

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos

O Discurso da Luz

(Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde)

Cleidiana Patrícia Costa Ramos



Maria Bethânia e Mãe Menininha. Data: 10/8/1982. Autoria: Arestides Baptista

Dissertação de Mestrado
Salvador, 10 de dezembro de 2009

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos

Cleidiana Patrícia Costa Ramos

O Discurso da Luz

(Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde)

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Luiz Pereira

Salvador, 10 de dezembro de 2009

Ao meu pai Pacífico Teixeira Ramos (in memoriam), que me ensinou, sobretudo, a arte da persistência; à minha mãe Ana Costa Ramos (dona Nazinha), com quem aprendi, dentre muitas lições, a fazer do esforço o combustível para tornar os meus sonhos reais; à comunidade do Terreiro do Cobre, que se tornou a minha família espiritual, especialmente à ialorixá Mãe Valnázia de Ayrá, por me levar a perceber a força da fé; ao professor Cláudio Luiz Pereira, cuja orientação segura e paciente me fez descobrir que este desafio poderia ser vencido; ao meu namorado Thiago, pelo companheirismo e prontidão para me socorrer nas mais variadas emergências, principalmente às relacionadas a problemas de informática; ao meu irmão Gildásio Teixeira Ramos e aos outros membros da minha grande família biológica, especialmente minha prima-irmã, Neuza Rebouças, pelo apoio nos momentos difíceis.

Agradecimentos

À direção do Jornal A Tarde, pela gentileza em permitir que esta pesquisa fosse realizada em seus arquivos.

À chefia de Redação de A Tarde, especialmente ao editor-chefe, Florisvaldo Mattos, que, desde o momento em que esta pesquisa era um projeto, deu todo o apoio possível para a sua viabilização.

À equipe do Arquivo A Tarde, Indaiá Magalhães, Valdir Ferreira, Renato Martins e Rubens Coelho pela ajuda e dicas que me permitiram ter uma melhor intimidade com meu objeto de pesquisa.

A Thiago pelo esforço para construir o DVD que é um dos capítulos desta dissertação e por ter solucionado vários problemas no meu computador durante os dois anos de batalha para concluir esta dissertação.

A Francisco Almeida, diretor do Departamento de Pessoal de A Tarde, e a Raniele, funcionário do setor, pela ajuda para conseguir a lista de contratação dos repórteres fotográficos que são personagens deste trabalho.

Ao povo-de-santo pela gentileza em compartilhar comigo sua memória e informações.

A Jaime Sodré e Roberto Albergaria, que me convenceram a dar os primeiros passos para a realização desta pesquisa e acompanharam todo este processo por meio de incentivo, conselhos e puxões de orelha quando eu parecia diminuir a marcha.

Aos meus professores do Pós-Afro pelas lições valiosas.

Aos colegas do Pós-Afro, especialmente Tomázia, pela partilha das dúvidas que me permitiu chegar até os acertos.

Ao meus amigos, especialmente Cláudio Bandeira, Cláudio Leal, Gildo, Jormeire, Karlo, Marlon, Meire, Neuza, Sylvia e Vítor pela gentileza de ter suportado as minhas queixas, angústias e empolgação durante a trajetória de realização deste trabalho.

À minha irmã-de-santo, Geisilane, pelo auxílio na parte final da pesquisa nas edições de A Tarde. Sem este apoio valioso eu não sei o que faria para conciliar a reta final deste trabalho com as atividades de preparação do especial do Dia Nacional da Consciência Negra 2009 em A Tarde.

A André, Fabiana, Fábio, Lindinalva Barbosa, Marian, Mirela, Valdélcio e meus outros irmãos-de-santo pela paciência em me ouvir falar tanto e tanto deste trabalho e da minha insegurança em conseguir finalizá-lo.

Aos que contribuíram com informações, dicas, material de pesquisa e empréstimo de livros, especialmente meu orientador, Cláudio Luiz Pereira, Jaime Sodré, Jeferson Bacelar e Roberto Albergaria.

A Jesus e Manoel pelo comando do transporte nas demandas desta pesquisa.

A todos vocês, as minhas orações para que consigam todas as coisas boas que a vida oferece.

RAMOS, Cleidiana. *O Discurso da Luz 卐 Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009. 295 pp.

Resumo

São poucos ainda os estudos existentes sobre as imagens das religiões afro-brasileiras, especialmente nos jornais. Esta dissertação apresenta considerações sobre as fotografias que retratam estas manifestações religiosas e que fazem parte do Arquivo do Jornal A Tarde, fundado em 1912, e ainda em atividade na capital da Bahia, Salvador. Para este fim foram catalogadas 1.432 imagens que mostram a representação da rotina do candomblé, da umbanda e de outras matrizes afrorreligiosas. As fotografias exibem sacrifícios de animais, ritos fúnebres, dentre outros acontecimentos. O estudo mostra a história da constituição do acervo e do jornal; o embate entre a imprensa e o candomblé na década de 50 por conta da publicação de reportagens sobre o rito iniciático nas revistas Paris Match e O Cruzeiro; traz um resumo sobre a chegada e o desenvolvimento da fotografia na Bahia; a trajetória de quatro fotojornalistas que tiveram uma participação marcante na realização de registros sobre as religiões afro-brasileiras no jornal, além de apresentar uma análise mais detalhada de 50 das imagens que compõem o acervo. O último capítulo é um DVD com todas as fotografias catalogadas e informações sobre a sua data e autoria. É a primeira vez que o acervo fotográfico de A Tarde está sendo estudado sob a perspectiva do universo afrorreligioso.

Palavras chave: A Tarde, Candomblé, Fotojornalismo, Imprensa, Jornalismo, Religiões Afro-Brasileiras

RAMOS. Cleidiana. *The Light of Speech* ≡ *The Images Brazilians-Afro Religions in the Archive of the A Tarde Journal*. Msc Dissertation, College of Filosofy and Humanity Sciences, Federal University of Bahia, 2009. 295 pp.

Abstract

Few are the existing studies on the pictures of african-Brazilian religions, especially of those printed in newspapers. This paper presents considerations about the photographs depicting the religious themes and that are part of the A Tarde archive. The newspaper was founded in 1912 and is still active in the capital of Bahia state, Salvador. To this end were cataloged 1,432 images showing the routine representation of Candomble, Umbanda and other african-religious matrices. The photographs depicted animal sacrifices, burial rites, among other events. The study shows the history of the archive and the newspaper; the fight between press and Candomble in the 50's years because the reporting about the initiation rites in Paris Match and O Cruzeiro magazines; shows the resume about arrives and development of the photograph in Bahia; the four photojournalists' trajectory, they had a outstanding participation in registration about african-Brazilian religions on this newspaper; and an analyses with more details about 50 of the images in the archive. The last chapter of this study is a DVD photographs catalogue and informations about date and authorship. Of this total, 50 images were selected for a more precise analysis. This paper shows the stories that led to the production of these photographs, in addition to providing information on the relationship between photojournalists and religious communities. It is the first time that the photographic collection of A Tarde newspaper is being studied from the perspective of the african-religious universe.

Keywords: A Tarde, Candomble, Photojournalism, Media, Journalism, Afro-Brazilian religions

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1.Riqueza documental.....	21
1.1.Uma história de longevidade.....	31
1.2.Notas sobre as religiões afro-brasileiras.....	39
2.À caça de segredos.....	49
3.União entre imagem e texto: a alma do jornalismo impresso.....	61
3.1. Um passeio pela história da fotografia na Bahia.....	67
3.2. Autoria em foco.....	71
3.3.Quatro histórias de fotógrafos.....	74
3.3.1.O fotógrafo-ogã.....	76
3.3.2.O filho de Olga de Alaketo.....	80
3.3.3. Repórter polivalente e ateu.....	85
3.3.4. Amigo do sagrado.....	89
4. Histórias por trás das imagens.....	93
4.1.Marcos históricos.....	98
4.1.1.Exu Menino.....	98
4.1.2.Mãe Preta do Ano.....	103
4.1.3. Celebração da liberdade.....	108
4.2.Categorias religiosas de matriz africana.....	111
4.2.1.Liturgia inspirada em nações.....	111
4.2.2. Festa para Boiadeiro.....	119
4.2.3. Registro da reverência aos Eguns.....	125
4.2.4. Jarê: o culto da Chapada Diamantina.....	132
4.2.5. O único registro sobre a Umbanda.....	136
4.3. Espaço privado.....	145
4.3.1.Comida para os deuses.....	145
4.3.2.Um boi para Sultão das Matas.....	152
4.3.3.Cerimônia para Tempo.....	158
4.3.4. Os ritos de cura de Mãe Odeci.....	162
4.3.5. Purificação.....	165
4.3.6. Uma nova sacerdotisa.....	171
4.4.Espaço público.....	176
4.4.1.Oferenda no Parque.....	176
4.4.2.Galos x Pugilista.....	179
4.4.3. Tabuleiros de Omolu.....	182
4.4.4. O presente de Mãe Mirinha.....	185
4.4.5. Candomblé na rua?.....	187
4.4.6. Espetáculo.....	189
4.5. Hierarquia.....	191
4.5.1.O reinado de Stella de Oxóssi.....	191
4.5.2. Liderança masculina.....	196
4.5.3. Assessoras dos deuses.....	200
4.6. Mãe Menininha do Gantois.....	203
4.6.1.A famosa filha de Oxum.....	203
4.7. Oráculos.....	210
4.7.1.Olhares sobre o futuro.....	210
4.8. Polêmicas.....	215
4.8.1. O roubo do dinheiro sagrado.....	215,
4.8.2.Mãe Lili x Pai Balbino.....	218
4.8.3. O desmentido de Pai Rufino.....	222
4.8.4. O caso do roubo de restos mortais.....	226
4.8.5. Terreiro invadido.....	230

4.9. Relações de poder.....	235
4.9.1.A amizade de ACM.....	235
4.9.2.O General e a Mãe-de-Santo.....	241
4.10. Ritos fúnebres.....	244
4.10.1.O enterro de Mãe Ondina.....	244
4.10.2.O adeus a Mãe Ruinhó.....	248
4.10.3.O trágico fim de Samba Diamongo.....	257
4.10.4.A despedida de Mãe Menininha.....	262
5. Preciosidades do acervo do jornal A Tarde.....	268
Conclusão.....	269

Lista de ilustrações

1. Exu Menino
2. Pasta de texto
3. Pasta de fotos
4. Estante deslizante
5. Mãe Menininha e Maria Bethânia
6. Sacerdotisa em transe
7. Organograma da Redação de A Tarde
8. Reprodução da matéria intitulada "Sete Galos ameaçam a vida de um pugilista"
9. Reprodução de página do livro Imagens do Sagrado 1
- 10 Reprodução de página do livro Imagens do Sagrado 2
- 11, Reprodução de página do livro Imagens do Sagrado 3
- 12..Sacrifício de boi para Ogum
- 13.Sacrifício de boi para Sultão das Matas
- 14.Sihun de Doné Ruinhó
- 15.Carlos Santana
- 16.Mãe Olga de Alaketo
- 17.Louriel Barbosa
- 18.Reynivaldo Brito
- 19.Valdir Argolo
- 20.Exu Menino
- 21.José Caetano e Antônio Monteiro
- 22.Mãe Senhora 1
- 23.Mãe Senhora 2
- 24.Candomblé vai à igreja com o governador
- 25.Ilustração de reportagens da seção 4.1.
- 26.Festa de Candomblé 1
- 27.Festa de Candomblé 2
- 28.Transe
- 29.Caboclo Boiadeiro 1
- 30.Caboclo Boiadeiro 2
- 31.Eguns
- 32.Antônio Daniel de Paula 1
- 33.Antônio Daniel de Paula 2
- 34.Carmosina de Jesus Reis
- 35.Mãe Léa 1
- 36.Mãe Léa 2
- 37.Ilustração de reportagens da seção 4.2
- 38.Sacrifício de boi para Ogum 1
- 39.Sacrifício de boi para Ogum 2
- 40.Sacrifício de boi para Ogum 3
- 41.Ilustração de matéria sobre sacrifício de boi para Ogum

- 42.Sacrifício de boi para Sultão das Matas 1
- 43.Sacrifício de boi para Sultão das Matas 2
- 44.Sacrifício de ave
- 45.Ritual para Tempo
- 46.Mãe Odeci
- 47.Purificação de ferramentas 1
- 48.Purificação de ferramentas 2
- 49.Saída de iaô
- 50.Ilustração de reportagem sobre saída de iaô
- 51.Ilustração de reportagens da seção 4.3
- 52.Sacerdotisa em transe
- 53.Ebó para pugilista
- 54.Tabuleiro de Omolu
- 55.Presente de Mirinha do Portão
- 56.Candomblé na rua?
- 57.Espetáculo
- 58.Ilustração de reportagens da seção 4.4.
- 59.Mãe Stella de Oxóssi
- 60.Pai Zé de Ogum
- 61.Equedes
62. Ilustração de reportagens da seção 4.5
- 63.Maria Bethânia e Mãe Menininha
- 64.Mãe Menininha
65. Fotografias de reportagens da seção 4.6.
66. Mãe Mirinha do Portão
67. Pai Zé de Ogum
68. Imagem da reportagem da seção 4.7
69. Roubo de esmola do santo
70. Mãe Lili
71. Pai Rufino
72. Roubo de restos mortais
73. Mãe Juciara Brito de Oliveira e Eldon Araújo Jorge
- 74.Ilustração de reportagens da seção 4.8.
- 75.ACM e as sacerdotisas
- 76.Ebó para ACM
- 77.Olga de Alaketo
- 78.Ilustração de reportagens da seção 4.9
- 79.Enterro de Mãe Ondina 1
- 80.Enterro de Mãe Ondina 2
- 81.Mãe Ondina
- 82.Sihun de Mãe Ruinhó 1
- 83.Mãe Ruinhó
- 84.Sihun de Mãe Ruinhó 2
- 85.Ilustração de reportagem sobre o sihun de Doné Ruinhó
- 86.Velório de Mãe Ruinhó
- 87.Samba Diamongo
- 88.Filhas-de-santo de Samba Diamongo
- 89.Velório de Mãe Menininha 1
- 90.Velório de Mãe Menininha 2
- 91.Ilustração de reportagens da seção 4.10.

Introdução

Este estudo apresenta considerações sobre fotografias das religiões afro-brasileiras, pertencentes ao acervo do jornal A Tarde. Para este fim, foram catalogadas 1.432 imagens até maio do ano passado. Elas mostram a representação do dia-a-dia dos terreiros, como são chamados os espaços para a prática destas religiões, em um importante veículo de comunicação de massa, por meio do fotojornalismo.

As fotografias que fazem parte deste acervo revelaram-se como uma importante documentação para a memória das religiões afro-brasileiras na Bahia. Elas permitiram a recuperação de histórias importantes que envolveram estas manifestações religiosas, principalmente o candomblé, além de revelar alguns dos profissionais que realizaram os registros. O total de mais de mil fotos já é um indicativo de que eles conseguiram conquistar a confiança destas comunidades.

Meu primeiro contato com este material foi em julho de 2006, quando finalizava uma reportagem para o caderno especial *Saudações, África*, publicado em A Tarde no dia 12 de julho daquele ano por conta da realização, na capital baiana, da II Conferência de Intelectuais Africanos e da Diáspora (II Ciad). Numa pasta de papel com o título “Candomblé” estavam arquivadas imagens de sacrifícios de animais, retratos de sacerdotes e sacerdotisas, dentre outras marcas do universo afrorreligioso baiano.

A quantidade de fotos me surpreendeu, pois o discurso presente entre o povo-de-santo, como é também chamada a comunidade do candomblé, é o de que não se permite a fotografia dos seus ritos. Mas ali estavam registros que foram realizados para ser divulgados em um meio de comunicação de massa.

Nas festas públicas dos terreiros, é comum observar a atuação vigilante dos ogãs 𐄂 nome que se dá aos ocupantes de um dos postos da hierarquia do candomblé 𐄂 para impedir as fotografias. Percebi esta resistência também por conta da minha atividade profissional, pois, como repórter especializada na cobertura de temas ligados à identidade negra e religiosidade, especialmente nos últimos seis anos, não realizei nesse período nenhum tipo de reportagem ligada à reprodução de qualquer ritual.

As reportagens tanto em A Tarde como em outros jornais da cidade, como o Correio, limitam-se à abordagem histórica, descritiva da estrutura do candomblé e da umbanda ou das suas ações sociais. As imagens de rito que uma vez ou outra têm aparecido são, geralmente, de arquivos, o que me levou à conclusão de que este “fechamento” à imprensa é recente.

Os dados desta dissertação sustentam esta percepção, pois, das 50 fotografias escolhidas para uma análise mais detalhada neste trabalho, 80% foram realizadas nas décadas de 70 e 80, com uma ligeira predominância (46%) do primeiro período citado. Vale ressaltar que as imagens do Arquivo A Tarde foram feitas tanto nos terreiros tradicionais como em outros não tão conhecidos.

Embora o objeto de estudo inclua fotos do período que vai dos anos 1950 aos 2000, a pesquisa ficou restrita às imagens que estão em papel, mesmo as que foram feitas com tecnologia digital. Por entender que não seria possível realizar uma abordagem mais abrangente no período estipulado para a conclusão do mestrado, optei por não analisar o acervo de negativos e o arquivo digitalizado.

Manter a pesquisa restrita ao chamado acervo de papel não diminui a sua importância, pois ele já fornece uma riqueza documental significativa. Isto porque até esta análise estas fotografias repousavam numa espécie de liminaridade. Este conceito, presente no livro *Imagens do Sagrado*, de autoria de Fernando de Tacca, publicado este ano, aplica-se bem a esta coleção.

Segundo o autor, as fotografias em formato analógico experimentam uma existência latente quando ainda estão em negativo até se tornarem visíveis via o processo conhecido como “revelação”, que acontece através da utilização de recursos químicos. Quando são guardadas após este período, elas voltam para a sua condição de liminaridade (TACCA, 2009, pp. 159-162).

Este conceito me pareceu também adequado por ser bem presente em estudos antropológicos que tratam de religiões. As fotografias do acervo de A Tarde estão num limite em que lhes é possível, mesmo com a sua existência no papel, ficar “invisíveis” quando estão recolhidas nas pastas classificatórias e, de repente, ao ser solicitadas por um repórter ou editor, recuperar a sua razão de ser, que é a visibilidade. Elas estão, portanto, numa posição, que lembra a ambiguidade com relação a estados diferentes de que fala Turner (1974).

Trazer estas imagens de volta à sua condição de “existência”, ao ficarem visíveis, foi o primeiro passo desta pesquisa e o que possibilitou reunir informações que enriquecem a sua condição de documento ao, por exemplo, identificar os seus personagens e contextualizar historicamente os acontecimentos que determinaram a origem destes registros.

Foi também o início da trajetória para tentar entender esta relação delicada e contraditória entre o candomblé e a fotografia. Embora os barracões dos terreiros exibam retratos de pessoas importantes para a história dos templos, os registros fotográficos nestes espaços ainda são tidos como algo proibido, inclusive com a exibição de placas ostentando

esta restrição. Mas a regra é mais vigente nos templos mais tradicionais, existindo uma tolerância maior nos fundados mais recentemente.

(...) Nos rituais que presenciei no terreiro de Mãe Tunga, foram as próprias pessoas da casa que tiraram as fotos, ou pessoas que eles mesmos convidaram para fotografar, com o intuito de que as imagens registradas sejam entregues à casa. Por outro lado, a lei do segredo é ainda aplicável: os rituais públicos podem ser fotografados, mas ninguém, nem os mais velhos, tem a permissão para fotografar os rituais privados (CASTILLO, 2008 p.77).

Segundo a autora, a permissividade passa pela questão do uso. É possível maior controle em relação aos registros feitos por pessoas da própria comunidade, o que é mais difícil em relação aos realizados por quem é de fora. Esta avaliação torna ainda mais valiosa a coleção estudada, pois não só os registros foram gerados por agentes externos aos terreiros, como para uso comercial no jornal considerado, ainda hoje, o maior periódico em circulação na Bahia¹.

O levantamento das reportagens que exigiram estas fotos mostra que as religiões afro-brasileiras, sobretudo o candomblé, ocupam um lugar de importância no imaginário baiano para mobilizar a cobertura de um órgão da chamada grande imprensa.

Das 50 fotografias escolhidas para uma análise mais detalhada, 72% foram utilizados em reportagens. Mesmo dentre os 28% em que não ficou comprovado este uso, há casos da publicação de imagens realizadas no mesmo dia e cenário.

São dados importantes, pois, embora a Bahia tenha uma tradição na produção de conhecimento sobre temas afro-brasileiros, sediando a pesquisa para estudos pioneiros e que já se tornaram clássicos, como os de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Édison Carneiro, Ruth Landes, Roger Bastide, Vivaldo da Costa Lima, Pierre Verger, dentre outros, as imagens produzidas sobre o candomblé baiano que aparecem nessas pesquisas funcionam como uma espécie de prova do discurso científico.

Já a abordagem dos fotojornalistas está voltada para a produção em massa e, portanto, seguindo regras que dizem ser notícia aquilo que é inusitado e capaz de despertar a curiosidade do seu público. Este caráter do jornalismo e, especificamente, do fotojornalismo foi o centro de dois conhecidos embates entre a imprensa e o candomblé baiano. As polêmicas surgiram em torno das fotografias sobre o rito iniciático mais conhecido como “feitura de santo”, publicadas em 1951 na revista francesa *Paris Match* e na brasileira *O Cruzeiro*.

¹ Uma pesquisa divulgada pelo Instituto Verificador de Circulação (IVC) apontou *A Tarde* como o periódico de maior crescimento na Região Nordeste. Sua circulação é o dobro da apresentada pelo segundo colocado no ranking dos jornais baianos, o *Correio*. (*A Tarde*, 29/8/2009, caderno especial sobre a reforma gráfica, p.4).

A reportagem da Paris Match foi publicada em 12 de maio de 1951 com o título *As possuídas da Bahia*. O texto anunciava o lançamento do livro *O Cavalo dos Deuses*, do cineasta Henri-Georges Clouzot, que veio ao Brasil com a pretensão de fazer um filme sobre o País e durante uma passagem pela Bahia escolheu o candomblé como tema de uma série fotográfica.

O texto e as fotografias da Paris Match, que mostram detalhes de um processo de iniciação comandado por um sacerdote chamado no texto de Nestor, um nome fictício, receberam severas críticas de intelectuais como Alberto Cavalcanti e Roger Bastide, mas não intimidaram a revista O Cruzeiro a dar a resposta em 15 de setembro de 1951 com uma reportagem semelhante assinada por Arlindo Silva e com fotografias feitas por José Medeiros, intitulada *As noivas dos deuses sanguinários*.

As fotos do passo-a-passo do rito de iniciação, como a epilação (raspagem dos cabelos) e as iaôs 卐 nome que se dá a quem passa pelo ritual 卐 sendo banhadas com o sangue de animais, provocaram até a convocação, via jornais, de uma reunião da Federação Bahiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab) para discutir as duas reportagens. No imaginário coletivo circulava a versão de que a mãe-de-santo que permitiu o registro, Mãe Riso de Plataforma, morreu anos depois de forma misteriosa e violenta e as iaôs, além de não ter a iniciação reconhecida, foram punidas com a loucura e a morte

O livro de Tacca traz a desmistificação dessa história por meio de um trabalho cuidadoso de reconstituição com base em entrevistas de personagens que conviveram com Mãe Riso. O levantamento do autor apresenta detalhes da vida da sacerdotisa que morreu no Rio de Janeiro, em 1993, por “causas naturais” e não de forma violenta, como dá conta a versão que ainda circula entre o povo-de-santo. As três iaôs que aparecem na reportagem também não tiveram sua iniciação cancelada, como foi divulgado na época.

A pesquisa para esta dissertação seguiu uma linha semelhante à do trabalho feito por Tacca, embora só tenha tido contato com ele já no processo de finalização. Esta aproximação de metodologia está, talvez, na mesma procedência do objeto estudado: o fotojornalismo. Foram as fotografias que forneceram as primeiras pistas para reconstruir os episódios que as tornaram possíveis.

O texto, quando foi localizado, completou as informações que elas deixavam latentes. Em alguns casos, as imagens possibilitaram o recolhimento de dados que não estão escritos, como no caso da identidade de um menino que aparece em uma fotografia ao lado da mãe-de-

santo Mirinha de Portão, só revelada quando ela foi exibida a membros do terreiro São Jorge Filho da Goméia, fundado por ela².

Este é um exemplo de como um acervo como o de A Tarde pode contribuir para as pesquisas no campo das Ciências Sociais, afinal Peter Burke (2004) define a fotografia como um poderoso meio de representação. Mas vale lembrar que este status nem sempre é reconhecido, como afirma Bóris Kossoy:

A imagem, em especial a fotográfica, sempre se viu tradicionalmente relegada à condição de ‘ilustração’ dos textos e ‘apêndice’ da história. No entanto, a documentação iconográfica é uma das fontes mais preciosas para o conhecimento do passado (...) (KOSSOY, 2007, p.31).

No caso do jornalismo impresso, a fotografia é um componente indispensável, não apenas como complementação do texto, mas como outra perspectiva do mesmo fato relatado, a ponto de ter uma denominação específica: fotojornalismo. Não há o chamado “jornal de papel” sem as fotografias.

Assim, os dados trazidos por esta dissertação, a meu ver, podem abrir novas possibilidades para a análise do relacionamento entre as religiões afro-brasileiras e a imprensa que vão além da análise dos textos, área já analisada tanto nas pesquisas clássicas como em outras mais recentes: LÜHNING (1995-1996), SANTOS (2005), PARÉS (2006), CASTILLO (2008) e REIS (2008).³

A catalogação das imagens para este estudo foi feita até maio de 2008. Especificar este dado é importante, pois a coleção em papel aumenta a cada dia. As fotos publicadas nas edições diárias do jornal têm a sua versão em papel arquivada em uma pasta temática. Um arquivo que hoje tem 32 fotos amanhã pode ter 45 imagens, por exemplo.

Usarei neste estudo, com frequência, o termo “religiões afro-brasileiras” porque, embora o candomblé predomine nos registros, eles também mostram elementos de outras manifestações semelhantes, mas com características próprias, como a umbanda, o jarê e o culto de eguns.

Para efeito desta pesquisa, as fotos foram digitalizadas uma a uma por mim, para uma maior intimidade e consequente melhor conhecimento sobre elas e sua localização no método de arquivamento utilizado pelo jornal. Como o Arquivo A Tarde serve ao processo de edição

² Os dados estão na análise da fotografia referida no quarto capítulo desta dissertação.

³ Uma análise sobre o discurso da imprensa baiana, inclusive A Tarde, nos últimos 50 anos, está sendo feita pelo doutorando em História Social Jaime Sodré. Já tive acesso a algumas sessões de apresentação dos dados do seu trabalho, mas a tese ainda não foi defendida.

do jornal, que é diário, o acerto com a direção do setor foi que as pastas ficariam comigo apenas por 24 horas.

Tive muito cuidado no momento de manipular as fotos, pois algumas apresentam rasuras e outras fragilidades próprias do uso manual e frequente ao longo dos anos, quando ainda não havia os recursos digitais para tratamento e edição das imagens como ocorre hoje nas redações dos jornais. Vale dizer que foi feito um controle rigoroso das pastas e quantidade de fotos que elas continham tanto no momento de retirada quanto de devolução.

Após um período de dois meses, consegui concluir a digitalização das 1.432 imagens. Elas não passaram por nenhum tipo de tratamento digital para eliminação de falhas, clareamento ou outro recurso tornado possível pelo uso de softwares, como o Photoshop. Todas foram identificadas em tabelas utilizando-se as informações presentes em seu verso: data de realização ou de publicação, marcações de diagramação, que é o recurso utilizado para encaixar texto e imagens nas páginas dos jornais, e, em muitos poucos casos, a autoria. Estes dados auxiliaram o levantamento sobre a publicação das fotografias.

Considero o acesso que tive a este acervo um privilégio, pois, além de ser a primeira pesquisa com esta abordagem em relação à coleção de imagens de A Tarde, ainda são muito poucos os registros fotográficos de religiões como o candomblé fora do campo da etnografia, como pode ser classificada a produção de Pierre Verger. Em relação ao fotojornalismo, mesmo sem este recorte temático, ainda existem poucos estudos sistematizados.

Por conta da quantidade significativa de imagens disponíveis seria neste momento impraticável e comprometedor para a conclusão desta dissertação empreender a análise do total da coleção. Assim, decidi fazer a seleção de 50 fotografias que servem de amostra sobre a representação do universo das religiões afro-brasileiras neste acervo.

Fiz uma primeira seleção de 340 imagens, estabelecendo critérios como importância histórica, polêmicas, dentre outras categorias. A partir desta seleção, fui restringindo o número de amostras até chegar às 50 analisadas, a partir da distribuição em dez categorias e com o uso do modelo proposto por Boris Kossoy (2002, 2007) que indica como ponto de partida a detecção dos elementos constitutivos de cada imagem (fotógrafo, assunto, tecnologia) e de suas coordenadas de situação (espaço e tempo).

A partir de informações registradas no verso das fotografias, como datas e, em alguns casos, indicação de publicação, fui à procura das reportagens que elas ilustraram na coleção de A Tarde guardada no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB). A escolha por este órgão para fazer a pesquisa foi por conta de ser este o endereço onde está a mais completa coleção de A Tarde, com as edições a partir do ano de fundação do jornal.

Existe o acervo das edições em microfilmes, mas a máquina para acioná-los pertencente ao jornal está com defeito e decidiu-se que não será feita a recuperação, pois o processo de digitalização das edições já está em andamento. Contudo, consegui fazer a pesquisa de alguns microfilmes no Arquivo Público da Bahia. Este expediente foi utilizado apenas nos casos em que a coleção procurada estava indisponível no IGHB por conta do processo de restauração das coleções. Algumas das reportagens pesquisadas em microfilmes não puderam ser impressas devido à indisponibilidade temporária do equipamento para este fim pertencente ao Arquivo Público.

A identificação dos autores das imagens aparece em poucos registros. Isto porque a publicação dos créditos de autoria foi uma prática adotada em A Tarde somente a partir da década de 90. Cheguei a usar o recurso de apresentar a seleção das 50 imagens para repórteres fotográficos que trabalharam no jornal no período de realização dos registros, mas apenas duas delas acabaram identificadas por meio deste método.

Os repórteres fotográficos escolhidos para as entrevistas e exibição das imagens foram relacionados com base nas informações dos profissionais do Arquivo A Tarde. Relacionei 33 nomes e apresentei a lista ao Departamento de Pessoal da empresa para que fosse confirmada a contratação, tempo de permanência no jornal, dentre outras informações. Graças à boa vontade do diretor do setor, Francisco Almeida, consegui elaborar a lista, o que já foi um passo importante diante da falta de um arquivo histórico sistematizado dos profissionais que passaram pelo jornal desde a sua fundação.

A partir da lista, consultei tanto o pessoal do Arquivo como repórteres fotográficos mais antigos, ainda em atuação na empresa, sobre quais seriam os fotojornalistas que faziam a cobertura mais constante nos terreiros. As conversas com os jornalistas Reynivaldo Brito e Eliezer Varjão, que chefiaram o setor de reportagem de A Tarde nos períodos que compreendem as fotos estudadas, forneceram mais informações sobre os profissionais da lista. Reynivaldo, inclusive, foi repórter especializado na cobertura do candomblé tanto em A Tarde como na revista Manchete.

Dos repórteres fotográficos relacionados, escolhi sete para entrevistar. Destes, três ainda atuam no jornal. A escolha se baseou em critérios como a atuação nas décadas de 70 e 80, períodos da maioria das fotos analisadas. Um dos repórteres fotográficos mais citados como autor das imagens sobre candomblé e que tem o crédito de autoria de fotografias publicado em algumas das reportagens analisadas neste trabalho, infelizmente, é dado como desaparecido. Trata-se de Louriel Barbosa, filho biológico da famosa ialorixá Olga de Alaketo.

Só consegui algumas informações sobre ele por meio de entrevista com seus parentes, após muita insistência, pois seu desaparecimento ocorreu em circunstâncias que envolveram a disputa pelo controle do jogo do bicho em Salvador. Em uma das pastas sobre a guerra entre facções do jogo, encontrei uma fotografia sua que me permitiu localizar uma reportagem que tem um pequeno trecho sobre o seu desaparecimento.⁴

Além de Louriel, escolhi mais três fotojornalistas para elaborar o seu perfil: Carlos Santana, Reynivaldo Brito [≠] que, embora tenha construído a sua carreira como repórter de texto, em algumas situações fotografava [≠] e Valdir Argolo. A decisão de elaborar o perfil de cada um deles foi tomada diante da riqueza de informações tornada evidente nas entrevistas realizadas, com destaque para as reações pessoais diante da sua incursão em um universo recheado de elementos que despertam a percepção sobre o mistério e o mágico.

Das fotos selecionadas para a análise, 48 são em formato analógico. Esta técnica consistia numa tecnologia de sensibilização da luz em uma película [≠] o filme [≠] que, após ser submetida a processos químicos, revelava a imagem. Das 50 fotografias, 46 são em preto-e-branco e apenas duas com formato digital, mas que estão catalogadas no Arquivo por meio de cópia em papel.

Embora o jornal tenha sido fundado em 1912, a foto mais antiga que encontrei é de 1956. Isto porque o acervo em clichê não foi mantido. A partir de 1975, a fotografia em papel passou a ser a tecnologia exclusivamente utilizada em A Tarde.

Das fotos selecionadas, duas foram produzidas por profissionais do jornal O Globo, empresa sediada no Rio de Janeiro. Elas estão mantidas neste trabalho por conta da sua importância histórica. As duas fotos são de 1965 e retratam um evento denominado “Noite de Macumba”. Nelas aparece a ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida como Mãe Senhora, sendo coroada na capital fluminense como “Mãe Preta do Ano”.

A predominância de registros das décadas de 70 e 80 é sintomática do aumento significativo das matérias sobre as religiões afro-brasileiras, principalmente, o candomblé, em A Tarde nesse período. Era a tendência da época, como explica Jocélio Teles dos Santos em *O Poder da Cultura e a Cultura no Poder*. O livro, publicado em 2005, discute as relações do candomblé e da umbanda e dos movimentos negros políticos com os espaços de representação do Estado no período que vai dos anos 60 aos 90.

⁴ (A Tarde, 1/8/2002, caderno1, p.14). Este assunto será melhor desenvolvido no terceiro capítulo desta dissertação.

Este trabalho começa mostrando a história de constituição do acervo e do jornal. Em seguida, aborda um pouco da trajetória dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras na Bahia e sua relação com a imprensa, com destaque para a polêmica causada pelas reportagens sobre o rito de iniciação, publicadas pelas revistas *Paris Match* e *O Cruzeiro*.

Em seguida, faz um resumo da importância da fotografia para o estudo das Ciências Sociais e como esta técnica se desenvolveu na Bahia, inclusive nos jornais. O mecanismo de produção das fotorreportagens sobre o candomblé em *A Tarde* e o perfil de quatro dos seus fotojornalistas é outro tema apresentado. Por fim, é realizada a análise das cinquenta imagens selecionadas.

Embora a necessidade analítica tenha imposto um limite para o número de imagens apresentadas, o último capítulo desta dissertação está em formato de DVD reunindo as 1.432 fotografias catalogadas e as informações sobre tema, data e autoria. Decidi manter o método de classificação utilizado pelo Arquivo *A Tarde*. Imagino que, desta forma, fica mais fácil a localização das imagens pelos interessados em estudar outras abordagens que elas permitem.

O programa utilizado para a composição do DVD, o Proshow Gold, foi escolhido por dificultar a cópia destas imagens, cumprindo o meu critério de obediência ao direito autoral dos fotojornalistas, como também ao de publicação que pertence à empresa Grupo *A Tarde* do qual o jornal faz parte.

Confesso que escolher as 50 imagens foi um processo difícil, por ter que, como em qualquer processo de edição, deixar de lado fotos que se destacavam pela composição estética ou apresentavam dados que excitavam a imaginação, mas perdiam para outras em relação à relevância histórica ou apresentação de aspectos dos ritos das religiões afro-brasileiras.

Embora tenham sido escolhidas apenas algumas fotografias, não há como contestar a importância e riqueza desta coleção. Mas o que este estudo oferece, principalmente, é uma análise sobre a produção de documentos que envolvem o universo afrorreligioso baiano a partir do trabalho de profissionais ligados a um veículo de comunicação comercial.

Diferentemente dos autores de estudos antropológicos ou etnográficos, eles não tinham como objetivo principal analisar o que viam, mas apenas registrar aspectos do ambiente dos terreiros, embora, como toda construção fotográfica, ela tenha implicações de ordem subjetiva (KOSSOY, 2001, 2007).

Vale lembrar que a fotografia em jornal é utilizada como uma forma de conferir autenticidade ao que é narrado no texto. Mas, como é uma linguagem diferente, nem sempre ela se limita a corroborar o que está escrito, permitindo interpretações que vão além do que narra a reportagem.

Este estudo não realiza uma análise da estrutura das religiões afro-brasileiras ou uma revisão crítica dos estudos clássicos sobre elas. O principal objetivo é exibir como estas manifestações religiosas foram representadas, através da fotografia, em um órgão de comunicação de massa.

Vale ressaltar que a minha condição de repórter contratada por A Tarde facilitou o acesso ao objeto de pesquisa, o que justificou o meu esforço para manter a rotina profissional no jornal em paralelo ao desenvolvimento do mestrado. A conciliação do trabalho com a pesquisa foi uma tarefa árdua, mas o meu afastamento da empresa poderia criar obstáculos, inclusive do ponto de vista prático, tornando mais difícil o acesso às informações. No ambiente de trabalho, seguidamente, consegui informações importantes durante a conversa com um colega que tem mais tempo de atuação na empresa.

A minha especialização profissional na cobertura dos temas afro-brasileiros, exercitada tanto no jornal como num blog do portal *online* da mesma empresa, o Mundo Afro, também ajudou muito na busca de dados para este trabalho. A proximidade que mantenho com religiosos de candomblé e umbanda facilitou tanto a identificação dos personagens das fotografias como de muitas situações que elas retratam.

Assim, aqui está uma abordagem diferenciada sobre uma documentação relativa às religiões afro-brasileiras. Acredito que as imagens pertencentes ao Arquivo A Tarde que compõem este estudo são documentos que chegam para enriquecer as pesquisas sobre estas manifestações religiosas.

1. Riqueza documental

O Arquivo A Tarde é um centro de documentação rico, mas ainda pouco explorado, mesmo pelos profissionais da Redação do jornal. Estima-se que lá estão armazenadas cerca de 100 mil pastas, englobando as que contêm textos e fotografias. A organização do departamento, que é chamado de Arquivo, começou em 1975.

Formada em História, Indaiá Magalhães, a atual diretora do setor, foi convidada pelo redator-chefe de A Tarde na época, Jorge Calmon (1915-2006), para organizar o material de pesquisa que o jornal possuía. Até então, segundo a diretora⁵, não existia um sistema de catalogação funcionando na empresa. O material ficava guardado em uma sala, mas sem nenhum tipo de sistematização para pesquisa.

Quando ela foi convidada, em 1975, para assumir a organização do acervo, a sede do jornal tinha acabado de ser transferida da Praça Castro Alves, no Centro da cidade, para a sua atual sede no Caminho das Árvores. O local onde eram guardadas as fotografias demorou quase um ano para sair do antigo endereço, o que acabou produzindo a perda do arquivo de clichês, placas de chumbo que eram utilizadas para a reprodução das imagens nas páginas do jornal.

De acordo com a diretora, os poucos clichês que restaram não tiveram suas imagens convertidas para a “fotografia de papel” por conta do alto custo da tecnologia que possibilitava esta transição.

O meu contato com as fotografias que são objetos desta dissertação ocorreu de forma acidental. Contratada por A Tarde em junho de 1998, a partir da minha participação em um caderno especial comemorativo ao Dia Nacional da Consciência Negra, publicado em 20 de novembro de 2003, posteriormente indicado como finalista do Prêmio de Imprensa Embratel, uma importante premiação do jornalismo brasileiro, passei então a produzir, com mais frequência, reportagens em torno de aspectos da identidade e religiosidades negras.

Por conta disso, preparava uma reportagem para o caderno especial *Saudações África*, publicado em 12 de julho de 2006. O caderno trazia informações sobre a realização da II Conferência de Intelectuais Africanos e da Diáspora (II Ciad), sediada em Salvador. Tentando encontrar uma foto para ilustrar uma matéria sobre o poder feminino no candomblé baiano, com base no livro *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes, comecei a pesquisar a pasta de fotos denomina *Candomblé*.

