pelourinho da discriminação”  
Padê de Exu Libertador  
Abdias Nascimento, 1981<sup>19</sup>

No contexto de repressão às práticas mágicas populares, a imprensa desempenhou significativo papel. É comum encontrar nas páginas dos jornais distribuídos na primeira metade do século XX inúmeras denúncias de exercício de feitiçaria, curandeirismo e demais sortilégios. Tal como previsto em Constituição vigente à época, as manifestações de fé mediúnicas eram tratadas e reportadas como crime. Aos olhos de uma sociedade que se pretendia moderna, esses comportamentos, além de um atentado à saúde pública, representariam a mentalidade de um povo inculto, atrasado e primitivo, afeito ao charlatanismo e à exploração de “crendices” populares.

Se, conforme aponta Silverstone (2005, p.231), “somos o que lembramos, como nação e como indivíduos”, a memória certamente é um campo de disputas, de lutas por identidade e pela posse de um passado. Assim, o embate pela definição do que seria uma identidade autenticamente nacional é uma forma de se delimitar as fronteiras de uma política que procura se impor como legítima (ORTIZ, 2012, P.9). Nesse sentido, a história de formulação da identidade e da cultura brasileira está em muito relacionada aos interesses dos diferentes grupos sociais na sua relação com o Estado. Posto isso, legar os cultos de origem negra à periferia da sociedade não os deixando pertencer à ordem legal é uma estratégia de supressão de referenciais africanos. Nascimento (2017, p.49) aponta nessa articulação uma mística racista cujo objetivo é o desaparecimento inapelável e gradativo do povo negro, tanto fisicamente quanto espiritualmente.

Em um momento em que a ciência se torna autoridade para a discussão de questões sociais, as categorias de meio e raça irão conduzir o quadro interpretativo da realidade brasileira (ORTIZ, 2012, p.16). A problemática racial, entretanto, é vista como mais premente e significativa do que o meio, posto que era notória a sua disparidade em relação ao mundo branco-ocidental que servia de referencial às

---

<sup>19</sup> Disponível em <<http://www.abdias.com.br/poesia/poesia.htm>>. Acesso em: 6 de fevereiro de 2018.

pretensões nacionais. Surge então o que Ortiz (2012, p.20) define como “a necessidade de se sublinhar o elemento mestiço”.

Nesse processo, o embranquecimento empreendido e enaltecido pela política de miscigenação não se deteve às esferas físicas, mas também se estendeu aos referenciais culturais; de modo que “a mestiçagem moral, moral e étnica, possibilita a ‘aclimatação’ da civilização europeia nos trópicos” (ORTIZ, 2012, p.21). Assim, é a partir dessas premissas ideológicas racistas que as formas religiosas negras, tais como seus povos, serão consideradas inferiores, destituídas de sacralidade, ou seja, à margem do que se pretendia legítimo e nacional.

Além das instituições de poder, Abdias Nascimento situa que as classes dominantes sempre tiveram à sua disposição “poderosos implementos de controle social e cultural” (NASCIMENTO, 2017, p.112), sendo a comunicação de massas um dos dispositivos utilizados no processo que visa “destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria” (NASCIMENTO, 2017, p.112). Agenor Miranda Rocha (2000), também conhecido como Pai Agenor, narra que, na primeira metade do século XX, os terreiros funcionavam sob as condições de desconfiança da população e sob a visão preconceituosa das autoridades policiais. Ora, não é de se espantar que os jornais, distantes da imparcialidade que se supõe, tenham dado voz a essas concepções.

Em matéria<sup>20</sup> publicada pelo Jornal do Brasil, em 10 de julho de 1902<sup>21</sup>, sob a manchete “BRUXARIA” e seguida pelo resumo:

Casa de feiticeiros - Na rua Senador Pompeu - Denuncia á policia - A busca - Carcere privado - As victimas - Crendice popular - O quarto da <mandinga> - Objectos curiosos - Gallinhas de Angola - O signo de Salomão - Lista interessante - Varias notas;

é possível identificar ritos iniciáticos e preceitos do Candomblé narrados como “crença estúpida”, “quadro bizarro, divertido e triste ao mesmo tempo”. A notícia em questão relata o episódio de uma busca policial motivada por inúmeras denúncias de civis sobre “trabalhos de feitiçaria” realizados em uma casa localizada na rua Senador

<sup>20</sup> Ver Figuras 1, 2, 3, 4, 5 e 6.

<sup>21</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "feitiçaria", período: 1900 - 1909; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 27ª ocorrência, dentre as 52 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015\\_02&PagFis=4847&Pesq=feiti%C3%A7aria](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_02&PagFis=4847&Pesq=feiti%C3%A7aria)>

Pompeu, na zona central do Rio de Janeiro. Ao adentrar a casa de Bernardina Maria da Rosa, denunciada sob a alcunha de "Bernardina do nó do cachorro", e retratada pelo jornal como "uma preta bahiana de forma alentada" e ainda como "alentada crioula", o capitão Meira Lima, acompanhado de "seu 1º suplente, inspectores, agentes e representantes da imprensa", encontra

algumas mesas, cobertas de santos, estatuetas, um sem numero de amuletos e outros objectos congeneres que, á primeira vista, revelavam o genero de rezas que alli se faziam.

Em seguida, ao se dirigir a outro cômodo e passando a sala de jantar,

viam-se alli somente uns compridos bancos ao longo das paredes; a um canto, dous tamborins. Depois, uma area onde se via, ao centro, cobertos por um cesto, uma gallinha preta e um gallo branco; eram os primeiros agentes da feitiçaria, figuras obrigatórias em todas as sessões de bruxaria.

Ao dar seqüência à busca no que foi descrito como "horrendo recinto", o delegado e seus agentes se deparam com uma mulher que

estava agachada, ao longo da parede do quarto, núa da cintura para cima, tendo sobre os hombros uma toalha de linho, a cabeça raspada a navalha.

A mulher em questão chamava-se Cecilia Rosa de Sant'Anna e dizia estar ali por vontade própria, recorrendo às práticas de cura empreendidas por Bernardina para livrar-se de doença não solucionada por tratamentos médicos tradicionais. Ante as declarações de Cecilia a reportagem expressa que "commoveu-nos tanta ignorancia", e que a defesa daquela gente se justificava por "exaltação e fanatismo".

Havia ainda o que foi chamado de "quarto da mandinga", cômodo classificado como "pavorosa furna" cujo "cheiro nauseabundo" afastaria quem quer que se aproximasse, e no qual foram encontrados "extravagantes objetos" que, sob a "luz sinistra" de um lampião de querosene, despertaram na equipe de busca "uns arrepios pelo corpo". Interpelada sobre "a existencia daquele horror", Bernardina afirmou ao delegado que se tratava de

- santos e bentinhos que minha defunta mãe, que Deus haja, trouxe la das terras d'Africa, de onde ella era oriunda.

Os objetos referidos consistiam em tigelas com infusões de ervas, vasos com folhas e carvão, tinas com pedras imersas em azeite de dendê e "um grande alguidar contendo sangue coalhado de gallinha preta", assim como uma "collecção de ferros ponteagudos, de extravagantes feitios cujo uso não nos foi explicado". Havia ainda

"vinhos e mel de abelhas, argollas de metal, buzios, pentes, coraes, vidros contendo pós de diversas côres, e garrafas contendo liquidos desconhecidos". O despejo prosseguiu e foram encontrados ainda

mistura com pratos, terrinas, buzios e campanhias, grande numero de punhaes, espadas, tridentes, maracas, arcos, mas tudo de feitos ainda hoje desconhecidos.

- São santos, impertubavel, dizia a crioula.

O despejo não acabava mais: appareceu um alguidar cheio de areia, do meio da qual emergia uma panelhinha cheia de um unguento amarello; e ferraduras, pedaços de gallinha assada, cocars, cuias, settas, frascos com beberagens, vasos com unguentos, missangas e guizos.

- Tudo isso são santos, não é verdade? Indagamos de Bernardina.

- São, sim, senhô; e deu uma gargalhada.

A descrição sobre os "objetos ridiculos" e "outros enfeites exquisitos" encontrados na "casa da mandinga" segue extensa e é concluído o despejo que culminou com a abertura do "mais rigoroso inquérito" e se encerra com o encaminhamento de todos os presentes na casa à delegacia.

O desprezo, o escárnio e a desconfiança com que são relatados os itens apreendidos, os cômodos e as pessoas ali presentes, refletem o total desconhecimento a respeito da liturgia dos cultos de matrizes africanas. Quando, ao colocar em dúvida a fala de Bernardina sobre se tratar de "santos" o conjunto de materiais encontrados, ignoram o fato de que os *igbás* ou assentamentos dos Orixás são, sim, representações materiais de seus deuses, e podem ser compostos por vasos, louças, cabaças, sopeiras, pratos, argila, pedras, metais, folhas e demais elementos sacros e ritualísticos a serem selecionados de acordo com a divindade representada<sup>22</sup>. Certamente ignoram também o comportamento ritualístico de uma *yáwò* e a importância de seu recolhimento no espaço físico do *roncó*<sup>23</sup>.

Ao longo das décadas pesquisadas – 1900 – 1909; 1910 – 1919; 1920 – 1929; 1930 – 1939; 1940 – 1949. – as menções aos termos "feitiçaria", "macumba",

<sup>22</sup> Ver: AUGRAS, 1995; CAPONE, 2009; COSSARD, 2008; PRANDI, 2001; PRANDI, 2011; ROCHA, 2000.

<sup>23</sup> Ver: COSSARD, G. O. A filha de Santo. *Journal de la Société des Americanistes, Musée de l'Homme*, p. 57-77. Paris, 1969. In: MOURA, C. E. (Org.), *Culto aos Orixas – Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras*. Ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2011.



“candomblé”, “umbanda”, “mandinga”, “magia negra” e “baixo espiritismo” seguem extensas, com uma notável diminuição a partir dos anos 1940, fato a ser discutido no próximo capítulo. O teor das referências é quase sempre o mesmo: práticas maléficas, crenças ignorantes, casos de polícia. Muito frequentes em uma seção “QUEIXAS DO POVO”, é possível observar que grande parte das buscas policiais são oriundas de denúncias realizadas pelas redes de sociabilidade do denunciado.