⁵ Entrevista concedida à autora deste trabalho

Para minha surpresa, a pasta reunia não só retratos de sacerdotes e sacerdotisas, mas também imagens de ritos como o de “saída de iaô”, que é apresentação pública de alguém que acabou de passar pelo processo de iniciação no candomblé, também conhecido como “feitura de santo”. O contato com esta pasta foi o ponto de partida para a localização das outras 50 que contêm o material agora analisado nesta dissertação.

Das imagens pesquisadas com o recorte da temática em torno das religiões afro-brasileiras, a mais antiga encontrada por mim é de 1956. Trata-se da fotografia de uma imagem de madeira que a legenda identifica como “Exu Menino do culto Gege yorubano, cultuado na casa da finada Tia Bada (candomblé bahiano)” e que será analisada no quarto capítulo deste trabalho.

Ilustração 1



Exu Menino: a mais antiga fotografia da coleção estudada

No processo de apuração, fui também conhecendo os detalhes da estrutura do acervo. O seu mecanismo de catalogação, por exemplo, foi pensado para facilitar o seu principal uso que é o de apoiar a produção jornalística, como explica Indaiá Magalhães: “Eu tive que criar um tipo de sistema de pesquisa que permitisse a consulta rápida, afinal ele serve a um jornal, que tem sempre que correr contra o tempo”.

A operação do sistema criado por Indaiá Magalhães conta com uma equipe formada por mais três profissionais: Valdir Ferreira, Renato Martins e Rubens Coelho. O Arquivo também armazena os negativos das fotografias.

O método de pesquisa no Arquivo funciona da seguinte forma: se um repórter precisa fazer uma consulta rápida sobre o Parque São Bartolomeu, por exemplo, é só pedir a pasta

com este nome. Nela, ele vai encontrar reportagens sobre o local e outros textos de apoio. Caso esteja interessado em imagens, a dinâmica será a mesma.

As pastas de arquivamento são organizadas da forma mostrada nas imagens abaixo:

Ilustração 2



Pasta de texto. Autoria: Cleidiana Ramos

Ilustração 3



Pasta de fotos. Autoria: Cleidiana Ramos

A identificação é feita por número. Se um tema permite desdobramentos, ele vai ganhando letras do alfabeto para a diferenciação. No caso das pastas de fotos de Mãe Menininha, por exemplo, o número da principal é 3147. Já a 3147-A traz apenas imagens em que ela aparece sozinha e assim sucessivamente.

Para uma atividade na qual está sempre se correndo contra o tempo [≠] a produção de textos jornalísticos [≠], em muitas situações o Arquivo oferece maior agilidade. Os documentos armazenados no setor desfrutam de um grau de confiabilidade, pois se trata, em sua maioria, de matérias já publicadas, ou seja, que passaram pelo julgamento das fontes de informação e também dos leitores.

O Arquivo tem ainda uma biblioteca como anexo. Nela há livros sobre assuntos diversos e as coleções de A Tarde que são abertas à consulta pública. Só estão disponíveis na sede da empresa, localizada no Caminho das Árvores, as edições publicadas a partir de 1998.

A pesquisa de datas anteriores só é possível no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), o único órgão que tem as edições antigas de forma mais completa. A Tarde também dispõe de todas as suas edições microfilmadas, mas a máquina que permite a leitura não está disponível, pois a empresa já está investindo no processo de digitalização de todas as suas coleções e do material presente em seu acervo documental, como explica o diretor-executivo de jornalismo do Grupo A Tarde, Ranulfo Bocayuva⁶.

Nós tomamos consciência desse acervo através do nosso trabalho jornalístico de pesquisa interna e a partir das demandas da sociedade e dos pesquisadores. Conseguimos finalmente em 2008 encaminhar um projeto de revitalização do arquivo que engloba também a questão do acesso e da preservação. (...) A Tarde já cobriu quase um centenário de história da Bahia, da sua população, cultura, economia, enfim, da sua vida cotidiana e política.

⁶ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

O diretor explica que já vinha trabalhando há alguns anos no sentido de fazer com que a importância do Arquivo fosse reconhecida como uma das riquezas mais significativas do Grupo A Tarde. O passo seguinte foi sedimentar a idéia de que o jornal é o guardião do Arquivo, mas poderia possibilitar o seu acesso a pesquisadores e outros interessados.

A noção de que a memória do jornal é uma riqueza de toda a Bahia evidentemente nos coloca num patamar de responsabilidade fundamental para captar recursos que são expressivos. Não seria possível fazer toda a recuperação desse Arquivo e a digitalização dessas páginas, que são muito valiosas, apenas com recursos próprios.

O projeto é coordenado pelo jornalista Maurício Vilella, que já teve experiências parecidas em empresas como o *Jornal do Brasil* e *O Globo*, ambos sediados no Rio de Janeiro. Ele diz que o trabalho é amplo, devido à quantidade de material a ser digitalizado. Além de seleção, busca e recuperação, o projeto inclui também a reforma do espaço físico para que a documentação tenha um armazenamento adequado: “A digitalização do acervo das edições de A Tarde é um trabalho extenso e, portanto, que demanda um grande volume de recursos. Por isto buscamos financiamento externo, via a Lei Rouanet”.⁷

Já o projeto de digitalização do acervo documental está sendo feito com recursos da própria empresa, que começou o investimento a partir da reforma do espaço em que funciona o acervo. O local foi completamente modificado, com o objetivo melhor aproveitá-lo, com a utilização de equipamentos como as estantes deslizantes.

Ilustração 4



Estante deslizante. Autoria: Cleidiana Ramos

O projeto inclui equipamentos adequados para a digitalização de textos, fotos e microfilmes, além de ter sido iniciado o trabalho de identificação do material e a busca de mecanismos que evitem a manipulação em larga escala que caracterizava as consultas. Estas modificações passam, neste momento, pelos últimos ajustes para entrar em funcionamento completo.

⁷ Idem

Ranulfo Bocayuva conta que o projeto tem também o objetivo de tornar os documentos do arquivo mais acessíveis ao próprio processo de produção do jornal, através da indexação ao sistema GN3⁸, que é o software utilizado para o preparo das edições diárias, otimizando o trabalho de pesquisa da Redação.

Mas, de acordo com a diretora do Arquivo, Indaiá Magalhães, há uma atenção especial à maior demanda do setor: a disponibilização das coleções que estão em microfilmes: “A gente precisa disponibilizar isso para a redação e para o público em geral. Até a Biblioteca Nacional está interessadíssima nessa digitalização, porque ela já tem a coleção de outros jornais digitalizada, mas não a de A Tarde”.

A iniciativa de disponibilizar para consulta e, portanto, para pesquisa o acervo de A Tarde, inclusive as fotografias, é uma boa notícia diante da preciosidade do que ele guarda que fica evidente mesmo numa análise preliminar. No caso das religiões afro-brasileiras, imagens como, por exemplo, a da sacerdotisa Samba Diamongo ou do sihun de Doné Ruinhó do Bogum⁹ são documentos importantes sobre o candomblé baiano.

Se o jornal deslocou um repórter fotográfico para fazer estes registros é porque os considerava importantes para a sua principal matéria-prima: a notícia. O volume de imagens sobre as religiões afro-brasileiras ≈ 1.432 despertou a minha curiosidade, afinal a não-permissão de fotografias em seus espaços está muito presente no discurso das comunidades dos terreiros. Alguns, como o Gantois, costumam afixar esta proibição nas paredes do salão onde acontecem as festas públicas, chamado de barracão. Como repórter especializada na cobertura de identidade e religiosidade negras, percebo ainda hoje certa tensão quando o repórter fotográfico está presente nesses espaços.

Eles costumam, geralmente, pedir permissão antes de acionar sua câmera e circular pelos espaços do terreiro, na maioria das vezes, em companhia ou sob o olhar vigilante de sacerdotes da Casa. Este detalhe é importante para mostrar que existe, ao menos no imaginário, tanto das comunidades como dos fotógrafos, restrições à tomada de imagens nos templos afro-brasileiros. Diante destas constatações, como explicar que A Tarde tenha em seu acervo tantas imagens, principalmente do passado, que é ainda mais valorizado no discurso das comunidades dos terreiros como disciplinador desta restrição?

As imagens, além disso, mostram que os repórteres fotográficos circulavam livremente, pois não há imagens tremidas ou sem foco, com exceção de uma, analisada no

⁸ O GN3 é um software largamente utilizado pelos jornais brasileiros. Ele reúne em um só programa um editor de textos (Ted); um de paginação (Fred) $\approx$ que permite a visualização do modelo das páginas na forma como serão impressas $\approx$; um de pesquisa de textos e fotos (Shell); e um de controle de produção (Tracy).

⁹ As fotografias citadas fazem parte do conjunto das 50 que serão analisadas mais à frente.

conjunto das 50. Problemas na composição seriam indícios de pressa determinada por uma postura de subterfúgio e tentativa de flagrante do proibido. Pelo contrário, há nas imagens marcas de que houve tempo para composição, acerto de luz, dentre outros detalhes que permitem a eficácia e beleza dos registros.

Arestides Baptista, repórter fotográfico ainda atuando em A Tarde, faz uma referência a esta permissividade nos terreiros: “Observe a luz natural, o lugar em que a foto foi feita, ou seja, o quarto. Nós sempre fomos muito bem recebidos e sabemos também respeitar o espaço, perguntar sobre o que pode e o que não pode fotografar”¹⁰.

A declaração de Arestides é sobre uma foto em que Mãe Menininha, então ialorixá do Gantois, aparece sentada em uma cama, e a cantora Maria Bethânia está posando ao seu lado, ajoelhada. A fotografia será analisada à frente de forma mais detalhada. A foto foi feita em 1982.

Ilustração 5



A liberdade de circulação salientada por Arestides, e até mesmo uma maior proximidade com o ambiente dos terreiros, foi destacada por todos os repórteres fotográficos entrevistados para a composição deste trabalho. A intimidade com este universo, no caso de alguns, fazia parte da vida pessoal, como é o caso do repórter fotográfico Carlos Santana.

Ele era ogã, um cargo na hierarquia dos terreiros reservado exclusivamente para homens e que tem as funções rituais mais diversas.¹¹ Já no caso de outro repórter fotográfico,

¹⁰ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹¹ Para informações detalhadas sobre a estrutura hierárquica dos terreiros, ver LIMA (2003).

Louriel Barbosa, as relações eram ainda mais estreitas. Louriel era um dos filhos biológicos da ialorixá Olga de Alaketo, falecida em 2005.

As fotografias de A Tarde mostram potencial para oferecer apoio ao campo dos estudos sobre o candomblé, afinal são documentos capazes de auxiliar o resgate da memória sobre fatos relevantes em relação às religiões afro-brasileiras a ponto de interessar à cobertura do jornal, um meio que trabalha com o conceito de informação-notícia, ou seja, aquilo que é inusitado e capaz de atrair a atenção de um maior número de pessoas.

De forma simplificada, notícia é todo fato relevante que desperte interesse público, ensinam os manuais de jornalismo. Fora dos manuais, notícia na verdade é tudo o que os jornalistas escolhem para oferecer ao público. (...) aprendemos, com anos de ofício, que a notícia está no curioso, não no comum; no que estimula conflitos, não no que inspira normalidade; no que é capaz de abalar pessoas, estruturas, situações, não no que apascenta ou conforma; no drama e na tragédia e não na comédia ou no divertimento (NOBLAT, 2006, p.31).

No caso do jornalismo impresso, também chamado de “jornal de papel” ou imprensa, para marcar a diferença em relação aos mecanismos de divulgação das notícias em meios como o rádio e a TV, a fotografia é indispensável. Sua importância pode ser comprovada por ter se constituído em uma categoria com nome próprio: fotojornalismo, o que lhe dá status de produtora de uma narrativa diferente da utilizada pelos textos.

Ao reconstruir a história da fotorreportagem no Brasil a partir de uma análise da fotografia na imprensa do Rio de Janeiro no período de 1839 a 1900, Joaquim Marçal de Ferreira Andrade destaca a importância que ela vai ganhar nos jornais e revistas:

(...) A imagem fotográfica passa a cumprir destacada função no sistema de informação desses periódicos, graças a seu suposto estatuto de “fiel reprodutora da realidade visual” ou de “portadora de maior objetividade ou neutralidade” na representação dos fatos jornalísticos (ANDRADE, 2004, p. 244).

Se, logo à primeira vista, a fotografia tem esta função de documentar a realidade mostrada nos textos por conta do seu componente de prova visual de um fato, podemos dizer que, embora não reivindique um caráter historiográfico, o jornalismo é capaz de gerar documentação sobre fatos de uma época tanto por meio da narrativa textual como imagética.

Embora a ideia predominante no jornalismo impresso é a de que texto e fotografia formem uma unidade como documento, vale lembrar que eles são produzidos por pessoas diferentes que nem sempre estão juntas no mesmo lugar. É muito comum nas redações dos jornais que as equipes de fotografia tenham um número menor de profissionais em relação às responsáveis pela produção do texto. Assim, o repórter fotográfico costuma sair da Redação

com um maior número de pautas 卐 o roteiro do que deve ser apurado 卐 do que o seu colega que vai escrever os textos.

Mas, se uma imagem pode ser lida de forma independente do texto, afinal tem uma narrativa própria, o material escrito ajuda a contextualizá-la, reforçando ou dando novos elementos ao repertório de quem a observa. Para tornar mais claro o nosso raciocínio sobre este princípio, vamos tomar como exemplo a fotografia abaixo¹²:

Ilustração 6



A postura corporal da moça que aparece na imagem 卐 cabeça inclinada, olhos fechados 卐 faz supor, logo à primeira vista, que se trata de alguém em meio a um transe religioso. As contas que ela exibe no pescoço já dão indicações de que é alguém ligado ao candomblé, embora a umbanda também tenha o mesmo acessório como indicativo de pertencimento a esta profissão religiosa. Mas, levando-se em consideração a predominância dos terreiros de candomblé na Bahia, a aposta é maior nesta religião como aquela à qual pertence a personagem.

A abóbora que ela segura faz supor que se trata de uma oferenda para caboclos, entidades reverenciadas tanto no candomblé como na umbanda numa aproximação com os ancestrais indígenas.¹³

O texto que esta foto ilustrou foi publicado na edição de A Tarde de 27 de abril de 1974, na Coluna Tempo Presente. Ele dá informações diferentes daquelas que eu estabeleci ao

¹² Esta fotografia também faz parte do conjunto das 50. Ela será analisada mais à frente.

¹³ Para informações mais aprofundadas sobre o culto aos caboclos nos candomblés da Bahia, conferir *O Dono da Terra* (1995), de autoria do antropólogo Jocélio Teles dos Santos.

contemplar a foto: não é um rito para caboclo, mas a oferenda para uma divindade definida pela reportagem como Loôco, “orixá de origem vegetal”. O ritual foi feito pela comunidade do terreiro comandado por Samba Diamongo e o cenário é o Parque São Bartolomeu.

Axé Loôco

Filhas de santo do famoso Terreiro de Samba Diamongo (a yalorixá que deu sustentação ritualística ao Candomblé de Joãozinho da Gomeia) fizeram sua oferenda a Lôoco, orixá de origem vegetal que tem no Catolicismo, correspondência com São Bartolomeu. Hvido como um dos mais venerados “santos” da linha de Xangô, todos os Candomblés baianos, sobretudo os de Angola e Gege bateram atabaques em sua honra. Mas, domingo foi o seu grande Dia, em Pirajá, onde os fetichistas se aglomeravam para festejá-lo. Na Cachoeira de São Bartolomeu realizaram-se os centenários atos de fé, com velas acesas e “ebós” depositados em suas imediações “na intenção” daqueles que não poupam maldade ao seu próximo (A Tarde, 27/08/1974, caderno1,p.2).

Mas a fotografia traz uma representação que seria compreendida, mesmo sem o texto, por alguém que não domine os códigos da liturgia do candomblé à risca. Infelizmente, não há créditos de autoria, nem para o texto nem para a imagem. Estas duas informações poderiam revelar se houve pesquisa feita pelo jornalista ou se ele tomou por base material enviado pelo terreiro.

Como pode ser percebido neste episódio, o conjunto de fotografias de A Tarde oferece boas pistas para um trabalho de documentação sobre o candomblé. Quais as informações que existem sobre Samba Diamongo apontada como a sacerdotisa que ensinou fundamentos do candomblé ao conhecido Joãozinho da Gomeia, um dos mais fascinantes e polêmicos personagens da história das religiões afro-brasileiras na Bahia.¹⁴

Fica patente que ela deveria ter proeminência para que uma celebração pequena do seu terreiro 卐 não era uma festa pública 卐 ganhasse espaço numa coluna opinativa do jornal, como é o caso da Tempo Presente, existente, embora com formato diferente, ainda hoje. A coluna 卐 que recebe este nome por conta da posição (uma coluna vertical) que tradicionalmente ocupa na página 卐 geralmente traz a opinião pessoal do seu autor e, às vezes, também noticia eventos.

Só as chamadas “sociais”, voltadas para a cobertura do noticiário sobre ricos e famosos, costumam trazer fotos, o que não é o caso da Tempo Presente. A notícia acompanhada da foto pode ser um forte indício da importância que Samba Diamongo tinha no candomblé da cidade ou de suas boas relações com a imprensa.

¹⁴ Existem poucos trabalhos sistematizados sobre Joãozinho da Gomeia. *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes traz algumas informações sobre ele.

São várias as informações que podem ser ao menos imaginadas ao se observar esta imagem, o que reforça a ideia de Kossoy quando afirma que toda e qualquer fotografia, além de ser um resíduo do passado, é também um testemunho visual no qual se pode detectar, como nos documentos escritos, uma série de dados. Mas o autor salienta que, apesar da sua aparente credibilidade, nos registros fotográficos também ocorrem omissões intencionais, acréscimos e manipulação de toda ordem. Daí os desafios a enfrentar ao se analisar uma fotografia, como o de tentar entender a manipulação e interpretação de que foi objeto, em diferentes níveis (KOSSOY, 2001, p.154).

Faz-se então necessário um mergulho no determinado momento histórico para a decodificação da fotografia, afinal ela é o congelamento de um instante da realidade. Ela perpetua um momento que não se repetirá jamais. É esta busca de contextualização histórica que foi perseguida por esta dissertação, a partir do levantamento das histórias que estão por trás destas imagens.

Para isso, como destaca Kossoy, sabendo que a fotografia resulta de um processo de criação por meio de elementos técnicos, culturais, estéticos e ideológicos, é necessária a sua desconstrução. A metodologia para alcançar este objetivo, sugerida por ele e que usaremos neste trabalho, acontece por meio da identificação dos seus elementos constitutivos (fotógrafo, assunto, tecnologia) e das suas coordenadas de situação (espaço, tempo).

No caso específico da proposta deste estudo, foram analisados também os textos que as imagens ilustraram. É mais do que interessante perceber a forma como *A Tarde* se relacionava com o mundo afroreligioso a partir das suas reportagens que geraram tantas imagens. Esta coleção oferece as mais variadas oportunidades de pesquisa sobre aspectos que vão dos ritos às vestimentas, como as saias com variadas estampas exibidas pelas sacerdotisas que desfilam pela cidade com os chamados tabuleiros de Obaluaê, que, aos poucos, vão assumindo um tom mais uniforme até chegar ao branco.

Vale ressaltar que esta reconstituição é um trabalho com certo grau de dificuldade, pois, como destaca Peter Burke (2004), as imagens não foram criadas, pelo menos em sua grande maioria, pensando-se em usá-las como parâmetro aos futuros historiadores. O autor afirma que seus criadores tinham as próprias preocupações e mensagens¹⁵.

¹⁵ BURKE, Peter. *Testemunha Ocular* 卐 *História e Imagem*. Bauru, SP. Edusc, 2004, p. 43.

Este estudo, de certa forma, também resgata um gênero documental que, na Bahia, ainda não foi suficientemente analisado. Como destaca Sofia Olszewsky, a história da fotografia ainda é mais de informações do que de afirmações comprovadas¹⁶.

Além disso, a história de A Tarde guarda fortes relações com o desenvolvimento do fotojornalismo na Bahia:

(...) Simões Filho enviou Diomedes Gramacho ao Rio de Janeiro para aprender a técnica do clichê que possibilitava a reprodução direta da fotografia no jornal. Uma vez veiculada a fotografia pela imprensa de grande tiragem, o mundo visual da cidade se transformou e passou a ter novas perspectivas (OLSZEWSKI, 1989, p. 73).

É interessante, então, conhecermos um pouco mais do surgimento da empresa, proprietária desta, como vimos, importante coleção de imagens que pode oferecer novos subsídios para a documentação das religiões afro-brasileiras na Bahia.

1.1. Uma história de longevidade

A Tarde é o mais antigo jornal baiano em atividade. Ele lidera o mercado da chamada grande imprensa quando comparado ao seu concorrente mais direto: o Correio, antigo Correio da Bahia, que mudou o nome após uma reforma editorial e gráfica feita em 2008. Segundo os Estudos Marplan, um levantamento especializado na área de mídia, A Tarde teve no primeiro semestre deste ano 671 mil leitores diários contra 353 mil do Correio. Em relação a leitores exclusivos 卐 aqueles que só leem determinado jornal 卐, A Tarde teve a marca de 457 mil no primeiro semestre de 2009, contra 156 mil do Correio¹⁷.

Segundo a pesquisa ABA/ Top Brands (Lembrança e Fidelidade às Marcas), divulgada em agosto do ano passado, A Tarde foi lembrado por 74% dos entrevistados na categoria jornal. O levantamento foi realizado pela Associação Brasileira de Anunciantes (ABA) em São Paulo, Porto Alegre, Curitiba, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Recife e Salvador.

Mas dados precisos sobre o número de exemplares rodados e vendidos, diariamente, tornaram-se uma informação estratégica e, portanto, tratada com maior sigilo pelas empresas. Há uma crise que afeta o jornalismo impresso em todo o mundo. Por conta dela, empresas do setor têm procurado diversificar os seus investimentos em outras formas de difusão de notícias

¹⁶ OLSZEWSKY FILHA. Sofia. *A Fotografia e o Negro na Cidade do Salvador. 1840-1914*. Salvador: Egba; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1989, p. 52.

¹⁷ Correio da Bahia, edição de 27 de agosto de 2009, pp. 20-21

como os jornais online e a oferta de informações personalizadas com envio para o telefone celular.

Mesmo no site do Instituto de Verificação de Informação (IVC), que realiza auditoria sobre quantos exemplares de jornais são rodados diariamente 卐 a tiragem 卐, não há informações disponíveis para consulta sobre números atuais na Bahia. O instituto limita-se a divulgar as empresas com as dez maiores tiragens do Brasil.

No último boletim que trazia esta informação e baseado em dados de 2008, o ranking dos dez maiores foi formado, em ordem de maiores tiragens, pelos jornais Folha de S.Paulo (São Paulo), Super Notícia (Minas Gerais), Extra (Rio de Janeiro), O Globo (Rio de Janeiro), O Estado de S.Paulo (São Paulo), Meia Hora (Rio de Janeiro), Zero Hora (Rio Grande do Sul), Diário Gaúcho (Rio Grande do Sul), Correio do Povo (Rio Grande do Sul) e Lance (Rio de Janeiro). Da Bahia, além de A Tarde, só o Correio é filiado ao IVC¹⁸.

Mas a importância que A Tarde conquistou em quase um século de atividade pode ser medida por outros meios, como a sua expressiva penetração no interior do Estado. O jornal chega, atualmente, aos 417 municípios baianos. Esta cobertura é expressiva quando para os moradores de Barreiras, município localizado no oeste baiano, é mais fácil resolver problemas em Brasília que fica a 622 quilômetros do que na capital baiana, localizada a 853 quilômetros.

Esta expansão caminha para se tornar mais ampla, pois o jornal tornou-se a base para a criação do Grupo A Tarde, que já inclui outras mídias: uma agência de notícias e fotos (Agência de Notícias A Tarde); um portal na internet (A Tarde On Line); um provedor, que é um sistema de oferta do serviço de conexão à internet; uma rádio (A Tarde FM), uma revista semanal (Muito); uma web TV (Web TV A Tarde) e um serviço de informação por celular (Mobi).

Mas é ainda o jornal o meio mais conhecido entre os que formam o grupo. Talvez parte do seu sucesso e longevidade tenha como base a estratégia inicial do seu fundador, Ernesto Simões Filho (1886-1957), que fez do seu jornal, com circulação inicialmente vespertina, daí o nome, um centro de defesa dos temas que considerava relevantes para a vida sóciopolítica do Estado.

Seis dias após a fundação, o jornal já lançava uma campanha editorial em defesa das escolas públicas. Por meio de reportagens, denunciava que a Bahia tinha apenas 107 escolas públicas quando o ideal seriam 412. Em seguida vieram mais campanhas: para a construção da

¹⁸ Informação disponível no site da Associação Nacional de Jornais (ANJ): <http://www.anj.org.br/a-industria-jornalistica/jornais-no-brasil/maiores-jornais-do-brasil>

estátua de Castro Alves, em defesa da pesquisa e exploração do petróleo da Bahia, dentre muitas outras.

Simões Filho foi também um dos mais influentes personagens da vida política baiana. Foi deputado estadual, federal, além ministro da Educação e Saúde (1951-1953) no segundo governo de Getúlio Vargas, sempre equilibrando a atividade política com a prática do jornalismo.

Antes de fundar A Tarde, aos 26 anos, já tinha tido experiências em jornais, inclusive no comando deles. Foi um dos fundadores do jornalzinho O Carrasco, órgão informativo do grêmio do tradicional Ginásio Bahiano. Aos 18 anos, Simões Filho deu um passo ainda mais ousado: criou O Papão, uma revista literária que, como explica seu editorial, tinha como principal objetivo fazer rir. Era com o humor que sua criação contava os principais fatos da cidade.

O Papão não durou muito, mas rapidamente Simões Filho estava na Gazeta do Povo, um jornal fundado por Vicente Amaral em 1905. Foi ali que trabalhou ao lado do escritor, jornalista, político, romancista, poeta e ensaísta, e que mais tarde se tornaria membro da Academia Brasileira de Letras (ABL), Xavier Marques, além de Antonio Moniz e Octávio Mangabeira. Estes dois últimos ocuparam o posto de governador da Bahia.

Da experiência acumulada na Gazeta do Povo, Simões Filho partiu para fundar o próprio jornal. Preocupado com a atualização tecnológica disponível em seu tempo, o bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais lançou A Tarde já utilizando conceitos inovadores na Salvador da época: uso de clichês 卐 um tipo de gravação a partir de placas de chumbo, que permitia a reprodução de imagens 卐 e os classificados.

Além disso, o jornal era constantemente atualizado em relação ao seu maquinário. Em 1913, por exemplo, A Tarde publicava um anúncio com ilustração fotográfica. Era a publicidade do filme *Um Salto para a Morte*, que seria exibido no Teatro Santo Antônio. Até então, nenhum jornal baiano tinha conseguido fazer algo parecido.

Durante a 1ª Guerra Mundial 卐 1914 a 1915 卐, A Tarde trouxe as notícias do front atualizadas, pois contava com o moderno sistema de cabo submarino, o Western. Foi também nesse período que o jornal lançou a primeira promoção de vendas por meio de cupons, um recurso que só se tornaria mais comum na imprensa brasileira a partir de 1970. O sistema consistia em permitir, via loteria federal, o sorteio de relógios, pianos, máquinas de escrever e de costura, dentre outros brindes. Até uma casa mobiliada e automóveis foram sorteados.

Foi em 1914 que A Tarde inaugurou seu recurso de preparar os próprios clichês, o que permitiu um melhor aproveitamento de imagens. Também nesse ano, o jornal passou por uma modernização gráfica, com a inauguração de uma nova sala de impressão.

Se mantinha a busca constante por atualização técnica do seu jornal, Simões Filho também levava uma agitada vida política. Adversário de um seu antigo aliado, José Joaquim Seabra, que ficaria mais conhecido como J.J. Seabra, eleito governador para o período de 1912-1916, travou acirrados embates na vida pública com ele.

No governo Seabra, Simões Filho chegou a ser diretor dos Correios e Telégrafos, mas pediu exoneração por não concordar com a postura do governador contra Ruy Barbosa, de quem foi um ardoroso admirador e defensor. Simões Filho manteve-se na oposição também na gestão de Antônio Moniz (1916-1920) e no segundo mandato de Seabra (1920-1924).

O fundador de A Tarde também foi o grande articulador da campanha de Ruy Barbosa para a Presidência da República. Em 1920, tornou-se partidário do juiz federal Paulo Fontes que disputava o governo da Bahia. Nesse período A Tarde deu mais um salto tecnológico: entrou na era dos linotipos.

Numa eleição tumultuada, Fontes foi declarado, oficialmente, como candidato derrotado, e Simões Filho estava entre os que convenceram o coronel Horácio de Mattos e os demais participantes do episódio conhecido como “Revolta Sertaneja” a marcharem dos sertões para a capital na tentativa de impedir a posse de J.J. Seabra e depor o governador Antonio Moniz.

O episódio acabou por levar o presidente Epitácio Pessoa a decretar uma intervenção federal na Bahia. Nesse período, o fundador de A Tarde elegeu-se deputado estadual e foi um dos propositores da chamada “Câmara Mirim”, um grupo formado pelos integrantes da bancada da minoria. Em 1924, elegeu-se deputado federal e passou a dividir seu tempo entre a Bahia e o Rio de Janeiro. Reelegeu-se deputado federal quatro anos depois tornando-se o líder da bancada baiana na Câmara Federal.

Em 1930, Ernesto Simões Filho tornou-se partidário da indicação de Vital Henrique Batista Soares para a vice-presidência da chapa encabeçada por Júlio Prestes. Esta década seria marcada como uma das mais tensas na vida política brasileira.

Em março do mesmo ano, A Tarde mudou-se da Rua Manoel Vitorino nº 23, quando era vizinho da tipografia da Casa Reis & Cia, para uma nova sede, localizada na Praça Castro Alves, onde ficou por mais de 40 anos, período em que Simões Filho adquiriu novos equipamentos para o jornal, como a rotativa alemã Mann.

O presidente do Brasil Washington Luís deixou o poder em 3 de março de 1930 por conta de um movimento armado, liderado por um civil, Getúlio Vargas, que assumiu a direção do País. Em 6 de outubro daquele ano, Simões Filho recebeu uma péssima notícia. Os membros de uma passeata depredaram as instalações de A Tarde, logo depois de destruírem também as instalações da Companhia Linha Circular.

Sobre o assunto, Simões Filho escreveu:

Alfredo Marback, diretor de A Tarde, Bahia 卅

Acabo de receber a sua comunicação sobre as cenas de vandalismo, de que foi vítima a A TARDE. Ellas nada representariam para um homem que, como eu, ainda não conheceu o descanso; que luta, trabalha e vence, há cerca de trinta anos, se não cobrissem de vergonha e opprobrio a civilização e a cultura da minha pobre terra. Não foram, não podem ter sido bahianos os auctores dessa monstruosidade (MORAES, 1997 p. 165).

Depois de mover uma ação indenizatória contra o Estado, Simões Filho decidiu embarcar para a França, onde ficou até setembro de 1932. Ao voltar, aderiu a mais uma batalha: a liderança de uma campanha contra o tenente Juracy Magalhães, que assumiu o governo do Estado como interventor federal.

Por apoiar a Revolução Constitucionalista, ocorrida no mesmo ano, Simões Filho foi preso, no Rio de Janeiro, como centenas de políticos, jornalistas e intelectuais. De lá foi obrigado a seguir para a Europa.

Como oposição ao interventor Juracy Magalhães, em 1934, Simões Filho promoveu o retorno ao país e a campanha de Octávio Mangabeira ao governo estadual. Os dois foram derrotados, mas conseguiram fazer uma bancada forte nas câmaras estadual e federal. Por conta da oposição a Juracy Magalhães sofreu diversos tipos de perseguição, como agressão física e a censura ao seu jornal em 1934. A Tarde ficou sem circular por nove dias neste ano.

Durante o golpe de 1937, período que ficou conhecido como Estado Novo, Simões Filho continuou a manter A Tarde em constante oposição à intervenção federal na Bahia. Em 1946, apoiou novamente Octávio Mangabeira na campanha para o governo do Estado. Dessa vez, eles ganharam.

Após quatro anos foi a vez do seu apoio a Lauro de Freitas, que enfrentou Juracy Magalhães. Freitas morreu em um acidente de avião durante a campanha. O substituto foi o deputado Luiz Régis Pacheco, que venceu as eleições. Escolhido ministro da Educação e Saúde, no segundo governo de Getúlio Vargas, por indicação do governo da Bahia, Simões Filho teve uma passagem curta pelo ministério e foi demitido enquanto se encontrava em uma viagem internacional.

Apesar de indicado para a sucessão de Régis Pacheco em 1954, não aceitou o convite por divergências com o grupo do governador antes mesmo da apresentação do seu nome na convenção do Partido Social Democrático (PSD). Ainda assim, por solidariedade a um grande amigo, o professor Pedro Calmon, escolhido candidato do governo, manifestou o seu apoio. No dia 24 de novembro de 1957, Simões Filho morreu no Rio de Janeiro, mas foi sepultado em Salvador.

Com a morte de Ernesto Simões Filho, o jornal continuou como propriedade da sua família, sendo administrado pelos filhos: Regina Simões de Mello Leitão tornou-se presidente da empresa e Renato Simões é superintendente. Já a outra filha, Vera Simões Bainville é colunista do periódico. Atualmente, três dos seus netos ocupam diretorias executivas no Grupo A Tarde: Ranulfo Bocayuva, Renato Simões Filho e Sylvio Simões¹⁹.

Durante 47 anos, o jornal teve como redator-chefe o jornalista Jorge Calmon (1915-2006). Em 1996, ele deixou a empresa que passou por uma reformulação no comando. O atual presidente da Academia de Letras da Bahia (ALB), Edivaldo Boaventura, secretário de Educação e Cultura do governo do Estado, por duas vezes (1970-1971 e 1983-1987), assumiu a direção geral da empresa, cargo que continua ocupando; e, o jornalista Joaquim Alves da Cruz Rios (1918-2004) tornou-se o diretor de redação.

Em 2002, A Tarde iniciou um processo de reformulação editorial. Para conduzir a reforma, foi contratada uma empresa de consultoria, a Mediacion, que, após fazer o diagnóstico dos problemas e possíveis soluções, construiu um projeto que previa alterações na produção e também na apresentação gráfica do jornal.

De dezembro de 2002 a setembro de 2003, o jornalista Ricardo Noblat, que conduziu a reforma do jornal Correio Brasiliense, sediado no Distrito Federal, conseguindo aumento de circulação num momento em que o jornalismo impresso em todo o mundo vivia um período de crise, assumiu a direção de redação de A Tarde. Foi um período de mudança de linguagem e também de forma, num jornal que ficou conhecido pelo senso comum como “conservador”.

Esta definição para A Tarde talvez tenha ocorrido em oposição ao jornalismo combativo, principalmente ao carlismo, corrente política liderada por Antonio Carlos Magalhães (1928-2007), feita por veículos como o Jornal da Bahia, que realizou uma oposição aberta a ele de 1969 a 1975.

O enfrentamento levou Antonio Carlos a tentar conseguir a prisão do redator-chefe do Jornal da Bahia, João Carlos Teixeira Gomes, com base na Lei de Segurança Nacional, no

¹⁹ A partir deste trecho, as informações têm origem na minha trajetória em A Tarde e em documentos do seu Arquivo, pois a história moderna do jornal ainda não está disponível em nenhum tipo de publicação.

período em que o Brasil vivia sob ditadura militar. Outro jornal que ficou conhecido pela sua atividade mais inovadora foi a Tribuna da Bahia, nas décadas de 70 e 80. O Jornal da Bahia não existe mais. A Tribuna continua em atividade, mas sem as mesmas características de jornalismo de combate e inovação de linguagem e forma que marcaram a sua primeira fase.

Durante os nove meses em que a redação foi dirigida por Noblat, A Tarde chegou a publicar matérias em formatos inovadores, como fotonovelas, além de ter incentivado uma linguagem mais leve e dinâmica. Outra reformulação feita por Noblat foi a da estrutura do comando da redação, setor responsável pela produção diária do jornal.

As editorias, unidades responsáveis pela produção da notícia em determinada área temática, como fatos ocorridos na cidade, passaram a ser aglutinadas em núcleos. Cada um deles passou a ter um editor-coordenador. A Editoria de Brasil, por exemplo, reúne o noticiário nacional (Brasil), econômico (Economia), político (Política) e internacional (Mundo). Antes cada unidade para tratamento destes temas funcionava de forma independente.

Foram criadas a Secretaria de Abertura, responsável pelo planejamento da cobertura durante o dia, e a de Fechamento, que organiza todo o noticiário para a edição final nas páginas e prepara a capa. O setor de imagem passou a englobar, além da fotografia, o Departamento de Arte, que reúne a diagramação (o desenho das páginas) e a produção de infografias.

Atualmente, a produção de fotografias, que é o objeto deste estudo, ganhou, oficialmente, o setor de edição de fotos, onde é feita a primeira seleção das imagens que poderão sair no dia seguinte. A escolha definitiva fica a cargo dos editores de fechamento, que são os profissionais que determinam a hierarquia das notícias nas páginas 卅 o que vem no alto, lugar de maior destaque, e o que fica embaixo.

O setor de fotografia anexou uma área para tratamento de imagem por conta da adoção das câmeras digitais e a chegada dos softwares, como o Photoshop. Estes recursos permitem tornar as fotos mais claras ou mais escuras, tirar o que for considerado imperfeição, dentre outras alterações. Foi também criada a área de pesquisa de imagem, que permite a localização das fotografias já catalogadas em sistema digital, o que diminuiu consideravelmente a necessidade de manipulação das fotos, agora chamadas “de papel” e catalogadas no Arquivo documental. O processo auxilia na diminuição de problemas identificados em algumas fotos do acervo, como rasuras e rasgões.

Este tipo de estrago é resultado da dinâmica para a sua utilização. Quando desejava eliminar um elemento da fotografia, por exemplo, o diagramador, antes da tecnologia digital,

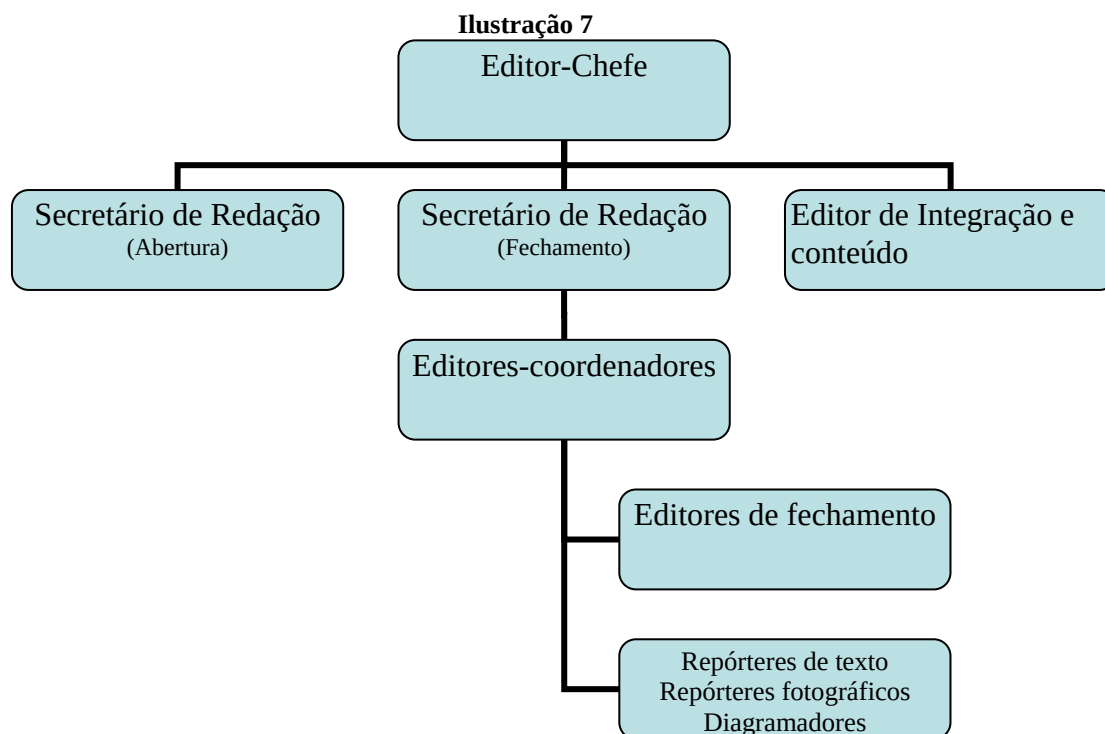
dobrava-a no ponto que desejava suprimir. A imagem que se desejava cortar era retirada no processo de montagem das páginas para impressão.

Após a saída de Noblat, o jornalista, poeta e escritor Florisvaldo Mattos tornou-se o editor-chefe, que é o mais alto posto da hierarquia da Redação, o setor em que o material jornalístico é produzido. Em A Tarde, Mattos foi o criador e editor do suplemento especializado em literatura denominado A Tarde Cultural e depois editor de Opinião, editoria responsável pelos textos que expressam a posição oficial do jornal sobre um determinado assunto (editoriais) e pela publicação de artigos (material analítico e opinativo) de colaboradores

Em 2006, A Tarde concluiu o projeto de reforma editorial, inclusive com a mudança da apresentação gráfica. Para realizá-la, adotou um novo sistema para a produção do jornal, o software GN3, que é usado para a composição das edições.

Há três anos, A Tarde começou também um novo processo de atualização na produção jornalística: a convergência. Trata-se de uma maior integração das suas unidades para a produção de conteúdo. Por isso passou a utilizar o nome Grupo A Tarde, composto agora, além do jornal, por seus outros canais citados anteriormente.

Com as mudanças, a estrutura da Redação ficou da seguinte forma:



A produção de fotografias passou a ser feita a partir da demanda estipulada pelos editores-coordenadores. Um editor, no período da manhã, faz a seleção das imagens que é

possível produzir. É este quem determina quais os repórteres fotográficos que desenvolverão cada pauta, nome que se dá ao assunto a ser fotografado. Outro faz a mesma função no período da tarde. O editor-coordenador faz a seleção final das fotografias que serão oferecidas às outras editorias.

A atual equipe de repórteres fotográficos é formada por 17 profissionais, dos quais 13 atuam na capital e quatro nas sucursais, unidades de A Tarde distribuídas em outras cidades baianas: Eunápolis, Feira de Santana, Juazeiro e Itabuna. O jornal também mantém sucursal em Barreiras, Brasília, capital do País, Santo Antônio de Jesus e Vitória da Conquista, mas sem repórter fotográfico contratado.

1.2. Notas sobre as religiões afro-brasileiras

O Arquivo A Tarde contém 1.432 imagens sobre religiões afro-brasileiras catalogadas até 24 de maio de 2008. Especificar o período-limite da catalogação é importante, pois o volume aumenta diariamente. Cópias em papel das fotos publicadas em cada edição são anexadas a uma pasta temática.

As imagens que são objetos deste estudo estão classificadas em 51 pastas. Destas, 1.403 têm denominações ligadas ao universo afrorreligioso 卐 mães-de-santo, pais-de-santo, dentre outros 卐, mas uma pasta denominada “Parque São Bartolomeu” tem mais 29 fotos relacionadas a elementos do candomblé, como oferendas, e por isso foram computadas neste levantamento.

O acervo, possivelmente, é a maior coleção em relação ao tema pertencente a um jornal brasileiro. Isto é compreensível, pois A Tarde é o jornal baiano com maior longevidade e está sediado na cidade que abrigou um importante porto de escravos africanos nas Américas.

A estruturação da economia brasileira baseada na mão-de-obra escrava ocorreu do século XVI ao final do XIX, o que provocou a vinda ao Brasil de diversos povos africanos com sua cultura, línguas e práticas religiosas. Embora estas últimas tenham chegado de forma fragmentada, criaram as bases para o que hoje chamamos de religiões afro-brasileiras.

Prefiro a utilização do termo religiões afro-brasileiras, pois é consenso que o candomblé, a umbanda e outras manifestações se desenvolveram no Brasil incorporando

elementos de cultos originários em áreas que hoje são países africanos como Angola, Nigéria, República do Benin²⁰.

Esta estrutura religiosa evoluiu das atividades mais voltadas para a cura e com atuação de um único especialista religioso, os calundus, para um sistema de ritos, com suas diferenciações, que passaram a se definir por um termo usado na esfera política: nação²¹.

Luis Nicolau Parés (2006) destaca que o candomblé contemporâneo é resultado de práticas já identificadas em documentação relacionada ao século XVIII. No século XIX, a estrutura que poderia classificar estes cultos como um sistema religioso mais complexo já estava em pleno desenvolvimento. As referências documentais estudadas pelo autor mostram o calundu como uma reunião de ações envolvendo cura, elaboração de amuletos, exorcismo e adivinhação. Aos poucos estas práticas vão ganhando maior complexidade, com altares, locais específicos para o culto, sacrifícios de animais e oferendas de comida.

A estrutura dos cultos, seus desdobramentos em formatos diferentes, que dependendo das características rituais, recebem nomes como candomblé, umbanda, jarê, dentre outros, tem produzido uma quantidade significativa de pesquisas nas áreas de Sociologia e Antropologia, principalmente. Estas diferenciações das religiões inspiradas nos cultos africanos aparecem representadas no acervo de A Tarde, conforme veremos mais adiante.

Nina Rodrigues (1862-1906), com os estudos intitulados *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (1906) e *Os Africanos no Brasil* (publicado em 1932), é considerado o pioneiro nestes estudos. Realmente, Rodrigues, embora criticado posteriormente por sua análise de que elementos do candomblé, como o transe, resultavam de patologias, é o autor das primeiras descrições pormenorizadas da estrutura que caracterizava os terreiros de candomblé baianos.

Em *O Animismo Fetichista* é possível apreender como se davam as celebrações, a organização da hierarquia, o sistema iniciático e outros detalhes, que foram aprofundados por estudos posteriores, como os de Arthur Ramos, Édison Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide. A partir de então, muitos outros estudos vieram se somar às primeiras abordagens sobre o candomblé, principalmente.

Na sua obra clássica, Nina traz a seguinte definição para o candomblé:

²⁰ Não é objetivo deste trabalho fazer uma revisão crítica dos estudos clássicos sobre as religiões afro-brasileiras. Estarão citadas aqui apenas referências básicas para que os leitores tenham uma ideia sobre os temas das fotos aqui apresentadas.

²¹ Para maiores informações sobre como um termo político passou a ser indicativo do conjunto de práticas litúrgicas de um terreiro de candomblé, ver LIMA. *O Conceito de Nação nos Candomblés da Bahia*. Afro - Ásia. nº 12, pp. 65-90.

O culto fetichista jorubano dos negros e mestiços tem na Bahia uma forma exterior complexa, brilhante e ruidosa. Possuem nas cidades, situados nos arrabaldes, templos especiaes (terreiros) para as grandes festas annuaes, e pequenos oratórios ou capellas, nas casas particulares, para as festas ordinárias e as orações de durante o anno. Na capital existe um número crescido de terreiros que, num mínimo exagerado, calcúlo de quinze a vinte entre grandes e pequenos. Não consegui obter informações sobre o número exacto de terreiros existentes nos arrabaldes desta cidade (RODRIGUES, 2006 [1896-1897], p. 50).

Rodrigues escreveu este texto entre 1896 e 1897, num período em que o candomblé, como fica patente em sua descrição, já era um sistema religioso bem estruturado. Este trecho chama também a atenção para a definição desta prática religiosa como o culto de “negros e mestiços”.

Édison Carneiro, mais tarde, vai trazer um dado que mostra um aumento da complexidade ao se referir ao candomblé como uma estrutura que incorpora não só o que chama de “várias religiões do negro africano”, mas também práticas dos indígenas brasileiros, catolicismo popular e espiritismo²².

Vale lembrar que Édison Carneiro era jornalista, condição que vai ser decisiva para uma série de reportagens sobre o candomblé no jornal O Estado da Bahia por ocasião da organização do II Congresso Afro-Brasileiro em Salvador. O encontro, organizado por Carneiro e Aydano Couto Ferraz é considerado um marco do esforço para retirar o caráter de marginalização que envolvia as práticas religiosas afro-brasileiras²³.

Roger Bastide vai apresentar dados sobre o candomblé que fazem o seu trabalho ir além de uma simples descrição etnográfica, destacando, inclusive, a diversidade das tradições que o compõem:

(...) Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” uma das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. (...) (BASTIDE, 2001 [1958], p. 29).

Embora estes primeiros estudiosos tenham centrado suas pesquisas nas tradições dos povos de língua iorubá, chegando a desmerecer e considerar enganação outras tradições, como

²² CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Ediouro (1948 p. 39).

²³ Um estudo pormenorizado da atuação do jornal O Estado da Bahia em relação ao congresso está na monografia de Vinicius Clay, como trabalho de conclusão do curso de jornalismo na Facom-UFBA, disponível no endereço www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay.doc

os candomblés de caboclo²⁴, não foi ignorada a dinâmica que foi formando diversas modalidades de culto com algum tipo de base africana.

Carneiro, que aparece como um forte opositor dos ritos não-iorubás no livro de Landes, não ignorou outras tradições, chegando a escrever um trabalho específico sobre os povos bantos²⁵. Em *Candomblés da Bahia*, ele dá uma definição abrangente sobre a diversidade que compõe o candomblé:

O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala das festas, mas os seres que vêm ao terreiro são legítimos deuses africanos (...); são personificações das tribos naturais do país, como Tupinambá; são figuras fantásticas que ora divinizam as árvores, como Lôko e Jurumeira, ora idealizam uma profissão como o Boiadeiro; são antepassados comuns que se singularizaram no favor dos deuses, como os eguns...Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e com os ancestrais. (CARNEIRO, 1948, p. 39).

Ele também faz uma referência ao que seria a umbanda, uma prática religiosa que une elementos do candomblé, mas também do espiritismo e do catolicismo:

As divindades da Umbanda (...) podem ser repartidas objetivamente em três grupos fundamentais tendo à sua volta, flutuantes e instáveis, outros seres ainda não muito bem caracterizados:

- (1) Os orixás nagôs, conhecidos em todos os cultos de origem africana no Brasil, são o cerne da Umbanda.
- (2) Fusão das concepções particulares angolosas e congolosas com a concepção ideal do aborígene brasileiro, vulgarizada pela revolução da Independência, os caboclos formam um grupo de grande homogeneidade entre os personagens venerados em terreiros e tendas.
- (3) Os velhos escravos sabidos nas coisas da África encontram seu lugar na Umbanda entre os cacarucai, os “pretos velhos”, componentes da chamada Linha das Almas que (...) não cumpriram toda a sua missão na Terra. (CARNEIRO [1948, 1954, 1961] p.166).

A institucionalização do candomblé deu-se num contexto de marginalidade, afinal era uma prática religiosa de escravos, frequentemente reprimida pelo Estado, mas que conseguiu sobreviver e ganhar cada vez mais força.

Mesmo como religião marginal, com histórico de perseguição pela polícia, o candomblé sempre conseguiu, dependendo das relações dos seus sacerdotes com representantes dos espaços de poder político ou intelectual, manter a regularidade dos seus ritos e a consequente preservação das suas tradições.

²⁴ Ruth Landes em *A Cidade das Mulheres*, reporta bem estes conflitos.

²⁵ Carneiro, Édison. *Negros Bantos*. São Paulo, Civilização Brasileira, 3ª edição, 1991.

(...) As incursões policiais ocorriam tão inesperadamente e podiam ser tão violentas que era vital para os adeptos do templo ter amigos em muitos lugares. (LANDES, p. 74).

Em *O Candomblé na Década de 30*, texto integrante do livro *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*, Vivaldo da Costa Lima, que organizou a edição ao lado de Waldir Freitas de Oliveira, conta um episódio que dá uma dimensão desta capacidade de negociação dos responsáveis pelos terreiros com os meios de exercício do poder da sociedade baiana, inclusive a imprensa.

A influência política do pai-de-santo Severiano Manuel de Abreu, conhecido como Jubiabá, fica patente em uma polêmica com o escritor Jorge Amado. Em uma matéria do jornalista João Duarte Filho, publicado em o Estado da Bahia, em 11 de janeiro de 1936, o sacerdote explicava que não era ele a base para a história do livro *Jubiabá*, do escritor, e dá a seguinte declaração:

Minha casa é freqüentada por muitas pessoas de importância. Médicos, bacharéis, negociantes e autoridades vêm aqui. Eu sou amigo do Governo. Nas eleições municipais dei mil e tantos votos ao Dr. Americano da Costa a pedido do Dr. Martinelli Braga. Aquele é um velhinho bom. Amigo dos pobres. Para essas casinhas aí do fundo ele dispensou as plantas e vai mandar um chafariz (FREITAS e LIMA, 1987, pp. 41- 42).

O prestígio de Severiano vai mais além, pois, para que a sua foto fosse registrada para a matéria, precisaram localizar e conseguir a licença do funcionário do governo de Juracy Magalhães citado por ele²⁶.

A proteção era fundamental, pois a imprensa tinha um histórico de perseguição às manifestações religiosas trazidas e preservadas pelos escravos. O jornal O Alabama, do século XIX, costuma ser um dos mais citados como exemplo do comportamento da imprensa em relação aos cultos de matriz africana²⁷.

A Tarde também fez parte dos órgãos de imprensa que cobravam providências das autoridades contra os candomblés:

O ‘candomblé’ é ainda uma instituição na Bahia. Dir-se-ia que elle tem parentesco com esses bonecos teimosos, que não ficam nunca deitados, a não ser se a gente os obrigue, à força. Porque o candomblé tanto que a polícia desvia delle a sua mão repressora, surge de novo a accordar os echos com a bonilheira infernal dos seus ritos

²⁶ OLIVEIRA FREITAS, Waldir e COSTA LIMA, Vivaldo da. (org). *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938, p. 42.

²⁷ PARÉS, Nicolau. *A Formação do Candomblé*. Campinas, SP; Editora da Unicamp, 2006, p. 139.

nagôs (A Tarde, edição de 12/11/1926, p. 2, citado em LÜHNING, 1995-1996, p.209)²⁸

Na década de 30, um ambiente de aproximação de produtores culturais baianos com o universo dos terreiros melhora a imagem do candomblé. Muitos dos intelectuais, como Jorge Amado e Édison Carneiro tinham proximidade com as redações dos jornais, inclusive trabalhando para eles.

Para Lisa Castillo, esta melhora de imagem culminou com a realização do II Congresso Afro-Brasileiro de 1937:

(...) organizado por Édison Carneiro e Aydano Couto Ferraz com o apoio do governador Juracy Magalhães [≠] quem, por sinal, estava vinculado ao candomblé do Bate Folha, como lembrara Parés (2004). No final de 1937, porém, a declaração do Estado Novo trouxe mudanças agudas no clima intelectual e político, e vários intelectuais, que há pouco tempo tinham reivindicado a liberdade religiosa para o candomblé, de repente também se tornaram objetos de perseguição do Estado, entre eles o próprio Édison Carneiro (CASTILLO, 2008, p. 42).

A estratégia de Carneiro, de acordo com a autora, era construir um discurso sobre o candomblé tendo o próprio povo-de-santo como protagonista. Uma das suas metas era a legitimação social desta religião:

Isto fica muito claro numa série de artigos organizados por ele em 1936, nos meses anteriores ao II Congresso Afro-Brasileiro. Os artigos publicados no jornal *O Estado da Bahia* tiveram uma função dupla. Primeiro, promovia-se uma imagem mais positiva do candomblé perante a sociedade baiana, trazendo à cena situações populares já percebidas como lúdicas e inofensivas como os presentes à “mãe d’água”, mostrando também o lado humano do povo-de-santo, então representado nos jornais como marginal. Segundo, Carneiro queria sinalizar aos terreiros, de forma concreta, que representações escritas, apesar de terem sido utilizadas para difamar as tradições religiosas afro-brasileiras, também podiam ser utilizadas como aliadas (...) (CASTILLO, 2008 p.120-121).

Mas um exemplo de como a imprensa não dava trégua ao candomblé por muito tempo, citado pela autora, é a matéria publicada em A Tarde, no dia 21 de junho de 1941, intitulada *Varejada a Igreja Negra e presos os bárbaros sacerdotes*. A reportagem aplaude a ação da polícia que invadiu uma cerimônia do culto de eguns, na Ilha de Itaparica, levando presos o *alagbá*, Eduardo Daniel de Paula, e sua esposa, Margarida, ambos com mais de noventa anos de idade. A acusação era de feitiçaria. (CASTILLO, 2008, p. 43)

Na década de 50, duas reportagens sobre o rito de iniciação no candomblé, publicadas pelas revistas *Paris Match* e *O Cruzeiro*, causaram polêmica, principalmente por conta das

²⁸ Conferir em www.usp.br/revistausp/28/14-angela.pdf

fotos que as ilustram contando o passo-a-passo de todo o processo, com destaque para o uso de sangue de animais no corpo das iniciandas. Uma análise mais aprofundada sobre este episódio será feita no próximo capítulo.

O comportamento da imprensa baiana em relação ao candomblé e à umbanda foi mudando para uma posição mais branda, sobretudo a partir da década de 1960, como reflexo de uma política do Estado brasileiro que vai transformar a herança africana, até então estigmatizada num novo status: o da resignificação simbólica, motivo de orgulho que fazia do Brasil, e especialmente da Bahia, um lugar especial.

Jocélio Teles dos Santos (2005) aponta o governo Jânio Quadros, com seu discurso de maior aproximação em relação aos países da África negra, como um dos marcos de uma articulação que vai dar à cultura afro-brasileira e aos que falam em nome dela [≠] lideranças afrorreligiosas, intelectuais e militantes [≠] espaço para penetração nos mecanismos de poder do Estado.

O estudo de Santos mostra a crescente publicação de textos também sobre o candomblé, passando de 26 matérias, no período que vai de 1950 a 1959, para 57 na década seguinte:

(...) se nos anos cinquenta há um predomínio de material publicado pelo Diário de Notícias, observa-se um número maior no jornal A TARDE. A hipótese é que esse crescimento traduz a importância do candomblé como trademark baiano, tendo por consequência, uma maior visibilidade nas páginas dos jornais (SANTOS, 2005, p. 63).

O estudo citado mostra que o discurso também passa a ser outro: começa a sobressair-se o que podemos considerar matérias positivas em substituição às negativas que associavam os terreiros de candomblé a crimes ou quebra da ordem pública:

(...) o mais surpreendente é o número de matérias que não apresentam um conteúdo negativo. Se na década de cinquenta elas são seis (23,08%), no período 1960-1969 elas são 32 (57,14%). Há uma nítida inversão. Enquanto as matérias discriminatórias decrescem numa ordem de 34,06% as que classifico como de conteúdo positivo apresentam um substantivo crescimento. (SANTOS, 2005, p. 64).

Castillo salienta que nesse período há também uma maior presença do universo afrorreligioso brasileiro no imaginário artístico, principalmente na música popular:

Neste sentido, podemos considerar como pioneiro o disco *Afro-Sambas*, gravado por Vinicius de Moraes e Baden Powell em 1967, pelo fato de suas músicas tematizar o universo do candomblé e a mitologia dos orixás, até Exu. (...). (CASTILLO, 2008, p.43).

Os jornais baianos, inclusive A Tarde, passam a mostrar aspectos descritivos do candomblé, seus ritos, festas, dentre outras informações.

(...) O candomblé, que na mentalidade de alguns ainda era considerado uma seita composta por pessoas semi-analfabetas e com costumes primitivos, passava a se constituir em um símbolo, por excelência, da baianidade. Junto com a capoeira e a culinária, ele foi incorporado pela mídia, por órgãos públicos, empresas privadas como uma das marcas registradas da Bahia. (SANTOS, 2005, p. 65).

As observações de Santos ajudam a explicar o volume de imagens presentes no Arquivo A Tarde sobre as religiões afro-brasileiras, que, do total estudado, tem a maioria com datas do período 1970-1980. As duas décadas são responsáveis por datar 82% das 50 fotografias analisadas mais detalhadamente neste trabalho.

Os jornalistas entrevistados, que atuavam nesse período em A Tarde, foram unânicos em declarar que não havia nenhum tipo de censura interna no jornal em relação ao candomblé. Na avaliação de Reynivaldo Brito, que, além de repórter, foi também chefe de reportagem, existia até certo privilégio para o candomblé no momento de definir a cobertura:

A Tarde nunca teve uma política (de censura). Só uma vez que dom Avelar (*arcebispo da Arquidiocese de Salvador*) me ligou reclamando: Reynivaldo, só dá coisa de candomblé. Eu vou falar com Jorge (*Calmon, que era editor-chefe*) porque A Tarde não dá as coisas da Igreja. Era uma inverdade porque tudo da Igreja eu mandava cobrir: as missas da Conceição da Praia, tudo. Mas ele achava que a gente estava dando muito destaque ao candomblé e realmente como eu tinha essa simpatia e eu estava lá na chefia, tinha aquela influência e tal. Eu dava muita força às coisas do candomblé e às coisas da capoeira²⁹.

Reynivaldo conta que, além dele, que era simpático ao candomblé e à capoeira, trabalhava em A Tarde o jornalista Jehová de Carvalho³⁰, que, inclusive, foi confirmado anos depois como ogã do Bogum. O ritual foi noticiado pelo jornal na edição de 19 de janeiro de 1986, na matéria intitulada *Jornalista estuda Bogum há 33 anos*:

O advogado, poeta e jornalista Jehová de Carvalho foi confirmado, na noite de domingo passado, ogan de Loôku, no Candomblé do Bogum, centenário terreiro baiano dedicado ao culto dos orixás de nação gege. Após 32 anos vinculado àquela casa, estudando sua história e postura religiosa, ele aproveitou as férias forenses e da redação de A TARDE para, em regime de absoluta clausura, que se estenderá até segunda-feira próxima, cumprir aquela obrigação feitichista, presidida pela Doné Gamo Loôkose 𐄂 a mãe de santo do Bogum 𐄂 a mesma que, em

²⁹ Entrevista concedida à autora deste trabalho

³⁰ Jornalista, advogado, poeta e escritor Jehová de Carvalho foi uma das mais importantes personalidades da vida cultural baiana. Frequentava os meios boêmios e tinha ampla circulação entre a comunidade negra da cidade. Faleceu em 2004.

janeiro de 1953, como mãe-pequena de Mãe Ruinhó, o levantara na cadeira em que, agora toma assento. (...).

A nota fala ainda do recolhimento para iniciação no candomblé da filha do jornalista, Kelba Maria Bezerra de Carvalho. Como mostra o texto, o repórter não só produzia reportagens sobre candomblé, mas também assumia a sua condição de membro desta religião, noticiando a sua confirmação como ogã.

A umbanda, embora em menor escala que o candomblé, também alcançava visibilidade na imprensa baiana:

Nos anos setenta, o crescimento da umbanda em Salvador era significativo. Apesar de não haver números oficiais, havia mais que os dois únicos terreiros detectados no final dos anos sessenta pelo Centro de Estudos Afro-Orientais. A evidência desse crescimento foi uma maior visibilidade que as casas de umbanda passaram a ter na imprensa, assim como o reconhecimento do Centro Espírita Ogum Estrela Umbanda como sociedade civil de utilidade pública pela Câmara de Vereadores de Salvador, em 30 de outubro de 1974. (...). (SANTOS, 2005, p.140).

A responsável pelo Centro Espírita Ogum Estrela Umbanda, citado por Santos, aparece em um dos registros que formam o conjunto das cinquenta fotografias que serão analisadas neste trabalho.

Em 15 de janeiro de 1976, o decreto nº 25.095, assinado pelo governador Roberto Santos, acabou com a exigência da retirada de licença para a realização dos rituais públicos na Delegacia de Jogos e Costumes. O último indício do tratamento marginal, no sentido de estar à margem das outras práticas de culto, que era dado às religiões afro-brasileiras chegava ao fim.

Nas décadas recentes, o candomblé tornou-se uma das peças centrais nas tentativas do governo estadual e municipal de colocar o turismo cultural como aresta da economia de Salvador. Até o final do século XX, a representação do candomblé na mídia baiana tinha se deslocado inteiramente do seu lugar histórico nas páginas policiais para ser enquadrada como uma questão de cultura, embora o fosse frequentemente com o rótulo ambíguo de “folclore” (CASTILLO, 2008, p. 44).

Mas, volta e meia, o tratamento pejorativo voltava. É o caso das fotos e desenhos arquivados na pasta denominada Bozó (Despacho), presente no Arquivo de A Tarde. Nela há sete imagens, dentre as quais a que ilustra a matéria intitulada *Sete galos ameaçam a vida de um pugilista*, publicada em 5 de maio de 1975, sobre um pretenso ebó para que o pugilista

Raimundo Sampaio perdesse uma luta. A fotografia que aparece na reportagem será analisada mais à frente.

Ilustração 8



A matéria exibida acima tem um texto em tom jocoso. É um exemplo de que, embora tenha acontecido uma mudança significativa no discurso da imprensa em relação ao candomblé e outras religiões afro-brasileiras, a partir dos anos 60, os episódios tanto de folclorização como de tensão continuaram a fazer parte desta história.

2. À caça de segredos

O ano de 1951 pode ser considerado um marco para a discussão sobre a relação entre fotojornalismo e o candomblé. O motivo é por ser este o período de publicação de duas reportagens que causaram polêmica. Publicadas na francesa *Paris Match* e na brasileira *O Cruzeiro*, elas mostraram o passo-a-passo do processo de iniciação religiosa no candomblé, também conhecido como “feitura de santo”.

Com o título de *Les Possédées de Bahia (As Possuídas da Bahia)*, a edição de 12 de maio de 1951 da *Paris Match* trouxe uma apresentação do que seria mostrado no livro *O Cavalo dos Deuses*, do cineasta Henri-Georges Clouzot. No Brasil para rodar um filme, ele resolveu fazer registros sobre o candomblé. Abaixo do título, a revista anuncia:

Pela primeira vez um branco pode penetrar no santuário dos deuses negros onde se praticam os ritos sangrentos de iniciação. É a primeira reportagem fotográfica do grande diretor Clouzot e *Paris-Match* a publica com prioridade mundial.³¹

As fotografias que acompanham a matéria mostram as iaôs 𐄂 nome que se dá a quem passa pelo processo de iniciação 𐄂 sendo banhadas com sangue de animais, envolvidas em panos brancos dirigindo-se para uma fonte e também paramentadas com as vestes dos santos na cerimônia de apresentação pública. O terreiro onde foram feitas as fotografias é de um sacerdote chamado Nestor, um nome fictício. Segundo a reportagem, o cineasta pagou ao pai-de-santo para ter acesso à cerimônia iniciática.

Ilustração 9



Página da *Paris Match*, reproduzida no livro *Imagens do Sagrado*, de Fernando de Tacca

³¹ O texto completo da reportagem está reproduzido no livro *Imagens do Sagrado*, de Fernando de Tacca, pp 91-99.

A reportagem da *Paris Match* causou polêmica no Brasil, inclusive com críticas públicas, via artigos em jornais, de intelectuais brasileiros, como Alberto Cavalcanti, e do respeitado sociólogo francês, Roger Bastide, autor de um estudo clássico sobre o candomblé baiano³².

Mas a polêmica causada pela publicação francesa não impediu um troco brasileiro: em 15 de setembro de 1951, a maior e mais popular revista semanal do País, *O Cruzeiro*, publicou a reportagem intitulada *As noivas dos deuses sanguinários*, com texto de Arlindo Silva e fotografias de José Medeiros.

Ilustração 10



Ilustração 11



Páginas da revista *O Cruzeiro*, reproduzidas no livro *Imagens do Sagrado*, de Fernando de Tacca

As fotos, principalmente, causaram comoção no meio do candomblé, provocando até uma convocação de assembleia da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab) para

³² Trata-se de *O Candomblé da Bahia* de Roger Bastide, publicado em 1958.

discutir o conteúdo das duas reportagens. O boato que se espalhou rapidamente pela comunidade dos terreiros é que a mãe-de-santo que permitiu o acesso de O Cruzeiro sofreu sanções, como a depredação do seu terreiro, e mais tarde foi vítima de uma morte misteriosa e violenta. Já as iaôs não teriam tido a iniciação reconhecida e também passaram por infortúnios que variaram desde a morte precoce até a loucura.

Um trabalho publicado em julho daquele ano esclarece de forma precisa o episódio, inclusive reconstituindo a história dos personagens envolvidos na polêmica. Trata-se de *Imagens do Sagrado*, de Fernando de Tacca. Partindo das fotos de José Medeiros, Tacca mostra as reais motivações para a publicação da reportagem de O Cruzeiro [≠] uma disputa de mercado no campo de cobertura noticiosa com a Paris Match [≠], além de traçar o perfil tanto do repórter fotográfico, José Medeiros, como de Risolina Eleonita da Silva, a Mãe Riso, sacerdotisa que permitiu as imagens.

Por meio de uma investigação cuidadosa, entrevistando pessoas que conviveram com Mãe Riso, Tacca fez descobertas que desmentem a informação das punições místicas. Mãe Riso não teve seu terreiro destruído e morreu de causas naturais em 1993, no Rio de Janeiro, onde comandava outro templo de candomblé na Baixada Fluminense.

Além da mãe-de-santo, anônima na reportagem, Tacca dá nome também às iaôs fotografadas, como Waldemira Oliveira Barrosa, conhecida como Perrucha, que se tornou mãe-de-santo e morreu em 2002 em Salvador. As outras duas também já haviam morrido na época do desenvolvimento da sua pesquisa: uma logo depois da reportagem de O Cruzeiro, e outra algum tempo depois.

A partir das reportagens, das fotos e do livro que José Medeiros publicou em 1957 com o título *Candomblé*, onde apresentava, além das fotografias veiculadas em O Cruzeiro, outras inéditas, Tacca foi refazendo os caminhos entre Salvador e o Rio de Janeiro para montar um cenário mais informativo sobre o episódio, inclusive uma discussão muito interessante: a resignificação que as fotografias, tanto as de Clouzot como as de Medeiros ganharam quando publicadas em formato de livro, migrando de uma abordagem considerada sensacionalista para um caráter mais etnográfico:

(...) Seis anos então depois da publicação da reportagem de 1951, a mesma editora da revista *O Cruzeiro* publicou o livro *Candomblé*, em 1957, com todas as fotografias veiculadas na revista, com um acréscimo considerável de mais algumas escolhidas por Medeiros, totalizando 60 imagens, 22 fotografias a mais. A nova forma de publicação colocou as mesmas imagens em outro formato e em outra valorização. Se na revista o artifício jornalístico era o sensacionalismo para atingir um formato popular direto e ofensivo à religião, no livro, como indica o próprio título, as

imagens passaram a ser um material etnográfico precioso e único (TACCA, 2009, p. 27).

É interessante notar como, livre do texto e, principalmente, do título *As Noivas dos Deuses Sanguinários*, as fotografias de Medeiros ganham uma conotação “mais respeitável”, elevada à condição de etnografia.

Um dos méritos do trabalho de Tacca é exatamente aprofundar um episódio que coloca no centro não a fotografia etnográfica, mas exatamente o fotojornalismo, um campo ainda bem pouco abordado, mas que mostra poder levantar discussões e trazer informações interessantes para uma análise de aspectos das religiões afro-brasileiras e, principalmente, sobre a sua relação com a imprensa.

As duas reportagens fazem pensar sobre o envolvimento de jornalistas, tanto de texto como de fotografia, num espaço de segredo, portanto um universo vedado aos olhos externos. Além disso, diferente de outros registros, como as fotografias que acompanhavam estudos clássicos, o material para a imprensa é destinado à circulação em massa. Tanto a *Paris Match* como *O Cruzeiro* eram periódicos com tiragem considerável.

O texto de apresentação de uma nova edição do livro *Candomblé*, de José Medeiros, pelo Instituto Moreira Salles, dá ideia do alcance do conteúdo da revista:

Tendo em vista a popularidade de *O Cruzeiro* na época, bem como o ineditismo do conteúdo, a matéria foi anunciada em Salvador por vários dias seguidos e pelos mais importantes veículos da imprensa local. No meio do *candomblé*, a tensão se instalou. Dentro da redação, a expectativa era de considerável incremento das vendas, fazendo a já elevada tiragem de 300 mil exemplares ser aumentada para 330 mil (MEDEIROS, 2009 [1957], p. 6).

Esta divulgação em massa nos jornais baianos também é abordada no trabalho de Tacca. O mesmo aconteceu com a *Paris Match*, que, segundo o autor, teve o conteúdo traduzido reproduzido em *A Tarde*.

(...) Tal reportagem foi reproduzida na íntegra pelo jornal *A Tarde*, de Salvador, em três dias seguidos, 10, 11 e 12 de julho de 1951, com publicação de fotografias de Clouzot, repercutindo ainda mais a publicação francesa na capital da Bahia. (...) Com o título de chamada “Um francês em visita aos candomblés”, ainda tinha dois subtítulos: “Pela primeira vez um branco pode penetrar no santuário dos deuses negros onde se praticam os ritos sangrentos da iniciação” e “Reportagem em *Paris Match*, do grande cineasta Georges Clouzot, que esteve na Bahia no ano passado” (TACCA, 2009 p.100).

Tacca informa que *A Tarde* também publicou uma reportagem intitulada *Roger Bastide protesta contra as reportagens de Clouzot*. O texto, citado pelo autor, mostra que Bastide classificou o trabalho de Clouzot como sensacionalista e sem nenhum tipo de

orientação científica. Além disso, Bastide questionou a fidelidade das imagens e das informações contidas na reportagem, cujo tema não era tão exclusivo como anunciava a Paris Match, pois a rotina das comunidades dos terreiros era recorrente nos registros de Pierre Verger.

Dono de uma produção significativa sobre o universo religioso afro-brasileiro e também dos cultos africanos, Verger é considerado o pioneiro na realização de fotografias com esta temática por CASTILLO e PARÉS (2006). Festas públicas para orixás e eguns, rituais de oferendas, dentre outros temas, fazem parte da sua produção:

Foi na década de 1940, (...), que Verger, com a sua bagagem de fotógrafo de vanguarda e de repórter jornalístico, chegou à Bahia e começou a frequentar os terreiros acompanhado de sua Rolleiflex. Até então, apesar da existência de um discurso etnográfico já importante sobre o Candombé, ninguém tinha fotografado de forma sistemática o seu complexo universo ritual. Nesse sentido, Verger foi, incontestavelmente, um pioneiro, fato que contribuiu para facilitar o seu trabalho fotográfico nas comunidades religiosas. Em casas como o Ilê Axé Opô Afonjá realizou um grande número de fotos, o que reflete a confiança que os sacerdotes depositavam nele. Porém, as imagens tiradas nesses terreiros sugerem que ele enfrentou certas limitações em termos dos espaços e dos rituais que lhe foram permitidos fotografar. Só em alguns poucos terreiros, como os de Pai Cosme, Nonó de Brotas e Waldemar, Verger conseguiu fotografar rituais de acesso mais limitado, como sacrifícios animais e ritos de iniciação. (CASTILLO e PARÉS, 2006, p.30)

Na avaliação de Tacca, o trabalho de Verger é um contraponto à abordagem sensacionalista de Clouzot e de Medeiros. O autor encontrou no acervo da Fundação Pierre Verger fotografias de um rito de iniciação que foram feitas para a revista A Cigarra. Mas, na reportagem assinada por Bastide, estas imagens não apareceram.

(...) Essa descoberta abriu ainda mais o campo reflexivo de imagens do candomblé e de seus ritos em meios de comunicação de massa, pois o torna, até o momento, a primeira publicação conhecida deste tipo de imagens. (...) (TACCA, 2009, p. 71).

Procurado pela revista O Cruzeiro, Verger se negou a ceder as imagens que tinha sobre ritos de iniciação:

(...) Sensibilizado pela polêmica gerada nos terreiros pelas fotos de Clouzot, Verger não disponibilizou seu material. Todavia, ele retirou da boneca de Dieux D'Afrique, seu primeiro livro sobre a religiosidade africana e afro-brasileira, então no prelo na França, três das imagens mais críticas. Quando a editora se opôs a essas mudanças, Verger optou por enviar o projeto desse livro à editora de Paul Hartmann, que o publicou em 1954 sem aquelas imagens, mas com outras, de rituais de iniciação na África. Cabe notar, que, nesse período, enquanto estava realizando pesquisa etnográfica para o Instituto Francês da África Negra (IFAN), no Dahomey, Verger foi iniciado no sistema de adivinhação de Ifá. Nesse liminar entre as exigências da academia e as da religião, Verger

reclamava da dificuldade de conciliar a obrigação do segredo com a sede do Instituto por publicações (CASTILLO e PARÉS, 2006, p.31).

Os detalhes sobre a negativa de Verger em ceder as imagens aparecem na carta enviada por Leão Gondim, chefe da revista O Cruzeiro, para José Medeiros, que Tacca mostra ser o elemento desencadeador da reportagem, afinal o remetente desafia o fotógrafo o tempo inteiro a não ficar para trás em relação ao trabalho de Clouzot e de Verger:

Como você sabe aquela reportagem de Paris-Match sobre os “Pocessos da Bahia” deixou nosso chefe com absoluta e gravíssima dor de corno [≠]principalmente porque sabe e viu que Verger possui fotografias tão sensacionais ou mais sensacionais do que as do cineasta francez. Verger esteve aqui no Rio e foi convenientemente cantado para ver se nos cedia tal material [≠] fez prom essas vagas e agóra manda dizer que “em hipótese nenhuma os publicará agora”. Ora, meu caro Medeiros, se um francez chamado Verger conseguiu fotografar os ritos secretos da macumba, e quando outro francez chamado Clouzot conseguiu também o mesmo, porque raios que os partam um fotógrafo brasileiro não poderá fazer o mesmo? Estaremos tão avacalhados assim? Somos tão cretinos assim que nos deixemos vencer em nossa própria terra por dois gringos? (TACCA, 2009, pp. 123-124).

Gondim também esclarece que a dupla Arlindo Silva-José Medeiros não pode deixar o plano da reportagem sobre os ritos iniciáticos ser conhecido por Odorico Tavares, colaborador da revista na Bahia, e Pierre Verger. Os dois costumavam realizar matérias em conjunto:

Importantíssimo [≠] Desse plano ninguém deve saber, principalmente Verger e inclusive nosso amigo querido Odorico Tavares, que está com escrúpulos de abordar o assunto, de acordo com razões que possui e que respeitamos. Trabalhe na moita, dizendo que quer fazer cousas diversas, documentação pessoal sobre qualquer assunto, MAS NUNCA QUE ESTÁ PROCURANDO MATERIAL PARA BATER CLOUZOT. Combinado? (TACCA, 2009, p.124).

Verger, além de fotógrafo, tinha uma relação de proximidade com o candomblé, inclusive tendo cumprido ritos iniciáticos desta religião, como destaca PARÉS e CASTILLO (2006), no trabalho aqui já citado, o que lhe fez utilizar em meio ao seu nome o título de Fatumbi (Renascido pelo Ifá). Sua condição de membro da comunidade seria então um freio para nortear não o registro das suas imagens, mas a sua cessão para publicação. Este comportamento de Verger talvez seja o indício da questão do controle que Lisa Castillo mostra ser importante para nortear a permissão das fotografias nos ambientes dos terreiros ainda hoje.

(...) a questão central não é a da idéia da fotografia em si, nem tanto do seu conteúdo, mas a da *permissão* para tirá-la. Esta permissão, por sua vez, depende de quem está atrás da máquina fotográfica,

da relação desta pessoa com o terreiro e da circulação que a imagem vai ter. (...). (CASTILLO, 2008, p. 75).

Ela diz que, no Ilê Axé Opô Aganju, Verger, que tinha uma relação íntima com o terreiro, onde ocupava o cargo de mogbá, um título relacionado ao culto do orixá Xangô, pôde tirar fotografias até do orixá manifestado no babalorixá da Casa, Balbino Daniel de Paula. Segundo a autora, durante uma festa no terreiro, os ogãs do Aganju apreenderam um filme de um turista que fotografou o Xangô do pai-de-santo, mas uma equipe de fotógrafos passou a festa inteira fazendo registros. A diferença? A equipe havia pedido permissão previamente ao babalorixá da Casa:

(...) o turista que tentou fotografar foi reprimido pelo fato de ele e de seu objetivo serem desconhecidos; já a equipe, embora não fosse tão conhecido quanto Verger, não enfrentou problemas, por ter levado seu pedido para a avaliação do pai-de-santo antes da festa. (CASTILLO, 2008, pp. 75-76).

A autora destaca que há um contraponto entre a maneira de lidar com a fotografia pelos terreiros mais tradicionais e aqueles que têm uma fundação mais recente:

(...) Sem a possibilidade de reivindicar o prestígio conferido pela antiguidade, os terreiros mais recentes muitas vezes evidenciam um fervor perceptível para a fotografia e a filmagem, como se a criação de um arquivo visual pudesse ajudar a construir uma história, um passado, mesmo que fosse só o de ontem. (...). (CASTILLO, 2008, p. 76).

Ainda assim, de acordo com a autora, mesmo nos terreiros menores a lei do segredo continua a funcionar para os rituais privados, sendo permitidos, mesmo para os íntimos apenas registros dos ritos públicos. Para ela, outra questão que deve ser levada em consideração neste caso é o público da fotografia:

(...) Quando fotografias são tiradas pelos próprios membros da comunidade, há uma expectativa de que os espectadores da foto sejam também do terreiro. Entretanto, quando a foto é tirada por pessoas alheias ao grupo 卐 turistas, por exemplo 卐 a questão de quem terá acesso fica em aberto. A exigência de se obter permissão decorre disso, porque o processo de negociá-la oferece a oportunidade de descobrir o propósito da foto e seus prováveis espectadores. (CASTILLO, 2008, p. 78).