Uma outra seção, denominada “NA POLICIA E NAS RUAS”, abriga uma significativa parte das menções às palavras pesquisadas. Um desses casos, noticiado em 1 de maio de 1930<sup>24</sup>, me chamou atenção: trata-se da prisão do guarda civil Ataliba Amaral e Silva, que “entregava-se á prática de feitiçaria” e “tinha ‘candomblé’ em casa”, de modo que se tornou necessário “instaurar um inquérito na 3ª delegacia auxiliar para ser punido o guarda ‘pae de santo’”<sup>25</sup>. Também entre as notícias da década de 1930, está a prisão de um homem por realizar “despacho na encruzilhada”<sup>26</sup>. O despacho em questão continha “grande quantidade de ervas queimadas, uma garrafa de paraty, charutos, uma farofa amarela e uma gallinha preta”; e o homem acabou por “dar uma sessão de candomblé no xadrez”<sup>27</sup>.

Outra reportagem, veiculada ao dia 27 de março, conta o caso<sup>28</sup> de Constança Corrêa, “uma mulher de mais de 40 anos, côr parda, physionomia grave”, chamada de “a feiticeira do amor”<sup>29</sup>. Constança foi detida pela prática de “magia negra” e teve também apreendidas suas anotações de “como se faz um trabalho”, nas quais consta

---

<sup>24</sup> Ver Figura 7

<sup>25</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo “feitiçaria”, período: 1930 - 1939; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 2ª ocorrência, dentre as 60 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_05&pasta=ano%20193&pesq=feiti%C3%A7aria](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_05&pasta=ano%20193&pesq=feiti%C3%A7aria)>

<sup>26</sup> Ver Figura 8

<sup>27</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo “candomblé”, período: 1930 - 1939; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 4ª ocorrência, dentre as 19 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_05&pasta=ano%20193&pesq=candombl%C3%A9](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_05&pasta=ano%20193&pesq=candombl%C3%A9)>

<sup>28</sup> Ver Figuras 9 e 10

<sup>29</sup> Sobre a criação do mito da mulher feiticeira, ver: MICHELET, J. A Feiticeira. Ed. Círculo do Livro, São Paulo, 1974. Ver também: CAPONE, 2009, p.108-118.

a necessidade de haver para o preparo "um lenço branco, bem novo; 1\$500 de mostarda, 2 pacotes de vellas, gallinhas da Angola e outras cousas mais".<sup>30</sup>

É interessante contrapor a percepção do que seria "magia negra", enunciada nas já referidas notícias, com a definição difundida de "magia branca"<sup>31</sup>, exposta em artigo publicado em 18 de fevereiro de 1926<sup>32</sup>, em que se lê:

Embora só recentemente se tenham generalizado os conhecimentos scientificos relativos á influencia mental sobre os destinos humanos, o seu estudo e pratica, rotulados differentemente, desde a mais remota antiguidade, vêm sendo executados, seja na Grecia, no Egypto ou na Persia, para não fallar na India, seu berço e onde seu desenvolvimento attingiu ao apogeu.

Ora, está evidente a origem geográfica da magia branca que, embora possa ser egípcia, não pertence à África negra.

Em matéria publicada ao dia 20 de fevereiro de 1931<sup>33</sup>, o Jornal do Brasil informa sobre a proposta de uma nova organização da polícia do Distrito Federal sob o seguinte *headline*:

Dando nova organização á Policia do Districto Federal - A reforma em estudo divide a nossa Capital em oito zonas com a denominação de Sub-Prefeituras. Além do Conselho de Policia, composto de homens de notavel saber, serão creados oito juizados de instrucção e dous tribunaes de policia.

A reportagem dispõe sobre a "Directoria de Investigações" que estaria dividida em cinco inspetorias. Dentre elas, chamam atenção as específicas diretrizes da quarta<sup>34</sup>:

---

<sup>30</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "feitiçaria", período: 1930 - 1939; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 4ª ocorrência, dentre as 60 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_05&pasta=ano%20193&pesq=feiti%C3%A7aria](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_05&pasta=ano%20193&pesq=feiti%C3%A7aria)>

<sup>31</sup> Ver Figura 11 e 12

<sup>32</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelos termos "magia negra", período: 1920 - 1929; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 3ª ocorrência, dentre as 24 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_04&pasta=ano%20192&pesq=magia%20negra](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_04&pasta=ano%20192&pesq=magia%20negra)>

<sup>33</sup> Ver Figuras 13 e 14

<sup>34</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "feitiçaria", período: 1930 - 1939; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 5ª ocorrência, dentre as 61 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015\\_05&PagFis=5778&Pesq=feiti%C3%A7aria](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_05&PagFis=5778&Pesq=feiti%C3%A7aria)>

4º - Entorpecentes e Mystificações - para o combate á toxicomania; prática de feitiçaria, cartomancia, nicromancia e equivalentes; magias, candomblés, macumbas e falso espiritismo.

Dessa forma, para que não restem dúvidas sobre quais práticas devem ser coibidas, “candomblés” e “macumbas”, associados à ideia de falso espiritismo, passam a ser nominalmente citados nas instruções policiais.

O conjunto de notícias aqui apresentadas ilustra o que Nascimento (2017, p.111) chamou de “classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores”, oriunda de um racismo institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente pungente no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade brasileira (NASCIMENTO, 2017).

Nesse sentido, a mídia enquanto produto de seu tempo, componente de debates interpessoais, e constituidora da opinião pública, reproduz e emite discursos atados a estigmas e estereótipos. Segundo Borges (2012, p.181), emoldurar o Outro e o encerrar em figuras restritas é prática recorrente nos sistemas midiáticos. Com o poder de, ao se valer de um quadro comum de referências, instituir padrões operacionais (BORGES, 2012), a mídia reduz e sintetiza as muitas formas de ser e estar no mundo.

Mãe Beata de Yemonjá (2013) afirma que a teia de preconceito e discriminação em que as religiões de matrizes africanas estão inseridas tem sua construção calcada na ignorância de um país que nega a própria história. Corroborando com a lalorixá, Nascimento (2017) afirma que a herança da cultura africana existe em estado de permanente confrontação com o sistema dominante, concebido precisamente para negar as fundações, os fundamentos e destruir ou degradar as estruturas da cultura negra (NASCIMENTO, 2017, p.112).

Com as informações midiáticas, erigimos o que acreditamos ser o outro, e a despeito da gradual mudança de representações que veremos no capítulo seguinte, as construções a respeito das religiões de matrizes africanas permanecem carregadas de discriminação. Nesse sentido, o apagamento dessas manifestações visa enfraquecer as redes de sociabilidade e está inserido em um projeto maior, de construção de uma Nação. Como parte das articulações de criação da identidade nacional, o silenciamento da cultura negra recai também sobre a religiosidade, vista por Nascimento (2017, p.25) como fonte e principal trincheira da resistência cultural

do africano. O ideal nacional é, portanto, uma meta a ser realizada no futuro, por meio de sucessivos processos de embranquecimento de pele e de cultura (NASCIMENTO, 2017; ORTIZ, 2012).

### 3 A ESPETACULARIZAÇÃO DO SAGRADO

“O espetáculo é uma visão de mundo que se objetivou”

Guy Debord<sup>35</sup>

Ao longo da segunda metade do século XX será possível observar uma gradual mudança nas representações coletivas a respeito das religiões de matrizes africanas. A partir dos anos de 1940, com ondas migratórias provenientes do Nordeste, acontecerá o que Bastide (1971) qualificou como "migração de ritos e deuses". De acordo com Capone (2009), muitos pais e mães de santo, em busca de novos espaços para estabelecer seus cultos, irão em direção ao Sudeste, instalando-se primeiramente em áreas periféricas do Rio de Janeiro e, mais adiante, em São Paulo.

É também a partir dos anos 1940 que serão fundadas diversas federações umbandistas em busca de legitimação, sendo a mais significativa delas a Federação Espírita Umbandista, criada em 1952 por Tancredo da Silva Pinto, que "defendia uma umbanda 'popular', que reivindicasse suas origens nas tradições africanas" (CAPONE, 2009, p.134). Esse fato será, nas palavras de Capone (2009), o primeiro indício de movimento de volta às origens negras nos cultos do Sudeste.

A Umbanda, porque oriunda do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas, e embranquecida em suas práticas, já se encontra consolidada sob o status de religião brasileira por excelência, estando em consonância com a ideologia da mestiçagem, na qual “o que era mestiço, torna-se nacional” (ORTIZ, 2012, p.41). A oposição entre um modelo "branco" e um modelo "africano" permaneceu latente, entretanto é notável o que Capone (2009) chama de *continuum* religioso, com muitas formas “intermediárias” de culto entre um polo e outro. Assim, a partir das migrações territoriais e da circulação de adeptos entre as formas de culto, observa-se, a caminho

---

<sup>35</sup> Ver DEBORD, 1997.

dos anos 1960, o que Prandi (1998), chama de abertura para uma nova etapa de difusão do Candomblé.

As décadas de 1960 e 1970, marcam, nas palavras de Prandi (1998), um período de vital efervescência no plano da cultura e das mentalidades; de modo que foram significativas as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais. São os anos da contracultura, mas também dos governos ditatoriais. Embora em posições antagônicas, Estado e contracultura colaboram para o desenrolar de um movimento inverso ao observado na primeira metade século: o pertencimento ao candomblé dito puro, mais africanizado, torna-se fonte de prestígio na sociedade brasileira.

Se, de um lado, tem-se o que Prandi (1998) chama de “divulgação profana da religião pelas artes” – com a exaltação da “cultura do outro”, do “exótico”, do “popular”; de outro, no âmbito político, se observa uma mudança de atitude em relação à África. É nesse espaço temporal que países africanos estão em processo de descolonização e a abertura de possíveis novos mercados interessa ao Estado brasileiro; de modo que em 1964 é assinado o primeiro acordo comercial entre Brasil e Senegal e, em 1965, o governo envia uma missão comercial a seis países da África Ocidental, inaugurando a política comercial com os países africanos não-lusófonos (CAPONE, 2009, p.139).