Esta negociação com os responsáveis pelo registro das imagens parece ter funcionado muito bem no caso específico de três fotografias que fazem parte do conjunto das 50 que serão analisadas nesta dissertação. Trata-se de dois casos de sacrifício de bois 卐 um para o orixá

Ogum e outro para o caboclo Sultão das Matas 𐐚 e do sihun (cerimônia fúnebre) em memória da Doné Ruinhó, no Terreiro Bogum³³.

Ilustração 12



Sacrifício de boi para Ogum no Terreiro de Zé de Ogum. Data: 31/7/1980. Autoria: Reynivaldo Brito

Ilustração 13



Sacrifício de boi para Sultão das Matas. Terreiro Santa Bárbara. Data: 30/9/1995. Autoria: Wilson Besnosick.

³³ Estas fotografias serão analisadas com maiores detalhes mais à frente.



Sihun de Doné Ruinhó no Terreiro Bogum. Data: 5/1/1976. Autoria: Não identificada.

A primeira foto é de uma matéria publicada em 31 de julho de 1980; a segunda saiu no dia 1º de outubro de 1995, e a última, em 5 de janeiro de 1976. Pode-se observar que as fotos têm boa composição, o que significa que foram feitas com calma e, portanto, com a permissão da comunidade. Elas registram ritos que, normalmente, são assistidos apenas por quem priva da intimidade dos terreiros.

Permitir estas fotografias para uso em um jornal de larga circulação é um forte indício de como os repórteres fotográficos de A Tarde tinham pleno acesso mesmo em cerimônias consideradas restritivas, como é o caso do sihun, o rito fúnebre da tradição jeje. O que foi registrado por A Tarde ocorreu no Bogum, um dos mais conhecidos e tradicionais terreiros baianos em atividade, para celebrar a memória de uma das suas mais famosas sacerdotisas.

O Terreiro de Ogum, localizado em Lauro de Freitas, foi fechado após a morte do seu comandante, Zé de Ogum. Já o que é cenário da oferenda para o caboclo Sultão das Matas continua aberto. Mais uma vez está presente a questão da permissividade condicionada ao controle de circulação das fotos.

Para Castillo, por exemplo, a polêmica que cercou as reportagens de O Cruzeiro e Paris Match teve origem no temor de que a exibição de imagens de sacrifícios animais pudesse chocar a opinião pública³⁴.

Mas na coleção de A Tarde temos não apenas um exemplo, mas dois registros que mostram sacrifícios de animais, embora o primeiro tenha sido feito 29 anos depois das reportagens das revistas O Cruzeiro e Paris Match. Ainda assim, segundo o autor tanto dos textos como das imagens, Reynivaldo Brito, a reportagem provocou polêmica entre o povo-de-santo:

Quando saiu a matéria, algumas pessoas ligadas ao candomblé acharam um absurdo eu ter fotografado a cerimônia, né? Porque eu fotografei da hora em que amarraram o boi até que botou lá a cabeça com mel. Toda vez que eu chegava num lugar e ia fazer outra matéria de candomblé, tinha alguém que dizia: “Isso é um absurdo. Aqui eu não deixo”³⁵.

O depoimento de Reynivaldo mostra como as interpretações das imagens vão além do que elas mostram. Para o leitor de A Tarde, tudo pode não ter passado de uma curiosidade satisfeita sobre um aspecto do candomblé, mas, para os que professavam esta religião, ali estava a divulgação de um dos seus aspectos mais solenes, expostos para um público numeroso.

Pai Valdemir, tata de inquice 𐄂 termo usado quando um homem ocupa o mais alto posto de um terreiro de tradição angola 𐄂 comanda o terreiro Santa Bárbara, localizado em Lauro de Freitas, onde foram feitas as fotos do sacrifício do boi para o caboclo Sultão das Matas. Para ele, as imagens sobre o rito nada têm de transgressoras: “Para mim não há nada de mais em fazer este registro, pois o rito desta oferenda do boi é público. O que não deixo fotografar aqui na minha casa são as coisas para os inquices. Dessas, você não vai ver nenhuma feita aqui. Mas o que é público não tem problema”³⁶.

Temos também a cerimônia de celebração da memória de Maria Valentina dos Anjos Costa, a Doné Ruinhó, que era a mais alta sacerdotisa do terreiro Bogum. Uma definição sobre o rito é dada por Hyppolyte Brice Sogbossi em sua tese de doutorado intitulada *Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jeje no Brasil: Bahia e Maranhão*:

(...) no candomblé brasileiro, os ritos funerários corroboram uma transformação fisiológica (a morte), uma mudança de status (passagem à ancestralidade) e a reconstrução de uma nova e singular identidade. (SOGBOSI, 2004, p.180).

³⁴ CASTILLO. Op. cit., p. 50

³⁵ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

³⁶ Idem.

No texto da matéria que não está assinada, há a informação de que houve impedimento do uso de gravadores. Mas as fotos e a descrição pormenorizada do rito estão nas páginas do jornal, inclusive com chamada de capa.

Um dos repórteres de A Tarde, Jehová de Carvalho, era ogã do Bogum, conforme já foi citado anteriormente. Há uma forte possibilidade de que tenha sido ele o autor do texto, não só pelas informações detalhadas, que ele pode ter conseguido por seu trânsito livre na Casa, como também por sua presença em uma foto feita no mesmo dia e que ilustra o texto na parte interna de A Tarde, na página três da edição de 5 de janeiro de 1976.

Reynivaldo Brito também contou em entrevista para este trabalho que, por conta da frequência com que fazia matérias sobre candomblé e capoeira, acabou por conquistar a confiança de alguns dos comandantes de terreiros baianos. Pai Zé de Ogum, Pai Valdemir, Mirinha do Portão, Mãe Menininha do Gantois e Olga de Alaketo foram citados por eles como alguns destes religiosos com quem tinha relações de amizade.

Isso demonstra o espaço para negociação com representantes da imprensa que foi construído pela hierarquia dos terreiros. Mesmo que setores da imprensa baiana tenham apoiado a repressão às comunidades religiosas no passado, a sua mudança de comportamento por razões variadas, como vimos anteriormente, surtiu efeito.

Além disso, não restam dúvidas de que aparecer nas páginas de um grande jornal era sinônimo de visibilidade para os terreiros e seus comandantes. Já para os repórteres de texto e fotografia, era a chance de garantia de boas reportagens, afinal a comunidade negra baiana sempre foi tema de pinturas, cartões postais e, mais tarde, das fotografias.

Artistas como Carlos Julião, Debret e Rugendas reproduziram largamente escravos em suas ilustrações. Com a fotografia, também não seria diferente. Do primeiro daguerreótipo produzido em terras brasileiras, em 1840, pelo abade Louis Compte, passando pelo entusiasmo do imperador dom Pedro II com apoio à formação de coleções e incentivo ao trabalho de fotógrafos, o registro das imagens via a combinação de luz e química ganhou cada vez maior popularidade.

Com um status de fiel reproduzidora da realidade, a fotografia logo se tornou uma aliada para a pesquisa, principalmente a antropológica. Mesmo com as críticas por conta de sua sujeição às escolhas de quem a opera, portanto passível de influências muito pessoais, a técnica de registro de imagens foi frequentemente utilizada em trabalhos etnográficos. Temos como exemplos deste uso o trabalho de Edward Curtis, do major Luiz Thomaz Reis, de Robert

Flaherty, Margaret Mead e Gregory Bateson, Jean Rouch, David e Judit MacDougall, dentre outros.

A história da construção da linguagem fotográfica e cinematográfica desenvolveu-se paralelamente à elaboração dos métodos clássicos da antropologia. A expansão marítima e os seus consequentes processos de colonização acabaram por trazer ao pensamento iluminista os estudos da alteridade, ou seja, do outro como diferente. A antropologia, que se firmará como uma disciplina especialista nos estudos sobre o homem, começa a surgir.

(...) tornava-se importante sistematizar o conhecimento sobre os outros, não-europeus, distantes no espaço, mas simbolicamente próximos o bastante para serem considerados ameaçadores (BARBOSA e CUNHA, 2006 p. 9).

Grupos étnicos, como os indígenas americanos, os africanos escravizados e os asiáticos começam a despertar um enorme interesse no campo dos estudos antropológicos:

É, contudo, o evolucionismo, na segunda metade do século XIX que vai transformar a alteridade, a diferença em problema epistemológico. (BARBOSA e CUNHA, p. 11).

Segundo os autores citados, a ideia de cultura como marcador da diferença vai inaugurar a necessidade um melhor conhecimento do outro, trazendo a necessidade de aproximar o que está longe para perto. Neste período ³⁷ final do século XIX e início do século XX ³⁸ ocorrem várias expedições etnográficas.

(...) é nesse ponto que o encontro anunciado entre a antropologia e a fotografia e o cinema vai acontecer. (BARBOSA e CUNHA, 2006, p. 13).

Se, como mostram os autores, há um crescente fascínio pelo diferente, não é à toa que cartões postais produzidos na Bahia vão trazer negros como tema. O célebre Martiniano do Bonfim, respeitado por seus conhecimentos dos fundamentos do candomblé, aparece em um cartão datado de 1898, produzido por G. Portella, da Fotografia Moderna. Martiniano veste uma longa túnica, tem aos ombros um manto e usa um turbante. Após o seu nome tem o complemento “príncipe africano”. A Fotografia Diamantina tem, dentre as suas produções, datada de 1920, um postal intitulado *Creoula em grande gala. A mãe do terreiro do Gantois Pulcheria Maria da Conceição* ³⁷.

³⁷ As duas imagens citadas estão no livro *A Fotografia na Bahia* ³⁸ 1839-2006, no artigo *Da Fotografia à Fotografia (1839-1949)*, de autoria de Maria Guimarães Sampaio.

3. União entre imagem e texto: a alma do jornalismo impresso

A fotografia, que é o que nos interessa neste estudo, tem papel fundamental no jornalismo impresso. Ela é que dá ao texto, de certa forma, um carimbo de “realidade”. Não há uma grande matéria sem a foto que serve como um atestado de veracidade, embora a produção dos dois elementos envolva a antiga discussão no campo do jornalismo sobre o quanto há de subjetivo em uma técnica que se quer objetiva, mas que é realizada por indivíduos passíveis de guiar o seu registro por todo um acervo cultural e pessoal que carregam consigo.

A importância da fotografia no jornalismo rendeu-lhe até uma denominação específica: fotorreportagem, ou fotojornalismo, que tanto pode ser uma sequência de imagens que ilustrem um texto ou uma apenas, que ainda assim vai ser acompanhada por um relato escrito que tem a função de contextualizá-la para o leitor. O que, de certa forma, já abre o debate sobre os limites da sua objetividade, afinal uma de muitas leituras possíveis é sugerida de imediato por meio do recurso textual chamado legenda.

Embora texto e foto sejam considerados complementares no jornalismo, nem sempre o que foi captado pelo profissional da imagem segue a mesma linha do que foi apreendido pelo profissional do texto. Conhecendo o dia-a-dia de uma redação de jornal, sabemos que nem sempre é possível que repórteres fotográficos e repórteres de texto cheguem juntos ao lugar de um acontecimento. Normalmente, e em A Tarde não é diferente, as equipes de texto são bem maiores do que as de produção da imagem.

O mecanismo de produção de uma reportagem se dá a partir de uma pauta, que é um roteiro com a descrição do assunto que se deve acompanhar, suas especificações (data, horário, lugar) e o que o jornal espera como informações mais importantes sobre ele, o “gancho”, no jargão jornalístico. Tanto o repórter de texto como o repórter fotográfico também chamado de fotógrafo, embora hoje a maioria dos profissionais prefira a primeira denominação, segue uma ou mais pautas dadas por suas chefias.

O primeiro, geralmente, faz uma produção: consulta arquivos, sites da internet e telefona para quem pode lhe dar mais informações sobre a sua pauta. Na maioria das vezes, o repórter fotográfico aguarda o que está sendo apurado pelo repórter de texto, enquanto vai pensando sobre o que poderá produzir de imagens. A ideia principal é que as fotografias ilustrem o relato escrito (a matéria ou reportagem).

Embora menos comuns, há situações em que o início da produção se inverte: o repórter de texto vai buscar informações para contextualizar a imagem que o fotógrafo fez quando passou pela rua, afinal este é o profissional que tem o equipamento capaz de registrar a instantaneidade, algo que não se repete. Por isso costuma-se dizer nos jornais: “É melhor a gente segurar logo a foto”. Assim, o repórter fotográfico é sempre quem deve ir à frente e se manter sempre atento ao que acontece ao seu redor.

Antes, o repórter fotográfico convivia com a angústia de que este seu flagrante da realidade pudesse ser anulado por uma falha do equipamento utilizado para registrá-lo. Com as câmeras analógicas, corria-se o risco de que o filme não registrasse a imagem, que se tornaria visível apenas pelo processo de sensibilização química.

Desta forma, o repórter fotográfico só veria o resultado do seu trabalho após chegar à redação e esperar pacientemente pelo trabalho dos laboratoristas que “revelavam” os filmes fotográficos. Por conta de todos estes fatores, a atenção com detalhes, como os efeitos da captação da luz, eram fundamentais.

Com a chegada das máquinas digitais, o fotógrafo, embora continue tendo que reunir um conjunto de conhecimentos técnicos para operar as câmeras capazes de produzir as imagens de alta resolução, que apenas por esta característica podem ser reproduzidas em jornais, tem agora o benefício de conferir passo a passo cada um dos seus registros, apagando imediatamente o que não lhe satisfaz

O princípio da liminaridade invocado por Fernando de Tacca (2009) é agora mais imediato. A imagem desaparece logo depois de captada, nem mesmo ficando no estado liminar que, no caso do negativo, poderia garantir a sua “existência” em qualquer período em que fosse revelada por meio do processo químico. Com a tecnologia digital, o direito de uma determinada imagem existir fica ainda mais dependente do julgamento rápido do responsável por seu registro.

O negativo deu lugar aos cartões, que têm a capacidade de registrar não mais duas ou quatro dezenas de imagens. A conta chega agora à casa das centenas. Daí a importância cada vez maior do trabalho de edição das imagens, pois, diante da possibilidade de mais opções de registro, maior o trabalho para decidir quais irão ganhar o status de chegar até o destino final, que é o olhar do leitor do jornal.

Além disso, a portabilidade e barateamento das câmeras digitais e até a sua inserção em outros equipamentos, como os celulares, estão permitindo uma participação dos próprios leitores na captação das imagens inusitadas, que despertam interesse e, por isso, podem ser usados no jornalismo. Esta possibilidade tem incentivado a criação de seções nos jornais tanto

na versão impressa como em seus portais online para que seu público mande vídeos e fotos de sua autoria. A Tarde incentiva, constantemente, no seu portal online este tipo de colaboração.

Se este convite tem o objetivo de aproximar mais os veículos do seu público, há também os riscos, pois a mesma tecnologia que dá veracidade à imagem também oferece recursos capazes de modificá-la. Em 18 de julho de 2007, por exemplo, o portal UOL descobriu, horas depois de colocar uma foto no ar, que a imagem onde uma pessoa era arremessada de um avião em chamas tratava-se de uma montagem.

A fotografia enviada por um internauta ³⁸ nome que se dá aos integrantes do público de sites ³⁸ era sobre um acidente com o Airbus A-320 que fazia o voo 3054 da TAM. Após um problema na aterrissagem do avião no Aeroporto de Congonhas, São Paulo, 199 pessoas morreram no dia 17 de julho de 2007.

A foto permaneceu visível na página principal do portal por uma hora. Tereza Rangel, a ombudsman do UOL, analisou as consequências da fraude. Ombudsman é o nome que se dá ao jornalista que tem autorização da própria empresa de comunicação para fazer análise do que publica, destacando tantos erros quanto acertos.

Internautas têm procurado a ombudsman para se queixar da forma como o UOL vem incentivando, desde a noite de ontem, o envio de fotos do acidente aéreo em São Paulo. Para eles, o UOL criou um clima de oba-oba em torno do acidente e fez um texto que convidava o internauta a "mostrar a desgraça que só ele viu" (...).

Uma das fotos enviadas por internautas foi parar na home page do portal, sob o título "flagra de internauta: pessoa pula de prédio em chamas". A foto é uma fotomontagem grosseira, notada por vários leitores. Não importa se quem postou a foto foi um leitor do site. A responsabilidade por hospedar esse conteúdo enganoso é do UOL ³⁸.

Rangel continua a sua crítica, inclusive utilizando depoimentos de internautas, para mostrar que o episódio atingiu um dos pontos-chave para uma empresa de jornalismo: a credibilidade.

Por este motivo, em A Tarde existe um filtro antes de publicar uma foto que lhe é oferecida por pessoas estranhas à equipe: o editor que é chefe da reportagem fotográfica. A atenção é também relacionada à natureza do uso, pois nem toda foto digital possui, necessariamente, a qualidade técnica para o processo de impressão em papel jornal.

Em A Tarde, a função de editor de fotografia tornou-se mais explícita nos últimos oito anos, quando todas as máquinas fotográficas passaram a ser as de configuração digital. Até então, o Departamento de Fotografia tinha a figura do chefe de reportagem, que distribuía as

³⁸ Texto disponível no endereço http://ombudsmandouol.blog.uol.com.br/arch2007-07-15_2007-07-21.html

pautas entre os fotógrafos e analisava rapidamente o que era produzido durante o dia, por meio dos contatos que são as amostras dos negativos revelados.

Apenas o que ele identificava como passível de uso na edição das páginas era revelado em papel fotográfico. O que não era escolhido ficava armazenado em contatos ou negativos no arquivo documental.

Atualmente, em A Tarde, ao voltar da rua, o fotógrafo faz uma pré-seleção do seu material, e o editor de fotografia, como antigamente, mas com um maior número de opções, seleciona o que será apresentado aos responsáveis pela edição de cada página.

O repórter fotográfico de A Tarde hoje tem uma pauta [≠] determinação do que se espera de sua fotografia [≠] mais detalhada do que o que ocorria nas décadas de 60 e 70, por exemplo. Já aposentado, Arlindo Félix, que em alguns momentos também chefiou o Departamento de Fotografia do jornal, conta que a pauta era repassada apenas para o repórter de texto. O responsável pela imagem recebia apenas um papel com indicação do local, horário e o que fotografar.

Por conta disso, os profissionais estavam passíveis de situações como a vivida por Arlindo Félix quando lhe mandaram fotografar a fachada do quartel do Exército localizado no bairro de Amaralina. Ao se posicionar para fazer a imagem, o fotógrafo acabou preso. Era o período de ditadura militar no Brasil:

Estava fotografando a fachada, aí os soldados me conduziram para o quartel. Foi em 1975. Eu disse: sou do jornal A TARDE, me mandaram fazer a foto da fachada. Mas o assunto eu não sabia. Só tinha aquele papel. Era a época em que, como na Inquisição, qualquer um era herege, não tinha conversa. Aqui se dizia que o cara era comunista, suspeitava-se de tudo, de todo mundo³⁹.

A sorte do repórter fotográfico foi a chegada de um oficial que ele havia conhecido durante a cobertura de um evento social. O mal entendido foi desfeito, mas só muitas horas depois ele pôde finalmente cumprir sua pauta.

A entrevista de Arlindo Félix lança pistas também sobre um problema recorrente nas fotos catalogadas no Arquivo de A Tarde: a falta de identificação dos personagens retratados e também da autoria. O fotógrafo não tinha muitas informações sobre o uso que seria dado ao seu material. Além disso, recebia várias incumbências para o período de cinco horas de trabalho. Ao término da jornada, entregava o negativo no laboratório e podia ir para casa.

³⁹ Entrevista concedida à autora deste trabalho

Arlindo Félix destaca também que o arquivo documental só foi criado em 1975. Antes só eram arquivadas fotografias de casos considerados de extrema importância como uma visita do presidente da República a Salvador.

A gente só passou a assinar as fotos muito tempo depois. Até matéria, dificilmente assinavam. Já na metade dos anos 70 é que começaram a tomar consciência dessa coisa de arquivar, que até então era precário, não tinha espaço. Com o tempo foi melhorando também a mentalidade das pessoas na Redação, e a informática ajudou muito, porque a partir do momento em que você tem o *Fotostation*⁴⁰ e joga a foto lá, aí você tem que identificar.

As informações de Félix esclarecem que a responsabilidade pela catalogação das imagens nesta era de tecnologia digital passou a ser do fotógrafo e não mais dos profissionais do Arquivo documental, como acontecia anteriormente. Por este mesmo motivo, a disponibilização para os repórteres fotográficos de informações mais detalhadas sobre os temas que vão nortear a própria produção se tornou fundamental. Em 1998, quando eu comecei a trabalhar em A Tarde, os repórteres fotográficos já recebiam a cópia da mesma pauta que era dada ao repórter de texto.

Atualmente, ao voltar da rua, o fotógrafo faz uma pré-seleção do seu material, repassando as imagens gravadas em cartões digitais que foram acoplados às suas câmeras para o Fotostation. Foi criado um sistema de pesquisa, com funcionamento online e com uso restrito aos computadores da Redação, onde é possível fazer pedidos de imagem. O solicitante deve preencher um pequeno formulário com o assunto, a editoria onde a fotografia será utilizada e a data da edição em que ela irá ser publicada.

Este mecanismo funciona para aqueles que não têm acesso direto ao Fotostation, privilégio normalmente reservado a editores e, agora, aos responsáveis pela elaboração de blogs hospedados no Portal A Tarde On Line, como o já referido Mundo Afro, que fica sob a minha responsabilidade. Esta estratégia foi pensada para agilizar a busca por imagens e, no caso, do acesso ao Fotostation para uso em blogs, não sobrecarregar o setor de pesquisa que serve a todas as editorias do jornal.

O setor de pesquisa digital, composto por três funcionários que trabalham em horários alternados, disponibiliza as imagens requisitadas no sistema de pesquisa on line para o

⁴⁰ O Fotostation, programa de catalogação de imagem atualmente utilizado pela redação de A Tarde, funciona também como ferramenta de pesquisa em rede interna. Dessa forma, ele só pode ser consultado nos computadores ligados à central de informática do jornal. Nele ficam todas as imagens que foram selecionadas pelo editor de fotografia em meio à produção de cada fotógrafo. Só opera o sistema quem tem uma senha para tal, e o programa não está disponível em todas as máquinas da redação. Para localizar uma imagem, devem-se digitar palavras-chave. A partir delas são exibidas todas as fotografias disponíveis no sistema com aquela denominação.

sistema GN3, que é o utilizado para a edição das páginas. Além da pesquisa, está anexado à Editoria de Fotografia o setor para tratamento das imagens escolhidas para as edições de cada dia. Esta operação é feita por meio de softwares, como o Photoshop, que permite tornar as fotos mais claras ou mais escuras, retirar o que for considerado imperfeição, dentre outras alterações.

A produção de fotografias passou a ser feita a partir da demanda estipulada em uma reunião que acontece pela manhã, envolvendo todos os responsáveis pela coordenação das editorias temáticas (editores coordenadores), secretário de redação de abertura e o editor-chefe.

O Departamento de Fotografia, hoje, tem participação ativa no planejamento do jornal como um todo. Antes, ele recebia as solicitações de realização de foto de cada editor, mas sem participar de uma discussão mais ampla de como este material vai ser utilizado. Esta mudança, aparentemente simples, dá mais opções para orientar melhor o repórter fotográfico.

O editor de fotografia que atua pela manhã faz uma relação das imagens que podem ser produzidas durante todo o dia. É ele quem determina quais os repórteres fotográficos que desenvolverão imagens sobre determinados assuntos (a pauta). Um editor faz o mesmo no período da tarde e o coordenador do setor faz a seleção final do material produzido nos dois turnos de trabalho.

A atual estrutura do Departamento de Fotografia em A Tarde diminuiu consideravelmente a necessidade de manipulação das fotos agora chamadas “de papel” e catalogadas no arquivo documental. Estes recursos digitais estão evitando um problema identificado em várias fotos do acervo, como rasuras, rasgões e outros estragos resultantes da própria dinâmica para a sua utilização.

Antes da expansão dos computadores pessoais no Brasil, os PCs e o surgimento de softwares específicos para a diagramação [≠] combinação das fotos e textos nas páginas [≠], o processo era feito por meio de um complicado sistema que incluía cálculo matemático. O espaço para cada elemento da página era definido em uma unidade de medição denominada *picas*.

Desta forma, se, para utilizar uma fotografia onde apareciam três pessoas, o editor decidisse “eliminar” uma delas, a saída para o diagramador, o profissional que faz a distribuição dos textos e fotos nas páginas, era fazer uma dobra no ponto que desejava suprimir para então basear seus cálculos. Além disso, ele fazia diversas marcações nos versos das imagens que seriam publicadas para orientar a montagem das páginas.

As fotografias analisadas neste trabalho têm diversas destas marcações, que, se por um lado provocaram rasuras ou sobreposição de papéis colados em seus versos para comportar as anotações de diagramação, também contribuíram para a localização de informações, como as páginas em que elas foram publicadas.

Antes das imagens digitais, o editor fazia a sua seleção com base nas fotografias reveladas em papel. Hoje, esta seleção é feita na tela do computador. Assim, o papel, matéria-prima fundamental ao jornal é, curiosamente, cada vez menos utilizado no processo anterior à sua impressão.

3.1. Um passeio pela história da fotografia na Bahia

A fotografia chegou à Bahia em meados do século XIX via o daguerreótipo⁴¹. Logo se popularizaram na cidade os estúdios para a captação das imagens típicas dos álbuns de família, nos chamados cartões de visita.

O encontro de A Tarde com a fotografia, como já foi mostrado aqui anteriormente, ocorreu dois anos após a sua fundação, em 1914, quando Simões Filho enviou Diomedes Gramacho ao Rio de Janeiro⁴². A Tarde foi o primeiro jornal a usar foto, e Diomedes Gramacho o primeiro clichê⁴³ da cidade.

Um texto do historiador Cid Teixeira citado por Maria Guimarães Sampaio no artigo *Da Photographia à Fotografia (1839-1949)*, publicado na coletânea *A Fotografia na Bahia 1839-2006*, aponta Gramacho como um dos importantes artistas da imagem na cidade. De acordo com o texto, ele morreu na década de 70 e já tinha deixado a fotografia bem antes deste período⁴⁴.

⁴¹ Processo de gravação de imagens captadas por uma câmara escura, onde ficavam as placas que faziam registros, via a reação da luz, em placas de cobre sensibilizadas por vapor de iodo. O problema do daguerreótipo era a necessidade de que o modelo passasse um longo tempo posando. Mais tarde ele foi substituído pelas câmaras fotográficas capazes de realizar este processo de forma mais rápida, com maior nitidez e capacidade de duração, além de ser mais fácil de ser transportadas.

⁴² OLSZEWSKI op. cit, p. 73.

⁴³ A técnica do clichê consistia na manipulação dos mecanismos para gravar imagens em placas de chumbo, permitindo a sua reprodução tipográfica em meios como os jornais.

⁴⁴ A trajetória de Diomedes Gramacho está intimamente ligada à história da fotografia e do cinema na Bahia. Após ter aprendido noções de fotografia com o alemão Lindemann, auxiliado por José Dias da Costa, realizou o primeiro filme baiano. Os registros da época não são esclarecedores, portanto não se tem certeza se a primeira película produzida por ele foi um pequeno documentário chamado *Segunda-Feira do Bonfim* ou *Regatas da Bahia*, mas ambos foram exibidos em 1910. A importância de Gramacho pode ser medida quando se observa que outras iniciativas cinematográficas na Bahia só aconteceram nos anos 40, com Alexandre Robatto. Para mais informações, conferir Revista da Bahia, nº 25, dezembro de 1997 e BOCCANERA Júnior, Sílio. *Os Cinemas da Bahia*. Salvador: Edurfb: Eduneb, 2007.

Segundo Sampaio, o período que vai de 1931-1949 é o marco de uma divisão na opção profissional dos fotógrafos em atuação na cidade: manter um ateliê ou estúdio, trabalhar em jornais ou nas empresas e repartições do poder público. Há aqui uma diferenciação na denominação de acordo com a atuação profissional: o dedicado às fotografias de estúdio é o “retratista”. Já o que atua em jornais passa a ser chamado de “fotógrafo”⁴⁵.

O texto da autora dá a indicação de dois profissionais que atuaram em A Tarde na década de 30: Oscar Carvalho e José Praxedes dos Santos. Na lista conseguida com o Departamento de Pessoal do jornal, dos 33 nomes listados a partir da lembrança de profissionais do Arquivo e dos fotógrafos em atuação na empresa, o mais antigo profissional registrado é Miguel Martins, com data de ingresso em 1º de janeiro de 1939 e saída em 6 de julho de 1959.

O ano de 1946 é considerado um divisor de águas na história do fotojornalismo baiano por conta da chegada a Salvador do francês Pierre Verger, que mais tarde seria o mais conhecido fotógrafo do candomblé baiano e de cultos semelhantes em países como Nigéria e Benin, por conta das suas sucessivas viagens à África. Ele também produziu trabalhos na área da etnologia, como o livro *Orixás*.

Para Gustavo Falcon⁴⁶, a presença de Verger traz mudanças estéticas para a linguagem fotográfica local, emprestando-lhe uma leitura antropológica ao destacar a presença negra na cidade e suas manifestações culturais, além de mostrar aspectos do processo de modernização do Estado:

Os ensaios de Pierre Verger sobre os saveiros da rampa do Mercado Modelo, sobre capoeira, a vida cotidiana das pessoas em Salvador, a pesca e as festas populares são peças antropológicas marcantes da cultura baiana dos anos 40 e 50 do século passado. Seu trabalho sobre a refinaria de Mataripe, homens e maquinários, tanques e caminhões, mudando a paisagem e a economia do Recôncavo, é um raro registro de mudança social, um documento visual incontestável da passagem da Bahia agrária para o estágio seguinte. Fotos que revelam com maestria e rara beleza o fim de uma época 卐 a da cana-de-açúcar 卐 e início de outra: a aventura industrial nascente (FALCON, 2006, p. 83).

A fundação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 1946, foi fundamental para incentivar a efervescência cultural que tomou conta da Bahia na década seguinte. A chegada da universidade incentivou, de certa forma, o surgimento de movimentos como o Ciclo Baiano de Cinema e, por consequência, o Cinema Novo e o Tropicalismo. Com a proposta inovadora

⁴⁵ Sampaio, op. cit p. 70

⁴⁶ Falcon, Gustavo. **Notas, Nomes e Fatos da Fotografia Baiana (1950-2006)** in *A Fotografia na Bahia* 卐 1839-2006.

de investir não só nos cursos tradicionais, mas também nas escolas de arte como teatro e dança, a universidade influenciou também, de forma positiva, a fotografia.

(...) O diálogo criativo entre as artes plásticas e a fotografia suscitou o aparecimento de profissionais esteticamente mais refinados e impulsionou o trabalho do fotógrafo para além da documentação pura e simples ou da perseguição obstinada da técnica. Os nomes mais expressivos dessa geração surgida após o primeiro surto modernista da economia e da cultura baianas são Lênio Braga, Silvio Robato [≠] que já atuava desde antes [≠], Jamison Pedra e Juarez Paraíso, este último muito mais ligado às artes plásticas do que à fotografia. Todos estavam, de alguma forma, sob a influência vanguardista exercida pela UFBA, que foi interrompida em 1961 com o afastamento do reitor Edgard Santos, destituído do cargo pelo presidente Jânio Quadros. (FALCON, 2006, p. 85).

O professor Edgard Santos foi o responsável pela instalação da universidade e do seu conceito inovador de unir aos cursos tradicionais os da área de artes. Após o seu afastamento em 1961, o novo cenário intelectual baiano sofreria mais um golpe: a ditadura militar implantada após a derrubada do governo de João Goulart em 1964 pelos militares.

Com todo este cenário adverso, a linguagem fotográfica seguiu o seu percurso renovador, de acordo com Falcon: Silvio Robato, com suas fotos na linha documental e artística ajuda a divulgar a Bahia e o Brasil em outros países; na Segunda Bienal de Artes Plásticas, realizada em 1968 no Estado, a fotografia ganha uma sala especial que faz uma homenagem a Clarival do Prado Valadares, fotógrafo e crítico de artes; em 1966, surge o Grupo I de Fotografia, que manteve atividades até 1968. Em 1967, aparece o Fotocineclube da Bahia, que durou cerca de dez anos e realizou um ano após a sua fundação o Primeiro Salão de Fotografia Contemporânea em Salvador.

(...) O Segundo Salão foi transformado em nacional e contou com a participação de 89 fotógrafos e 400 fotos de quase todos os estados brasileiros. Em 1971, o terceiro salão foi internacionalizado. O quinto e último foi realizado em 1977 em comemoração aos dez anos do grupo (...). (FALCON, 2006 p. 86).

José Mário da Costa Pinto, Aldo Dortas Prado, Luciano Figueredo, José Araújo Queiroz, Albérico Mota, Lázaro Torres e Luís Júlio Ferreiro eram alguns dos membros do Fotocineclube.

(...) Com o estímulo do crítico Walter da Silveira, o Fotocineclube organizou um laboratório de fotografia para utilização dos arquitetos e associados e, com a ajuda do Instituto Cultural Brasil-Alemanha, produziu a revista *Câmara Fotocine* que teve oito edições e o *Jornal do Fotógrafo*. Destaque dessa década, sem dúvida, é Mario Cravo Neto, cuja carreira logo vai ganhar dimensão internacional. (FALCON, 2006, p. 86).

A década de 70 é marcada por mais transformações em Salvador, como a sua rápida explosão populacional a partir da chegada do Centro Industrial de Aratu e do Polo Petroquímico de Camaçari. É também o período em que vai acontecer a criação da Fotobahia, uma mostra que, em sua primeira edição em 1978, conseguiu reunir 51 fotógrafos e 250 fotos. A segunda, no ano seguinte, exibiu 400 trabalhos. É o período também em que começa a haver uma maior mobilização dos fotógrafos como uma categoria profissional.

Em torno da intensa atividade gerada pela Fotobahia, o Grupo de Fotógrafos na Bahia surgiu em 1980. A ação do grupo e a projeção da Fotobahia dão curso a uma ampla mobilização profissional. Em 1981, durante a realização da XXXIII Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em Salvador, acontece o I Encontro Nacional de Fotógrafos.

O balanço do período demonstra que, além das atividades em prol da profissionalização, do aperfeiçoamento técnico e da elevação da consciência, havia também, no grupo, uma nítida consciência das vantagens resultantes do trabalho coletivo, sem prejuízo da criatividade individual. (...) (FALCON, 2006, p. 88).

É neste contexto, como mostra detalhadamente Falcon, que amadurece a luta pelo direito autoral, pois até a década de 1980, os jornais baianos não publicavam a autoria das fotos que veiculavam. Os anos 90 chegam com a diminuição do mercado de trabalho, sobretudo na área do fotojornalismo, a partir do encerramento de atividades na cidade das sucursais 卐 representações para a produção de reportagens locais 卐 dos jornais O Globo, Jornal do Brasil, O Estado de S. Paulo e da revista Veja.

Além disso, este é um momento de readequação da linguagem fotográfica por conta da chegada da tecnologia digital. Em Salvador, o jornal Bahia Hoje, que funcionou de 1995 a 1998, foi o primeiro a utilizar um sistema de revelação dos negativos sem a necessidade do contato em papel. Aliás, no jornal, tudo era praticamente digital.

No campo acadêmico, de acordo com Falcon, a efervescência ficava por conta da realização das mostras de fotografia. Chegou-se até a cogitar a criação de um curso universitário para a formação nesta área, embora a ideia não tenha se concretizado.

As inovações do Bahia Hoje obrigaram os outros três jornais de maior circulação na cidade 卐 A Tarde, Correio da Bahia e Tribuna da Bahia 卐 a investirem na produção via tecnologia digital. Foi neste período que A Tarde passou a usar a fotografia em cores e que também deu visibilidade ao trabalho dos seus repórteres fotográficos por meio de um livro intitulado *Cara dos Fatos*.

Eram os novos tempos que culminariam, com o abandono, no início da década seguinte, das câmeras analógicas, dos negativos e dos contatos. A linguagem dos fotojornalistas, principalmente, substituiu a preocupação de “enviar o filme para a redação” por aquela de “mandar imediatamente o cartão”. Além da bolsa com as lentes de variados tamanhos, eles passaram a ter como acessório diário os laptops, que agora estão em tamanhos cada vez mais reduzidos e os modems para a transmissão, via internet, do que vão produzindo na rua.

Até a ocupação dos carros da reportagem está passando por transformação. Se antes o repórter fotográfico ocupava o banco ao lado do motorista, para ter maior agilidade no momento em que via algo inusitado, afinal os carros de quatro portas são de épocas recentes, eles agora estão preferindo o banco de trás, pois é onde encontram maior comodidade para “descarregar” seu cartão de imagens no percurso entre o local da pauta até a redação.

3.2. Autoria em foco

Uma lacuna na riqueza documental do acervo de A Tarde é a constante falta de registro da autoria das imagens. Infelizmente, a legislação de proteção ao direito autoral é ainda recente no Brasil e pouco conhecida. A publicação do crédito acima das fotografias no jornal, por exemplo, passou a ser frequente apenas na década de 90, como fruto da mobilização dos repórteres fotográficos.

O Direito Autoral tem como principal objetivo proteger a criação intelectual. A legislação vigente no Brasil sobre este tema é a Lei nº 9.610/1998 que substituiu as leis nº 5.998/73 e a nº 4.944/66.

A Lei 9.610/98 aborda vários aspectos pertinentes aos Direitos Autorais, disciplinando a utilização por terceiros das obras artísticas, científicas e literárias, e ainda das bases de dados. Como inovações, a lei traz uma série de definições não apenas quanto aos titulares dos direitos autorais (autores, artistas, intérpretes ou executantes, produtores, editores, empresas de radiodifusão), mas também relativamente às diversas formas de utilização da criação intelectual, introduzindo conceitos pertinentes à distribuição de sinais por cabo, satélite, fibra ótica etc. Esses novos conceitos demonstram a evolução do legislador brasileiro, que buscou proteger em nosso país as mais variadas categorias de criadores intelectuais que têm suas criações utilizadas diariamente via Internet ou mesmo distribuídas pelas chamadas TVs por assinatura. É patente a intenção do legislador em garantir aos criadores o respeito aos seus direitos autorais. A lei apresenta uma série de dispositivos que convergem para a manutenção do poder do autor ou de seus representantes em proibir ou decidir quem utilizará e como serão exploradas economicamente suas criações do espírito. (BRAGA, 1999).

Com base nesta lei, a vigência de direitos autorais sobre qualquer criação tem a validade de 70 anos para que caia em domínio público. Como a fotografia também é considerada uma criação intelectual, o responsável por ela está protegido por lei. Por outro lado, um aspecto que envolve principalmente jornais é o do direito da publicação reservado à empresa contratante do trabalho do fotojornalista. Neste caso, ela conserva o direito de reproduzir o material produzido e também a sua guarda.

Este princípio de direito do empregador sobre a propriedade da obra ainda causa várias discussões no âmbito jurídico. O advogado e professor universitário Rodrigo Moraes, que, na Bahia, é um dos pioneiros no trabalho com Direito Autoral, a partir de 1992, quando concluiu o curso de Direito, diz que para este domínio absoluto da empresa sobre a propriedade intelectual deve haver uma concordância do profissional: “No meu entendimento, tem que haver uma cessão formal por escrito do autor outorgando à empresa estes direitos patrimoniais. Os contratos de trabalho nem sempre têm esse princípio”⁴⁷.

No caso de A Tarde, autor e empresa têm dividido os lucros sobre a propriedade do material produzido. Quando uma fotografia ou um texto é vendido para outras publicações, via a Agência de Notícias A Tarde, por exemplo, há o pagamento de uma taxa para o profissional que assinou a imagem ou o texto, independentemente da publicação ou não do material pelo veículo que a adquiriu.

Mas, como o próprio especialista explica, o Direito Autoral e suas implicações ainda são pouco discutidos. Ele passou a ganhar relevância à medida do avanço de tecnologias que permitiram o barateamento dos métodos de reprodução, como as câmeras digitais automáticas, e a divulgação veloz via as ferramentas da internet.

Moraes, inclusive, é um dos diretores do recém-criado Instituto Baiano de Direito Intelectual (Ibadin), que pretende trabalhar em cooperação com instituições como a Associação Brasileira de Direito Autoral (ABDA), instituição onde também ocupa um cargo na diretoria. A questão também ainda é pouco discutida no âmbito universitário. Moraes conta que das cerca de mil faculdades de Direito existentes no Brasil, apenas 30 delas têm a disciplina Direito Autoral como obrigatória.

Mas existe também um princípio que, segundo o advogado, protege a divulgação de imagens, mesmo que não se conheça a autoria: a boa-fé, ou seja, uma ação que se justifique pela contribuição ao bem comum. Seria o caso destas fotografias existentes em A Tarde, afinal elas estão revelando aspectos das comunidades religiosas afro-brasileiras. Uma

⁴⁷ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

publicação em massa poderia, inclusive, contribuir para a descoberta da autoria das fotografias. A sugestão de Moraes é que esta publicação fosse acompanhada da explicação sobre a falta de créditos para as fotografias.

Este expediente, a meu ver, não só poderia enriquecer as informações do acervo, mas também cumprir a função de compartilhar esta memória com a comunidade dos terreiros que têm alguns dos seus aspectos conservados nesta coleção. Vale ressaltar também o mérito para o jornal, afinal ele conseguiu preservar estes documentos por iniciativa própria.

A falta de crédito é um problema inerente à própria história do fotojornalismo. Como já vimos, ele surge como um apêndice do texto, com a função de ilustrá-lo e só aos poucos é que vai ganhando o status de uma linguagem própria.

Segundo um artigo de Adalberto Diniz publicado no site da Associação Brasileira de Propriedade Intelectual dos Jornalistas Profissionais (Apijor), que, como o nome já diz, tem a função de realizar ações de defesa da autoria das criações no âmbito do jornalismo, a revista O Cruzeiro é o marco, seguindo o modelo adotado nos EUA, de valorizar a autoria da fotografia ao investir na fotorreportagem ⁴⁸.

O fotógrafo francês Jean Manzon formava com David Nasser a dupla responsável pelas grandes reportagens da revista, mantendo o mesmo status para as duas funções. Mas a falta de crédito é o que predomina em relação à autoria das imagens na história dos jornais. Segundo o autor, o recurso de usar o termo “divulgação” diante da falta do devido crédito para o autor foi utilizado em larga escala, o que prejudica as informações, inclusive sobre registros históricos:

Ninguém ficou sabendo, por exemplo, que o dedicado Zenóbio do Couto é o autor de uma imagem histórica que retrata a ebulição política que o país vivia nos anos 1920: “Os dezoito do forte”. Para consegui-la ele caminhou do centro da cidade (Rua do Ouvidor) até Copacabana, atravessou o morro que separa a zona sul da cidade 卐 o túnel velho estava bloqueado por militares. Na orla, avistou os revoltosos que deixaram o forte e caminhavam pela calçada. Ao apontar a sua pesada câmera, um militar também apontou seu mosquetão, sendo contido por Eduardo Gomes, Mario Carpenter, Newton Prado (todos fardados) e Otávio Correia (civil). A imagem feita em 05/07/1922 foi incorporada ao acervo da FGV e sempre é publicada com crédito à CDOC-FGV. Erroneamente, pois o depositário não substitui o autor. (DINIZ, 2009).

Para o autor, a legislação é um instrumento que pode mudar esta realidade principalmente num cenário em que o avanço tecnológico permite a reprodutibilidade em larga escala e o recurso de identificação como “divulgação” avança na mesma velocidade.

⁴⁸Artigo publicado no endereço eletrônico da Apijor:
file:///C:/Documents%20and%20Settings/Valdency/Desktop/Artigo%20sobre%20fotojornalismo. htm

O crescente volume de informações que chegam às redações diariamente, produzidas por assessorias especializadas sempre são acompanhadas de imagens digitais, nas quais nem sempre os autores são identificados. Além disso, os veículos de comunicação incentivam seus leitores a registrarem flagrantes. Fotografia ficou fácil com a digitalização massiva. Assim por comodismo os editores não se preocupam em identificar os autores. Essa é uma questão cultural que deverá mudar, na medida em que a Lei 9610/98 [≠] específica do direito autoral [≠] no seu título VII artigos 102/08, prevê sanções civis a quem omitir o nome do autor e o Código de Ética dos Jornalistas Brasileiros, no seu capítulo II [≠] Conduta Profissional do Jornalista, art.6º, diz ser dever do jornalista, no seu inciso IX, in verbis “respeitar o direito intelectual do jornalista em todas as suas formas”. (DINIZ, 2009).

Vale lembrar que a atividade jornalística tem uma nova configuração com a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), expedida este ano, de derrubar a exigência do diploma para exercê-la. Como ficará a mobilização de uma categoria, principalmente a dos fotojornalistas que conquistou ainda mais tarde que os repórteres de texto o direito ao crédito nas páginas dos jornais, é uma questão a ser observada cuidadosamente.

3.3. Quatro histórias de fotógrafos

É certo que, durante o percurso de realização dessa pesquisa, poucas vezes me deparei com o autor dos registros. Encontrar os responsáveis pela produção das fotografias é uma missão difícil de alcançar êxito, pois as assinaturas em alguns dos negativos são ilegíveis e tanto podem ser dos repórteres fotográficos quanto dos próprios arquivistas. Mesmo colocando as imagens diante de alguns deles não resolveu a questão, pois a produção ininterrupta e diária não deixa muito espaço na memória para guardar cada realização.

Mas, mesmo em meio a esta busca aparentemente infrutífera pelos autores dos registros sobre as religiões afro-brasileiras do Arquivo A Tarde, tanto em entrevistas quanto em pistas deixadas nas poucas reportagens assinadas, quatro nomes eram sempre repetidos quando o assunto era fotografia em terreiros: Carlos Santana, Louriel Barbosa, Reynivaldo Brito e Valdir Argolo.

As conversas com três deles, pois Louriel Barbosa é considerado morto após 15 anos do seu desaparecimento, mostrou-me a importância de dar um espaço maior para a história destes profissionais. Em suas narrativas, as experiências muito pessoais com o aspecto mágico, sobretudo do candomblé, pois a umbanda aparece em menor proporção no acervo, apresentaram a necessidade de oferecer um maior espaço para a apresentação destes profissionais neste trabalho.

É o caso de Carlos Santana, o fotógrafo que foi escolhido como ogã do terreiro de Mãe Roxa e que considera a foto mais inesquecível deste universo exatamente a que não fez, porque sua câmera foi apreendida numa cerimônia do culto aos eguns na Ilha de Itaparica. Mas até chegar a este momento, Santana relata ter presenciado uma prova contundente da presença dos Babás.

O seu colega Valdir Argolo coleciona os relatos de experiência com os encantados chamados caboclos enquanto operava suas lentes. Confessadamente ateu, Reynivaldo Brito não perdeu o encanto que o fez conseguir fotografar e fazer as anotações necessárias para descrever com tanta precisão o ritual de sacrifício de um boi para Ogum.

Já Louriel Barbosa é sempre lembrado como um possível autor dos registros mais intrigantes e que, possivelmente, demandaram uma maior capacidade de negociação, por conta do parentesco que tinha no candomblé: era um dos filhos biológicos da célebre Olga de Alaketo, falecida em 2005.

Nos relatos dos repórteres fotográficos também fica patente a sua capacidade de ter criado um mecanismo de aproximação com um universo que poderia ser tão familiar ou mesmo tão distante. Os entrevistados são unânimes em dizer que nunca tiveram problemas para ter acesso às casas de santo.

O material produzido por eles, incluindo cerimônias ainda hoje consideradas tabus para aparecer em fotografias, como os ritos fúnebres ou a imolação de animais, mostra que eles souberam como ganhar a confiança dos sacerdotes. Os laços da confiabilidade ficam patentes na repetição dos cenários, como é o caso de terreiros liderados por Pai Zé de Ogum, Mãe Mirinha do Portão e Pai Valdemir. Estes eram espaços onde Reynivaldo Brito, por exemplo, circulava com naturalidade enquanto repórter e manteve os laços mesmo quando passou a ocupar cargos de chefia em A Tarde.

Ao tempo em que ganhavam a confiança nos espaços sagrados, os profissionais ampliavam a visibilidade deles nas páginas de um jornal líder de mercado. A cada nova pauta podia surgir uma outra, como eles relatam ao tentar explicar o sistema que alimentava a produção de matérias e reforçava os laços de aproximação com o candomblé.

No conjunto de fotos que serão analisadas posteriormente, não há indicação de tomada de imagem furtiva, com exceção de apenas uma, que ilustra uma acusação de roubo de restos mortais em um cemitério local para uso em práticas de magia. Isto, a meu ver, é mais um indicativo da liberdade que tinham estes profissionais da imagem no universo dos terreiros.

Possivelmente, eles souberam negociar e construir uma abordagem jornalística que aproximou o povo-de-santo da imprensa, quebrando, de certa forma, a aura marginal que

pairava sobre ele. Este era, por exemplo, o objetivo de Édison Carneiro, quando fez esforços para conseguir a publicação de matérias anteriores à realização do II Congresso Afro-Brasileiro no jornal Estado da Bahia. A ação de Carneiro pretendia mostrar que a imprensa, quando bem utilizada, poderia servir como aliada dos terreiros.

No roteiro destes produtores de imagens estão candomblés tradicionais como Casa Branca, Gantois e Bogum e Alaketo, mas também os que não são lembrados tão rapidamente, embora tenham ganhado importância para ocupar as páginas do jornal. Daí que nada melhor para destacar as experiências dos profissionais do que observá-los mais de perto e não apenas por trás da proteção das suas lentes.

3.3.1. O fotógrafo-ogã

Aos 58 anos, Carlos Santana deu um tempo no fotojornalismo. Saiu de A Tarde após 27 anos de trabalho, onde se destacou não só na cobertura das religiões afro-brasileiras, mas também em reportagens sobre esporte e o cotidiano de Salvador.

A proximidade de Santana com a cultura afro-brasileira sempre foi muito forte. Era associado e diretor do afoxé Filhos de Gandhi, mas agora afirma que nem passa mais na porta da agremiação. Não guarda nenhum tipo de mágoa, continua amigo dos diretores, entretanto, diz sentir que o Gandhi está se afastando demais do que foi no início: um afoxé, comprometido com a divulgação da cultura negra.

Para sair no Filhos de Gandhi há 25 anos você tinha de passar por uma seleção. Hoje, não. Qualquer pessoa chega ao Pelourinho, compra uma fantasia e sai. Não tem nenhum compromisso com o afoxé. Ele quer é ir para a rua para se divertir, para ficar pegando mulheres na corda. Antes, se um associado bulisse com uma mulher na corda, a gente tomava o turbante dele. Ele deixava de participar do desfile e era colocado pra fora. Hoje você vê o Filhos de Gandhi na avenida e parece até um arrastão. Tá tocando aquela música iorubá lá em cima, mas tem muita gente que tá embaixo que nem sabe o que é aquilo. Por isso muitos se afastaram. Quem resiste é o presidente, que é meu amigo, gosto muito dele. Não sou contra ele, não. Quando achei que não daria mais pra eu participar, eu me afastei. Em 2001, foi meu último Carnaval.⁴⁹

Esta participação no Filhos de Gandhi foi uma das portas abertas para Carlos Santana no universo do candomblé. Ele conta que ali conviveu com vários pais-de-santo. Criança ainda, ia com a mãe até o Parque São Bartolomeu, acompanhando Mãe Roxa, que comandava o terreiro do qual mais tarde se tornaria ogã, e um pai-de-santo chamado Raimundo: “Eles

⁴⁹ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

alugavam um ônibus para levar o pessoal. Ia de manhã e só voltava de tarde. Era o dia todo o candomblé comendo ali”.

Para alguém com esta experiência construída na infância, penetrar profissionalmente no ambiente afrorreligioso não tinha muito de mistério, e o filho de Oxóssi já chegou em A Tarde com a conta do seu orixá protetor e mais uma de Oxalá no pescoço. Era chamado de pai-de-santo por isso, mas nunca se aborreceu. Levava na esportiva e diz que sempre considerou muito boa a relação do jornal com as religiões afro-brasileiras.

Depois que Mãe Roxa morreu, passou a frequentar o terreiro de Mãe Nadir no Bonocô. Diante da pergunta se ainda mantém a atividade religiosa, dá um sorriso, disfarça e responde, de forma a deixar subentendido que as relações continuam firmes: “Rapaz, eu ainda vou quando tenho um tempo”.

A chegada em A Tarde foi por intermédio de Reynivaldo Brito, outro profissional que embora se defina como ateu, sempre teve uma relação muito próxima com os terreiros, inclusive tendo feito várias matérias no seu tempo de repórter. Na época do convite, Santana estava no Jornal da Bahia, mas começou como fotojornalista na Tribuna da Bahia.

Lá pelos anos 70, levado pelas mãos do amigo Waldemar Figueiredo, chefe do Departamento Fotográfico da ‘ Tribuna da Bahia’, chegava eu para realizar um período de testes naquele jornal. Vindo da *picaretagem* [≠] gíria utilizada para denominar os fotógrafos que trabalhavam avulso cobrindo congressos e inaugurações para vender as fotos aos participantes dos eventos, ~~em~~ na base diante da responsabilidade.

Lembro bem da minha primeira pauta: a foto da reforma do tradicional Largo da Graça, em obras, para permitir a passagem de um viaduto. Precisando mostrar que um *ex-picareta* também tinha sensibilidade, parei, coloquei a minha velha Pentax por dentro de uma manilha e joguei duro. Fiz uma boa foto e fui contratado pela ‘ Tribuna da Bahia’, onde passei quatro anos. (...). (NETO, 1990, p.27).

Curioso que Santana afirma que na época da sua chegada a A Tarde, considerava os terreiros de candomblé “verdadeiras fortalezas para a imprensa”. Para ele, há, atualmente, certa deterioração dos costumes religiosos nesses espaços.

O candomblé é aberto para turista, tem apresentações folclóricas que não têm nada a ver. O respeito caiu muito quando morreu as grandes mães de santo da Bahia, como Menininha do Gantois. Ainda tem as que resistem, como Mãe Stella, que não deixa fotografar o terreiro dela em festa. Ela dá entrevista, mas não deixa fotografar o ritual de lá. Outra que faleceu e também não deixava fotografar ritual era Olga de Alaketo. A gente ia lá, fazia entrevista com ela, mas nada de fotografar os cultos.

Mas ele afirma, em seguida, que a liberdade de circulação, mantendo-se o respeito e as recomendações de cada Casa, era sempre possível. Aos poucos, Santana revela outras ligações

importantes que tinha neste universo, como o babalorixá Luiz da Muriçoca. Tem fotografias do sacerdote catalogadas numa pasta identificada com o seu nome, presente no DVD que acompanha este trabalho. Foi ao lado de Luiz da Muriçoca que Santana teve a experiência mágica, que conta com detalhes, no Ilê Agboulá, em Itaparica, onde acontece o culto aos eguns. O período, ele não lembra ao certo, mas o aproxima do início da década de 80.

A ida ao templo foi ideia do babalorixá. O termo “Muriçoca” acoplado ao seu nome, é por conta do endereço do terreiro que foi comandado por ele: o Vale da Muriçoca, localizado no bairro da Federação. O jornalista Rubens Neuton, que também já trabalhou no jornal, foi escolhido para acompanhar Santana. Além da equipe de A Tarde, o sacerdote convidou uma equipe da TV Aratu, a afiliada baiana da Rede Globo na época.

No ferryboat começou a se desenhar o enredo da situação mágica que Santana iria presenciar. O motorista de A Tarde, conhecido como Caxixi, que era evangélico, começou a reclamar por ter de sair de casa num final de semana para fazer matéria sobre candomblé. De acordo com Santana, no trajeto de uma hora feito por meio do ferryboat, o motorista seguiu afirmando que candomblé era mentira, para irritação de Luiz da Muriçoca.

Quando a gente chegou lá, tinha de andar no meio do mato. O templo dos Babás fica no alto. Já era de noite. Aí seu Luiz disse:

☸ Olha, vou fazer aqui um canto para eles dar passagem.

O gaiato do motorista respondeu:

☸ Dá passagem de quê?

Seu Luiz já estava com ele engasgado. Eu não podia dizer nada, tinha que me manter calmo, mas eu já tinha uma ideia do que ia acontecer por lá, porque Mãe Nadir me contou umas histórias.

O sacerdote convidou o grupo a adiantar o passo e deixar o motorista para trás.

Rapaz, daqui a pouco tô vendo Caxixi gritando: “Oi, oi, oi”. Seu Luiz começou a dar risada e dizer que ele tinha de apanhar para aprender a respeitar. Disse que ele tava tomando uma surra de Babá e que ia deixar apanhar um pouco. Depois de algum tempo, seu Luiz chegou no mato, tirou um cipó, colocou no meio do caminho e começou a cantar um cântico que ninguém entendia. Só os grandes pais-de-santo é que conhecem esse canto dos eguns. Foi aí que parou tudo. Caxixi, coitado, se mijou todo...

Mas as portas para o universo mágico não se fecharam com este episódio. Quando chegaram até o templo, não foi permitida a tomada de imagens. Segundo Santana, tanto a sua câmera fotográfica como as que seriam usadas pela equipe da Aratu ficaram fechadas dentro de um dos quartos sagrados. Ir embora também já não era mais possível. Então começou a festa.

Ainda guardo aquilo em minha mente como se tivesse vendo hoje. Começou a festa. Na hora de os Babás saírem, eles

foram de um lado para o outro. Você não pode ficar olhando muito para eles, sabia disso? Mas a curiosidade jornalística é muito forte e eu procurava os pés daquele pessoal e nada. Quer dizer, as pessoas não acreditam, mas existem. Eu não sei se aquele candomblé hoje é o mesmo de vinte anos atrás, não sei se hoje é a mesma coisa, mas naquela época era respeitadíssimo.

Santana finaliza o relato dizendo que esta é a foto que mais lhe marcou. Exatamente aquela que não fez, mas que ainda existe em sua cabeça e é recuperada quando faz um relato sobre o episódio.

Outra foto histórica feita por Santana também não está acessível. No caso desta, a materialidade existiu, mas acabou perdida. Era a foto de demolição do terreiro de Joãozinho da Goméia, na área homônima que acabou sendo acoplada ao nome do sacerdote e que ficava situada nas imediações do bairro de São Caetano. Joãozinho já não morava mais na Bahia, e o empresário Renato Schindler tentava fazer uma permuta com as filhas-de-santo que resistiam por lá. A oferta era a transferência para uma área na região de Pirajá.

Essas fotos foram feitas na época em que eu não trabalhava em jornal, mas para uma foto (*nome que também se utiliza para definir os antigos estúdios*). A área do terreiro já estava na Justiça, e Renato Schindler estava com um mandado de despejo. Então pegou e mandou passar o trator. Eu tinha nessa época uns 17 anos. É uma pena que perdi essas fotos, mas não eram minhas e eu nem pensava em ingressar em jornal.

Embora não tenha mais as fotos, Santana deixa pistas de como as fotografias podem existir também na liminaridade da memória. Seu relato é um exemplo de que o olho do fotógrafo registra mesmo o que não está palpável em papel ou numa tela de computador.

Ilustração 15



Carlos Santana. Autoria: Cleidiana Ramos

3.3.2. O filho de Olga de Alaketo

Em uma das minhas primeiras pesquisas no Arquivo A Tarde, ouvi o nome de Louriel Barbosa. Não poderia ser diferente, pois até hoje ele é identificado no jornal como o “filho de Olga de Alaketo”. Desde que tomei contato com esta primeira informação, conhecer mais sobre este repórter fotográfico, tão íntimo do universo do candomblé 𐄂 afinal nele nasceu, cresceu e tinha posto de ogã 𐄂, para mim, era fundamental. O entusiasmo diminuiu um pouco quando soube do seu desaparecimento, considerado por todos como morte, em circunstâncias ainda envoltas em mistério por ter ocorrido devido a um envolvimento com o jogo do bicho.

Mas não tinha como ignorar a história de Louriel, que trabalhou em A Tarde de 1º de agosto de 1978 a 31 de janeiro de 1980, segundo o registro do Departamento de Pessoal, embora com ele possa ter ocorrido o mesmo que com vários outros: ter demorado a ser contratado. Filho de Oxóssi e ogã do Ilê Maroiá Láji, mais conhecido como Terreiro do Alaketo, Louriel tem fotos assinadas ilustrando reportagens especiais, numa época em que era rara a concessão do crédito aos autores destas imagens.

Uma das reportagens é, levando-se em conta, o que diz o autor do texto, Reynivaldo Brito, histórica, pois teria sido a primeira vez que os Babás, entidades cultuadas no Ilê Agboulá, na Ilha de Itaparica, seriam fotografadas para a publicação em um jornal. Lá acontece o culto aos eguns, entidades relacionadas aos espíritos de pessoas que já viveram. Este culto, ainda hoje é cercado por uma aura de mistério.

Ser filho biológico de uma das mais conhecidas ialorixás da Bahia, segundo Reynivaldo revela na matéria, foi fundamental para que Louriel ganhasse a permissão para fotografar os Babás.

(...) para que as fotos que ilustram esta reportagem fossem feitas foi preciso um trabalho cuidadoso junto aos oyês através de um profissional filho de uma das mais tradicionais ialorixás da Bahia, Olga de Alaketo. (...). (A Tarde, 27/1/1980, caderno 2, p.1).

A ousadia da dupla, principalmente de Louriel, afinal estava atravessando o limite do tabu, fica patente em outro trecho da reportagem. De acordo com Reynivaldo, as pessoas de candomblé procuradas para falar sobre os Babás demonstraram medo ao saber o tema da reportagem, temor piorado com a informação de que eles tinham fotografias das entidades. Sentimento que, segundo Reynivaldo, atingiu também Louriel:

(...) O saber dos Eguns não é um saber revelado, é um saber empírico e completamente guardado dentro de uma visão de medo.

Um medo que aterroriza o candomblé. Basta dizer que presenciei o autor dessas fotografias, que é ligado ao candomblé de Alaketo, sair correndo quando dois Babás resolveram voltar desobedecendo ao ojé. Imediatamente o fotógrafo partiu em disparada e tremia de medo. (...)(A Tarde, 27/1/1980, caderno 2, p.1).

Mas ultrapassar limites parece ter sido um traço inerente à personalidade de Louriel. Após uma semana de tentativas frustradas para conseguir falar com os irmãos dele, uma rede de amizades, que tinha na ponta o jornalista e antropólogo Marlon Marcos, conseguiu me fazer chegar até o ogã Janivaldo Barbosa, que, por sua vez, conversou com sua irmã, a equede Jocenira Barbosa. Ambos concordaram, finalmente, em falar sobre o irmão jornalista. O que ficou patente em vários trechos da conversa era o comportamento ao estilo *bon vivant* de Louriel⁵⁰.

Praticamente um *Don Juan* 卐 volta e meia aparecia com uma nova noiva para apresentar à família 卐, era bonito, bem-humorado, amante de festas e vaidoso com o seu guarda-roupa. Em A Tarde, muita gente que o conheceu lembra-se dessa sua faceta, reforçada por sua irmã, Jocenira: “Aquele sabia viver e gostava de dinheiro”. O irmão, Janivaldo, completa: “Era *bon vivant*, gostava de farras”.

A inquietude da personalidade de Louriel ficava patente nas atividades profissionais: trabalhou em mercearia, como sapateiro e quase virou jogador de futebol profissional no Galícia, time para o qual torcia. Era afilhado de um dos mais renomados antropólogos baianos, o professor emérito da UFBA e autor de vários trabalhos sobre candomblé Vivaldo da Costa Lima.

Os irmãos não se lembram ao certo como foi que ele se aproximou da fotografia. Talvez pela amizade com fotógrafos como Anísio Félix, já falecido, e Anísio Carvalho. Era também, segundo Janivaldo e Jocenira, muito próximo de Carybé, Jorge Amado e Pierre Verger. Além de A Tarde, trabalhou como fotógrafo no Jornal da Bahia e na Prefeitura de Salvador, durante a gestão de Clériston Andrade como prefeito. Mas era conhecido por entrar e sair dos empregos rapidamente.

O encontro de Louriel com o fotojornalismo realmente aconteceu via Anísio Carvalho, que é outro dos repórteres fotográficos baianos que sempre foi muito próximo das comunidades dos terreiros. Hoje ele está com 79 anos e guarda boas recordações dos sacerdotes e sacerdotisas com quem conviveu, principalmente o famoso Eduardo Ijexá, quem, afirma, o iniciou no candomblé. Daí a proximidade também com Mãe Olga, que pediu a Anísio para ensinar a arte da fotografia a seu filho Louriel: “Ele era um garotão. Como eu fui

⁵⁰ Entrevistas concedidas à autora deste trabalho.

um dos repórteres fundadores do Jornal da Bahia, o levei para lá, onde ele começou como laboratorista”⁵¹.

Após um período como laboratorista, Louriel se tornou repórter fotográfico. Começou, como era muito comum na época, pela editoria de polícia. Em seguida migrou para a editoria de cidade e, após três anos no Jornal da Bahia, foi convidado para trabalhar em A Tarde.

A amizade entre Anísio Carvalho e Louriel continuou mesmo depois da sua saída do Jornal da Bahia. Foi por intermédio de Louriel que Anísio recebeu um recado de Mãe Olga alertando-o sobre um acidente e a necessidade de que naquele dia permanecesse em casa. Ainda assim ele resolveu sair. Resultado: a barra de direção do ônibus em que voltava para casa quebrou durante a travessia em um viaduto que estava sendo construído no Bonocô. Anísio conta que ficou preso ao interior do ônibus apenas pelo cordão dos sapatos que usava.

O pessoal disse que antes de perder os sentidos eu gritei: socorro Oxóssi, socorro São Jorge!. Se eu estivesse calçando um sapato esporte, teria morrido. Quebrei o pé e tive que passar por uma cirurgia, mas até hoje o local fica inchado. No outro dia, Louriel veio aqui para me dizer que Mãe Olga ia fazer algumas coisas para me proteger. Ele foi um grande amigo. Se eu pedisse um favor, ele ia lá fazer. Que Deus dê a ele o reino da Glória.

Esta capacidade de Louriel fazer amigos com facilidade é destacada por seus irmãos. De acordo com eles, Louriel conhecia pessoas de vários terreiros de candomblé da cidade. Não fotografava os ritos da Casa comandada por sua mãe, pois ela não permitia, de acordo com Jocenira: “Minha mãe nunca gostou. Aparecia máquina, acabou a festa”.

As fotos permitidas por Mãe Olga eram apenas os seus retratos. Realmente, na coleção de A Tarde não encontrei registro de ritos relacionados ao Alaketo. A pasta de fotos de Mãe Olga tem fotografias que revelam ambientes de muita intimidade, principalmente a sequência que mostra a sua preparação para uma audiência com o então presidente da República, o general João Baptista Figueiredo, o último dos militares a assumir a Presidência do Brasil, durante a vigência da ditadura militar.

O encontro aconteceu durante uma visita do presidente à Bahia que durou apenas nove horas, mas que, ainda assim, teve um espaço na agenda para o seu encontro com a ialorixá. Foi o próprio Figueiredo quem estava interessado em conversar com Mãe Olga, segundo a matéria publicada na edição de 27 de setembro de 1979. O convite foi levado pelo governador Antonio Carlos Magalhães e, embora tenha sido noticiado em A Tarde, não estava na programação oficial.

⁵¹ Entrevista concedida à autora deste trabalho

Na sequência, aparecem fotos em que ela faz várias poses para a câmera, como a exibida abaixo. A data registrada no arquivo é a da véspera de publicação da reportagem, mas de um ano antes, o que imagino tratar-se de um erro, pois ela está com o mesmo vestido da fotografia publicada no jornal, sendo atendida por manicures. A desenvoltura que a sacerdotisa mostra na imagem me leva a acreditar que a fotografia foi feita por seu filho Louriel:

Ilustração 16



Mãe Olga de Alaketo. 26/9/1978. Autoria: Não identificada

A relação entre Louriel e sua mãe parece ter sido difícil, afinal, segundo os irmãos, ele dava trabalho à ialorixá. Fico imaginando qual teria sido a reação dela às fotos como as realizadas por ele sobre os eguns, quando ela não permitia registros de ritos em sua casa. Não custa lembrar que as imagens, por sua composição que não revela nenhum tipo de traço furtivo, foram feitas com a permissão dos responsáveis pela comunidade.

De acordo com Janivaldo e Jocenira, Louriel era sempre o último a chegar em casa, pois adorava a noite e suas atrações, para intranquilidade de uma mãe atenta que sabia qual filho estava próximo pelo som dos passos. A facilidade de fazer amigos e a frequência às festas que animavam Salvador e aos babas no Vale das Pedrinhas e em Cosme de Farias fizeram de Louriel um dos mais conhecidos filhos da ialorixá do Alaketo, segundo Janivaldo: “Se ele estivesse vivo, seria um dos filhos de Olga mais conhecidos”.

Fazer com que os irmãos falem sobre a morte de Louriel é uma tarefa quase impossível. A morte, aliás, não é um tema sobre o qual, mesmo as outras pessoas de candomblé, entrevistadas para este trabalho, costumem se demorar, talvez pela crença que

permeia este universo de que quem partiu tem novos caminhos para trilhar e deve ser deixado em sossego.

No caso em questão, o assunto é ainda mais difícil pelas circunstâncias. O máximo que eles falam é sobre a tristeza por uma matéria que teria saído em A Tarde com um título que falava sobre a morte de Louriel associado à sua condição de filho de Mãe Olga, como afirma Janivaldo: “Eu não estava aqui, mas as pessoas que leram acharam inadequado aquilo, até porque ele foi funcionário de lá”.

Embora todos falem em Louriel como morto, na verdade as circunstâncias em que teria acontecido sua morte não estão totalmente esclarecidas. Outras informações dão conta que seu corpo nunca foi encontrado. O desaparecimento teria ocorrido em 1993, um ano em que o mundo do jogo do bicho em Salvador estava em guerra.

Em 1993, período mencionado pelos irmãos como o que ocorreu o seu desaparecimento, não encontrei no jornal nenhuma referência ao episódio. A única abordagem que o envolve está em uma reportagem publicada na edição de 1º de agosto de 2002 intitulada *Protetor do ex-capitão da PM foi assassinado*.

Num texto complementar da matéria, que em linguagem jornalística se chama “box”, foi publicada a foto de Louriel, embora sem sobrenome ou referência à sua condição de filho de Mãe Olga ou de sua passagem por A Tarde. A legenda afirma que ele foi sequestrado no Campo Grande e, no texto, há a menção ao seu desaparecimento, como parte de um trecho do diário do ex-bicheiro conhecido como Capitão Oliveira, assassinado em 1996:

Conferente da Bahia Sorte conhecido como Louriel, que foi seqüestrado n Campo Grande, em plena luz do dia, viajou para não mais voltar. Valor R\$ 6.000,00. (A Tarde, 1/8/2002, caderno 1, p. 14).

Funcionários de A Tarde que conviveram com Louriel ratificaram a sua identificação ao visualizar a fotografia. Trata-se de uma reprodução possivelmente de uma fotografia utilizada em um documento por conta do que revela a pose bem formal e o estilo “retrato”. Ela tem a data de 1994, o que coincide com o valor especificado para o seu sequestro que está em reais, moeda que passou a ser a oficial do Brasil naquele ano. A autoria da imagem é de Carlos Casaes, o atual editor-coordenador do Departamento de Fotografia de A Tarde, mas ele afirma que já não se lembra da circunstância em que foi feito o registro.

O desfecho da história de Louriel é extremamente triste para alguém com personalidade tão sedutora e que, se estivesse em atividade, teria agora 66 anos e, com certeza, muitas histórias para contar sobre a sua condição de membro do candomblé e um dos responsáveis pelo registro da sua memória.



Louriel Barbosa. Autoria: Carlos Casaes

3.3.3. Repórter polivalente e ateu

Reynivaldo Brito teve o que podemos chamar de carreira completa em A Tarde. Começou como repórter, tornou-se chefe de reportagem e editor de primeira página. Quando saiu da empresa, em 3 de fevereiro de 2003 era o editor responsável por uma equipe de três repórteres, da qual eu fiz parte por três anos, que produzia as matérias especiais para a edição de domingo do jornal. A este currículo, Brito também pode acrescentar o de repórter fotográfico, pois atuou desta forma em algumas das matérias que realizou, principalmente sobre candomblé.

Ateu, deixa transparecer um profundo respeito pelo dia-a-dia dos terreiros:

A gente tem que respeitar o sentimento religioso das pessoas, a convicção. A religião é necessária neste mundo conflituoso para acalmar esse lado animal do homem, mas eu não acredito em nada⁵².

O homem descrente manteve uma relação de amizade com líderes religiosos. Nesta categoria de amigos, estão, principalmente, Pai Zé de Ogum, Mãe Mirinha do Portão e Pai Valdemir de Lauro de Freitas. Embora em menor grau, Reynivaldo também relata a

⁵² Entrevista concedida à autora deste trabalho.

proximidade com Mãe Menininha do Gantois, uma das grandes sacerdotisas baianas, em sua avaliação, e Mãe Olga de Alaketo. Ao lado de Louriel filho biológico de Mãe Olga, fez algumas das reportagens sobre candomblé.

Louriel, que morreu, fez algumas matérias comigo. A mãe dele, Olga de Alaketo, foi vestida vários anos por Denner, que foi o precursor da moda no Brasil. Denner a vestia e ela ficava parecendo uma rainha africana. Tinha postura de rainha, andava na alta sociedade do Rio e de São Paulo.

Hoje aos 65 anos, Reynivaldo cuida da sua empresa de assessoria de comunicação, um ramo diferente da agitação que cerca o trabalho em redação de jornal. Fazendo um retrospecto da sua carreira, fica patente que foi um jornalista especializado em retratar a cultura afro-brasileira. A proximidade começou por conta da capoeira que ele praticava e o tornou amigo de Mestre Bimba e Mestre Pastinha, em defesa de quem foi bater na Câmara de Vereadores: “Pastinha estava passando fome. Eu era repórter na época, fui à Câmara e falei com algumas pessoas. Ele passou a receber uma pensão que a Câmara concedeu excepcionalmente a ele”.

O convívio com o pessoal da capoeira o aproximou do povo de candomblé por meio de convites para “carurus”, grandes festas onde a iguaria é servida para quem aparecer, que, se vai ficando restrita na capital, por conta do distanciamento que a cidade grande provoca, ainda é muito comum no interior baiano. Estes laços ficaram ainda mais fortes quando Reynivaldo decidiu cursar Ciências Sociais na UFBA, universidade de onde seria professor, anos depois, no curso de jornalismo.

A entrada na escola em tempos de ditadura militar rendeu-lhe problemas bem comuns para estudantes que tinham um comportamento mais decidido. Ao lado de outros colegas, como o sociólogo Gey Espinheira, falecido recentemente, foi afastado do curso. A informação que receberam é que era uma determinação policial. Não houve nenhum tipo de formalidade, como conta Reynivaldo: “Nessa brincadeira, passamos dois anos suspensos, sem nenhuma formalidade, sem nenhum processo”.

Isso aconteceu no início da década de 70, período em que ele começou a trabalhar em A Tarde. Sua contratação foi efetivada em 1º de agosto de 1970, mas a entrada, o jornalista afirma, aconteceu dois anos antes. Era comum no período que os repórteres passassem um tempo trabalhando sem contrato, e às vezes nem mesmo perspectiva de efetivação.

Em A Tarde, Reynivaldo se tornaria um dos repórteres mais acionados para fazer reportagens sobre candomblé, ao lado de Jehová de Carvalho, embora este trouxesse para os seus textos bem mais o universo do candomblé jeje, via o terreiro do Bogum, do qual era ogã.

Além de A Tarde, Reynivaldo trabalhou, de 1975 a 1985, como correspondente local da Revista Manchete, periódico para o qual também fez diversas matérias sobre o candomblé baiano. Apesar de ser, principalmente, repórter de texto, numa das suas reportagens, que, como ele mesmo conta, causou muita polêmica no meio do candomblé, também atuou como fotógrafo: o sacrifício de um boi para Ogum, no terreiro de Zé de Ogum, em Lauro de Freitas.

É curioso como ele conseguiu se dividir em duas atividades, registrando com a câmera todos os detalhes e fazendo depois o texto da reportagem. O ritual é descrito de forma pormenorizada, como veremos mais adiante, pois as fotos feitas por ele fazem parte do conjunto das 50 que serão analisadas neste trabalho.

Quando atuava também como fotógrafo, Brito, ao contrário dos demais, tinha o crédito para o seu trabalho. É comum nas reportagens para as quais fez fotos ter abaixo do título, o seguinte crédito: textos e fotos de Reynivaldo Brito.

No caso das fotos para o sacrifício do boi, ele conta que chegou ao terreiro bem cedo para acompanhar tudo. Não ficou para dormir, mas passou três dias acompanhando de perto desde os preparativos até a conclusão da festa: “Eu chegava cedo e saía muito tarde, de madrugada”.

Intimidade parecida como a que desfrutava no terreiro comandado por Zé de Ogum, Reynivaldo relata ter conquistado também no São Jorge Filho da Goméia, liderado na época por Mãe Mirinha do Portão e que hoje é comandado por Mãe Lúcia Neves, sua neta biológica. Mesmo após ter deixado a reportagem e assumido cargos de chefia, ele continuou a abrir as portas para o candomblé, agora de forma ainda mais direta, com poder de decisão, nas páginas de A Tarde. A diferença é que, neste período, a pauta já circulava por vários repórteres, diferentemente do que acontecia com ele e Jehová de Carvalho.

Embora confessadamente ateu, Reynivaldo Brito dá mostras de que não ficou tão imune ao universo mágico do candomblé. Quando conta os bastidores da reportagem intitulada *Flores e Galos Brancos para acalmar o Tempo*⁵³, feita no terreiro de Mirinha do Portão, oportunidade em que também fez as fotos, relata uma reação incomum a quem não acredita em nada. O elemento desencadeador da sensação foi um banho de pipoca: “Nunca me esqueci. Fiquei todo arrepiado. Quando eu chegava a Portão, parecia que eu era um rei.”

No terreiro de Zé de Ogum, Reynivaldo recebia as reverências de visitantes ilustres. Para ele eram reservadas as “cadeiras altas”, que costumam ser disponibilizadas nos terreiros para quem tem altos postos no candomblé. Mas, diferentemente de Carlos Santana, não

⁵³ A Tarde, 30/8/ 1978, caderno 2, p. 1

chegou a ser ogã, nem mesmo suspenso, talvez por sua conhecida insistência em se definir como ateu.

A importância de Reynivaldo como repórter e mais tarde em posição de chefia não passava despercebida, principalmente para estas Casas com as quais tinha maior proximidade. Ele relata que, realmente, influenciava em tudo que saía em relação a estes terreiros, depois que assumiu os cargos de chefia. Era também uma troca de favores, pois o jornalista conta ter ganhado mais de dez prêmios de reportagem tendo o candomblé como tema.

A receita para que esta negociação fosse possível é simples, na avaliação do jornalista: “Se você pegar amizade, você consegue tudo. Não precisa ser filho-de-santo, pois eu nunca acreditei em nada”. Ao dizer isto, ele faz uma pausa e mostra que, mesmo para um ateu, neste universo nem sempre os olhos auxiliam a razão, pois se lembra de um episódio que conseguiu deixá-lo impressionado, embora já não lembre o nome do terreiro:

Era uma solenidade para caboclo. Cheguei lá, fiquei sentado. Depois de meia-noite, botaram umas brasas enormes. Um cara, com o pé descalço, andou sobre elas e apagou tudo. Além disso, ele deve ter bebido mais de dez litros de cachaça enquanto estava virado. Depois veio me abraçar e eu querendo correr, mas não consegui. Depois consegui me mandar, e ficou todo mundo dando risada, pensando que eu estava com medo, mas era porque o cara estava todo suado.

O complemento do relato de Reynivaldo é a recomposição do ateu que, mesmo sem acreditar, prestou um papel significativo para a preservação da memória do candomblé nas páginas e no acervo de A Tarde.

Ilustração 18



Reynivaldo Brito. Arquivo A Tarde

3.3.4. Amigo do sagrado

No começo da conversa, Valdir Argolo se define como alguém com dificuldades para acreditar no sobrenatural. Mas nem por isso descarta como inexplicáveis as experiências que viveu neste campo quando era repórter fotográfico de *A Tarde* e costumava ser destacado para as reportagens sobre candomblé.

A carreira começou no jornal como operador de radiofoto em 1968. Argolo, cujo registro de contratação no Departamento de Pessoal aparece com a data de 1º de abril de 1985, saiu em 1999, mas ainda alcançou a famosa sede da Praça Castro Alves, convivendo com as fotografias em clichê.

Uma das explicações para este descompasso entre o seu relato e o registro nos arquivos do Departamento de Pessoal é que, como tinha outra função, talvez a data do ingresso tenha sido a de regularização da sua atuação como repórter fotográfico. Em seu depoimento para o livro *A Cara dos Fatos*, ele conta esses primeiros passos no jornal:

Comecei como operador de radiofoto em 1968. Em 70, me interessei pelo laboratório fotográfico. Em 78, comecei a fotografar (...). (NETO, 1990, p. 73).