O estreitamento de relações comerciais entre as nações também inaugura uma reformulação da política nacional em relação às religiões de matrizes africanas: ao simbolizar uma origem cultural que mais revela proximidades do que distâncias, a fé que descende da África poderia simbolizar um importante trunfo diplomático. É também dos anos ditatoriais que data o surgimento da EMBRATUR (Empresa Brasileira de Turismo). A sua criação em 1966, durante o regime militar, pode ser entendida, para além de seus objetivos relativos à ordenação de uma política nacional de turismo, como importante veículo de manipulação sobre a imagem do país no exterior, já então manchada pelo golpe de 1964 e suas práticas abjetas.

Com o intuito forjar e comunicar uma imagem de Brasil, notadamente marcada pelo mito da democracia racial, a fé de matrizes africanas passa a simbolizar a ideia de "brasilidade" e, de acordo com Capone (2009, p.140), tal qual o carnaval e o

samba, o Candomblé começa a ser proposto pelo turismo como uma das atrações folclóricas nacionais.

Também inseridas nesse contexto estão as políticas patrimoniais empreendidas a partir da segunda metade do século XX. De acordo com Lanari (2017), o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, atual IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), desde a sua fundação em 1937, é a principal instituição de preservação da memória nacional; sendo reconhecido notadamente pela salvaguarda dos bens materiais, especialmente das edificações religiosas católicas, das cidades históricas, das construções militares e da arte barroca. Entretanto, por longo tempo, a mesma atenção não foi dispensada às manifestações de matrizes africanas e suas representações materiais. No entanto, é a partir dos anos 1970 que esse panorama começa a mudar, quando passa a ser questionada a vertente patrimonial conhecida como de "pedra e cal" (LANARI, 2017) e são empreendidos estudos sobre o folclore nacional, trazendo debates sobre as religiões afro-brasileiras. Pouco a pouco são alargadas as concepções a respeito do que se constitui como patrimônio cultural nacional, mas é somente na década de 1980 que se dará o primeiro tombamento de templo religioso não católico: em 31 de maio de 1984, o terreiro Casa Branca do Engenho Velho (*Ile Axé Iyá Nassô Oká*) é o primeiro monumento de origem negra a ser considerado Patrimônio Histórico do Brasil, sendo tombado pelo IPHAN em 14 de agosto de 1986.

Não por acaso, os meios de comunicação também expressam essa mudança de perspectiva em relação aos cultos afro-brasileiros. O que antes era crime alarmado nas páginas policiais, passa a ser espetáculo folclórico, legitimamente nacional, nas páginas de cultura. Enquanto produto de seu tempo, a mídia, então materializada em uma imprensa sob o jugo da censura, empreende o seu relato sobre a realidade tendo como método, nas palavras de Türcke (2010), “inflar o banal, simplificar o complicado, chamar a atenção pública para determinados conteúdos e desviar de outros”.

### 3.1 Eu só poderia crer em um Deus que soubesse dançar: Representações Midiáticas na segunda metade do século XX.

(...) por motivos diferentes e mesmo antagonicos, formam-se, agora os bandos de excursionistas á procura de um lugar onde não haja nenhum excesso de temperatura. Esse lugar é o Rio de Janeiro, devido á metamorfose por que passou, nestes ultimos anos, do ponto de vista climatico, e que o tornou ainda mais digno do titulo engendrado, num livro encantador, pelo grande poeta uruguaio Gastón Figueira - o de "Cidade de Feitiçaria" (Jornal do Brasil, 23 de junho de 1940)<sup>36</sup>

O trecho acima, oriundo de notícia<sup>37</sup> publicada no Jornal do Brasil ao início dos anos 1940, quando comparado a relatos de anos anteriores, permite-nos entrever uma diferença, embora sutil, nas imagens evocadas pelo termo “feitiçaria”. A nota em questão, veiculada sob o título de “Inverno carioca e turismo americano”, compõe uma página que merece ser olhada com atenção: pouco antes, mais ao lado, é possível encontrar outra nota, dessa vez intitulada de “Curandeiros”, em que se lê:

um dos males sensíveis da falta de instrução é a tendencia para a facil credibilidade que oferecem os alfabetos, principalmente no que se refere á medicina. Blasfemam contra os esculapios e inquinam dos piores adjetivos todos os produtos farmaceuticos, tendo, no entanto, uma acentuada crença para os poderes sobrenaturais e os medicamentos por eles pseudamente receitados. O resultado disso tudo é o que os espertos e charlatães encontram campo facil para a conquista de seus designios.

A especie a que nos referimos é a dos chamados - curandeiros - estejam eles por ocasião das consultas vestidos como o geral dos individuos, ou se apresentem com indumentarias de indios, africanos, ou de qualquer modo destinadas a causar impressão aos consulentes. Esses são mais perniciosos ainda do que aqueles, porque concorrem para o maior abastardamento de um nivel intelectual já baixo.

Se as “crendices populares” são hábitos condenáveis, qual o propósito de usar o termo “feitiçaria” enquanto adjetivo para uma cidade com apelo turístico? Ora, fica evidente que aos olhos do senso comum são práticas incultas e de grande ignorância, até o momento em que evoquem imagens “pitorescas” capazes de despertar a curiosidade de visitantes e sirvam aos interesses econômicos do turismo.

---

<sup>36</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "feitiçaria", período: 1940 - 1949; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 2ª ocorrência, dentre as 11 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_06&pasta=ano%20194&pesq=feiti%C3%A7aria](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_06&pasta=ano%20194&pesq=feiti%C3%A7aria)>.

<sup>37</sup> Ver Figuras 15 e 16

Entre 1940 a 1949 são encontradas 10 ocorrências da palavra *candomblé*, entretanto já nenhuma delas entre as páginas policiais. Chama a atenção uma nota<sup>38</sup>, datada de 10 de dezembro de 1948, em que se anuncia o lançamento do jornal “Quilombo”, chamado pela publicação de “o periódico dos negros”. Fundado por Abdias Nascimento, o jornal seria responsável por “combater o racismo e pugnar por uma vida melhor para o negro brasileiro”, trazendo em sua edição de estreia um texto de “Edison Carneiro ensinando 'Como se desenrola uma festa de *candomblé* na Bahia’”.<sup>39</sup>

A partir dos anos 1950, a maioria dos termos relacionados às religiões afro-brasileiras aparecerão cada vez menos em contextos depreciativos. Em larga escala figurarão nas páginas de cultura, em anúncios de peças teatrais, em notas sobre criações literárias ou até mesmo nos classificados, com buscas por espaços para realização de cultos ou vendas de estabelecimentos comerciais relacionados a artigos religiosos. Em 20 de outubro de 1950, o *Jornal do Brasil* anuncia, em sua coluna dedicada às peças teatrais<sup>40</sup>, que naquela mesma data o Teatro Popular Brasileiro realizaria um ensaio público que

constará de vários números de nosso populário inclusive folia de Reis, caboclinhos, escola de samba, maracatu, côco, bumba-meu-boi e capoeira, além de cenas de macumba e *candomblé*. O Teatro Popular apresentará a sua orquestra típica.

De acordo com a publicação, o grupo teatral em questão tinha por objetivo “a utilização do folclore brasileiro no palco”<sup>41</sup>. Outra associação entre religiões afro-brasileiras e folclore é vista em registro do dia 22 de setembro de 1957, na coluna “FOLCLORE”. Sob o título de “CANDOMBLÉ”, a nota<sup>42</sup> anuncia o livro homônimo de José de Medeiros. De acordo com o jornal, trata-se de uma obra “completamente original dentro da nossa bibliografia etnográfica, onde a imagem é o ponto máximo e

---

<sup>38</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo “*candomblé*”, período: 1940 - 1949; local: Rio de Janeiro; periódico: *Jornal do Brasil*; 6ª ocorrência, dentre as 10 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_06&pasta=ano%20194&pesq=candomble](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_06&pasta=ano%20194&pesq=candomble)>.

<sup>39</sup> Ver Figura 17

<sup>40</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo “*candomblé*”, período: 1950 - 1959; local: Rio de Janeiro; periódico: *Jornal do Brasil*; 4ª ocorrência, dentre as 91 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015\\_07&PagFis=3307&Pesq=candombl](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_07&PagFis=3307&Pesq=candombl)>

<sup>41</sup> Ver Figura 18

<sup>42</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo “*candomblé*”, período: 1950 - 1959; local: Rio de Janeiro; periódico: *Jornal do Brasil*; 51ª ocorrência, dentre as 91 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015\\_07&PagFis=3307&Pesq=candombl](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_07&PagFis=3307&Pesq=candombl)>



intencional do autor", que apresenta "de maneira tão movimentada, os diversos movimentos da iniciação fetichista dos negros baianos"<sup>43</sup>. Mais tarde, em nota<sup>44</sup> de 26 de junho de 1964, também em seção dedicada a produções artísticas, podemos encontrar novamente menção ao termo "candomblé" em contexto folclórico. Trata-se das pinturas do baiano Sálvio de Oliveira, a serem expostas no corredor de uma churrascaria, e cujo trabalho chama atenção porque "desenha com nanquim-cera utilizando temas folclóricos, explorando sobretudo o candomblé"<sup>45</sup>.

São incontáveis as menções às religiões de matrizes africanas em contexto artístico; desde grupos musicais que se apresentam com repertórios sugestivos, como "Saravá Filhos de Umbanda"<sup>46</sup> e "Santo Antonio no Pegy"<sup>47</sup>; até espetáculos teatrais<sup>48</sup> que contavam com a participação do famoso pai de santo Joãozinho da Goméa "com seu candomblé"<sup>49</sup>; e registros literários elucidativos<sup>50</sup>, como a matéria sobre a obra de Câmara Cascudo – "Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil" – na qual: "o vasto e sempre curioso assunto da feitiçaria é dissecado em todos os sentidos, com uma precisão de mestre que profundamente conhece a matéria: catimbós, macumbas e candomblés não têm segredo para o folclorista"<sup>51</sup>.