Ele diz que tem pouca coisa para contar, mas os primeiros minutos de conversa mostram que as suas histórias podem render relatos com duração de horas. Embora, Reynivaldo Brito lembre que uma das poucas censuras que recebeu em relação ao amplo espaço desfrutado pelo candomblé em *A Tarde* veio do lado externo, via o arcebispo dom Avelar Brandão Vilela, Argolo conta um episódio de homenagem ao religioso feito pela mãe-de-santo, Mirinha do Portão⁵⁴.

Tinha uma festa lá no seu terreiro, não me lembro o período, mas sei que vinha gente de outros estados, ficava cheio de ônibus. Quando eu cheguei lá, Mãe Mirinha estava sentada no quintal, fumando um cachimbo e eu disse:

☞ Ô, não estou vendo arrumação. Eu sempre brincava assim com esse pessoal. Aí ela disse:

☞ Você não soube, não, meu filho? Eu até já mandei anunciar no seu jornal que não vai ter festa este ano em respeito à pessoa maravilhosa que era dom Avelar. Ele chamava todas as baianas de minha filha, não tinha aquela perseguição ao nosso candomblé. Em respeito à morte dele não vai ter festa este ano.

Dom Avelar, que reclamou da concessão de espaço para o candomblé em *A Tarde*, como contou Reynivaldo Brito anteriormente, ganhava, neste episódio, reverência de luto em um terreiro conhecido.

⁵⁴ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

No depoimento de Argolo está sempre presente o seu encontro com situações sobrenaturais em meio ao cumprimento das pautas. Um desses episódios de envolvimento do repórter fotográfico com o aspecto mágico do objeto da sua cobertura está relacionado à morte da sacerdotisa Samba Diamongo, episódio que faz parte da análise de fotografias que será feita mais à frente. Samba morreu em um acidente de carro quando retornava do Recôncavo 𐄂 uns dizem que era de Cachoeira, outros de Marogojipe⁵⁵. Argolo foi destacado para fotografar as buscas pelo corpo da sacerdotisa, pois o carro em que ela estava foi arrastado pelas águas.

Eu não queria ir, porque eu não sou de candomblé, mas eu tenho os meus meninos 𐄂 é assim que eu os chamo 𐄂 que dizem as coisas na minha cabeça. Mas aí me obrigaram a ir. Quando eu cheguei lá, fiquei olhando e disse ao oficial do Corpo de Bombeiros que procurasse o corpo num bueiro. Ele disse que o pessoal dele já tinha passado lá duas vezes e nada. Quando eu cheguei de volta ao jornal estavam uns recados dele. Aí liguei e ele disse:
𐄂 Rapaz, você vai me explicar o que aconteceu. Foi você sair e o cadáver da mulher estava lá onde você deu a dica.

Em outra ocasião, Argolo foi a Baiacu, na Ilha de Itaparica, fazer uma matéria com o repórter Rubens Neuton sobre uma igreja antiga que estava em ruínas. Ele conta que foram em seu próprio carro. Após fazer as fotos, ele ouviu um barulho de pessoas conversando em uma trilha num local próximo à mata fechada. As vozes eram de homens.

Rapidamente, Argolo convidou o repórter para seguir em direção ao roteiro de outra pauta, que era próximo a uma fonte em Cacha Pregó. Durante a viagem, ele, que hoje trabalha na Assessoria de Comunicação da Prefeitura de Salvador, diz que começou a segurar um terço e chamar pelos seus “meninos”, a ponto de ter espantado o repórter de texto: “Eu já tinha sonhado com aquela igreja muitas vezes. No sonho, sempre tinha um índio na porta. Depois chegava outro que parecia ser o cacique e dizia, apontando para mim: esse aí pode entrar”.

Ao chegar à fonte, Argolo conta que foi abordado por uma mulher que estava tomando banho no local. Ele confessa que respondeu com certa grosseria, a ponto de ter espantado mais uma vez Rubens Neuton por este não ser um comportamento que lhe é comum. Argolo resolveu chegar perto da mulher, que, aparentando estar em transe, disse que tinha um recado para ele.

Ela falou que eu estava vindo de um lugar onde tinha escutado vozes que eram de uma reunião da tribo para decidir se estava no dia de falarem comigo. Na hora em que foi decidido que era o dia, eu entrei no carro e saí de lá. Agora, um deles estava ali para me dizer que eu

⁵⁵ No texto sobre a morte de Samba publicado por A Tarde em 6/6/1979, caderno 1, p.6 não fica explícito de onde ela estava voltando.

sou aquele que manda. A mulher continuou dizendo que, na hora em que eu quisesse, eles teriam obrigação de me atender.

Logo em seguida, de acordo com Argolo, a mulher saiu do estado de transe e mostrou estar envergonhada. Ele ficou sabendo que era uma mãe-de-santo de um terreiro localizado no bairro de Cidade Nova, em Salvador. Resolveu participar de uma festa na Casa que ela comandava e mais uma vez foi surpreendido por um episódio estranho:

Tinha até político lá, e a mãe-de-santo abriu caminho, chegou perto de mim, ajoelhou aos meus pés e disse:

☸ Aqui você manda.

Todo mundo olhou para mim, pois ali eu era um anônimo, e ela completou:

☸ Olha, gente, vocês não estão vendo, mas esse é aquele que está ali em cima. Ao dizer isso, apontou para o quadro de uma divindade. Essa foi outra emoção muito grande.

Mesmo com essas experiências, Argolo não frequenta candomblés. Mas, o seu depoimento é mais uma amostra de que estes profissionais não estavam dotados apenas da curiosidade sobre um universo que poderia até ser considerado exótico. Alternando entre uma maior ou menor intensidade de emoções no relato, ele deixa transparecer seu mergulho em toda a aura de magia que cercava o ambiente do universo que fotografava, o que parece ter reforçado a confiança que gozava nos espaços. Em alguns casos, a explicação para a magia partia dos próprios membros dos terreiros:

Outra vez, eu fui fazer umas fotos de candomblé lá no Lobato, no meio do mato. Estava acompanhado de uma comadre minha e das filhas dela. Quando cheguei lá, o pai-de-santo estava fumando um charuto e disse que eu era corajoso, pois assumi a posição de último na fila para a marcha. Eu disse a ele que fiz isso porque era cavalheiro e dei passagem às mulheres, e ele completou:

☸ Tá vendo aquele toco de jaqueira? Ali estava sentada uma entidade braba, que costuma fazer perversidade com as pessoas e, geralmente, ponga no último. Mas atrás de você vinha um santo e ela se mandou.

Por este relato, fica patente que ao menos este profissional da imagem, que se define como “alguém difícil de acreditar nas coisas”, não ficou imune às emanações do sobrenatural ☸ que, se não aparecia no resultado dos registros que realizou, ficou ao menos na sua memória pessoal, o que dá margem a pensar um pouco mais sobre os mistérios da trama fotográfica.



Valdir Argolo. A autoria: Margarida Neide

4. Histórias por trás das imagens

A principal contribuição deste trabalho é documental e, portanto, de resgate da memória. Por meio dele, estão sendo exibidos registros que até então estavam guardados num acervo privado e que são capazes de contar muitas histórias sobre as religiões afro-brasileiras.

Algumas dessas imagens já puderam ser apreciadas quando foram publicadas, voltando a ficar recolhidas após este instante ou aparecer em um contexto diferente daquele em que foram usadas originalmente. Outras continuaram a existir apenas nos negativos ou em contatos 半 a amostra em papel que era feita para a escolha do editor. Estas fotografias do Arquivo A Tarde, portanto, podem ser incluídas no conceito de liminaridade descrito por Tacca (2009).

Segundo o autor, a partir do momento em que uma imagem é capturada pelo clique do fotógrafo e armazenada em máquina fotográfica, ela passa a “existir” no negativo, mas só ganha o status de “real” quando aparece no papel após passar por um processo químico no laboratório. Mesmo na era das máquinas digitais, esta liminaridade é ainda experimentada pelo registro fotográfico.

A existência da fotografia no cartão eletrônico, que substituiu o negativo, depende da vontade do fotógrafo, que, da mesma forma que pode conservá-la, tem à sua disposição a tecnologia capaz de fazê-la desaparecer. Este controle sobre a existência da fotografia é ainda maior do que na era do negativo, pois, uma vez que ela é eliminada do cartão ou da memória da máquina, não há como recuperá-la.

Ao quebrar o estado de liminaridade das fotografias, esta dissertação contribui para a recuperação da memória de aspectos das religiões afro-brasileiras não só ao resgatar as situações que as produziram como também ao identificar os personagens que elas retratam. São registros passíveis de uma leitura iconográfica que permitem interpretações muito diretas quando acompanhados de um texto que tanto pode ser a reportagem, como também a legenda. Ao mesmo tempo permitem outras interpretações de sentidos, ou seja, uma leitura iconológica, mas que, neste caso, é possível apenas quando as fotografias são analisadas fora do contexto para o qual foram feitas, ou seja, a publicação em jornal.

Como são imagens construídas no universo do fotojornalismo, as perguntas que surgem ao contemplá-las são as mesmas utilizadas para identificar o *lead*, que é o recurso

tradicionalmente usado para começar a elaboração de um texto jornalístico, a partir da fórmula 3Q+C+O+P (o quê? quem? quando? onde? como? por quê?).

As perguntas do *lead* podem ser mais facilmente respondidas numa análise de imagens por meio do modelo proposto por Bóris Kossoy. Ele sugere a decodificação da imagem fotográfica a partir da identificação dos seus elementos constitutivos (fotógrafo, assunto e tecnologia) e a suas coordenadas de situação (espaço e tempo)⁵⁶.

Segundo o autor, a escolha por estes elementos é por conta da sua importância para que a fotografia aconteça:

O produto final, a fotografia, é, portanto, resultante da ação do homem, o fotógrafo, que em determinado espaço e tempo optou por um assunto em especial e que, para seu devido registro, empregou os recursos oferecidos pela fotografia (KOSSOY, 2001, p. 37).

Estes elementos deixam de ser puramente descritivos no momento em que, de acordo com Kossoy, vão aparecendo outros detalhes da história que eles retratam. Este princípio é confirmado também neste estudo à medida que as reportagens em que estas fotos aparecem são localizadas. Em alguns casos, as imagens revelam detalhes que não aparecem nos textos, a partir de outras fontes disponíveis, como entrevistas com membros das comunidades dos terreiros.

Para esta dissertação, dentre as 1.432 fotografias catalogadas, foram escolhidas 50 imagens que serão analisadas de forma mais detalhada. Das 50 imagens, 36 foram utilizadas em reportagens, o que corresponde a 72% dos registros.

A maior parte das fotografias (44,4%) foi utilizada em matérias veiculadas no primeiro caderno do jornal. Este espaço é considerado ainda hoje o principal de A Tarde, pois traz as notícias mais “quentes”, ou seja, aquelas que não podem esperar. Já 33,3% das fotografias saíram no Caderno 2, setor tradicionalmente utilizado nos jornais para as reportagens sobre cultura e que demandam um maior tempo para o seu preparo e, portanto, podem esperar mais um pouco, ou seja, as notícias mais “frias”.

Quatro das fotografias saíram na capa do jornal: a que mostra Antonio Carlos Magalhães recebendo filhas-de-santo nos jardins do Palácio de Ondina, quando era governador da Bahia, veiculada em 8 de março de 1975; a que retrata a missa em ação de graças pelo decreto governamental que pôs fim à exigência de que os terreiros tirassem licença policial para realizar seus ritos, publicada em 4 de setembro de 1976; e dois dos registros sobre os ritos fúnebres em memória de Doné Ruinhó do Bogum, publicados nas

⁵⁶ Kossoy. *Os Tempos da Fotografia* ≡ *O Efêmero e o Perpétuo*. Cotia, SP, Ateliê Editorial, 2007, p. 46.

edições de 29 de dezembro de 1975 e 5 de janeiro de 1976. O restante das fotografias foi utilizado em cadernos especiais (duas). Revista da TV (uma) e suplemento de Turismo e Automobilismo (uma).

Estes dados mostram que os assuntos relacionados às religiões afro-brasileiras circulavam nas variadas seções do jornal. As fotografias analisadas foram produzidas no período de 1956 a 2006. Não houve um recorte de tempo para esta pesquisa. Optei pela criação de dez categorias que permitem identificar características comuns entre grupos de fotografias.

Os critérios utilizados para selecionar as 50 fotografias foram a relevância histórica das imagens; sua capacidade de registrar aspectos definidores das diferentes modalidades das religiões afro-brasileiras; rituais no espaço interno e externo dos terreiros; as funções hierárquicas; registros de Mãe Menininha do Gantois, por ser a personagem com maior número de pastas temáticas no Arquivo; oráculos; polêmicas envolvendo as comunidades religiosas; relações com o poder e ritos fúnebres.

A organização das fotografias para a análise seguirá o seguinte modelo:

Marcos históricos ≡ Nesta categoria, estão reunidas as fotografias que possuem relevância histórica significativa.

Categorias religiosas de matriz africana ≡ Abriga as fotografias sobre as diferentes manifestações religiosas que têm uma raiz semelhante, mas estrutura litúrgica e hierárquica diferenciada: Candomblé, Culto de Caboclo, Culto de Eguns, Jarê e Umbanda.

Espaço privado ≡ Setor onde estão as fotografias de rituais ocorridos nas dependências dos terreiros.

Espaço público ≡ Reunião dos registros que mostram aspectos das religiões afro-brasileiras nas áreas externas aos templos.

Hierarquia ≡ Espaço das fotos que representam cargos religiosos diferentes: mãe-de-santo; pai-de-santo e equedes.

Mãe Menininha ≡ A ialorixá Maria Escolástica da Conceição Nazareth, mais conhecida como Mãe Menininha do Gantois tem uma categoria específica para análise porque é a sacerdotisa que mais tem pastas catalogadas com o seu nome. São seis arquivos específicos, que totalizam 270 fotos, embora muitas delas se refiram a outros temas, como a estrutura física do Gantois. Existem até registros feitos após 1986, ano em que ela morreu. Mas uma das fotografias relacionadas a ela será analisada na categoria de rituais fúnebres por se tratar do seu velório.

Oráculos ≡ Espaço que reúne as fotos sobre jogo de búzios.

Polêmicas 𐐚 Categoria sobre registros de ocorrências policiais cercando as religiões de matriz africana ou disputas envolvendo os terreiros.

Relações com o poder 𐐚 Setor onde estão as fotografias relacionadas à interação das religiões afro-brasileiras com os espaços políticos.

Rituais fúnebres 𐐚 Categoria que reúne as fotos de cerimônias como o axexê e sihun, sepultamentos e velórios.

Este levantamento foi possível por meio da consulta às edições antigas de A Tarde com base em dados encontrados no verso de algumas das fotografias, como datas ou legendas. A foto mais antiga localizada na coleção é a que foi publicada em 12 de janeiro de 1956, que retrata uma estátua de Exu.

Dois registros realizados na década de 60 foram feitos por outro jornal, embora pertençam à coleção de A Tarde. Trata-se das fotografias de Mãe Senhora, na época a ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, recebendo o título de “Mãe Preta do Ano”, em um evento denominado “Noite de Macumba”. As fotos foram feitas por um repórter fotográfico do jornal O Globo, sediado no Rio de Janeiro, cidade onde aconteceu a homenagem.

Das 50 fotos selecionadas para análise, 14 não aparecem em textos, o que corresponde a 28%. Mas é comum acontecer a publicação de uma fotografia diferente, mas que faz parte da mesma sequência, o que é uma amostra da presença de subjetividade no processo de edição. Uma imagem que agrada ao repórter fotográfico pode não ser a escolhida pelo editor responsável pela finalização da página do jornal.

O candomblé domina a maioria dos registros, o que é compreensível diante da sua liderança como modalidade de culto afro-brasileiro na Bahia, especialmente Salvador. No estudo intitulado *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*⁵⁷, publicado em maio de 2007, apenas 1,7% dos 1.165 terreiros catalogados pela pesquisa são identificados como de umbanda. Nesta análise, existe apenas uma fotografia desta modalidade religiosa.

Além disso, do conjunto de fotos, apenas uma parece ter sido colhida de forma furtiva. É a referente a uma acusação de que a mãe-de-santo Anita Nascimento teria roubado restos mortais no Cemitério da Quinta dos Lázarus. O registro foi feito em 1980. A composição da maioria das fotografias indica que seus autores tiveram autorização das comunidades religiosas para realizá-las.

Para os religiosos do candomblé que entrevistei para este trabalho, não há censura em relação ao registro de imagens pela imprensa, embora alguns discordem da permissão para

⁵⁷ Santos, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*. Salvador, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008. p. 22.

fotografar alguns dos ritos que aparecem na coleção, como o sacrifício de animais. Mas, de modo geral, os entrevistados acham as fotografias importantes para a conservação da memória, como destaca a equede Sinha da Casa Branca⁵⁸:

Desde que não tenha o orixá, eu acho ótimo, porque é uma forma de resgate, de preservação da memória. Eu acho feio o que tá acontecendo na internet, com essa forma de ensinar errado a nossa religião às pessoas. Fotografar orixá, que é uma coisa divina, eu não concordo, e não é porque na minha Casa não faz. É porque eu acho que perde um pouco do respeito, não tem mais segredo, não tem mais mistério. Agora não vejo problemas em fotografar um xirê, começando. Quanta gente já foi embora e a gente não tem uma fotografia. Agora a gente tem que escolher a hora de fotografar.

Opinião parecida tem a ebomi Cici, do Ilê Axé Opô Aganju, localizado em Lauro de Freitas: “Tem coisas que devem ser registradas, como uma dança de um mais velho mostrando como dança o orixá. Mas fotografar orixá eu não gosto”⁵⁹. Cidália Soledade, ebomi do Gantois, também não se opõe às fotografias sobre candomblé, mas faz restrições de acordo com os temas que elas abordem⁶⁰: “Nem tudo deve se fotografar. Tem fotos aí muito pesadas. Em museus, por exemplo, acho que não se deve colocar os ibás dos orixás. Poderia se fazer, por exemplo, bonecos vestidos. As fotos são importantes para a memória, mas não todas as fotos”. Já para Pai Balbino, babalorixá do Ilê Axé Opô Aganju⁶¹, o incômodo são as fotografias de velório ou de ritos fúnebres: “Acho que isso não se devia deixar fotografar”.

O método de classificação para esta análise difere do que é utilizado para catalogação pelo Arquivo A Tarde, que tem como principal objetivo facilitar a localização de material para servir como pesquisa à prática jornalística. Mas este método também gera incorreções, como a inclusão na pasta “Mães-de-Santo” de fotografias de sacerdotisas que são equedes, o que pode levar o repórter de texto, por exemplo, a fazer esta classificação inadequada em sua reportagem.

O tipo de catalogação aqui utilizado pode servir para uma melhor compreensão da estrutura das religiões afro-brasileiras. Estas duas possibilidades de organização para um sistema de pesquisa é mais um indício da riqueza do material presente no acervo que poderia ser melhor compartilhado caso fossem criados mecanismos para a sua plublicização.

⁵⁸ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

⁵⁹ Idem

⁶⁰ Idem

⁶¹ Idem

Poderia, por exemplo, ser instalado um memorial com acesso facilitado não só ao povo-de-santo, protagonista destes registros, mas também aos pesquisadores. Esta estratégia serviria também para enriquecer as informações sobre este material a partir de depoimentos recolhidos sobre ele.

Minha sugestão, para cumprir os objetivos de uma iniciativa deste tipo, é a sua disponibilização em um suporte digital, com circulação via internet. Claro que ele deve levar em consideração os critérios de preservação de direitos, tanto de autoria, nos casos em que ela está evidente, mas também de publicação, pertencentes ao jornal A Tarde, que tem sido o guardião destas imagens, garantindo a sua conservação. Desta forma, as contribuições possíveis que a fotografia oferece para o campo das Ciências Sociais e também para o de preservação da memória estariam sendo concretizadas.

4.1. Marcos históricos

4.1.1. Exu Menino

Ilustração 20



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Exu Menino

Personagem: Estátua caracterizada como Exu.

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Catálogo em A Tarde: Candomblé Pasta nº 6901-A

Coordenadas de Situação:

Tempo: 12/1/1956

Espaço: Não há definição sobre o local onde a foto foi feita, mas a legenda dá indicações de que pode ser o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, situado em São Gonçalo do Retiro, Salvador, Bahia

A fotografia ilustra uma estátua que é definida na legenda que acompanha a foto como “Exu Menino”. É claramente um objeto sagrado e não de enfeite, afinal não se encontra em nenhum tipo de móvel, além de não aparecerem elementos que indiquem a presença de outros objetos expostos à sua volta.

O piso onde a estátua está fixada também chama a atenção pela textura, que aparenta ser barro, o que, a meu ver, sugere um espaço sagrado, talvez um quarto. Outra curiosidade evidente na imagem é o ofá, arma atribuída ao orixá Oxóssi, e não a Exu, que está na mão direita da estátua.

Esta fotografia, que tem um aspecto ligeiramente amarelado, possivelmente por conta da reação química no momento da revelação do filme fotográfico, foi publicada na edição de 12 de janeiro de 1956, na página cinco do primeiro caderno. O texto continua na página nove da mesma edição. A matéria, intitulada *Culto a Exu*, é assinada por Antônio Monteiro, que escrevia textos sobre cultura negra e foi um dos dirigentes da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab), além de ser guia em visitas de turistas aos terreiros.

Monteiro tinha muita influência nas comunidades dos terreiros e já é falecido. Não consegui levantar nas entrevistas com o povo-de-santo o ano preciso da sua morte. Na pasta Pais-de-Santo nº 4432, incluída no DVD nº 2 que forma o capítulo cinco desta dissertação, encontrei uma fotografia do enterro de Mãe Nicinha do Bogum em que ele aparece e feita em 5 de outubro de 1994. A autoria do registro é do fotógrafo Carlos Santana. O homem que aparece ao seu lado é identificado como José Caetano. A informação que acompanha a identificação de Monteiro é “escritor”. Já Caetano é definido como “pai-de-santo”.

Ilustração 21



José Caetano e Antônio Monteiro. Data: 5/10/1994. Autoria: Carlos Santana

O espaço dado à matéria sobre Exu, assinada por Antônio Monteiro é supreendente. São duas páginas ímpares, que são consideradas os espaços nobres dos jornais impressos pela sua capacidade de atrair mais facilmente o olhar do leitor ao ocuparem o lado direito da página. No texto, Monteiro descreve, de forma pormenorizada, os ritos que são feitos para Exu no barracão dos terreiros antes das festas, além de contar um mito sobre a divindade.

O curioso é que, se hoje há um claro movimento no candomblé para eliminar a tradicional associação feita entre Exu e o demônio, que é a representação do mal no cristianismo, o texto de Monteiro o classifica desta forma logo no primeiro parágrafo:

O principal cerimonial que se realiza no culto africano antes das festas em louvor aos santos- os (Orixás), é o culto ao Demonio Exu. Sem se realizarem as suas “obrigações religiosas”, o candomblé não funcionará. EXU é como se fosse a alma da seita africana 卐 o principal elemento do culto áfrico. (...). (A Tarde, 12/1/1956, p. 3).

O autor segue contando detalhes de como se realiza a cerimônia chamada padê, em homenagem à divindade.

(...) A cada porção água atirada em três quantidades se pronuncia, num simples balbuciar, a seguinte frase:

卐“Vai o mal, vem o bem, o diabo saiu, Jesus entrou, valei-me Deus Nosso Senhor. Dai-nos licença para vos louvar com o nosso ago-agô”. (A Tarde, 12/1/1956, p.3).

Logo em seguida, Monteiro diz que não conhece o uso desta expressão nos candomblés de nação ketu, jeje ou ijexá, que chama “ilê-xá”, afirmando que ela lhe foi fornecida por um sacerdote do candomblé de caboclo-angola residente em Itaparica. Ao longo do texto, Monteiro, por sete vezes, chama Exu de demônio ou diabo.

O que chama a atenção é que a fotografia tem, no caso, uma função meramente ilustrativa, pois em nenhum momento há definição sobre um culto específico a Exu Menino. A referência à origem da estátua está na legenda: “EXU MENINO- Do culto gegê-yorubano cultuado na casa da finada Tia Bada (candomblé baiano)”.

Pela legenda, é possível concluir que haveria um culto específico a esta divindade na casa de Tia Bada? Foi ela quem teria fornecido uma fotografia de um objeto sagrado para que o escritor publicasse no jornal? Saberíamos ela qual seria o teor da matéria e concordaria em ver relatadas as especificidades do rito em um veículo de circulação de massa ou teria confiança suficiente no autor do texto para não ter este tipo de preocupação?

Responder às perguntas é difícil diante da falta de mais elementos. O autor da reportagem já é falecido. Para pessoas de candomblé que viram a fotografia, a sacerdotisa citada na legenda é Tia Bada, que comandou o Ilê Axé Opô Afonjá após a morte de Eugênia Anna dos Santos, a Mãe Aninha, em 1938.

Mãe Aninha foi a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá. Maria Purificação Lopes, o nome civil de Mãe Bada, era filha de africanos, embora tenha nascido em Salvador. Era consagrada a Oxalá e acompanhava Mãe Aninha desde a fundação do terreiro. Ela morreu em 1941⁶².

Também é difícil entender o porquê de o assunto ter sido publicado em A Tarde, afinal não há referência a nenhum calendário específico de festas para Exu em terreiros da cidade. É uma matéria descritiva de um aspecto do candomblé, o que pode indicar o prestígio que Antônio Monteiro possuía com o jornal para ter conseguido a distribuição da sua matéria por duas páginas e sem uma situação específica para sustentá-la, o que se chama “gancho” em jornalismo e que é fundamental para determinar a cobertura de um acontecimento.

Antônio Monteiro não tinha ligação formal com nenhum terreiro, mas era adóxu, ou seja, incorporava o santo. Era de Omolu, o orixá que comanda os mistérios da saúde e também da morte. Segundo Mãe Stella de Oxóssi, atual ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, ele foi consagrado no candomblé por Mãe Bada⁶³: “Bada era a mãe-de-santo dele. Ela fazia as obrigações, na maioria das vezes, nas casas das pessoas e não aqui no terreiro”.

⁶² A Tarde, edição de 14/9/1989, caderno 2, p. 1

⁶³ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

O depoimento de Mãe Stella dá pistas de que Antônio Monteiro pode ter conseguido a fotografia por conta da sua proximidade religiosa com a proprietária. Mas Mãe Stella afirmou que não se lembra de ter visto a estátua de Exu Menino no Afonjá.

A associação que Monteiro faz entre Exu e o demônio começa a diminuir atualmente, mas ainda estava em evidência na época como pode ser percebido pelas afirmações de Roger Bastide em *O Candomblé da Bahia*, publicado em 1958. O livro tem um capítulo inteiro dedicado à divindade:

(...) Lembro-me ainda daquela ialorixá a quem perguntei se tinha em seu terreiro filhos de Exu e que, fazendo imediatamente o sinal-da-cruz, respondeu: “Deus me livre. É o cão, não o deixarei jamais entrar pela minha porta”. O cão 卐 expressão que por eufemismo os brasileiros utilizam em lugar de diabo, temendo que o simples fato de pronunciar-lhe o nome seja suficiente para atrair a desgraça. (...) (BASTIDE, 2001 [1958], p. 162).

No decorrer do capítulo, Bastide continua investigando as possíveis razões para esta dinâmica da associação de Exu com a entidade maléfica da concepção cristã e, ao falar de magia, faz algo parecido com um trecho do texto de Monteiro. Se este atribui a revelação do encantamento mágico de Exu à tradição congo-angola, ou seja, esta vertente do candomblé é que desvenda detalhes do culto, Bastide aponta o mesmo grupo como dono do conhecimento da magia para fazer o mal:

(...) a utilização diabólica de Exu é principalmente obra dos candomblés bantos. Seus chefes religiosos especializam-se muitas vezes na fabricação de estatuetas de Exu que se tornam seus servidores zelosos, obedecendo-lhes cegamente; sob suas ordens, saem à noite, do *peji* e vão por toda parte espalhar desgraça e morte: (BASTIDE, 2001 [1958], pp. 164-165).

Uma imagem mais positiva de Exu aparece no trabalho de Juana Elbein dos Santos denominado *Os Nagô e a Morte*. A autora dedica um capítulo inteiro do seu livro para a explicação da importância litúrgica de Exu, inclusive como um princípio místico elemental:

(...) como Olórun, a entidade suprema protomateria do universo, Èsú não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e como o àse que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. (...) (SANTOS, 1986, pp. 130-131).

O curioso é que a imagem de Exu que aparece como ilustração da matéria nada desperta de temor. A divindade chamada de diabo por Monteiro em seu texto tem, inclusive, o complemento de “menino” ao seu nome. Isso, quando sabemos que as crianças têm a representação de inocência no imaginário coletivo. No candomblé, há o culto a divindades

infantis como os ibejis e erês, que estão distantes, portanto, da ideia de mal. Pode-se até identificar um quase sorriso na estátua, mas ele não se aproxima do caráter zombeteiro ou irônico que costuma ser apontado como uma das características de Exu.

Aqui estamos diante de um exemplo em que a imagem não cumpre o princípio que lhe é cobrado no jornalismo: interagir com o texto, ilustrando o que ele narra ou abrindo possibilidades de novas informações além daquelas estabelecidas pela escrita. Na verdade, observada, mesmo ao lado do artigo 卐 nome que se dá aos textos jornalísticos opinativos, categoria em que se encaixa o texto de Monteiro por apresentar trechos em primeira pessoa 卐 a fotografia da estátua de Exu Menino produz um discurso completamente independente.

4.1.2. Mãe Preta do Ano

Em 13 de maio de 1965, foi realizado no Rio de Janeiro um evento denominado “Noite de Macumba”, no Estádio Mário Leal Filho, mais conhecido como Maracanã, organizado pela Confederação Espírita Umbandista. No centro das festividades estava a ialorixá baiana Maria Bibiana do Espírito Santo, a Mãe Senhora, que comandou o Ilê Axé Opô Afonjá de 1942 até 1967, quando morreu.

Além de respeitada por seu conhecimento litúrgico, Mãe Senhora foi também uma das sacerdotisas mais celebradas por intelectuais baianos como Jorge Amado. É a mãe biológica do sacerdote, tanto da tradição ketu como do culto dos eguns, Deoscoredes Maximiliano dos Santos, artista plástico, mais conhecido como Mestre Didi.

As fotografias do evento se destacam por sua importância histórica, afinal não aparecem nem mesmo no livro intitulado *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: Saudade e Memória*, de autoria de José Félix dos Santos e Cida Nóbrega, no qual há várias fotografias da sacerdotisa. Também não estão presentes na série de imagens da ialorixá feitas por Pierre Verger e que são bastante conhecidas.

Ilustração 22



Ilustração 23



Elementos Constitutivos das Fotografias

Fotógrafo: Ronald (O Globo)

Assunto: Homenagem a Mãe Senhora. Noite de Macumba.

Personagens: Na primeira fotografia Mãe Senhora abraça um caboclo. Na segunda abraça uma mulher vestida de princesa.

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Catlogação em A Tarde: Candomblé Pasta nº 6901-A

Coordenadas de Situação

Tempo: 13/5/1965

Espaço: Estádio do Maracanã, Rio de Janeiro.

Durante a pesquisa em edições de A Tarde, não encontrei a publicação destas duas fotos nos dias seguintes à realização do evento. Na edição de 13 de maio de 1965, entretanto, foi publicada uma nota que faz referência à festa onde Mãe Senhora recebeu o título.

Macumba só é folclore

Rio 13

Falando à imprensa, o cardeal D. Jaime de Barros Câmara disse que o povo deveria ter sido mais bem esclarecido sobre o “Festival de Macumba” que se realizará hoje à noite no Maracanã: É que o espetáculo só pode ser encarado como folclórico, pois não seria admissível que o secretário de Turismo [≠] acentuou [≠] oferecesse aos cariocas um ritual pagão no mesmo dia em que os católicos de todo o mundo festejam a festa de Nossa Senhora de Fátima. (A Tarde, 13/5/1965, capa).

Fiz contato com uma editora de O Globo que, numa pesquisa realizada nos arquivos do jornal, também não encontrou nenhuma matéria sobre o assunto. O curioso é que há uma legenda colada no verso da fotografia, o que é indício de publicação. Este texto diz: “Maria Bibiana do Espírito Santo, símbolo dos nagôs baianos, foi coroada Mãe Preta de 1965”.

Em A Tarde, textos publicados anos depois fazem referência ao episódio, embora não apresentem as fotografias. Na edição de 28 de março de 1970, foi publicada uma reportagem homenageando Mãe Senhora intitulada *Mãe Preta do Brasil e Lyanasô do Reino de Oyó na Nigéria*.

O texto é assinado por Eliezer Gomez Guimarães e diz logo na abertura que a homenagem é pela passagem, dali a três dias, do nascimento de Mãe Senhora, então já falecida. Após uma breve descrição da sacerdotisa, com destaque para o seu pertencimento à família Axipá, apresentada no texto como uma das sete famílias reais do reino de ketu, na África, há a referência ao episódio do Maracanã:

Em 1965, Mãe Senhora foi eleita a “Mãe Preta do Brasil” durante uma grande festa no Maracanã, oportunidade em que recebeu a plaqueta das mãos do Dr. Renato Almeida, conhecido estudioso

do folclore brasileiro e diretor da Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro (A Tarde, edição de 28/3/1980, Suplemento, p. 1).

Por conta das informações do texto, a cerimônia no Maracanã vinculou de certa forma o candomblé ao folclore, exatamente como queria o arcebispo. A presença de Renato Almeida, que desenvolvia a Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro, e era um pesquisador da área extremamente respeitado, já é um indicativo desta constatação.

Quinze anos depois, no dia 13 de maio, o jornal voltaria a mencionar o assunto num texto intitulado *A Mãe Preta do Brasil*. Trata-se não de uma reportagem, mas de um artigo assinado pela escritora Zora Seljan, que era membro da comunidade do Afonjá, assim como seu marido, Antônio Olinto. Ambos já faleceram.

O texto faz referência a uma matéria de O Dia, embora informe que toda a imprensa carioca noticiou o evento, que era uma comemoração ao IV Centenário do Rio de Janeiro:

Já nos jornais de 14 de maio de 1965 ficamos sabendo que cerca de quinhentos atabaques rufaram, que a Confederação Espírita-Umbandista organizou desfile contando a história dos cultos negros no Brasil, tendo milhares de filhos-da-fé dançado, cantando ou tocando instrumentos típicos, no que foram presenciados por perto de oitenta mil assistentes. Renato de Almeida, então diretor do Serviço Folclórico, fez a entrega da placa comemorativa e do diploma à Mãe Preta do Brasil. Mãe Senhora, como Maria Bibiana do Espírito Santo era carinhosamente chamada, viajou especialmente da Bahia para receber o seu novo título. (...). (A Tarde, 13/5/ 1980, p. 2).

Pelas informações deste texto, pode-se perceber que o arcebispo do Rio, dom Jaime Câmara, deve ter ficado bastante irritado no dia seguinte ao evento, afinal reunir 80 mil pessoas no Maracanã é um feito até para o Flamengo, time do futebol carioca extremamente popular no Brasil e acostumado a bater recordes de públicos em seus jogos. As informações deste texto também dão pistas do porquê de estabelecer um título como o de Mãe Preta:

A figura da Mãe Preta é uma das figuras tocantes do nosso folclore. Nasceu de uma realidade social, da escrava que ajudava a senhora a criar ou amamentar seus filhos. No século passado e até o fim da primeira metade deste, quer como escrava ou como babá, a mãe preta foi amor e concórdia. E sem dúvida o esteio da nossa harmonia racial (A Tarde, 13/5/ 1980, p. 2).

Esta referência à “harmonia racial” é interessante, pois o ano em que a homenagem de concessão do título da Mãe Preta aconteceu era o segundo do período de ditadura militar que impôs censura à liberdade de expressão. A desigualdade racial brasileira era um dos temas proibidos em discussões públicas. O Movimento Negro Unificado (MNU), por exemplo, só surgiu em 1978, quatro anos antes do fim do governo militar.

É importante também destacar que o título recebido por Mãe Senhora evoca, como diz o texto, uma figura de comportamento subserviente. Contraditoriamente, ele é concedido exatamente a uma das mais majestosas mães-de-santo baianas. Consagrada a Oxum, Mãe Senhora é sempre descrita como uma “rainha” por conta da postura imponente que assumia no mais alto cargo do Afonjá, um posto cercado de autoridade.

O babalorixá Balbino Daniel de Paula destaca a característica de majestade que envolvia Mãe Senhora, por quem foi iniciado no candomblé. Ele, inclusive, diz que se lembra do episódio referente à homenagem por conta de estar sendo ignorado por Mãe Senhora devido a um episódio de desobediência às suas ordens:

Nessa época, ela tava de mal comigo e com outro meu irmão-de-santo porque nós fomos para a casa de Olga de Alaketo. Era festa de Xangô, aí a finada Olga mandou que a gente entrasse na roda pra dançar e Xangô me pegou. Mãe Senhora soube e ficou de mal com a gente. Era assim que ela fazia, mas ela era muito bonita, uma rainha⁶⁴.

Chamam também a atenção, ao se contemplar as fotografias, os personagens que aparecem cumprimentando Mãe Senhora. Na primeira imagem, há alguém usando um penacho, forte indicativo de caracterização ou incorporação de caboclo, um tipo de encantado cultuado nos candomblés, originalmente como indígena, mas que foi ganhando outras representações. O culto aos caboclos foi duramente criticado nos candomblés nagôs, principalmente na década de 30, segundo o relato de estudiosos, como Ruth Landes:

⚡ Cabocka?

É um novo tipo de prática que invoca espíritos de índios juntamente com os deuses africanos e os santos católicos. São templos que admitem homens no sacerdócio e em geral têm uma disciplina frouxa (...). (LANDES, 2002, [1947], p. 212).

Temos, então, uma das grandes mães-de-santo baianas recebendo e aceitando as reverências de entidades incorporadas ou sua representação que só eram bem mais aceitas nos candomblés angola e também na umbanda. O personagem da primeira foto poderia ser a representação de um índio, afinal é uma festa para o folclore, mas a sua postura corporal, ao cumprimentar Mãe Senhora, me faz apostar em alguém em transe, incorporado por um caboclo. A sacerdotisa também tem os olhos fechados, como o de alguém que concede ou recebe uma benção.

Na segunda imagem, Mãe Senhora é cumprimentada por uma mulher com trajés e acessórios característicos de membros da nobreza: coroa, manto, luvas e vestido ricamente bordado. Não fica muito claro qual é o tipo de representação que esta caracterização evoca.

⁶⁴ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

Como era 13 de maio, dia em que se comemora a Abolição, é bem provável que a mulher represente a Princesa Isabel, que, na condição de regente do Império brasileiro, assinou a lei que pôs fim à escravidão. Embora não dê para ver o rosto de Mãe Senhora na segunda fotografia, pistas, como as pulseiras que ela usa, indicam que é uma imagem da mesma sequência que a primeira.

Outro dado interessante é que Mãe Senhora recebe a reverência do caboclo sentada. Já para o abraço com a mulher vestida de princesa, ela se levanta. O cumprimento vira, então, uma troca de gentilezas simbólicas entre majestades.

4.1.3. Celebração da Liberdade

Na edição de 4 de setembro de 1976, o jornal A Tarde publicou na sua primeira página uma imagem que mostra o governador da Bahia, Roberto Santos, em uma missa. A plateia é formada majoritariamente por mulheres com roupas usadas nos ritos de candomblé. A celebração foi uma das comemorações pela assinatura do Decreto nº 25095 de 15 de janeiro de 1976, que acabou com a exigência da retirada de uma autorização e pagamento de taxa, na Delegacia de Jogos e Costumes, para a realização dos rituais afro-brasileiros.

Ilustração 24



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Missa em ação de graças pelo fim da exigência de licença para realização dos ritos afro-brasileiros.

Personagens identificados: Padre Luiz Palmeira, Roberto Santos (primeiro na fila dos homens que usam terno, à direita). Em seguida está o vereador Cristóvão Ferreira. O terceiro não foi identificado. Na plateia, a segunda sacerdotisa à esquerda, na primeira fila, é Maria José que ficou conhecida como a mais famosa “baiana” da Lavagem do Bonfim.

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Catalogação em A Tarde: Candomblé Pasta nº 6901-A

Coordenadas de Situação

Tempo: 4/9/1976

Espaço: Igreja da Misericórdia, Centro Histórico de Salvador.

As religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé, sobreviveram num contexto em que eram consideradas, no mínimo, contravenção. Apenas alguns terreiros conseguiam manter certo grau de liberdade por conta de suas relações políticas tanto com espaços do poder público, como também com a elite intelectual da cidade.