Em meio a tantos registros relacionados a arte e folclore, surgem também – e por que não? – menções que interligam religião e carnaval. O que seria impensável se direcionado às religiões cristãs hegemônicas, parece ser perfeitamente cabível do ponto de vista midiático e governamental. A edição do dia 16 de janeiro de 1964 traz

---

<sup>43</sup> Ver Figura 19

<sup>44</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "candomblé", período: 1960 - 1969; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 185ª ocorrência, dentre as 575 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_08&pasta=ano%20196&pesq=candombl%C3%A9](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_08&pasta=ano%20196&pesq=candombl%C3%A9)>

<sup>45</sup> Ver Figura 20

<sup>46</sup> Ver Figura 21

<sup>47</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "umbanda", período: 1950 - 1959; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 3ª ocorrência, dentre as 103 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_07&pasta=ano%20195&pesq=umbanda](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_07&pasta=ano%20195&pesq=umbanda)>

<sup>48</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "candomblé", período: 1960 - 1969; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 6ª ocorrência, dentre as 575 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_08&pasta=ano%20196&pesq=candombl%C3%A9](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_08&pasta=ano%20196&pesq=candombl%C3%A9)>

<sup>49</sup> Ver Figura 22

<sup>50</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "candomblé", período: 1950 - 1959; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 7ª ocorrência, dentre as 91 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015\\_07&PagFis=3307&Pesq=candombl](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_07&PagFis=3307&Pesq=candombl)>

<sup>51</sup> Ver Figura 23

a seguinte notícia: "Decoração de carnaval vai mudar porque umbandistas protestaram"<sup>52</sup>. Ao que tudo indica, a Secretaria de Turismo do Rio de Janeiro acreditou ser uma ideia plausível usar as religiões de matrizes africanas como alegoria carnavalesca *per se*:

o tema da decoração da cidade durante a fase carnavalesca não será mais sobre candomblé e macumba, conforme anunciou anteriormente a Secretaria de Turismo, e sim um misto desses assuntos - de forma estilizada - com motivos afro-brasileiros, porque adeptos da umbanda protestaram.

(...) Representantes da umbanda queixaram-se ao cenógrafo Nilton Sá contra o que chamaram de "deturpação de uma religião", com a exploração de motivos do candomblé e da macumba.

- Eu não tinha o propósito ofensivo ao estilizar os assuntos. Achei apenas que eles têm elementos plásticos muito bonitos. Entretanto, pensei bastante e concluí que a gente da umbanda tinha razão. Fui obrigado a mudar tudo o que estava fazendo, mas isso não significou prejuízos materiais. Fiz uma mistura e modifiquei o sentido do trabalho<sup>53</sup>.

Que tipo de mistura seria essa? Em que consiste essa nova forma “estilizada”? Quais as representações evocadas?

Abdias Nascimento (2017) observa que a redução da cultura afro-brasileira ao status de folclore é uma tática de esvaziamento cultural, cuja ideia principal é inferiorizar a cultura negra. Reduzir a folclore significaria então destitui-la de conteúdo ou densidade, de modo que a sua exploração se dá unicamente com fins comerciais e lucrativos. É nessa dinâmica que “as manifestações religiosas negras tornam-se 'curiosidades' para entreter visitantes” (NASCIMENTO, 2017, p.147), e a cultura afro-brasileira é transformada em *souvenir*. Se o conceito de *souvenir* carrega a ideia de um objeto – ou melhor, um fragmento material que anuncia uma memória, que comunica um símbolo suficientemente capaz de nos remeter a determinados pontos no espaço e no tempo – retirado de seu contexto e distribuído como uma lembrança móvel, a "transformação" das religiões afro-brasileiras em *souvenir* se dá por um processo de esvaziamento. Enquanto metáfora, a ideia de *souvenir* é capaz de identificar como algo sagrado é retirado de seu contexto - por meio de uma seleção

---

<sup>52</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "candomblé", período: 1960 - 1969; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 181ª ocorrência, dentre as 575 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_08&pasta=ano%20196&pesq=candombl%C3%A9](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_08&pasta=ano%20196&pesq=candombl%C3%A9)>

<sup>53</sup> Ver Figura 24

de imagens, por uma veiculação do que é conveniente - e é subvertido em atrativo turístico.

De forma pontual, Nascimento (2017, p.147) diz que “embora a religião e a arte sejam tão ridicularizadas e folclorizadas, elas constituem valiosas e rentáveis mercadorias no comércio turístico”. A corroborar com essa afirmativa, é possível encontrar diversas menções jornalísticas relacionando as religiões de origem negra e suas celebrações ao âmbito do turismo. Como por exemplo em matéria publicada ao dia 14 de janeiro de 1970<sup>54</sup>, sob o título "Cardeal ainda não sabe se abre a igreja do Bonfim durante os ritos da lavagem", onde é exposto que, apesar das solicitações da Superintendência de Turismo, o cardeal Dom Eugênio Sales não é a favor da abertura da igreja durante a tradicional Lavagem do Bonfim porque "as mulheres do candomblé invadem o templo e costumam 'dar o santo', ofendendo os costumes católicos"<sup>55</sup>. No mesmo registro, podemos ler que

A Superintendência de Turismo ainda não calculou quantos turistas estarão em Salvador para assistirem à festa, mas os hotéis da cidade informaram que todos os apartamentos e quartos estão ocupados até o dia 21.

Este ano a festa do Bonfim promete ser das mais animadas dos últimos tempos, sendo grande a quantidade de baianos que irá ao Bonfim participar das novenas, acompanhar os ranchos e tomar cerveja nas barracas.

Dois dias depois, em notícia publicada a 16 de janeiro de 1970<sup>56</sup>, é comemorado, pelo então prefeito de Salvador, o sucesso alcançado pela celebração. De acordo com a publicação, até mesmo a Rainha da Inglaterra recomendou ao seu Embaixador que não deixasse de ver a festa do Bonfim que "é considerada na Bahia como 'de todo mundo'". No mesmo registro ainda pode ser lido que

estavam representantes de todos os terreiros de candomblé da Bahia - mães-de-santo e 'iniciadas' no ofício, com vestidos alvos e enfeitados de colares. São elas que lavam o adro da igreja, despejando seus 'purrões' nos degraus e nas cabeças dos fiéis, para que sejam 'batizados'.

(...) durante a romaria são entoados hinos sacros e profanos, principalmente aqueles herdados da cultura africana.

---

<sup>54</sup> Ver Figura 25

<sup>55</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "candomblé", período: 1970 - 1979; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 2ª ocorrência, dentre as 1233 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_09&pasta=ano%20197&pesq=candomble](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_09&pasta=ano%20197&pesq=candomble)>

<sup>56</sup> Ver Figura 26

A notícia também explica que até 1889, não só as escadarias eram lavadas, mas também o interior da igreja, até que o então Governador, a pedido dos padres, limitou a lavagem à porta porque

os religiosos alegavam que a maioria dos participantes da festa pertencia ao candomblé, e por isso consideravam 'ofensiva a Deus a presença de tantos negros a cantarem seus hinos e a rezarem suas preces africanas.

Ainda de acordo com a publicação, a festa “tem sua história” – e a explica a partir de elementos relacionados à mitologia dos Orixás Oxalá e Nanã – mas, apesar disso, hoje a Lavagem do Bonfim é “uma mistura de culturas onde cada qual 'paga o seu tributo àquele que defende os baianos de todos os males’”.<sup>57</sup>

As menções seguem extensas – entre os anos 1970 e 1979, foram 849 menções ao termo "umbanda" e 1.233 ao termo “candomblé” – e é possível encontrar até mesmo considerações antes impensáveis, como o trecho<sup>58</sup> "não se trata de uma característica das classes populares, (...) é uma generalização entre pobres e ricos, ignorantes e cultos, gente do interior ou da cidade", publicado em matéria sobre a “arte mágica dos banhos”.<sup>59</sup> Dentre as milhares de referências, uma em especial salta aos olhos. Trata-se de uma reportagem a respeito de Menininha do Gantois, célebre lalorixá baiana, e a festa de comemoração de seus 80 anos<sup>60</sup>. Em uma matéria elogiosa, Maria Escolástica da Conceição Nazaré, a Mãe Menininha, é reverenciada por sua sabedoria, por sua beleza e por sua credibilidade entre os que a procuram. Entre seus filhos de santo e consulentes estão artistas, intelectuais e políticos, e também muitos curiosos, como se lê:

Menininha não se engana, tem consciência que ‘é mais curiosidade e não fé’ que leva a maioria das pessoas a procurá-la. ‘A curiosidade está demais, num progresso louco, Ave Maria!’

A reportagem segue contando um pouco da rotina de Mãe Menininha, das visitas que recebe e dos pedidos em busca de solução para casos amorosos. Fala também sobre

---

<sup>57</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "candomblé", período: 1970 - 1979; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 5ª ocorrência, dentre as 1233 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_09&pasta=ano%20197&pesq=candomble](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_09&pasta=ano%20197&pesq=candomble)>

<sup>58</sup> Ver Figura 27

<sup>59</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "umbanda", período: 1970 - 1979; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 44ª ocorrência, dentre as 849 encontradas. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_09&pasta=ano%20197&pesq=umbanda](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_09&pasta=ano%20197&pesq=umbanda)>

<sup>60</sup> Ver Figuras 28 - 33

sua personalidade bem-humorada, seu bom gosto e, sobretudo, a respeito do prestígio que o seu candomblé experimenta na sociedade:

O *Axé Iyá Massé* (mais conhecido como candomblé do Gantois) é um dos poucos que ainda se conservam em toda a sua autenticidade nos dias de hoje. O terreiro foi fundado pela bisavó de Menininha, Maria Júlia da Conceição Nazaré, uma negra africana legítima (...)

(...)