Foi o caso de terreiros como Casa Branca, Gantois, Ilê Axé Opô Afonjá, palco de estudos antropológicos, inclusive os clássicos, mas também de ampla penetração na imprensa ou na literatura via os livros escritos por Jorge Amado. Mas, no geral, o candomblé era um caso de polícia; afinal, para a realização dos seus ritos, era necessária a retirada de uma autorização na Delegacia de Jogos e Costumes.

O decreto assinado pelo governador Roberto Santos foi resultado de ações que vinham sendo realizadas em anos anteriores não só pelo Estado como também pelas comunidades dos terreiros:

O ato do governador Roberto Santos representa um corolário de ações estatais vindas desde os anos anteriores. Pela mudança de mentalidade sobre o candomblé nos anos sessenta, observada através da imprensa soteropolitana e de práticas oficiais de governos, já era previsível que a desregulamentação viesse a acontecer, principalmente considerando a decisiva participação nesse processo, de lideranças dos terreiros tradicionais, de intelectuais e de artistas ligados a esses mesmos terreiros. Os intelectuais, os artistas, dentre eles Jorge Amado, ratificavam em público as reivindicações dos terreiros; portanto, podem ser considerados os mediadores de todo esse processo. (SANTOS, 2005, p. 156).

Não é à toa que à frente das comemorações pelo decreto estava a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab), que organizou, em setembro de 1976, uma série de homenagens a Roberto Santos incluindo, além da celebração da missa, a entrega de um opaxorô, a ferramenta do orixá Oxalá, numa cerimônia realizada no terreiro Ilê Tomim Bokum, localizado no Beiru, como conta o texto publicado em A Tarde.

Candomblé vai à Igreja com Governador

Em sinal de gratidão, a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab) concedeu ontem, às 21 horas, o título de benemérito ao Governador Roberto Santos, quando lhe entregou um Opaxorô de Oxalá, em cerimônia realizada no terreiro Ilê Tomim Bokum, localizado no Beiru, em agradecimento pela suspensão de interferência policial nos terreiros baianos. A festa contou também da inauguração dos retratos do Sr. Roberto Santos e do ex-governador Juracy Magalhães, às 16 horas, na galeria da entidade, e missa solene na Igreja da Misericórdia, sendo orador o padre Luiz Palmeira. (A Tarde, edição de 4/9/1976, capa).

A importância do ato já fica patente pelo local escolhido para a publicação da imagem: a capa do jornal, embora não haja mais nenhum tipo de matéria complementar. É curiosa a falta de maior espaço para um assunto tão importante, embora as homenagens tenham acontecido oito meses depois da assinatura do decreto.

A solenidade também é um marco de um novo período de atuação da Febacab. A partir de então, a associação passará a fazer tentativas de desempenhar um papel fiscalizador do que a sua diretoria irá considerar ações “corretas” para o desempenho dos rituais de candomblé.

Este comportamento do órgão será motivo de controvérsias com os terreiros, afinal as religiões afro-brasileiras não têm uma estrutura dogmática ou livro sagrado, por exemplo, determinando normas litúrgicas ou doutrinas a serem seguidas, como acontece com a Bíblia Sagrada dos cristãos. Veremos mais à frente fotografias que trazem referências sobre polêmicas em relação a este papel fiscalizador da Febacab.

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção:

Ilustração 25



A Tarde, 12/1/1956, caderno 1, p. 3



A Tarde, 12/1/1956, caderno 1, p. 9



A Tarde, 13/5/1965, capa



A Tarde, 4/9/1976, capa



A Tarde, 28/3/1970, Suplemento, p. 1



A Tarde, 13/5/1980, caderno 1, p.2

4.2. Categorias Religiosas de Matriz Africana

4.2.1. Liturgia inspirada em nações

O candomblé é a mais conhecida das religiões afro-brasileiras, assim chamadas por ter como base os cultos que foram trazidos pelos povos africanos escravizados no Brasil. Esta modalidade religiosa se caracteriza por um sistema que inclui a crença em divindades que se apresentam à comunidade por meio do transe de indivíduos devidamente preparados para este fim.

Sua liturgia é formada por ritos públicos e também pelos de acesso restrito apenas aos membros dos terreiros, nome dos espaços onde as celebrações acontecem. Embora a palavra designe um conjunto de práticas religiosas semelhantes, os grupos de candomblé apresentam diferenças do ponto de vista litúrgico. O sistema dominante de cantos, ritos e outras características como o nome que se dá às divindades cultuadas é definido pelo termo “nação”, um conceito político que ganhou conotação religiosa

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos *angolas*, *congós*, *jejes*, *nagôs* [≠] sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos. (LIMA, 1976, p.77).

O sistema de escravidão que vigorou no Brasil do século XVI ao XVIII provocou a convivência comum de povos com cultura, língua e crença diferentes. A divisão cronológica

para o a origem de escravos vindos para o Brasil mais utilizada é a estabelecida por Pierre Verger⁶⁵. Segundo este estudo houve quatro grandes ciclos: o da Guiné, onde estão, atualmente, o Senegal e Guiné Bissau, ocorridos durante a segunda metade do século XVI; o de Angola e Congo, no século XVII; o da Costa da Mina durante a primeira metade do século XVIII avançando por onde hoje se encontram os territórios de Gana e da República do Benim; e o da baía do Benim, no período de 1770 a 1850.

Aos poucos, estas diferenças étnicas passaram a conviver apenas no universo religioso:

Progressivamente, as denominações de nação deixaram de designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem ou ascendência africana. O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominava elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana. (...) (PARÉS, 2006, p. 102).

As nações mais conhecidas no candomblé baiano, sobretudo no Recôncavo, são angola, ijexá, jeje e ketu ou nagô. Há controvérsias sobre a existência ou não de um candomblé de caboclo. Embora alguns terreiros se autodenominem como “de caboclo”, a estrutura litúrgica é a mesma de outras tradições, principalmente, da angola, que tem subdivisões como a congo.

Foi à tradição angola que o culto aos caboclos foi inicialmente associado, principalmente pelos estudos clássicos sobre o candomblé. Mas com o passar do tempo este culto acabou absorvido pelos terreiros de outras nações. O estudo *Mapeamento dos Terreiros de Salvador* identificou apenas 0,1% de terreiros com definição de nação como “caboclo” dentre os 1.165 cadastrados⁶⁶.

A nação ketu, também conhecida como nagô, é a que tem o iorubá como a língua básica para a sua liturgia 卐 cânticos e orações. Os terreiros vinculados a esta tradição foram os primeiros a se tornar objeto dos estudos antropológicos e sociais sobre o candomblé. Este segmento cultua as divindades chamadas orixás: Exu, Xangô, Oxum, Iemanjá, Iansã, Oxalá, dentre outros. São elementos próximos da herança de povos que vieram das regiões onde hoje estão a Nigéria e a República do Benim.

As tradições dos povos agrupados na família lingüística banto formam o candomblé de nação angola que cultua as divindades chamadas inquices, como Nzila, Nkossi, Bamburecema, Dandalunda, dentre outros. Suas práticas religiosas são provenientes da região onde hoje estão Angola, Congo e a República Democrática do Congo.

⁶⁵ Verger, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahía de Todos os Santos*. Salvador: Editora Corrupio, 2002.

⁶⁶ Santos, Jocélio Teles dos (coord). Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008, p. 22.

A nação ijexá também cultua os orixás. Desta tradição é bem difundido o ritmo que caracteriza os seus cultos, chamado também de ijexá. Esta difusão aconteceu, sobretudo, por conta das agremiações carnavalescas conhecidas como afoxés. A jeje é a que tem herança dos povos vindos da área onde hoje está a República do Benim, conhecida no período colonial como Daomé. O fon-ewé é a língua litúrgica desta tradição do candomblé que cultua os voduns.

Segundo o estudo *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*, a tradição angola é seguida por 24,2% dos terreiros. A ketu predomina com 57,8%. A jeje é a tradição incorporada por 2,1% dos terreiros e a ijexá por 1,3% dos templos afro-brasileiros sediados na capital da Bahia.⁶⁷

Embora seja possível estabelecer algumas diferenciações como a língua dos cânticos, nome das divindades e o seu agrupamento 卐 os jeje as cultuam em famílias ligadas aos elementos naturais, como terra, fogo e água 卐 a estrutura de culto é muito parecida entre as nações. Tentar identificar a pureza celebrada nos estudos clássicos como o de Bastide, que considera a herança jeje-nagô pura em comparação com os ritos angola, é impossível.

Isto porque as tradições se interrelacionaram, com empréstimos dos elementos de uma para outra, num ambiente religioso em que não houve estabelecimento de dogmas ou doutrinas rígidas. Como os próprios religiosos de candomblé fazem questão de afirmar, embora as críticas às práticas religiosas de uma determinada Casa possam aparecer num determinado discurso, cada terreiro molda os seus ritos à forma que achar melhor.

(...) devido à fluidez e ao movimento de especialistas religiosos e práticas rituais de uma casa para outra, e à possibilidade de um indivíduo ser parcial ou sucessivamente iniciado em terreiros de diversas ascendências, é difícil aceitar a idéia das nações de Candomblé como unidades estanques, homogêneas e mutuamente exclusivas. (...).

Essa flexibilidade levou a um grande ecletismo, sendo freqüente um terreiro identificar-se com várias nações hipoteticamente exclusivas (i.e., nação ketu-angola-caboclo). Hoje também é comum um terreiro identificar-se com a nação das casas “tradicionais” socialmente mais visíveis e prestigiadas (i.e., ketu), independentemente de qualquer vínculo ritual de iniciação. Cada vez mais, a categoria de nação é utilizada de forma ideológica, como uma estratégia que responde a interesses de legitimação social e através da qual o grupo pode estabelecer alianças com congregações prestigiosas ou dinâmicas de contraste com congregações concorrentes. (PARÉS, pp 102-103).

Este estudo não se propõe a analisar detalhadamente cada uma das nações do candomblé, ou a sua estrutura, mas apenas mostrar algumas das variações de apresentação dos

⁶⁷ Ibidem.

cultos afro-brasileiros presentes na coleção de A Tarde. Nesta seção, a abordagem é, especificamente, sobre as imagens de uma celebração de candomblé:

Ilustração 26



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Louriel Barbosa

Assunto: Festa de celebração aos orixás

Personagens identificados: Não foram identificados os nomes das pessoas que aparecem nas fotos.

Catálogo em A Tarde: Pasta 6901-A

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Coordenadas de Situação

Tempo: 5/4/1979

Espaço: Terreiro de Mãe Chamosa. Não há informações sobre o endereço.

A fotografia é de uma festa pública. Aparece como elemento central uma sacerdotisa incorporada por um orixá. Os adereços 𐄂 coroa, braceletes 𐄂bem como a vestimenta, com destaque para o ojá, tira amarrada acima do busto, finalizado em um laço, indica tratar-se de uma divindade feminina.

Esta fotografia não foi publicada em reportagens, embora outras da mesma sequência tenham ilustrado textos em datas diferentes: *O Mundo Organizado do Candomblé*, edição de

15 de abril de 1979, na página três da seção Turismo e Automobilismo; *Candomblé é uma opção de cura*, publicada em 10 de agosto de 1982, na página um do caderno 2; e *Com sincretismo ou não o candomblé será sempre atração*, veiculada em 7 de agosto de 1983, na página três da seção Turismo e Automobilismo.

A festa que a fotografia exhibe é o ritual público em louvor das divindades do candomblé. Ela acontece sazonalmente. Cada terreiro estabelece seu próprio calendário de festejos. Durante este período são celebradas praticamente todas as divindades, com destaque para o patrono da Casa- chamado de “dono da cumeeira”- e também para o deus ou deusa que rege o ocupante do mais alto posto de comando da Casa.

Este tipo de fotografia, de um orixá em primeiro plano, é considerado por alguns dos religiosos entrevistados para este trabalho, indevida. Para os que têm esta opinião, embora a festa seja pública, a incorporação do deus não deve ser registrada. É o que pensa Mãe Stella de Oxossi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá ⁶⁸: “Fotografias de rituais eu não suporto. Eu sou contra fotografar a roda de orixá, as pessoas manifestadas”.

Já o presidente da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (Fenacab), o babalorixá Arestides Mascarenhas, afirma não haver problemas para o registro de fotografias dos ritos que são públicos, embora faça a ressalva que é preciso observar critérios, como a identificação das intenções de quem está fazendo as fotos⁶⁹:

Não concordo com fotografias de sacrifício, iniciação... Agora o que vem para o barracão é público e pode ir tirando dúvidas. Se você tira a foto de Oxossi e usa para falar quem é Oxóssi, quais são os elementos dele, isso é importante para educar as pessoas. Na minha Casa se tira fotos do meu caboclo, Pena Verde. Quando eu vejo que é um jornalista que tem certo compromisso permito. Mas quando vejo que não tem, então, não permito.

Como mostram estes depoimentos a questão é controversa. Aliás, a própria imagem revela isso, afinal o homem que aparece à direita do orixá esconde o rosto. Se ele não deseja aparecer, talvez também não concordasse com a realização do registro.

A sua postura de proximidade com a divindade, ocupando o espaço central e que atrai as atenções da celebração, mostra que é alguém com certa proeminência na Casa, embora não apareça usando roupas litúrgicas. Em outra foto da mesma sequência, ele volta a cobrir o rosto e, desta vez, com uma toalha:

⁶⁸ Entrevista concedida à autora deste trabalho

⁶⁹ Idem.

Ilustração 27



A foto acima foi a que ilustrou a matéria *O Mundo Organizado do Candomblé*, a primeira das três em que fotografias desta cerimônia foram utilizadas. A matéria é conduzida no sentido de explicar como funciona um terreiro de candomblé, com destaque para a sua hierarquia.

O texto é assinado pelo escritor Vasconcelos Maia, autor de crônicas, contos e novelas, que tiveram no candomblé, uma de suas principais inspirações, com destaque para o livro *O Leque de Oxum*. Vasconcelos Maia morreu em 1988. A reportagem assinada por ele é uma das poucos da década de 70 que registra o crédito para as fotografias.

As imagens foram feitas por Louriel Barbosa. São oito fotografias na página interna e mais uma na capa do suplemento. Esta quantidade é difícil de ser repetida atualmente em apenas uma página do jornal. A Tarde e outros veículos semelhantes optam por ampliar uma ou duas fotografias no lugar de distribuir várias delas pelas páginas.

A fotografia exibida acima foi publicada com a seguinte legenda: *Aspecto da formação das Iaôs, vendo-se ao fundo um orixá Oxum*. É uma descrição econômica para a riqueza da imagem.

Embora a legenda que acompanha uma das fotografias da página faça uma referência ao “Ogum de Mãe Chamosa”, o que pode indicar que este é o nome da ialorixá da Casa, não

há, no texto, qualquer tipo de informação sobre o templo ou a sua localização. Nas entrevistas que realizei com o povo-de-santo para este trabalho não consegui nenhuma informação adicional sobre Mãe Charmosa ou sobre as pessoas que aparecem nas fotografias.

Outra fotografia ilustra um princípio fundamental para o candomblé: o transe. O registro está identificado no arquivo como “Filhas de Santo Manifestadas- Ilê Estrela Branca”, mas a mãe-de-santo do Terreiro Boiadeiro, que foi cenário do registro sobre um rito de homenagem a caboclo que será analisada mais à frente, afirma que as pessoas exibidas na imagem são suas filhas-de-santo.

A segurança da sacerdotisa em apontar, embora não se lembrasse de detalhes como o nome de todas, mas dos santos a que são consagrados, me levou a optar pela identificação usada por ela e que aparece na ficha abaixo da fotografia. A imagem é de 26 de março de 1980, mas não foi exibida nas reportagens localizadas para este trabalho, mesmo com a consulta aos dias subsequentes à data do registro.

Ilustração 28



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Festa de celebração aos orixás

Personagens identificados: filhas-de-santo de Mãe Alice: A primeira em estado de transe a partir da esquerda é de Iansã; a primeira da segunda fila, também a partir da esquerda é consagrada a Oxóssi; a seguinte é Rosimeire, filha de Omolu, que já completou 38 anos de santo. A que aparece em primeiro plano, com o corpo curvado é consagrada a Oxum. A mulher que usa um lenço estampado e aparece atrás do grupo de sacerdotisas é uma moradora da vizinhança do terreiro, consagrada a Omolu.

Catlogação em A Tarde: Pasta 6901-B

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Coordenadas de Situação

Tempo: 26/3/1980.

Espaço: A foto está registrada como do Terreiro Ilê Estrela Branca, mas Mãe Alice, ialorixá do Terreiro de Boiadeiro, localizado em Cidade Nova, Salvador, afirma que o registro mostra filhas-de-santo da Casa que ela comanda.

O que dá a indicação do transe é a postura de cinco das mulheres que aparecem no centro da foto: estão com os braços para trás, com exceção da que aparece com o corpo mais inclinado, olhos fechados e cabeças curvadas. São filhas-de-santo, já iniciadas, como mostram os colares que usam no pescoço. Elas formam o primeiro barco, nome dado ao grupo de iniciadas, do Terreiro de Boiadeiro, fundado em 1960 e que é definido por sua ialorixá, Mãe Alice Pereira da Silva, como de tradição angola, mas também onde se “bate” o candomblé ketu.

O momento mostrado na foto faz parte da festa pública, o xirê, em seu momento preparatório para o ápice da celebração que é a entrada das divindades utilizando suas vestes características, adereços e outros emblemas.

O transe é um elemento fundamental para o candomblé, afinal é por meio dele que a divindade se apresenta para os seus fiéis, utilizando o corpo de alguém que foi devidamente preparado para este fim. É também o veículo em que a liderança do terreiro mostra a força do seu poder espiritual, afinal a grande prova para a sua condução ao cargo que ocupa é a capacidade de conseguir abrir caminho para que o sobrenatural se faça presente em um corpo físico.

Para tentar descrever o estado de transe, Nina Rodrigues recorre a recursos de outras religiões 卐 a possessão demoníaca dos cristãos e a mediunidade espírita 卐 numa tentativa de se aproximar da questão central que a cerca: a perda da consciência.

(...) A pessoa em quem o Santo se manifesta, que está ou cai de santo na giria de candomblé, não tem mais consciência dos seus actos, não sabe o que diz, nem o que faz, porque quem fala e obra é o santo que delle se apoderou. Por esse motivo, desde que o santo se manifesta, o individuo, que é delle portador, perde a sua personalidade terrestre e humana para adquirir, com todas as honras a que tem direito, a do deus que nelle se revela. É conduzido ao santuário ou Peji onde o revestem dos paramentos e ornatos que o ritual attribue ao santo manifestado. Si, continuando a dansar, dirige-se a algum dos presentes, este responde-lhe de joelho com o mais humilde e respeitoso acatamento. (RODRIGUES, [1896] 2006, p.69).

Sem o transe, portanto, não haveria a realização da festa pública do candomblé. Ela começa cedo com a preparação das oferendas, a partir do sacrifício de animais, posteriormente cozidos. O seu grande final, a celebração no barracão, é o momento em que há a

confraternização da divindade com os seus fiéis, onde inclusive compartilha parte da comida que lhe foi oferecida.

O chamado destes deuses só é possível por meio de um conhecimento das fórmulas regido, principalmente, pela música. As divindades são invocadas por meio de canções ritmadas por um conjunto de três tambores chamados de atabaques, que são o *rum*, *rumpi* e *le*. Tanto estes instrumentos, como os sacerdotes que os operam são preparados, ritualisticamente para produzir a música sagrada. Estes sacerdotes são os alabês, na nação ketu; runtós, na jeje e xicarangomas, na angola.

Há também como complemento desta orquestra, o *gã*, formado por duas peças de metal, que é tocado com ajuda de uma vareta do mesmo material. A forma de tocar os tambores varia de acordo com a tradição. Nos cultos ketu e jeje usam-se duas varetas chamadas *agdavis*. Já no complexo litúrgico angola os tambores são tocados com a batida das mãos diretamente no couro dos instrumentos.

Cada divindade tem um toque e canção específica, além de uma dança característica que, geralmente, revive os seus mitos, como bem define Bastide:

(...) Os rostos metamorfosearam-se em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas da vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria; Ogum guerreiro brilha no fogo da cólera, Oxum é toda feita de volúpia carnal. Por um momento, confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão. Eis presentes aqui os orixás, saudando os tambores, fazendo *icá* ou *dobalé* diante dos sacerdotes supremos, dançando, algumas vezes revelando o futuro ou dando conselhos. Não existem mais fronteiras entre natural e sobrenatural; o êxtase realizou a comunhão desejada. (BASTIDE, [1958], 2001, p.39).

4.2.2. Festa para Boiadeiro

O caboclo é uma entidade que foi absorvida pelos candomblés baianos, apresentada como uma homenagem aos ancestrais indígenas que são considerados os primeiros habitantes do território brasileiro. No início, uma característica considerada exclusiva dos terreiros de nação angola sendo, inclusive, a fonte de severas críticas a esta tradição, acabou, com o tempo, absorvido por Casas de outras nações.

Este culto e suas especificidades foram descritos detalhadamente pelo antropólogo Jocélio Teles dos Santos em *O Dono da Terra- O caboclo nos candomblés da Bahia*. Vale ressaltar que nesta dissertação não será feita uma explanação detalhada das especificidades

deste culto, pois o seu objetivo é o de analisar a representação das religiões afro-brasileiras por meio da fotografia.

Os caboclos tinham e ainda mantêm características fortemente associadas à cultura indígena, mas aos poucos o culto dirigido a eles foi absorvendo outros elementos regionais, como as roupas de couro dos vaqueiros da caatinga ou a representação dos hábitos de homens acostumados com a vida do mar, situações que podem ser ilustradas pelo chamado Boiadeiro e Marujo, respectivamente.

Os caboclos, no que podemos chamar de sistema teológico do candomblé, ficam numa situação de liminaridade: não têm o mesmo status dos deuses, mas ao mesmo tempo não são apenas espíritos de pessoas que já morreram em busca de iluminação como acontece no espiritismo, por exemplo. A definição para eles é bem mais complexa:

A alusão a o Caboclo como um espírito indígena encantado encontra ressonância nas histórias dos caboclos nos candomblés, como por exemplo, o famoso Caboclo Neive Branco do pai-de-santo Manoel Rodrigues Soares, que era popularmente conhecido como Neve Branco. Neive Branco, segundo o babalorixá, foi um índio antropófago da tribo dos Charruas (ou Xarruas?), do Rio Grande do Sul, que viveu no século passado, e morreu com quase 80 anos (v. Diário de Notícias, 12 e 13/08/73).

Esse fato poderia indicar uma simples definição da entidade Caboclo como *egun*, espíritos, almas de mortos que são cultuados em terreiros de nação ketu. Entretanto, essa identificação do caboclo como sendo um *egun* deve ser entendida no campo das diferenças entre terreiros que não cultuam abertamente os caboclos, e os demais terreiros que o cultuam e ressaltam a sua importância no panteão afro-baiano ao lado dos orixás. Temos, portanto, duas posturas. Na primeira, o caboclo é considerado um espírito de um morto ancestral, Na segunda o caboclo é definido como uma deidade a ser cultuada nos moldes do culto aos orixás. (SANTOS, 1995, pp.56-57).

Eles são entidades sobrenaturais, poderosas, conhecidas no meio do povo-de-santo, como donos, principalmente, da capacidade de eliminar problemas de saúde. Os caboclos conseguem ocupar um corpo físico por meio da possessão, embora para isso não seja necessário nenhum tipo de preparação ritualística. O transe de caboclo pode acontecer sem que o seu “cavalo”, nome que se dá a quem o incorpora, tenha passado por ritos iniciáticos.⁷⁰

Dos caboclos também se diz que eles não “têm pai nem mãe”, exatamente porque não há um sacerdote comandando o processo para que eles venham a terra, como acontece, por exemplo, com os orixás. São conhecidos pela irreverência: chegam e partem quando desejam. A sua popularidade tem fortes relações com a história política do Brasil, afinal eles estão associados, principalmente na Bahia, às lutas pelo fim da colonização portuguesa.

⁷⁰ Conferir SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra* ≡ *O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995, pp.67-69.

Não é à toa que o cortejo que festeja a chamada Independência baiana, a cada 2 de julho, tem à sua frente as esculturas de um casal indígena. Atualmente, a presença do caboclo e da cabocla no desfile tem uma simbologia mais religiosa do que cívica. Os carros que os transportam são aguardados ansiosamente pelos participantes do desfile e ficam repletos de bilhetes com os mais variados pedidos.

Já não há como desvincular o caboclo do seu papel de símbolo de resistência política. O índio, no período pós-independência, era o elemento da população baiana suficientemente neutro para representar a liberdade do povo brasileiro, pois os negros ainda eram escravos quando aconteceram, na Bahia, as batalhas contra a colonização de 1822 a 1823. A outra opção, os brancos, era impensável, por fazer uma associação imediata com o elemento representante do poder de Portugal. Mas a presença destas entidades no candomblé baiano é ainda mais complexa:

É provável que a partir da Independência da Bahia se tenha assistido a um “boom” de Caboclos nos terreiros de candomblé; afinal de contas os terreiros não são ilhas isoladas da dinâmica da sociedade. No entanto, parece-nos simplificador estabelecer uma relação unívoca, afirmando que a representação indígena nos cultos afro-brasileiros seria manifestada exclusivamente a partir do Romantismo e do movimento de 1823. Salientamos que se produziu, ao longo do século XIX, uma articulação entre a conjuntura política e a representação simbólica do negro brasileiro acerca do índio, esse sendo considerado como “dono da terra”. Essa imbricação culmina com a imagem romântica do indígena. Necessário é, pois, visualizar toda a diversidade da religiosidade popular a esta época, marcada por movimentos espirituais e práticas mágicas características das culturas africanas, ameríndias e européias. (SANTOS, 1995, p. 25).

Na Literatura brasileira, os povos indígenas eram idealizados como a marca do herói nacional no movimento conhecido como romantismo, iniciado no século XIX e que teve como expoentes nomes como Gonçalves Dias e José de Alencar autor do livro *O Guarani*, dentre outros.

Esta idealização do índio acabou por chegar ao universo religioso afro-brasileiro por meio de encantados, como os caboclos também são chamados, com denominações bem características do mundo indígena: Pena Verde, Pena Branca, Jurumeira, Eru, dentre outros. Denominações como Capangueiro e Marujo marcam outros elementos de caráter regional que acabaram por ser incorporados à categoria dos caboclos.

Nesta categoria regional um dos mais conhecidos é Boiadeiro, caboclo que aparece na fotografia analisada a seguir. A cerimônia foi realizada no Terreiro de Boiadeiro, que ainda está em atividade no bairro de Cidade Nova, em Salvador. A mulher que aparece incorporada

pelo caboclo é a líder religiosa da Casa, Mãe Alice Pereira Silva. Neste dia houve uma confirmação de ogãs e equedes para o caboclo.

Ilustração 29



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Festa de caboclo

Personagens identificados: Mãe Alice Pereira Silva, à frente, incorporando o caboclo Boiadeiro.

À sua esquerda está a ekede Nejosina Itabiraci

Catlogação em A Tarde: Pasta 6901-A

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Coordenadas de Situação

Tempo: 5/5/1979

Espaço: Terreiro de Boiadeiro, localizado em Cidade Nova, Salvador.

A equede confirmada chama-se Nejosina, com dijina, termo utilizado para definir os nomes sagrados nos candomblés angola, Itabirici. Neste dia também foram confirmados ogãs, dentre os quais, um garoto, que aparece apenas parcialmente no lado direito da foto. Na época

o menino tinha sete anos e é o filho biológico da mãe-de-santo, José Orlando Silva Lima, cuja diijina é Itabiruçu. Outro ogã confirmado nesta cerimônia, Itabirange, aparece segurando um buquê de flores logo atrás de Mãe Alice, que destaca a importância da matéria: “Foi um furo na época”.⁷¹

A pauta, segundo Mãe Alice, chegou até o jornal via um seu vizinho, Gerson dos Santos, que era já era repórter de A Tarde nessa época. Gerson morreu há dois anos. Para Mãe Alice não há problemas em registros fotográficos das festas para os jornais. Ela não concorda é com fotografias de ritos como sacrifícios: “É bom que divulga. O que não se deve divulgar é fundamento. Aqui não deixo tirar foto de fundamento”.

Embora o discurso da ialorixá ressalte o ineditismo da fotografia, não foi localizada, no mesmo ano da sua produção, uma reportagem com a sua utilização. Uma imagem da sequência saiu como ilustração da matéria intitulada *Candomblé é uma opção de cura*, publicada em 10 de agosto de 1982, no caderno 2, página um, mas sem nenhuma referência específica ao rito ou ao terreiro. A mesma fotografia foi utilizada na edição de 2 de julho de 1988.

Optei por manter a foto que havia escolhido antecipadamente, antes de conferir a publicação das reportagens, para mostrar a subjetividade que cerca a escolha de uma imagem para ilustrar um texto em jornal. O gosto pessoal do responsável pela seleção da fotografia costuma influenciar em grande medida e, às vezes, ser até motivo de conflito, pois nem sempre o repórter fotográfico tem a mesma opinião do editor responsável pelo fechamento da página. Mas, é a escolha deste último que prevalece.

Há também influência do equilíbrio estético da página: às vezes a foto em sentido horizontal se harmoniza melhor com outros elementos presentes no mesmo espaço, dentre outros fatores. A fotografia publicada na reportagem de 2 de julho de 1988 foi a mostrada abaixo, acompanhada da seguinte legenda: “Durante as cerimônias, alguns caboclos aparecem vestidos com roupa de couro, tipo boiadeiro”.

⁷¹ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

Ilustração 30



A matéria saiu na página três do primeiro caderno com o seguinte título: *Terreiros de candomblé reverenciam os caboclos*. O texto faz uma referência à relação entre a festa da Independência da Bahia e as celebrações nos terreiros:

Hoje é 2 de julho, data da Independência da Bahia e dia em que os nossos índios, primeiros habitantes da terra brasileira receberão homenagens dos baianos por terem lutado junto com outros grupos étnicos pela emancipação política que se consumaria em 1823. Além das solenidades oficiais, durante o dia, à noite vários terreiros de candomblé, de umbanda e sessão-de-giro vão bater em irreverência (sic) à figura do caboclo. (A Tarde, edição de 2/7/1988, p. 3, caderno 1).

Curiosa a distinção que a reportagem faz ao ambiente em que as homenagens vão acontecer: candomblés, umbanda e sessão-de-giro, deixando implícito que há o entendimento de uma diversidade do culto ao caboclo formando três modalidades distintas. Também na reportagem há a informação, vinda da Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros (Febacab), de que há especificamente candomblés de caboclo:

No candomblé de caboclo nota-se um forte sincretismo religioso afro-católico-kardecista. A influência kardecista é notória, pois são os espíritos dos índios desencarnados (mortos) que “baixam” nos “cavalos” (médiuns), às vezes para pedirem “luz” para o próprio espírito ou para fazerem alguma caridade.

O catolicismo está presente não só nas imagens dos santos existentes nos altares dos barracões dos terreiros, mas na própria fala do “índio desencarnado” quando fala através do seu “cavalo”. É comum ouvir-se saudações do tipo “louvado seja N.S. Jesus Cristo”, “a paz de Deus esteja com todos” e os assistentes respondem: “Para sempre seja louvada a Nossa Mãe Santíssima.” (A Tarde, edição de 2/7/1988, p. 3, caderno 1).

Mas, segundo Santos, embora existam registros no discurso do povo-de-santo, como aparece na reportagem, e em um documento pertencente ao acervo do Instituto Geográfico e

Histórico da Bahia (IGHB), sobre elementos diferenciados como característica do “candomblé de caboclo”, os ritos dos indicados nesta categoria na época do seu estudo, em 1995, se assemelhavam aos das outras tradições.

(...) ao longo da pesquisa de campo fomos informados por membros desses candomblés de que haveria candomblé de caboclo em determinados bairros de Salvador. Sempre que chegávamos no terreiro indicado nos deparávamos não com um “candomblé de caboclo” mas com terreiros da nação Angola que estavam “batendo” para algum Caboclo. (...). (SANTOS, 1995, p. 80).

Na pesquisa, coordenada por Santos intitulada *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*, divulgada há dois anos, dos 1.165 templos afro-brasileiros mapeados, apenas 0,1% foram classificados por seus membros como “de caboclo”. Outras variações também apareceram como “caboclo nagô” (0,2%), caboclo jêje (0,1%), mas também sem exibir um percentual significativo.⁷²

A hipótese para o decréscimo no número de terreiros de umbanda e de caboclos é que, nas últimas décadas, o discurso da tradição e da identidade negra no espaço público soteropolitano favoreceu os candomblés considerados tradicionais. Cabe salientar que esse discurso presente tanto no universo religioso quanto da micro-política étnica-racial (entidades negras) e da macro-política institucional (governos municipal e estadual) reforça o trinômio identidade/tradição/região a um pertencimento exclusivo aos terreiros de origem africana presentes em Salvador. Houve como decorrência a migração de adeptos daquelas duas correntes (Umbanda e caboclos) para outras correntes consideradas mais densamente africanas da religiosidade afro-brasileiras.⁷³

4.2.3. Registro da reverência aos Eguns

A reportagem publicada em A Tarde, na edição de 27 de janeiro de 1980, comemora uma conquista histórica. Segundo Reynivaldo Brito, autor do texto, era a primeira vez da publicação, com exclusividade, de fotografias dos Babás, as entidades cultuadas no terreiro Ilê Agboulá localizado na Ilha de Itaparica. Lá é realizado o culto dos eguns ou eguguns. Uma das imagens é a exibida abaixo, de autoria do repórter fotográfico Louriel Barbosa:

⁷² Santos, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos Terreiros de Salvador* (Coord.), UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008, p. 22.

⁷³ Ibidem.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Louriel Barbosa

Assunto: Eguns

Personagens identificados: Babás cultuados no Ilê Agboulá

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé- 6901-B

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Coordenadas de Situação

Tempo: 27/1/1980

Espaço: Ilê Agboulá, Ilha de Itaparica, Bahia

O texto faz uma descrição sobre a comunidade onde acontece o culto com destaque para o isolamento em que ela se mantém. De acordo com o texto há o uso de agressão quando há insistência no contato. A reportagem define os eguns como receptáculos físicos dos mortos que tem identidades conhecidas. E, em vários trechos, deixa patente o componente de medo que a aparição dos Babás é capaz de produzir:

(...)suas vozes além-túmulo deixam os estranhos amedontrados. Quando assistimos o culto dos Eguns indagamos quem vestia os trajes de egum e quem emprestava ao morto aquelas vozes além-túmulos? Eles responderam simplesmente que eram os Babás. E mais não adiantaram. Mas segundo pessoas ligadas à seita só podem vesti-los homens que disponham de extenso saber fanático (sic), ou seja, o que é transmitido de geração em geração no que diz respeito aos amuletos, feitiços, os trajes, os bastões da morte, etc(...). (A Tarde, edição de 27/1/1980, p.1, caderno 2).

Mais adiante o repórter afirma que o temor em relação ao culto cerca não só o povo do candomblé, como também atingiu o autor das fotografias que era ogã e filho biológico da ialorixá Olga de Alaketo, condição que, segundo Reynivaldo, foi fundamental para se conseguir a permissão para realizar as fotografias:

Todas as pessoas que estudam o candomblé e são membros da seita têm extremo respeito pelos eguns de Itaparica e muitos ficaram horrorizados quando procurados para falar sobre o assunto e principalmente quando eram informados que dispúnhamos de algumas fotografias dos Eguns e seus Babás. (.) Um medo que aterroriza o candomblé. Basta dizer que presenciei o autor dessas fotografias, que é ligado ao candomblé de Alaketo, sair correndo quando dois Babás resolveram voltar desobedecendo ao ojé. Imediatamente o fotógrafo partiu em disparada e tremendo de medo. (...) (A Tarde, edição de 27/1/1980, p. 1, caderno 2).

Os Nagô e a Morte, estudo de Juana Elbein dos Santos, faz uma clara distinção entre eguns e os orixás, divindades da tradição nagô-ketu à qual pertence também esta outra modalidade do candomblé. Enquanto os orixás estão ligados à origem do mundo, à estrutura da natureza e do cosmo, os eguns estão associados à história dos homens e da sua organização social.

(...) Qualquer que seja o prestígio de um égún, ele nunca será cultuado junto ao òrisá. Reciprocamente, o fato de que um òrisá se manifeste em sua adósu- sacerdotisa iniciada no culto dos òrisà- quando de um festival de égún constitui uma razão suficiente para suspender a cerimônia até que sejam tomadas providências para “despachar” o òrisá. Há na prática ritual incontáveis exemplos indicando claramente que òrisà e égún pertencem a duas categorias distintas, cujas fronteiras às vezes parecem bem sutis. (SANTOS, 1986, p.103).

A autora explica que o culto dos Eguns ou Eguguns foi trazido da África Ocidental para o Brasil. Embora, de acordo com a autora, existam referências a vários terreiros de culto aos Eguns fundados por africanos na primeira metade do século XIX, os mais conhecidos são mesmo os instalados na região da Ilha de Itaparica: O Terreiro de Vera Cruz, fundado em 1820; o Terreiro do Mocambo, instalado em torno de 1830; o Terreiro da Encarnação, com fundação estimada em 1840 e o Terreiro do Tuntum, criado por volta de 1850.

Todos esses “terreiros” e, alguns outros que não enumeramos, eram bem conhecidos e existiram aproximadamente entre 1820 e 1935 funcionando regularmente, segundo seus calendários litúrgicos, com hierarquias e rituais bem definidos. (...) O Ilê-Agbóula na Ilha de Itaparica foi fundado durante o primeiro quarto deste século e descende em linha direta dos antigos “terreiros”. (...) (SANTOS, 1986, p. 119).

Embora não faça uma referência direta ao Ilê Agboulá, a reportagem exhibe uma fotografia do líder religioso desta comunidade na época, Antônio Daniel de Paula, identificado com o nome do seu avô[☿] Manuel Antônio Daniel de Paula[☿]. A abertura do Ilê Agboulá ocorreu em 1964. Seus fundadores foram Eduardo Daniel de Paula e seu filho biológico, Antônio, em Bela Vista, localidade de Ponta de Areia. O terreno para a instalação do templo foi comprado por Mãe Senhora.

Mãe Senhora tinha uma relação de amizade com a família Daniel de Paula e freqüentava os cultos que eles realizavam para os eguns. Seu filho, Deoscóredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi é alapini, alto cargo da hierarquia do Agboulá e também do Ilê Assipá, localizado em Salvador.

Antes do Agboulá os irmãos Daniel de Paula, Pedro, Eduardo e Olegário já haviam fundado um terreiro para os eguns entre 1900 e 1920, em Ponta de Areia, nos fundos de uma capela consagrada a Nossa Senhora das Candeias. Após o fechamento de terreiros mais antigos (Vera Cruz, Encarnação e Tuntum), eles transferiram os assentamentos sagrados para o local conhecido como Barro Vermelho. Por volta de 1950, Olegário fundou o Ilê Oiá, consagrado a Iansã Ibalé e Babá Olukotun, também em Ponta de Areia, mas no Barro Branco.⁷⁴

O culto aos eguns tem características de manutenção rígida de segredo e apenas os homens desempenham as funções sacerdotais. O terreiro foi vítima de uma batida policial noticiada na edição de 21 de junho de 1940 em *A Tarde* com o título de *Varejada a Igreja Negra e Presos os Bárbaros Sacerdotes*.⁷⁵

A composição da foto do casal Eduardo, então com 96 anos, e Margarida, cercado por objetos utilizados no culto, é semelhante as que mostram, atualmente, os presos surpreendidos em crimes como roubos, porte de armas e drogas. O texto também vai no mesmo caminho, deixando patente a comemoração pela ação da polícia:

A polícia bahiana, em feliz diligencia, apreendeu, ante-ontem, à noite, na ilha de Itaparica, em Amoreiras, um casal de pais de santo e copioso material da liturgia fetichista. (...). Continuando as buscas, os policiais encontraram grande quantidade de material proprio do culto fetichista (sic): cadeiras de resplendor e acolchoadas; caveiras e ossos; crânios de animais; um ceptro de aço enfeitado de fitas de várias cores, tendo na ponta superior uma pomba de metal e na inferior um espeto (catapó); uma imagem esculpida na pedra representando um deus barrigudo, muito semelhante a Buda (Deus Nanan); várias mascaras de madeira habilmente esculpidas; um quadro da “mãe d’água”; vários batuques, cabaças, etc.⁷⁶

Além do alabá, que é aquele que detém o conhecimento para invocar os ancestrais, a hierarquia do culto dos eguns também é composta pelo alapini, o alto sacerdote do terreiro; os

⁷⁴ Estas e mais outras informações detalhadas sobre os terreiros para eguns em Itaparica estão em Mariano. Agnes e Queiroz. Aline. *Obaráyí- Babalorixá Balbino Daniel de Paula*. Salvador: Barabô, 2009. Pai Balbino é filho biológico e sobrinho dos fundadores do terreiro que ficava em Ponta de Areia, respectivamente Pedro, Eduardo e Olegário.