Através de seu candomblé, Menininha deu a maior contribuição que em sua casa de culto uma mãe-de-santo poderia dar à cultura em âmbito local e universal. Por lá, e por alguns poucos outros terreiros autênticos, passaram e passam ainda pesquisadores, intelectuais e artistas. De lá e de outras casas de candomblé saíram inspirações para os escritos de Jorge Amado, para os traços de Caribé, entre outros.

Sobre Mãe Menininha, Caribé corrobora:

ela é a última lalorixá de estirpe, uma relíquia que temos na Bahia e pela qual devíamos zelar mais, poupando-lhe maus momentos, poupando-a sobretudo de turistas e pessoas que vêm visitar por pura curiosidade, que pedem por pura futilidade a conta que devem usar, qualquer besteira assim que lhe tomam o tempo e lhe infernizam a vida.

A menção ao que seria um terreiro autêntico, fundado por uma “africana legítima”, e agora comandado por uma lalorixá considerada “uma relíquia”, nos faz retomar o que Capone (2009) observou em relação à “busca da África no candomblé”, na qual se percebe, no decorrer das décadas de 1960 e 1970, um movimento de valorização ao que é africano e, conseqüentemente, ao pertencimento a um candomblé dito puro, mais africanizado. Intelectuais e artistas viam em candomblés da Bahia o modelo de tradição e autenticidade da religião; de modo que, de acordo com essa lógica, é considerada como verdadeira religião aquela que se funda na manutenção de um patrimônio étnico (CAPONE, 2009, p.138).

Na mesma matéria é possível ler também uma significativa fala de Jorge Amado sobre importância da figura de Mãe Menininha para a memória do povo de santo e sobre a trajetória dos terreiros na sociedade brasileira:

ela é a última, ou uma das últimas, personalidade dos meios de candomblé, que corresponde a um tempo que a realidade já terminou. Desse tempo quando o candomblé não era moda, nada tinha a ver com turismo, quando era perseguido pela polícia da maneira mais violenta. Desse tempo restam poucas figuras. Hoje o candomblé está na televisão, nas páginas das revistas e a sociedade de consumo condiciona também mãe-de-santo e babalaôs.

E continua:

Antigamente era preciso coragem, e muita, para ingressar no candomblé. A perseguição era da maior violência, a polícia invadia os

terreiros na base do cacete e da bala. Pais, filhos e filhas de santo apanhavam de criar bicho, os materiais dos *pejis* eram levados pela polícia e destruídos, mas o povo dos candomblés não se deixou abater.

A reportagem afirma ainda que os primeiros sinais de apoio à resistência dos terreiros surgiram por meio de intelectuais que, “pelo interesse científico ou artístico”, se aproximaram das casas de santo e se tornaram “amigos do pessoal da seita”. E assim o texto se encerra com mais uma frase emblemática:

Hoje, com o turismo, o candomblé está em todas.

Essas últimas linhas da referida notícia são instigantes. Simbólicas, porque nos permitem vislumbrar contradições. Depois de muitos elogiosos e elucidativos parágrafos, o candomblé ainda é veiculado como “seita”, termo comumente utilizado em referência a doutrinas que não se constituem em religião. Somado às considerações sobre o turismo, é possível questionar: ora, se o candomblé “está em todas”, mas não é visto como religião, em que constitui essa propagação? Quais as narrativas e quais as imagens selecionadas?

Já no decorrer dos anos 1960, Debord (1997) anunciava que estaríamos vivendo a sociedade do espetáculo, na qual “a realidade considerada parcialmente apresenta-se em sua própria unidade geral, como um *pseudomundo* à parte, objeto de mera contemplação”. Debord (1997) afirmava ainda que a sociedade do espetáculo corresponde a uma fase específica da sociedade capitalista, na qual as relações sociais, agora mediadas por imagens, e as relações de produção e consumo de mercadorias estão intimamente ligadas.

Quando passa a haver uma relação de interdependência entre o acúmulo de capital e o acúmulo de imagens, é inevitável que as relações de poder intrínsecas ao sistema capitalista se reproduzam no espetáculo<sup>61</sup>. Se, como disse Durkheim (1989), o olhar estabelece relações, quais são as relações estabelecidas a partir da espetacularização do religioso? Quais as relações permeiam a folclorização do sagrado? De acordo com Eufrazia Cristina Santos (2005), o problema da espetacularização das religiões de matrizes africanas reside na assimilação de estereótipos historicamente concebidos:

---

<sup>61</sup> Espetáculo aqui entendido como “relação social entre pessoas, mediada por imagens” (DEBORD, 1997, p.14).

O problema da espetacularização das imagens e práticas associadas ao negro, sejam elas sagradas ou profanas, está relacionado ao modo como historicamente o branco viu o negro e como transformou sua cor e seus costumes em objeto de classificação. Esse tipo de representação é tributário de um imaginário social que nega o negro como *homo sapiens*, limitando-se a afirmar as suas qualidades como *homo faber* e *homo ludens*.

E prossegue:

Em nosso país, a construção de estereótipos dos negros esteve atrelada ao conjunto das representações sociais informadas pelas teorias raciais do século XIX, as quais estabeleciam correlações entre características físicas e atributos morais. A raça negra aparece como sendo possuidora de uma natureza alegre, expansiva, sensual, extrovertida, afetiva. Uma alegria associada à desordem, à malandragem, à futilidade, ao gosto pela festa em oposição ao trabalho.

Assim, os estereótipos criados, a alegria vista como intrínseca ao ser negro, repercutem na forma como são selecionadas e projetadas as imagens e as representações sobre as religiões de matrizes africanas. Não é por acaso que, como aponta Santos (2005, p.127), historicamente as elites intelectuais retrataram manifestações culturais afro-brasileiras como “possuidoras de um caráter exótico, folclórico, espetacular”. É justamente por isso que, no campo religioso, a naturalização dos estereótipos repercutiu na supervalorização dos elementos lúdicos e estéticos das cerimônias públicas em detrimento de seus aspectos sacros (SANTOS, 2005, p.127).

Em uma comparação entre peregrinos e turistas, Hakim Bey (1994) pressupõe haver uma grande diferença entre aqueles que se dirigem a espaços de cultura religiosa para genuinamente receber uma “benção” e os que vão simplesmente para “admirar a diferença”. O turista, segundo Bey (1994) consome diferença. O turismo, enquanto emergência de relações espetacularizadas, enquanto “mediador do reino da mercadoria” (BEY, 1994), ao contrário da peregrinação, deixaria seus consumidores à mercê de uma percepção coagida pela veiculação incessante de imagens<sup>62</sup> selecionadas e produzidas com o específico fim de atrair o olhar. O espetáculo como tendência a fazer ver (DEBORD, 1997), comunica assim o “pitoresco”, o “exótico”, o “diferente”.

Em matéria publicada em 14 de maio de 1986<sup>63</sup>, ano seguinte ao fim do regime militar, é possível ver a consolidação das articulações entre espetacularização e

---

<sup>62</sup> Ver TURCKÉ, 2010.

<sup>63</sup> Ver Figuras 34-37

comercialização de religiões afro-brasileiras. Sob o título de "Macumba para inglês ver", é apresentado "um programa exótico", conduzido pelo guia apelidado de "Chocolate", que leva turistas a um terreiro situado na Praça da Bandeira, região central do Rio de Janeiro<sup>64</sup>.

Sexta-feira, dia de Exu, é dia também de turista estrangeiro conhecer a Casa de Pai Jerônimo no pacote "Visita ao Templo da Macumba". Às 8h da noite, o luxuoso ônibus da agência Grayline, que há cinco anos promove o programa, apanha os pretendentes na porta dos hotéis da orla na Zona Sul. Os turistas não chegam a dez, enquanto no período de alta temporada - o verão - um ônibus com 40 lugares é pouco. É o início de uma noite exótica - que junta culto religioso a comidas típicas: após a sessão, todos irão jantar no restaurante Sol e Mar.

Sem se ater à controversa afirmação sobre sexta-feira ser dia de Exu - perdoa, Pai Oxalá! – a reportagem segue:

A casa de Pai Jerônimo tem à porta o cartaz "Bem-vindo à casa espiritual" e na sala chamada Casa de Exu uma imagem da entidade fica no meio de muitas garrafas de cachaça, que os visitantes olham demoradamente. Ao lado, uma pequena loja de *souvenirs* mistura livros sobre macumba, fitas de cetim, velas e colares.

(...)

Às 9h em ponto, a cerimônia começa com pontos (cantigas) entoadas ao microfone pelas filhas-de-santo, ao som de atabaques e sob o forte cheiro de incenso. Os turistas, com lugar reservado na primeira fila em cadeiras, já receberam um folheto explicativo em inglês, enquanto as entidades são saudadas e "baixam".

Tal como seu título, a notícia nos remete a Fry (1982), que afirma que a sociedade brasileira assimilou itens culturais de origem negra e os utilizou como símbolos nacionais exibidos em cartazes e guias turísticos (1982, p.47). Não por acaso, conforme conta Chocolate ao repórter, os estrangeiros "sempre se decepcionam um pouco, porque esperam ver um espetáculo colorido e ruidoso 'estilo circense'".

os atabaques ainda estão batendo quando o grupo se retira, depois de um convite de Pai Jerônimo para uma visita ao Museu da Umbanda e do Candomblé, que fica no segundo andar do templo. Nenhum dos turistas se interessa – preferem ir direto ao restaurante.

O desejo por uma representação que instigue a percepção ("ruidoso", "colorido"), pode ser compreendido pelo que Turckë (2010) chama de *sensation seeking*, e está em consonância com a criação de um imaginário comercialmente explorável pelo turismo.

---

<sup>64</sup> HEMEROTECA DIGITAL, pesquisa pelo termo "turismo macumba", período: 1980 - 1989; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil; 1 ocorrência. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015\\_10&pasta=ano%20198&pesq=turismo%20macumba](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_10&pasta=ano%20198&pesq=turismo%20macumba)>



Tal como apontou Bey (1994), quem compra turismo quer levar imagens – e sensações. Nesse sentido, o olhar que insiste em reificar as práticas afro-religiosas busca mais a estética do que a liturgia, de modo que a fala de Chocolate sobre a recorrente decepção dos turistas em relação à cerimônia apresenta a dicotomia entre as imagens projetadas e assentadas no imaginário dos forasteiros e a vivência do ato em si. Tal como as representações midiáticas, o olhar do visitante curioso não interpreta o culto a partir de seu sistema religioso, mas sim por um viés “culturalista”. Assim, a expectativa quanto a cerimônia é construída no âmbito do folclore ou do espetáculo. E, dessa vez, o “produto” não agradou a clientela.

### **3.2 Meu Brasil Brasileiro: Turismo, Democracia Racial, Identidade Nacional e outras criações espetaculares.**

“a manhã tropical se inicia  
resplandente, cadente, fagueira  
num calor girassol com alegria  
na geleia geral brasileira  
que o Jornal do Brasil anuncia”

Torquato Neto & Gilberto Gil

O imaginário veiculado nas páginas jornalísticas aqui reproduzidas está inserido em um particular contexto histórico e social observável na segunda metade do século XX. Como parte de um projeto nacional, as concepções formuladas retratam o período de elaboração e consolidação de uma identidade pretendida como nacional. De acordo com Fry (1982), é perceptível no Brasil a tendência de produtores de símbolos nacionais e da cultura de massa escolherem como comunicadores de “brasilidade” itens culturais produzidos originalmente por grupos dominados, de modo que a adoção de tais símbolos seria politicamente conveniente, como “um instrumento para assegurar a dominação, mascarando-a sob outro nome” (FRY, 1982, p.52).

Segundo Ortiz (2012, p.8) a problemática da cultura brasileira se configura como uma questão política; e, de acordo com Abdias Nascimento (2017), as manifestações culturais de origem africana, na integridade dos seus valores, não experimentam reconhecimento no Brasil a não ser quando servem aos interesses da classe dominante. Ora, se antes a fé negra era coibida e repelida por um Estado que se queria moderno e branco, agora ela será usada como estratégia de comoção da

opinião pública, tanto como forma de desviar a atenção das atrocidades da ditadura, quanto como catalisador econômico por meio da indústria do turismo.

Levando em consideração que não há uma noção única e imutável de “cultura brasileira” e, tal como propôs Geertz (2013), a cultura pode ser vista como um texto a ser interpretado – existindo assim a interpretação nativa e outra(s), sob diversas perspectivas observadoras – é possível entender que a elaboração de uma identidade nacional corresponde a uma versão possível – dentre as muitas versões passíveis de criação – sobre o que constitui a “brasilidade”. Ortiz (2012) observa que “toda identidade é uma construção simbólica”, de modo que aqui não entra em questão a discussão sobre a veracidade ou a falsidade do que é produzido. Ainda segundo Ortiz, não existe uma identidade autêntica, mas sim uma pluralidade de identidades construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos (ORTIZ, 2012, p.8).

Entretanto, ao longo do século XX, serão empreendidos esforços para definir uma identidade brasileira e, se nas concepções teóricas difundidas no começo do século é a questão racial que explica o "atraso brasileiro", será a noção de mestiçagem, sob uma perspectiva culturalista, que apontará para o futuro. Guardados os contextos de sua produção, a teoria freyriana<sup>65</sup> foi preponderante para a elaboração da ideia de brasilidade; posto que as imagens ali evocadas se fixaram no imaginário coletivo sobre o que seriam as características intrínsecas à nação. Pautada pelo “encontro” das três raças fundadoras, cada qual dotada de uma “cultura”, a ideia de Brasil-cadinho, harmoniosamente mestiço, terá a democracia racial como ficção ideológica.

De acordo com Abdias Nascimento (2017, p.111), a “democracia racial” postulada nacionalmente deve ser compreendida como “a metáfora perfeita para designar o racismo brasileiro”, que não se dá escancaradamente como no *apartheid* sul-africano ou sob as leis de Jim Crow norte-americanas, mas que ainda assim é profundamente real, difuso e latente na sociedade brasileira. Se ideia de nação encobre as diferenças de classe (ORTIZ, 2012), na mesma medida o mito das três

---

<sup>65</sup> Ver Freyre, G. Casa-Grande & Senzala, 1933.

raças não apenas encobrirá conflitos raciais como também irá desconsiderar a forma como, historicamente, se deu o pretense encontro dessas raças.

Assim, é a partir da Segunda Guerra Mundial que se intensificam as articulações em torno de um ideário nacional, e a segunda metade do século será palco do que Ortiz (2012) chama de “advento do povo no Brasil”, no qual os brasileiros passam a fazer parte de uma massa unificada enquanto Ser nacional – o povo – indispensável para a instituição de uma nação. É nesse contexto que será organizada a ideia de “cultura popular” e a sua consequente veiculação assimilada à noção de folclore.

De acordo com Rocha (2009), a categoria “cultura popular” tornou-se alvo de atenção intelectual em fins do século XVIII, quando a Europa vivia profundas transformações e, frente ao processo civilizatório, os valores e os costumes populares estavam ameaçados de desaparecimento. Assim, os núcleos intelectuais da época viram “nas festas, na poesia, nos jogos, nas músicas e nas danças das classes subalternas” não apenas uma forma de resistência cultural, mas também um meio de preservação do “espírito do povo” (ROCHA, 2009, p.219). Foi assim que, segundo Rocha (2009), o etnólogo inglês William John Thoms propôs, em 1848, o termo *folklore* (“saber tradicional do povo”) para designar os estudos das então chamadas “antiguidades populares”. Desde então, a noção de folclore tornou-se “sinônimo de ‘cultura popular’, embora nem toda cultura popular seja folclórica” (ROCHA, 2009, p.219).

Segundo Ortiz (2012, p.70), a noção de cultura popular enquanto folclore está intimamente ligada à “ideia de ‘tradição’, seja na forma de tradição-sobrevivência ou na perspectiva de memória coletiva que age dinamicamente no mundo da práxis”, de modo que essa associação assume um caráter conservador e

definir a cultura popular como o saber tradicional das classes subalternas das nações civilizadas, como o faz Thoms, implicaria imediatamente assimilá-lo à dimensão de ‘atraso’, de ‘retardatário’.

Essa observação é corroborada por Nascimento (2017), que classifica a “folclorização” como ápice de um processo de esvaziamento cultural. Se, ao longo dos anos 60, veremos postulada em esferas intelectuais uma distinção entre as categorias “folclore” e “cultura popular” – o folclore identificado com as manifestações culturais de cunho tradicional e a cultura popular como movimento de transformação e “tomada

de consciência sobre a realidade” – veremos também no âmbito político ser elaborado um ideário nacionalista simbólico, que veicula de forma amalgamada cultura popular e folclore, recuperando o que Ortiz (2012, p.78) chama de "identidade nacional que se encontra harmoniosamente fixada no nível do imaginário".

Com o golpe militar de 1964, o Estado passa a ter ação preponderante no campo da cultura, sobretudo em sua concepção, atuando como agente privilegiado de difusão cultural – obviamente dentro dos limites do que convinha ao governo – e utilizando-a como parte estratégica para a integração nacional. Como um marco na economia brasileira, os anos ditatoriais significarão a entrada definitiva do país no capitalismo mundial, com um crescente processo de internacionalização do capital. Não por acaso, é sabida a participação dos Estados Unidos – então potência absoluta do imperialismo capitalista – na instauração dos governos ditatoriais na América Latina no decorrer dos anos 1960<sup>66</sup>. A implementação de novos moldes econômicos proporcionará o que Ortiz (2012) classifica como a “difusão de um *ethos* capitalista”, de modo que

o processo de racionalização não se confina aos limites da esfera administrativa, mas se estende, como comportamento, aos próprios indivíduos.

Assim, as relações entre Estado e cultura estarão inseridas nessas novas configurações, estando as políticas governamentais – entre elas a cultural – intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento do capitalismo à brasileira. Desnacionalizar a economia e nacionalizar – no sentido de extrapolar o âmbito regional – a(s) identidade(s) tornam-se, então, etapas de um mesmo processo.

As iniciativas da política oficial de cultura estavam centradas na perspectiva de uma modernização conservadora e visavam a efetivação das ideias de cultura e identidade nacionais. Entretanto, simultaneamente, surgem manifestações culturais que escapam à ordem estatal e operam significativas mudanças na arte brasileira, tanto em âmbito formal quanto no tocante a posicionamentos éticos e estéticos; e, conforme aponta Favaretto (2017), “contracultura, marginalidade, curtição e desbunde foram designações que pretenderam dar conta de uma produção variada”. É também nesse momento que os movimentos de contracultura abrirão espaço para um cenário de afirmação de minorias, no qual, segundo Favaretto (2017), encontrarão campo

---

<sup>66</sup> Ver GALEANO, E. *As Veias Abertas da América Latina*, 1978.

profícuo as questões “das mulheres, dos negros, dos homossexuais, das práticas religiosas e corporais resistentes ao dualismo ocidental: orientalismos, candomblé, umbanda, quimbanda” (FAVARETTO, 2017, p.194).

Essa relação também é apontada por Capone (2009, p.140), que entende como de grande importância o papel desempenhado pela classe artística na divulgação das religiões de matrizes africanas como algo genuinamente nacional e valorizado; de modo que os símbolos culturais ligados ao candomblé “se tornam componentes de uma identidade positivamente conotada”. Em consonância com Capone (2009), Reginaldo Prandi também observa que a divulgação profana da religião pelas artes, especialmente a música popular, terá sem dúvida contribuído para reduzir a marginalidade do culto aos deuses africanos (PRANDI, 1998)

Assim, a cultura – enquanto campo de disputas – será palco de configurações paradoxais: se de um lado o Estado busca erigir uma concepção de identidade legitimamente brasileira; de outro, em meio às transformações provocadas pelos meios de comunicação de massa, pelos impactos da censura e da repressão do regime militar sobre a produção artístico-cultural, a contracultura também exaltar o nacional, mas sem os contornos higienizados, docilizados e castrados preconizados pelo discurso oficial.

É em meio a essas articulações que surge a EMBRATUR – Instituto Brasileiro de Turismo, órgão que será responsável pela política oficial do setor no país. Criada por meio do Decreto-Lei nº 55, de novembro de 1966<sup>67</sup>, que também tinha por objetivo definir a política nacional de turismo e criar o Conselho Nacional de Turismo, foi estabelecido que:

#### CAPÍTULO I

##### Da Política Nacional de Turismo

Art. 1º Compreende-se como política nacional de turismo a atividade decorrente de todas as iniciativas ligadas à indústria do turismo sejam originárias de setor privado ou público, isoladas ou coordenadas entre si, desde que reconhecido seu interesse para o desenvolvimento econômico do país.

Art. 2º As atribuições do Governo Federal na coordenação e no estímulo às atividades turísticas no território nacional serão exercidas

---

<sup>67</sup> Publicação: Diário Oficial da União - Seção 1 - 21/11/1966, Página 13416. Coleção de Leis do Brasil - 1966, Página 101 Vol. 7 Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decllei/1960-1969/decreto-lei-55-18-novembro-1966-371224-publicacaooriginal-1-pe.html>>.

na forma dêste Decreto-lei e das normas que surgirem em sua decorrência.

§ 1º O Governo Federal orientará a política nacional de turismo, coordenando as iniciativas que se propuserem a dinamizá-lo, para adaptá-la às reais necessidades de desenvolvimento econômico e cultural.

§ 2º O Governo Federal, através dos órgãos criados neste Decreto-lei, coordenará todos os programas oficiais com os da iniciativa privada, garantindo um desenvolvimento uniforme e orgânico à atividade turística nacional.

## CAPÍTULO II

### Do Conselho Nacional de Turismo

Art. 4º É criado o Conselho Nacional de Turismo, tendo como atribuições formular, coordenar e dirigir a política nacional de turismo.

(...)

Art. 8º O Conselho Nacional de Turismo utilizará, mediante delegação, os serviços das representações diplomáticas, econômicas e culturais do Brasil, no exterior, para tarefas de divulgação e informação turística nacionais, bem como para prestação de assistência turística aos que dela necessitarem.

Art. 9º As decisões do Conselho Nacional de Turismo, ainda que normativas, poderão ser vetadas pelo seu Presidente, sempre que a seu critério, sejam contrárias à Política Nacional do Turismo, recorrendo "ex-offício" de sua decisão para o Presidente da República.

E, em relação à função da EMBRATUR, o Decreto ainda dispõe:

## CAPÍTULO III

### Da Empresa Brasileira de Turismo

Art. 11. É criada a Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR) vinculada ao Ministério da Indústria e do Comércio, com a natureza de Empresa Pública e a finalidade de incrementar o desenvolvimento da indústria de Turismo e executar no âmbito nacional as diretrizes que lhes forem traçadas pelo Governo.

(...)

Art. 13. Compete à Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR):

- a) fomentar e financiar diretamente as iniciativas, planos, programas e projetos que visem o desenvolvimento da indústria do turismo, na forma que fôr estabelecida na regulamentação dêste Decreto-lei ou com resoluções do Conselho Nacional do Turismo;
- b) executar tôdas as decisões, atos, instruções e resoluções expedidas pelo Conselho;
- c) celebrar contratos, estudos e convênios, autorizados pelo Conselho, com entidades públicas e privadas, no interesse da indústria nacional de turismo e da coordenação de suas atividades;
- d) estudar de forma sistemática e permanente o mercado turístico, a fim de contar com os dados necessários para um adequado controle técnico;
- e) organizar, promover e divulgar as atividades ligadas ao turismo;

- f) fazer o registro e fiscalização das empresas dedicadas à indústria de turismo, satisfeitas as condições fixadas em normas próprias;
- g) estudar e propor ao Conselho Nacional de Turismo os atos normativos necessários ao seu funcionamento;
- h) movimentar os recursos da Empresa dentro das diretrizes traçadas pelo Conselho, autorizando a realização de despesas e o respectivo pagamento, devendo esses papéis serem firmados em conjunto pelo Presidente e um Diretor.

Segundo Alfonso (2006), mais do que empresa de "marketing e vendas do 'Brasil' e de seus 'atrativos'", a EMBRATUR também pode ser entendida como um importante veículo de formação de imagens sobre a nação. Criada em plena ditadura militar, as políticas empreendidas pela então Empresa Brasileira de Turismo responderão aos interesses governamentais e as narrativas por ela difundidas podem ser interpretadas à luz dos contextos sociais, econômicos e políticos nos quais se encontrava o Brasil. É nesse sentido que, de acordo com Alfonso (2006):

pouco a pouco, imagens de claro apelo sensual passam a conviver com antigas representações de um Brasil exótico (baianas, carnaval, pescadores etc.), além de outras imagens que procuram salientar o país como um espaço de "história" (as cidades históricas de Minas, as capitais nordestinas); de "cultura" (com apelo especial, sobretudo, para o universo miscigenado da "cultura brasileira", expresso em manifestações públicas ou semipúblicas, como o carnaval, a capoeira, as procissões, as religiões afro-brasileiras, etc.); de "ecologia" (a Floresta Amazônica, as Cataratas do Iguaçu etc.); de "modernidade" (a arquitetura de Brasília, o turismo de negócios em São Paulo) etc.

Assim, para além da ordenação de uma política nacional de turismo, a EMBRATUR se configura como uma das instituições de importância estratégica para o governo ditatorial, posto que ocupava a privilegiada posição de elaboração e difusão de imagens hegemônicas sobre o povo brasileiro e sua "realidade".

Pouco a pouco moldando o que seria entendido como "nacional", as imagens e narrativas divulgadas pelo Instituto contribuíram de maneira significativa para o estabelecimento de estereótipos sobre o Brasil e sua gente. De forma indissociável da cultura, o turismo passa a ser um instrumento utilizado pelas esferas de poder para empreender mudanças no âmbito coletivo.

Inserida em um campo de disputas, onde atuavam diversos interesses e agentes sociais, a EMBRATUR dispunha da prerrogativa de ir além de um simples ordenamento do setor turístico, mostrando-se também apta a forjar e comunicar uma imagem de Brasil, notadamente marcada pelo mito da democracia racial. Para Bastide (1971, p.459), o Brasil trata, o mais rapidamente possível, de "diluir as três cores

fundamentais do país em uma só cor”. Se, conforme aponta Ortiz (2012), o que era mestiço torna-se nacional, é possível observar uma apropriação das manifestações negras pela sociedade de modo que, também de acordo com Ortiz (2012), elas podem perder a sua especificidade. Assim, segundo Nascimento (2017, p.111), o verdadeiro intuito da “monstruosa máquina ironicamente designada 'democracia racial'” é embranquecer o que era negro.

O mito da democracia racial operaria, então, a criação da imagem de um Brasil “tipo exportação”. Seja pela “apropriação indébita dos deuses africanos pela indústria oficial do turismo” (NASCIMENTO, 2017, p.137); seja pela divulgação de uma cultura sensorial, rica em cores, cheiros, ritmos e sabores; seja pela exploração de corpos femininos docilizados e sexualizados; será criada oficialmente uma narrativa de Brasil que contrasta – e propositalmente oculta – o que a expressão “anos de chumbo” evoca. Assim, é criada, em tempos sombrios, uma imagem exportável de um Brasil bem brasileiro.

Em estudo já bastante difundido, Kajihara (2008) analisa os materiais oficiais veiculados pela EMBRATUR desde a sua criação até os dias atuais, e constata que o órgão atuou de maneira preponderante na veiculação da contrapropaganda, elaborada com fins de – além de instigar o mercado internacional para consumir via turismo “as maravilhas do Brasil” – combater a ideia de ditadura que os setores da sociedade nacional e internacional denunciavam (KAJIHARA, 2008, p.38).

Em meio ao “milagre econômico” experimentado, Kajihara (2008) observa que a ideia de Brasil foi propagada sob o foco de três grandes estereótipos: Rio de Janeiro, Carnaval e mulher brasileira. Ainda que em menor escala, o Nordeste também fazia parte do material de divulgação, tendo como maior destaque “as manifestações religiosas, o artesanato e a culinária de influência negra na região” (KAJIHARA, 2008, p.48). Assim, de acordo com Ortiz (2012, p.87), a política de turismo desempenhará um papel preponderante no processo de mercantilização da cultura popular, explorando sobretudo as “atividades folclóricas” e os produtos artesanais.

É no bojo dessas articulações que a identidade brasileira passa a ser definida como uma “unidade na diversidade”, onde o Ser nacional emerge de diversas culturas e se torna um: o brasileiro. Em um movimento de evocação da singularidade do que é plural, é criada “a cara do Brasil”.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

às vezes parece que a coisa empena  
 e o perfume de açucena vira cinza de carvão  
 mas sou feito mato na beira do rio  
 não me esconda desafio  
 e não me entrego nunca não

Mariene de Castro

Os versos da canção acima me parecem, de forma poética e metafórica, sintetizar o que foi discutido ao longo deste trabalho. Longe de se deixar dizimar pela ordem dominante; longe de sucumbir às reduções engendradas por instituições de poder; e para muito além das imagens externamente comunicadas, a fé dos povos de terreiro se mantém resistente.

Desde os primeiros momentos de existência em solo nacional, as práticas religiosas afro-brasileiras foram discriminadas, perseguidas e reprimidas. Ao longo do século XX, em meio a articulações entre Estado, imprensa e camadas da sociedade, os cultos de matrizes africanas passaram da condição de crime ao *status* de parte constituinte da identidade nacional. Enquanto símbolos comunicadores de “brasilidade”, foram largamente utilizados em contextos de apelo cultural e turístico, sobretudo nas propagandas veiculadas pela EMBRATUR, hoje Instituto Brasileiro de Turismo. Nesse sentido, a utilização dessas manifestações religiosas como *souvenir* nacional está inserida em um processo de folclorização e espetacularização do sagrado.

A memória, enquanto campo de disputas, é palco para um jogo de forças no qual se articula o que será comunicado e o que será silenciado. Ainda que não se exclua o poder de barganha dos grupos religiosos e suas condições de sujeitos – e não meros objetos – nessas articulações, é inegável a diferença de poderio experimentada pelo Estado – e demais instituições de poder – e pelos grupos oprimidos. Se por um lado, a percepção das religiões de matrizes africanas pelos vieses da folclorização e da espetacularização contribuiu para desfazer a imagem construída em torno da ideia de malignidade; por outro, reificou as suas práticas propondo-as como objetos de exibição.

As reverberações desse imaginário, comunicado ao longo do século XX, se farão sentir nos dias atuais. Se ao final do século XX se intensificam as negociações por reconhecimento social, se políticas patrimoniais de preservação começam a ser empreendidas e direcionadas aos elementos da herança africana considerados símbolos nacionais, se ainda hoje existem entre os fiéis largas campanhas de afirmação de fé, é visto emergir também novas dinâmicas religiosas desfavoráveis ao povo de santo. Em uma atualizada forma de Inquisição, o neopentecostalismo empreenderá uma verdadeira perseguição religiosa aos cultos de matrizes africanas, seus praticantes e suas manifestações culturais.

Sob a alegação de (re)valorização das religiões afro-brasileiras, as imagens projetadas despertaram curiosidade, criaram mistificações, reelaboraram estereótipos, mas não romperam com concepções racistas. Ainda hoje, há quem diga que os cultos afro-brasileiros não constituem religião. Ainda hoje há quem associe a “coisa do diabo”. Ainda hoje há exclusão sistemática e institucional. Para além de uma tão difundida “intolerância”, o que há mais se apresenta como um racismo religioso que nunca deixou de existir. Nesse sentido, é sempre importante retomar a fala de Mãe Beata de Yemonjá<sup>68</sup>, em que afirmava – com sua grandeza e veemência - lutar por respeito, não por tolerância.

Apesar das imagens midiaticamente comunicadas, é notável a persistência da memória de uma fé que desafiou o espaço e encantou o tempo. Permito-me chamar de “persistência da memória” – em uma livre apropriação e paráfrase ao título da obra de Salvador Dalí – esse movimento das lembranças e memórias que resistem e perseveram acima e a despeito das estratégias de apagamento e subvertem a concepção do tempo como algo rígido e linear. A memória que persiste é viva, flutuante, maleável. Sempre atual, continuamente revisitada e revitalizada. Aprecio essa analogia, pois falamos, sobretudo, de mulheres e homens que, desterritorializados e realocados em um novo espaço e submetidos a uma lógica temporal e produtiva distintas de suas culturas originárias, conseguiram lutar e resistir às imposições de espaço e tempo do sistema escravista e preservaram, reconstruíram

---

<sup>68</sup> Disponível em: < <https://istoe.com.br/somos-como-perfume-diz-mae-beata-de-iemanja-a-afp-dias-antes-de-morrer/>>

atualizaram e transmitiram suas lembranças a despeito das condições adversas em que se encontraram.

Considerando as muitas dimensões dos processos sociais e os muitos agentes envolvidos nas articulações observadas, é de grande importância não postular avaliações herméticas sobre o caráter positivo ou negativo das imagens comunicadas. Se ser é ser percebido – *esse est percipi*, o Turismo, enquanto prática capaz de atuar como elemento mediador entre indivíduos e a formulação de conceitos, pode ser – a depender de seus agentes – também instrumento catalisador de mudanças sociais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSO, L. P. **EMBRATUR**: Formadora de imagens da nação brasileira. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2006.
- ARENDT, H. **A Vida do Espírito**: o pensar, o querer, o julgar. 4ª edição. Ed. Dumará, Rio de Janeiro, 2000.
- AUGRAS, M. **Psicologia e Cultura**: Alteridade e Dominação no Brasil. Ed. Nau, Rio de Janeiro, 1995.
- BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia** (Rito Nagô). Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1978.
- \_\_\_\_\_, R. **As religiões africanas no Brasil** – Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Ed. Pioneira - USP, São Paulo, 1971.
- BEATA DE YEMONJÁ, M. **Prefácio**: Presença do Axé - Mapeando Terreiros no Rio de Janeiro. In: Presença do Axé - Mapeando Terreiros no Rio de Janeiro. Denise Pini Rosalem da Fonseca, Sonia Maria Giacomini (Org.). Ed. PUC, Rio de Janeiro, 2013.
- BEY, H. **Overcoming Tourism**. Musée Lilim, 1994.
- BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. Coleção Primeiros Passos, Ed. Abril Cultural / Brasiliense. São Paulo, 1985.
- BORGES, R. **Mídia, Racismos e Representação do Outro**. In: Mídia e racismo. Roberto Carlos da Silva Borges e Rosane Borges (orgs.). Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012.
- CAPONE, S. **A Busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Pallas, 2009.
- CARNEIRO, E. **Religiões Negras** - Notas de Ethnographia Religiosa. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira SA, 1936.
- COSSARD, G. O. **AWÔ** – O Mistério dos Orixás. Rio de Janeiro, Ed. Pallas, 2008.
- CUNHA, K. M. R. **Da Informação à Comunicação**: Acontecimentos do Jornalismo. Ed. Appris, Curitiba, 2016.
- DEBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo** – Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 1997.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1996.

FAVARETTO, C. **A contracultura, entre a curtição e o experimental**. MODOS. Revista de História da Arte. Campinas, v. 1, n.3, p.181-203, set. 2017.

FERRETTI, S. **Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular**. Revista Pós Ciências Sociais v.11, n.21, jan/jun. 2014.

FRY, P. **Para Inglês Ver**: Identidade e Política na Cultura Brasileira. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1982.

GALEANO, E. **O Livro dos Abraços**. Porto Alegre, L&PM Editores, 2005.

\_\_\_\_\_, E. **Dias e Noites de Amor e de Guerra**. Porto Alegre, L&PM Editores, 2001.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Ed. LTC, Rio de Janeiro, 2013.

GIUMBELLI, E. **O "Baixo Espiritismo" e a História dos Cultos Mediúnicos**. Revista Horizontes Antropológicos, Vol.9, N.19, p.247-281, 2003.

GOFFMAN, E. **Estigma** – Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982.

HAESBAERT, R. **O território e a territorialidade**. In: Presença do Axé - Mapeando Terreiros no Rio de Janeiro. Denise Pini Rosalem da Fonseca, Sonia Maria Giacomini (Org.). Ed. PUC, Rio de Janeiro, 2013.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo; Centauro Editora, 2004.

JENSEN, T. G. **Discursos sobre as Religiões Afro-Brasileiras**: Da Desafrikanização para a Reafrikanização. REVER, 2000.

KAJIHARA, K. A. **A Imagem do Brasil no Exterior**: Análise do material de divulgação oficial da EMBRATUR, desde 1966 até os dias atuais. Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes; Departamento de Relações Públicas, Propaganda e Turismo. São Paulo, 2008.

LANARI, R. A. O. **Políticas patrimoniais voltadas para práticas culturais e religiosas afro-brasileiras na atualidade**: dilemas e potencialidades. III Seminário Internacional História do Tempo Presente - UDESC, Santa Catarina, 2017.

MARCOS, Sub. I. **Nem o centro e nem a Periferia** – sobre cores, calendários e geografias. Org. Erahsto Felício e Alex Hilsenbeck. Trad. Coletivo Protopia S.A. e Danilo Ornelas. Porto Alegre, Ed. Deriva, 2008.

MONTERO, P. **Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil**. Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Revista Novos Estudos, n.74, p.47-65. São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado**. 1ª reimpressão da 2ª Edição – Ed. Perspectiva, São Paulo, 2017.

NEGRÃO, L. **Magia e Religião na Umbanda**. Revista USP nº: 31. pp.76-89. São Paulo, 1996.

NOVAES, R. **As Metamorfoses da Besta Fera: O Mal, a Religião e a Política entre Trabalhadores Rurais**. In: O Mal à Brasileira, Org. Patrícia Birman, Regina Novaes, Samira Crespo. EdUERJ, Rio de Janeiro, 1997.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Comunicação apresentada na 28ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Brasília, 1976.

\_\_\_\_\_, R. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. Ed. Brasiliense, São Paulo, 2012.

PRANDI, R. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião**. REVISTA USP, São Paulo, n.46, p. 52-65. Junho-Agosto/2000.

\_\_\_\_\_, R. **O Candomblé e o Tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 16 Nº. 47 - Outubro/2001.

\_\_\_\_\_, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_, R. **Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

POLLAK, M. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

ROCHA, A. M. **As Nações Ketu** - Origens, Ritos e Crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro. Ed. Mauad, Rio de Janeiro, 2000.

ROCHA, G. **Cultura Popular**: do folclore ao patrimônio. Apresentado em: XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, Recife, 2007. Publicado por: Mediações - Revista de Ciências Sociais, v. 14, n. 1. Londrina, 2009.

ROSENDAHL, Z. **A Dimensão do Lugar Sagrado**: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. In: Cidades: Olhares e Trajetórias. Org. Sandra de Sá Carneiro, Maria Josefina Gabriel Sant'Anna. Ed. Garamond, Rio de Janeiro, 2009.

SILVEIRA, R. **Do Calundu ao Candomblé**. Revista de História da Biblioteca Nacional, Edição nº 6 - Dezembro/2005.

SANTOS, E. C. M. **Religião e Espetáculo**: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo, 2005.

SANTOS, M. O. **Religiões de matrizes africanas**: Territorialidades de afirmação de ancestralidade africano-brasileira. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades e (Des)Igualdades. Salvador, UFBA, 2011.

SILVERSTONE, R. **Por que estudar a mídia?** Edições Loyola, São Paulo, 2005.

SOUZA, A. R. **Baianos, novos personagens afro-brasileiros**. In: Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Org. Reginaldo Prandi. Ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2011.

THOMPSON, J. B. **A Mídia e a Modernidade**: uma teoria social da mídia. Ed. Vozes, Petrópolis, 1998.

TÜRCKE, C. **Sociedade Excitada**: Filosofia da Sensação. Ed. Unicamp, Campinas, 2010.

VERGER, P. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Fundação Pierre Verger, Corrupio Edições e Promoções Culturais. Salvador, 1981.