⁷⁵ Idem. pp.38-39.

⁷⁶ O texto da reportagem foi retirado do livro *Obaráyí- Babalorixá Balbino Daniel de Paula*, p. 39, pois a edição de *A Tarde* de 21/06/1940, faz parte das coleções do jornal, arquivadas no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), que passam por restauração.

ojés agbás (os iniciados experientes no culto); os ojés e os omoixãs, que são os iniciados mais novos.⁷⁷

Na época das fotos feitas por Louriel Barbosa, em 1980, o alabá do Ilê Agboulá era Antônio Daniel de Paula. No livro *Obaráyí- Babalorixá Balbino Daniel de Paula*, uma das fotografias utilizadas na reportagem, em que ele aparece sentado em uma cadeira, é exibida, mas com o crédito de “Arquivo pessoal Gezilda Daniel de Paula”. Teria Louriel reproduzido uma fotografia de família ?

Se era a primeira vez que uma equipe de reportagem, segundo o texto, recebia autorização para fazer as imagens, provavelmente houve a anuência de Antônio. De acordo com a legenda, ele já estava com 108 anos.

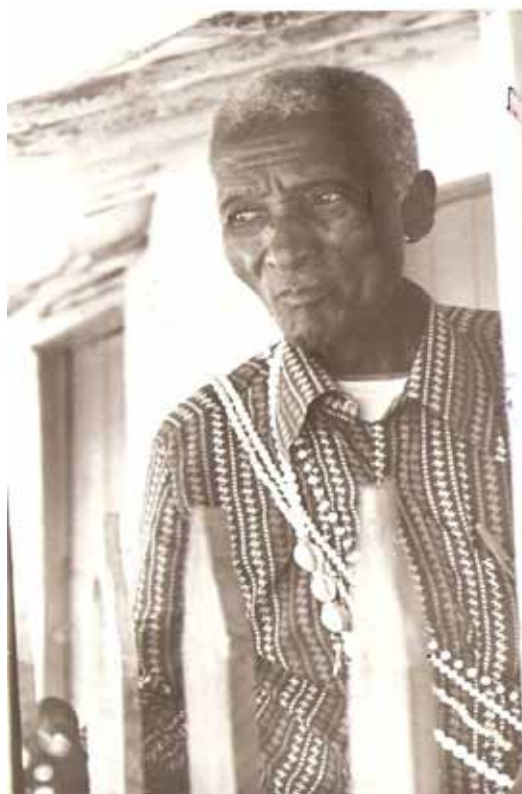
Ilustração 32



Foto de Antônio Daniel de Paula, publicada na edição de 27/1/1980

Mas outra foto de Antônio Daniel de Paula, incluída no grupo das cinquenta fotografias escolhidas para esta análise, desafia esta hipótese:

⁷⁷ Mariano. Agnes in *Obaráyí- Babalorixá Balbino Daniel de Paula*, Notas p. 32.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Eguns de Amoreiras

Personagens identificados: Antônio Daniel de Paula

Catálogo em A Tarde: Pasta Pais-de-Santo nº 4432

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco.

Coordenadas de Situação

Tempo: 20/1/1980

Espaço: Ilê Agboulá, Ilha de Itaparica, Bahia

Aqui, Antônio Daniel de Paula está bem mais velho e com vestes diferentes das registradas anteriormente. A data de produção existente no verso da fotografia é de sete dias anteriores à data de publicação da reportagem. Faço a opção pela hipótese de que a foto feita pelo repórter fotográfico durante a visita ao Ilê Agboulá tenha sido a exibida acima.

A anterior, incluída na reportagem, pode ter sido a cópia de um registro do acervo da família. Não creio numa reprodução feita por Louriel com a câmara fotográfica a partir de uma fotografia existente, pois este tipo de registro não costuma ter a nitidez apresentada pela imagem presente no Arquivo A Tarde e publicada na matéria.

Voltando às características do culto aos eguns, de acordo com Juana Elbein dos Santos, o seu principal objetivo consiste em tornar visíveis os espíritos ancestrais de forma a se manipular o poder que eles possuem, além de marcar a continuidade entre a vida e a morte. Os Babás também dão conselhos e promovem curas, mas são mantidos rigorosamente longe do

público que assiste às cerimônias por meio do controle exercido pelos ojés, que utilizam para este fim uma vara ritual.

Os eguns estão divididos em dois grupos: Eguns-agbá e Apáàraká. Os do primeiro grupo aparecem com roupas formadas pelo abala, um conjunto de tiras de pano coloridas que caem como uma espécie de cortina. A roupa tem um formato quadrado e é decorada com espelhos, búzios e contas. O Apáàraká não usa abala, mas apenas um pano muito colorido. São mudos e não identificados.

(...) Enquanto os Égún-àgbà representam os ancestrais de famílias importantes, os Apáàraká são espíritos novos que, por várias razões, não puderam chegar ao estado àgbà e cujos ritos de formação não foram acabados. (SANTOS, 1986, p.127).

Uma amostra da importância destas fotografias é a sua repetição em uma matéria envolvendo o Ilê Agboulá cinco meses depois da reportagem assinada por Reynivaldo Brito, com fotos de Louriel Barbosa. Publicada na edição de 26 de junho de 1980, na página 10 do caderno 2, com o título *Eguns fazem mistério e adiam apocalipse*, o texto, assinado por Jolivaldo de Freitas, mas sem crédito para as imagens, conta um recuo de última hora dos Babás para fazer revelações. Os oráculos englobariam desde a situação econômica do Brasil até o resultado das Olimpíadas que seriam realizadas em Moscou naquele ano.

Os babás convidaram os jornalistas para participarem dos mistérios e lúgubres rituais, através do protegido de nome Josué, que por sinal é assessor do espiritualista Chico Xavier. Só que no momento exato o egum Ikunité, que faria as revelações, decidiu suspender a sessão e, surpreendentemente, deixou Josué cativo 卐 para obrigações 卐 por 48 horas (ele sairá na madrugada de hoje). (A Tarde, edição de 26/6/1980, p.10, caderno 2).

A matéria, que deixa claro em um trecho ter o Agboulá como cenário, afirma que Josué, percorreu as redações dos jornais, se identificando como enviado dos babás e fazendo o convite para o dia das revelações. O texto volta a fazer referência, embora não cite o nome de A Tarde, de que os Babás só foram fotografados no início daquele ano, de forma exclusiva.

De lá para cá, nenhum trabalho de reportagem fotográfica foi autorizado. Desta vez não houve o contato tão esperado, as revelações dos eguns, que conforme o anunciado poderia modificar muita coisa na vida terrena. Algo 卐 talvez diferente dos problemas que impediram a descida dos discos voadores de Júpiter no município de Cassimiro de Abreu, no Rio de Janeiro, segundo queixa dos contactadores 卐 determinou o adiamento dos anúncios, que poderiam ser bons ou maus e ocorriam pela primeira vez. Ficou a promessa de que após a conferência, os vivos saberão alguma coisa que os mortos já sabem e tem ânsia de revelar. É só acreditar. (A Tarde, edição de 26/6/1980, p.10, caderno 2).

A reportagem é finalizada com um tom irônico e o episódio que narra destoa do comportamento de comunidade fechada destacado na reportagem anterior. Outra informação surpreendente é a referência ao envolvimento de um assessor de Chico Xavier. Xavier foi o mais conhecido médium espírita no Brasil e faleceu em 2002. Teria sido este assessor, segundo a reportagem, o autor dos convites para a imprensa. Logo em seguida, ele foi recolhido para obrigações. Isto quando Juana Elbein dos Santos afirma que a escolha de quem vai fazer parte da intimidade da comunidade do culto dos eguns é extremamente rígida:

Não é fácil se fazer aceitar e ser iniciado no awo, o secreto mistério do culto. Outrora, na Bahia, os mais eminentes representantes da religião e das tradições Nagô, isto é, os que tinham o conhecimento mais profundo, pertenciam a esse culto. Ainda hoje, o fato de conseguir ser aceito no culto Égún representa um grande privilégio, obtido por herança ou em virtude de excepcional mérito pessoal. A tradição oral sustenta que apenas as pessoas bem nascidas, os omo-bibi, têm o direito de ser Atóké e de materializar os Égún (SANTOS, p.128).

O texto não esclarece os motivos para o recolhimento do assessor de Chico Xavier, mas a comparação entre as duas reportagens mostra um deslocamento no uso das mesmas imagens. As fotos utilizadas numa matéria que tentou ser didática sobre um culto cercado de mistério, em janeiro, voltaram a ser utilizadas meses depois, para um texto que, mesmo de forma velada, questiona este suposto cuidado com o segredo, afinal ao chamar a imprensa para fazer previsões os eguns estavam no centro de uma espetacularização.

4.2.4. Jarê: o culto da Chapada Diamantina

Ilustração 34



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Xando Pereira

Assunto: Jarê

Personagens identificados: Carmosina de Jesus Reis Oliveira, mestre do jarê em Andaraí.

Catlogação em A Tarde: Pasta Mães-de-Santo nº 1556

Tecnologia: Digital, Colorida

Coordenadas de Situação

Tempo: 9/11/2006

Espaço: Andaraí, Bahia.

A personagem da fotografia acima é mestre de uma prática religiosa ainda pouco estudada e restrita à região da Chapada Diamantina: o jarê, que tem sido definido como uma mistura de culto aos caboclos, catolicismo popular, umbanda e candomblé nagô. As práticas do jarê têm como eixo a cura para problemas de saúde.

A foto foi uma das cinco publicadas na reportagem intitulada *Jarê, Religião dos Mestres da Chapada Diamantina*, assinada pela repórter Regina Boichichio e integrante do caderno especial *Sou de Santo e Raça*, publicado em 20 de novembro de 2006. Este especial foi o quarto realizado por A Tarde para comemorar o Dia Nacional da Consciência Negra. Um ano depois, o caderno se tornou finalista do Prêmio Imprensa Embratel, uma distinção aos melhores trabalhos do jornalismo brasileiro, na categoria Regional Nordeste.

No texto, a repórter destaca a característica da Chapada Diamantina como uma região que reuniu pessoas de várias partes do Brasil por conta do garimpo de diamantes. Esta atividade deu à região a sua denominação e uma fase de apogeu econômico no século XIX. A aventura da fortuna a partir do encontro de um diamante seduziu estrangeiros e brasileiros de outras partes do país, um elemento fundamental para produzir uma religião também multifacetada como é o jarê.

A reportagem cita um estudo pioneiro sobre esta prática religiosa publicado pelo professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Ronaldo Senna⁷⁸, onde ele afirma que os escravos vindos do Recôncavo trouxeram o candomblé de orixás, mas com os caboclos já incorporados também do ponto de vista ritual. Gente vinda de Minas Gerais contribuiu com os elementos que mais tarde se fariam presentes na umbanda e os que chegavam das regiões situadas às margens do Rio São Francisco introduziram os santos e outros elementos do catolicismo popular.

⁷⁸ O estudo citado na reportagem é o realizado por SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê, uma face do candomblé*. Feira de Santana: UEFS, 1998.

Assim o jarê é uma espécie de mosaico religioso, embora, há quem afirme que a maior ênfase é ao culto dos caboclos:

(...) Trata-se de uma variante do “candomblé de caboclo”, culto no qual os deuses yorubas ou orixás foram em grande medida assimilados a uma classe genérica de entidades nativas, os caboclos, considerados como índios ou descendentes de índios. Nesse sentido, o jarê representa uma vertente menos ortodoxa do candomblé, resultante de um complexo processo de fusão onde à influência dos cultos Bantu-Yoruba sobrepuseram-se elementos do catolicismo rural, da umbanda e do espiritismo kardecista. (ALVES e RABELO, 2009, pp. 1-2).

Este amálgama de práticas religiosas está bem representado na fotografia: podemos observar no altar a presença de uma variedade de imagens e quadros de santos católicos. Logo atrás da sacerdotisa, à sua direita, aparece uma escultura de um caboclo.

A Chapada Diamantina, por conta da sua localização [≡] está próxima tanto do sudoeste da Bahia, como da região de Minas Gerais, ao tempo que também se comunica com o Recôncavo [≡], atraía aventureiros, os chamados entradistas, que abriram caminhos, nos séculos XVI e XVII, em troca das terras oferecidas pela Coroa Portuguesa. Com o garimpo de diamantes a afluência para esta região ficou ainda maior, principalmente pela chegada das estradas de ferro.

Segundo Ronaldo Senna e Itamar Aguiar, os religiosos do jarê tiveram uma influência decisiva no dia-a-dia dos garimpeiros, que acreditavam na influência dos processos místicos para a localização de uma pedra que faria a sua fortuna:

(...) É comum o garimpeiro procurar o “Curador do Jarê”, para saber se é dono de alguma pedra e se o curador poderá lhe indicar alguma pista. Geralmente, nesses casos, o curador determina obrigações rituais, para que o garimpeiro “desempane” e se torne dono de alguma pedra na serra, se assim está escrito nos astros. Estas obrigações não têm a finalidade de conduzir ao bambúrrio, mas apenas de livrar o garimpeiro do seu “empanamento”, isto é, do véu do destino e da sorte, que o separa do seu astro e da sua pedra. (...) (SENNA e AGUIAR, pp.75-76).

Os sacerdotes do jarê são conhecidos como mestres ou curadores e são procurados para solucionar, geralmente, problemas de saúde. A sua ascensão ao posto acontece por uma ação das forças sobrenaturais, que os obrigam a desempenhar este papel por meio de uma série ininterrupta de infortúnios⁷⁹.

Com Carmosina de Jesus Reis que aparece na fotografia a história não foi diferente. Ela entrou no jarê aos 16 anos, porque começou a ver uma mulher bonita que mais tarde

⁷⁹ A Tarde, edição de 20/11/2006, caderno especial *Sou de Santo e Raça*, p. 5

descobriu ser Joana D'Arc. Carmosina resolveu fugir de casa e foi curada pelo mestre Pedro de Laura. Há 30 anos abriu sua própria casa de Jarê em Andaraí.

(...) Para ela, é uma obrigação que não escolheu ter. Mas vê beleza em sua missão. “É um orgulho que eu tenho quando chega um doente que eu recebo aqui nos meus pés e as pessoas saem boas”, diz ela. Carmosina conta que trabalha com Ogum de Lei e Iansã. E explica: “Eles também são caboclos. (...) (A Tarde, edição de 20/11/2006, caderno especial *Sou de Santo e Raça*, p. 5).

A história da mestre ou curadora do jarê abordada na reportagem segue o padrão característico da prática religiosa: o indivíduo apresenta sintomas que indicam a sua condição de dono de uma missão mística. Em seguida passa por um processo de cura que lhe dá a autoridade para seguir a carreira de curador de jarê se for reconhecido como dotado de poder pela população local. Não há a necessidade de que ele passe por um processo de aprendizagem formal ou por etapas destinadas à acumulação de conhecimento para que possa virar curador.

O saber do curador é tido como revelado e o poder de cura lhe é dado pelos caboclos. (...) o principal papel que o mestre desempenha na formação de seu filho-de-santo está relacionado ao tratamento e cura desse último. Em síntese, o mestre é fundamentalmente responsável pelo deslanchamento da carreira do seu filho-de-santo. (...) Os mestres tornam-se figuras cada vez mais distantes quando seus filhos-de-santo se estabelecem por conta própria, isso é, constituem uma clientela. (ALVES e RABELO, 2009, pp. 4-5).

As cerimônias do jarê são duas: as revistas, consultas particulares onde o curador identifica, por meio do jogo de búzios e uma conversa, o problema do paciente e que tratamento será adotado; e o trabalho, um ritual público onde acontece o processo necessário para que ocorra a cura. Este último ritual costuma ser aberto ao público e realizado à noite. Há também ritos em honra dos caboclos do curador e as festas que marcam o encerramento e o recomeço das atividades do terreiro. .

O trabalho constitui de fato uma etapa bem delimitada do ritual do jarê. É apenas depois de celebrada a descida de toda uma série de caboclos, que vêm da aldeia sagrada de Aruanda para vadiar no terreiro, apossando-se temporariamente do curador e dos seus filhos de santo, que se iniciam as atividades de cura propriamente ditas. Não raro o curador tem que fazer um esforço para interromper a brincadeira dos caboclos e conduzir o ritual em direção ao trabalho. (ALVES e RABELO, 2009, p. 10).

Para que o trabalho comece, a dança e a possessão são suspensas e é feito um círculo ao redor da pessoa que vai passar pelo tratamento. Só o curador permanece com o seu caboclo incorporado para dirigir as ações. Um círculo de pólvora é traçado pelo curador e os

submetidos ao tratamento já passaram por uma limpeza com banhos de ervas e devem estar vestidos de branco.

O trabalho começa com um cântico para Exu para quem são feitas oferendas na casa que lhe é reservada nos fundos do terreiro. O curador começa uma série de cantos nos quais vai indicando possíveis fatores que podem influenciar a doença 卐 ação de exus ou sombras de mortos pedindo que elas deixem o corpo do paciente.

Mudanças no comportamento do doente durante este processo atraem grandemente a atenção da audiência na medida em que confirmam a realidade construída pelo curador. Um novelo de lã é desfeito simbolizando o desfazer do feitiço. Em sequência, três panos de cor preta, vermelha e branca são esfregados no corpo do doente, representando graus crescentes de purificação. Ao final do ritual o círculo de pólvora é queimado e os restos são varridos para fora da casa.(ALVES e RABELO, 2009, p. 10).

De acordo com os autores, o jarê, diferente do candomblé, não tem uma complexa organização interna. São poucos os indivíduos encarregados de realizar as funções. O curador tem um auxiliar chamado ogan que, junto com ele, providencia as condições necessárias para a realização dos ritos e a manutenção do terreiro.

(...) O culto pressupõe uma ampla margem de liberdade de iniciativa e ação. Assim, nunca alcança o status de um grupo altamente institucionalizado, identificado pela força de seus códigos de conduta ou por uma estrutura rígida, estabilizada. (...)(ALVES e RABELO,2009,p.14).

4.2.5. O único registro sobre a Umbanda

Dentre as cinquenta fotos escolhidas para esta análise apenas uma se refere a um terreiro de umbanda. Trata-se de um registro do Centro Espírita de Umbanda Ogum Estrela. A fotografia foi publicada numa matéria adicional que, no jargão jornalístico é chamada de box e, atualmente, de coordenada, intitulada *Umbanda também festeja*, veiculada na edição de 18 de junho de 1976, no primeiro caderno, página dois . O texto principal fala do começo do ano litúrgico nos terreiros Casa Branca, Gantois e Ilê Axé Opô Afonjá, com destaque para o primeiro.

A fotografia mostra a responsável pelo comando do terreiro, chamada no texto de “yalorixá Mãe Léa”:



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Umbanda

Personagens identificados: Letícia Mary da Silva (Mãe Léa)

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901-A

Tecnologia: Analógica, Colorida

Coordenadas de Situação

Tempo: 8/6/1976

Espaço: Centro Espírita de Umbanda Ogum Estrela

Mãe Léa aparece diante de um altar onde está uma imagem de Santa Bárbara em lugar de destaque, à esquerda. No lado oposto tem uma imagem de Nossa Senhora da Conceição praticamente escondida em meio às flores, assim como a representação de Jesus Cristo Ressuscitado, mais ao centro. À frente do altar está uma imagem de Santo Antônio.

A matéria não faz uma descrição da umbanda, mas apenas noticia uma festa de Oxóssi que vai acontecer no centro comandado por Mãe Léa:

Embora não tenha sido definida como uma grande festa, a homenagem a Oxóssi, realizada pelo Centro de Umbanda Ogum Estrela, despertou a atenção de centenas de adeptos da seita que se dirigiram até o local para homenagear o orixá, entre os quais cerca de 50 filhas-de-santo, ricamente trajadas. (A Tarde, 18/6/1976, caderno 1, p.2).

A matéria também relata uma homenagem feita ao jornal pelo centro de umbanda:

Ontem, durante a festa de Oxóssi, que segundo a “mãe Léa”, é o padroeiro dos jornalistas, foi oferecido ao Jornal A Tarde, um diploma de reconhecimento pelos serviços prestados em benefício do Centro. (A Tarde, edição de 18/6/1976, caderno 1, p.2).

O texto não esclarece quais seriam os serviços prestados à Casa pelo jornal. Há também a informação de que o centro foi fundado em 1964 e possui 200 sócios, além de inúmeros adeptos. Nas entrevistas realizadas com membros dos terreiros para esta dissertação não consegui obter informações sobre o Ogum Estrela, que ficava na Baixa dos Sapateiros. Também consultei o estudo *Mapeamento dos Terreiros de Salvador* e não há referências a este centro.

Entretanto, encontrei uma fotografia de Mãe Léa que pode explicar a falta de informações sobre o centro. A foto está incluída na pasta do Arquivo A Tarde denominada Mães-de Santo, incluída no DVD nº 2, que compõe o capítulo cinco dessa dissertação. O registro é de 22 de abril de 1990 e a autoria é de Valdir Argolo. Mãe Léa aparece na foto sentada em uma cadeira de rodas. Ao fundo podemos observar o altar com as imagens como aparece na fotografia anterior. A novidade é uma boneca à frente do altar. Não consegui localizar matéria publicada nessa data nem nos dias subsequentes, mas podemos perceber claramente a deterioração de saúde de Mãe Léa em relação à imagem anterior, o que pode explicar uma possível desativação do centro que ela comandava.

Ilustração 36



Mãe Léa. Data: 22/4/1990. Autoria: Valdir Argolo

Se o Ogum Estrela não mais funciona repete a ocorrência de redução dos terreiros de umbanda na capital baiana. Dos 1.165 terreiros catalogados pelo estudo *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*, apenas 1,7% foram definidos como vinculados a esta prática religiosa.

Comparando com os dados de 1981, em que havia cinquenta casas/terreiros de umbanda, houve uma significativa redução. (...) (SANTOS, 2008, p.22).

Se chegou aos anos 2000 com pouca representatividade em Salvador, a umbanda experimentou um período de crescimento na década de 1970. Segundo SANTOS (2005), havia neste período mais que os dois terreiros detectados em levantamento, realizado no final dos anos 60, pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.

O Ogum Estrela chega ser citado pelo autor como um exemplo da visibilidade que esta vertente das religiões afro-brasileiras conseguiu por conta do título de utilidade pública que a instituição recebeu da Câmara Municipal de Salvador em 30 de outubro de 1974. Os umbandistas chegaram a criar uma representação civil: a União de Umbanda da Bahia que foi recebida com rejeição por intelectuais, lideranças religiosas e até adeptos do candomblé.

De acordo com o autor a aproximação da umbanda com representantes do poder político e o seu crescimento em outros estados como o Rio de Janeiro significava uma ameaça ao candomblé como referência do sistema afro-religioso brasileiro.

E a umbanda vinha dando passos ousados como o Projeto de Lei do deputado Átila Nunes (MDB), vice-presidente da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro, que propunha tornar obrigatório o ensino do espiritismo e do umbandismo nas escolas públicas a famílias adeptas destas duas religiões. O deputado era líder umbandista e editor de um jornal especializado em umbanda. (SANTOS, 2005, p. 140).

Santos aponta uma movimentação, inclusive noticiada na edição de A Tarde de 22 de abril de 1974 e liderada pela Confederação do Culto Afro-Brasileiro, para frear a umbanda em Salvador:

O dramático apelo da recém-criada Confederação do Culto Afro-Brasileiro era sintomático do quadro de tensão e disputa: os pais e mães-de-santo e todos os membros dos diversos terreiros baianos deveriam lutar para preservar o candomblé das práticas do umbandismo carioca. Observa-se, então, uma referência regional sendo articulada como mais um elemento a ser destacado nas distinções do campo religioso afro-brasileiro: (...) (SANTOS, 2005, p.141).

A Confederação do Culto Afro-Brasileiro defendia que a umbanda se mantivesse no Rio de Janeiro e o candomblé era reforçado como uma prática exclusivamente baiana. A capital do Estado fluminense foi um dos locais onde a umbanda surgiu nos anos 20, além de São Paulo e Rio Grande Sul.

Esta prática religiosa apresenta elementos afro-brasileiros, mas também do catolicismo, daí tantas imagens de santos no altar de Mãe Léa, como também do espiritismo,

movimento surgido na França, no século XIX, e idealizado por León Hippolyte Denizard Rivail, mas conhecido pelo seu pseudônimo: Alan Kardec.

Também conhecido como kardecismo, o espiritismo tem por base a crença na reencarnação dos mortos para que possam evoluir até o grau máximo possível por meio da prática do bem. O embate central no espiritismo é entre os espíritos de luz, os que são capazes de inspirar as boas obras dos vivos, e os obsessores, agentes do mal.

O planeta Terra é considerado um espaço para a aprendizagem e a purgação, ou seja, a evolução da alma por meio de vidas sucessivas. O Evangelho, que é o conjunto de quatro livros que trazem a biografia e as obras de Jesus Cristo, é considerado um código de conduta. Cristo é entendido pelos espíritas como um dos espíritos evoluídos que já passaram pela Terra.

O contato com os espíritos é feito pela mediunidade. Os que possuem esta capacidade são chamados médiuns e podem fazer contatos com os espíritos tanto por meio da possessão, como também pela codificação das suas mensagens (psicografia), dentre outros recursos. A prática religiosa ajuda o médium a entender e controlar melhor o seu poder, afinal como o espiritismo tem fortes relações com a ciência por conta de ter nascido num contexto de expansão do positivismo, o fenômeno mediúnico, para os espíritas, é facilmente explicável do ponto de vista científico, sendo possível até localizar os canais no corpo humano por onde ele se manifesta.

É muito difícil dizer com precisão em que momento começaram a “baixar” nas sessões espíritas kardecistas as entidades dos cultos afro, ou quando estes começaram a absorver os valores kardecistas. Contudo, a história de formação de um dos terreiros de umbanda mais conhecidos do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, possibilita a compreensão dos princípios básicos que estruturaram a nova religião. (SILVA, 2005, p.110).

O Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, comandado por Zélio de Moraes e fundado em meados da década de 1920, era freqüentado por comerciantes, funcionários públicos, militares, profissionais liberais e operários especializados⁸⁰. Eles já tinha tido contatos com os chamados centros de macumba, localizados em favelas do Rio de Janeiro e Niterói e passaram a privilegiar o atendimento às aparições de espíritos de divindades africanas e indígenas com as quais tomaram contatos nestes locais.⁸¹

⁸⁰ Este trabalho não faz um estudo aprofundado da umbanda. Para mais informações sobre esta prática consultar: SILVA. Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda- Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Summus Editorial, 2ª edição, 2005, BROWN. Diana in *Umbanda e Política. Cadernos do ISER n° 18*. Rio de Janeiro: Editora marco Zero, 1985 e ORTIZ. Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro- Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Vozes, 1988.

⁸¹ Silva faz um resumo histórico deste episódio da umbanda citando um estudo de Diana Brown.

(...) a ênfase no culto às divindades africanas e indígenas (consideradas pelos kardecistas como atrasadas), e a depuração desse culto para que elas pudessem “baixar” e trabalhar na umbanda, foi uma das mais marcantes características dessa religião. Essas entidades, a princípio caboclos e pretos-velhos, representando os espíritos dos índios brasileiros e dos escravos africanos, tornaram-se centrais na nova religião que se formava, proclamando sua missão de irmanar todas as raças e classes sociais que formavam o povo brasileiro. (SILVA, 2005, p.111).

Segundo o autor, embora a fundação do centro de Zélio de Moraes em 1920 funcione como um marco para a história da umbanda não significa necessariamente que ele tenha sido o primeiro. No ano passado, os umbandistas comemoram o centenário de sua prática religiosa, sugerindo que ela teria origem em 15 de novembro de 1908 quando Zélio de Moraes incorporou pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas. A Câmara Federal comemorou a data com uma sessão especial.⁸²

BROWN (1985), reforça esta imprecisão histórica sobre a fundação da umbanda.

Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda. A historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e, fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tampouco ganhou uma aceitação geral particularmente entre os líderes mais jovens. Representando ou não seu relato o momento histórico “real” da fundação da Umbanda, de qualquer maneira ele é extremamente convincente no sentido de dar conta de como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu, combinando a realidade dos primeiros centros efetivos de Umbanda e o pessoal participante. (BROWN, p.10).

De acordo com a autora muitos desses praticantes do período inicial da umbanda eram kardecistas que visitavam os centros de “macumba” localizados nas favelas do Rio de Janeiro e de Niterói:

(...) Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanos e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareciam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes. (...). (BROWN, 1988, p.11).

⁸² http://www.palmares.gov.br/003/00301009.jsp?ttCD_CHAVE=1678

De acordo com a autora, a rejeição a aspectos da “macumba” estão presentes nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941 no Rio de Janeiro. Nesses documentos fica patente a tentativa de se afastar das práticas de origem africana:

(...) Dois temas centrais destacavam-se nessas Atas: a preocupação com a criação de uma Umbanda desaficanizada, cujas origens foram localizadas nas antigas tradições religiosas do Extremo Oriente e do Oriente Próximo, e cujas conexões com a África foram minimizadas ao máximo³⁶ e o esforço para “branquear” ou “purificar” a Umbanda, dissociando-a da África “primitiva” e “bárbara”. (...) Frente a essas preocupações, pode parecer paradoxal que esses fundadores desejassem abraçar de qualquer modo essas tradições afro-brasileiras, mas o que deve ser enfatizado é que eles o faziam de uma forma extremamente seletiva. (...). Por exemplo, dois dos principais elementos retirados das tradições afro-brasileiras constituíram os espíritos centrais da Umbanda, os caboclos e os pretos velhos. No entanto, os pretos velhos, celebrados como as presenças africanas mais significativas na Umbanda, são escravos, subjugados e aculturados à vida brasileira, muito embora práticas associadas com africanos não aculturados fossem rejeitadas desta forma de prática da Umbanda. (BROWN, 1985, pp. 11-12).

Para ORTIZ (1988), a umbanda, em comparação ao candomblé, é uma prática com elementos nacionais bem marcados:

(...) A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira. O candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. (...) pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. Desta forma uma ruptura se inscreve entre a Umbanda e candomblé: para a primeira, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada; o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro. (...). (ORTIZ, 1988, p. 16).

A concepção das forças sobrenaturais na umbanda segue o princípio de crenças presentes no candomblé e no espiritismo, principalmente:

Na umbanda, as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas. Os orixás, por exemplo, são entendidos e cultuados com outras características. Sendo considerados espíritos muito evoluídos, de luz, tornaram-se uma categoria mítica, muito distante dos homens, só ocasionalmente descem à Terra e mesmo assim apenas na forma de “vibração”. (SILVA, 2005, p.120).

As entidades cultuadas na umbanda estão agrupadas em linhas que são dirigidas por orixás principais. Cada uma delas é composta por sete falanges ou legiões: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças e Linha dos Pretos Velhos.

Não existe, entretanto, um consenso entre os vários terreiros e codificadores da umbanda a respeito da composição dessas linhas e falanges. Em muitos casos, por exemplo, juntam-se às linhas dirigidas pelos orixás, a Linha do Oriente (da qual fazem parte as ciganas), a Linha das Almas, etc. (SILVA, 2005, p.121).

Abaixo dos orixás está o grupo de espíritos considerados pelos umbandistas menos evoluídos. É o caso dos caboclos e dos pretos velhos. A seguir, numa posição abaixo, estão os espíritos ligados ao mal e que precisam de ajuda para evoluir. São os exus e as pombagiras.

(...) Essa concepção dos exus representa a continuidade, na umbanda, do estereótipo que o catolicismo atribuiu ao orixá Exu associado ao diabo, à morte e à sexualidade desenfreada. No caso da pombagira, seria uma versão feminina de Exu associada ao estereótipo da prostituta, da “mulher de rua”, que se veste com roupas escandalosas, exhibe atitudes obscenas, linguagem vulgar e gestos escrachados. (...). (SILVA, 2005, p. 123).

Na umbanda, não há processo iniciático como condição para o pertencimento ao culto. O sacrifício de animais também não é obrigatório. Há um rito de batismo, feito em cachoeiras e no mar, numa reminiscência também da sua aproximação com o catolicismo, ou de oferendas nas matas.

O contato com o mundo sobrenatural é feito por meio do diálogo entre os consulentes e as divindades incorporadas nos médiuns. A autoridade religiosa é estabelecida a partir da capacidade de liderança e poder religioso do médium. Os rituais também têm música, mas, diferente do candomblé, as canções são executadas em português ao ritmo dos atabaques, que não tem um número fixo e podem ser tocados por mulheres⁸³.

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção:

Ilustração 37



A Tarde, edição de 15/4/1979, Turismo e Automobilismo, capa

⁸³Silva. op. cit. pp. 126-127



A Tarde, 15/4/1979, Turismo e Automobilismo, p. 3



A Tarde, 10/8/1982, caderno 2, p.1



A Tarde, 7/8/1983, Turismo e Automobilismo, p.3 (microfilme)



A Tarde, 2/7/1988, caderno 1, p. 3



A Tarde, 17/1/1980, caderno 2, p.1



A Tarde, 26/6/1980, caderno 2, p.10



A Tarde, 20/11/2006, caderno Sou de Santo e Raça, p.5



A Tarde, 18/6/1976, caderno 1, p.2

4.3. Espaço Privado

4.3.1. Comida para os deuses

A série de três fotografias a seguir mostra o ritual de abate de um boi para ser oferecido ao orixá Ogum. Elas foram publicadas na reportagem intitulada *A Grande Festa de Ogum*, veiculada em *A Tarde*, no dia 31 de julho de 1980, na página 14 do caderno 2. O texto e as imagens fazem uma descrição pormenorizada do ritual.

A primeira mostra o animal já abatido e ao fundo pessoas em transe. Já na segunda imagem o destaque é para a mulher deitada no chão, numa posição em que não dá para ver detalhes do seu rosto, pois ele está encoberto por uma máscara formada pelo seu cabelo, o que confere ainda maior dramaticidade à fotografia. A última das fotos mostra o comandante do terreiro, Pai Zé de Ogum, em direção ao local onde a mulher está em transe. À sua frente, uma mulher paramentada com roupas de candomblé segue à frente espalhando o conteúdo do prato que segura.

Ilustração 38



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Reynivaldo Brito

Assunto: Sacrifício de boi para Ogum

Personagens identificados: Apenas o hoje pai-de-santo Valdemir Melo. É o sacerdote que está em estado de transe, entre duas mulheres, com as mãos para trás.

Catálogo em *A Tarde*: Pasta Candomblé nº 6901-B

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 31/7/1980

Espaço: Terreiro de Ogum, Lauro de Freitas, Bahia.

Ilustração 39



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Reynivaldo Brito

Assunto: Sacrifício de boi para Ogum

Personagens identificados: Pai Valdemir Melo, à frente da mulher com saia estampada no lado direito da imagem. Mulher em transe, deitada no chão, é consagrada a Oxumarê, mas os informantes não se lembraram do nome.

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901-B

Tecnologia: Analógica Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo 31/7/1980

Espaço: Terreiro de Ogum, Lauro de Freitas, Bahia,

Ilustração 40



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Reynivaldo Brito

Assunto: Sacrifício de boi para Ogum

Personagens identificados: Pai Zé de Ogum, de turbante, aparece de costas.

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901-B

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 31/7/1980

Espaço: Terreiro de Ogum, Lauro de Freitas, Bahia.

A reportagem foi publicada em uma página, ilustrada com as três fotografias exibidas acima. O terreiro que é cenário da matéria era comandado por José Santos Araújo, mais conhecido como Zé de Ogum. Farei uma descrição mais pormenorizada da sua biografia na categoria denominada “Hierarquia”, onde foi incluída outra imagem do sacerdote.

Para produzir as imagens, Reynivaldo Brito⁸⁴ conta que passou três dias chegando bem cedo ao terreiro e só saindo quando o ritual terminava. As fotografias para a reportagem de A Tarde são de sua autoria.

Já as fotografias que saíram na revista Manchete, cuja edição não consegui localizar, foram realizadas por uma repórter fotográfica enviada para acompanhar Reynivaldo. Nesta época, ele era o correspondente da Manchete na Bahia. A revista foi um dos mais importantes periódicos brasileiros. “Eu fiz várias matérias para A Tarde e para a Manchete. Como a Manchete gostava muito dessas coisas de Bahia teve uma época que saiu mais de dez páginas com Zé de Ogum. Ele ficou assim muito vaidoso. Aí eu tinha um acesso fácil e tudo que era festa ele queria que eu fosse”.

O depoimento de Reynivaldo revela como ficava mais fácil a produção de uma reportagem sobre detalhes mais reservados da estrutura do candomblé para os repórteres que tinham maior intimidade com o dia-a-dia dos terreiros. Assistir a um sacrifício ou “matança”, como este rito também é chamado no jargão do candomblé, ainda hoje é uma prática geralmente reservada e que conta com a participação apenas de quem é membro da comunidade religiosa.

A permissão para fazer as fotografias que seriam publicadas em um jornal de grande circulação mostra que o repórter tinha conquistado a confiança do comandante do terreiro, mas também revela a troca envolvendo esta interação: o repórter ganhava a oportunidade de contar uma história que tinha um dos princípios básicos para ser considerada notícia, que é a capacidade de aguçar o interesse do leitor, e o terreiro ganhava proeminência, pois se A Tarde era o mais conhecido periódico baiano e a Manchete tinha circulação nacional.

Uma amostra da importância deste registro pode ser medida pela reação dos religiosos de candomblé entrevistados para esta pesquisa. A maioria ficou pouco à vontade diante das fotos dos ritos de sacrifício.

A justificativa mais repetida para o desconforto foi a preocupação de que fotografias deste tipo possam ser utilizadas para fins de difamação do candomblé, principalmente em programas de denominações neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que é constantemente acusada de praticar intolerância religiosa.⁸⁵ Mas a maioria dos que externaram seu desconforto pediram anonimato em relação a esta questão para não

⁸⁴ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

⁸⁵ O fundador da IURD, Edmar Macedo escreveu um livro chamado *Orixás, Caboclos e Guias, Deuses ou Demônios?*, onde ataca princípios da umbanda, espiritismo, candomblé e catolicismo. O Ministério Público Federal entrou com uma ação que resultou na retirada do livro de circulação, mas em seguida uma decisão dos tribunais superiores liberou a venda.

desrespeitar o que consideram uma regra básica do candomblé: cada Casa tem suas próprias normas de conduta.

Se as fotografias ainda geram críticas mais de vinte anos após a sua produção, na época não foi diferente, de acordo com Reynivaldo: “Quando a matéria saiu, algumas pessoas ligadas ao candomblé acharam um absurdo eu ter fotografado a cerimônia né? Porque eu fotografei da hora em que amarraram o boi até que botou lá a cabeça lá com mel. Fiquei até acabar a festa”.

Não é comum que repórteres de texto também realizem as fotos, mas Reynivaldo repetiria este procedimento em outras coberturas relacionadas a candomblé. A explicação para esse acúmulo de funções é a sua paixão por fotografia. Quando era possível ele não dispensava a oportunidade de exercitar profissionalmente um hábito que começou como hobby ao adquirir uma câmera Nikon, que é uma marca de referência para os fotógrafos.

Ao tempo que fazia as imagens ele conseguiu também captar as informações para fazer em seu texto uma descrição detalhada da cerimônia:

(...) Os toques eram cada vez mais fortes e minutos depois acontecia a “primeira manifestação de um orixá. Uma senhora negra de cabelos quase embranquecidos começou a rodopiar e caiu ao solo, sendo imediatamente atendida pela mãe-pequena do terreiro, que é a segunda pessoa do candomblé.

(...). O círculo foi se fechando e os toques aumentando. Um ligeiro golpe e o boi caiu tremendo, enquanto o sangue era apanhado em uma grande tigela de barro para ser oferecido ao orixá. Ao término da sangria foram cortados a cabeça, as mãos, as pernas e os testículos para oferecer a Ogum.

(...) O sangue que saiu de suas veias e artérias foi levado para o Ibá, que é uma espécie de santuário onde fica o carregado do santo com os potes, bacias e louças. Ali o sangue, que eles chamam de Menga foi colocado em cima dos otás, que são pedras sagradas, com mel e vinho, que é o néctar do orixá. (A Tarde, edição de 31/7/1980, caderno 2, p. 14).

Esta narrativa confirma ainda mais a liberdade desfrutada pelo repórter durante a cerimônia. Por sua descrição parece que ele conseguiu, inclusive, acesso aos quartos sagrados. Outras informações presentes no texto de Reynivaldo revelam mais detalhes da rotina da Casa de Santo. Ele conta que os participantes da cerimônia são obrigados a permanecer 14 dias no terreiro, sem poder sair, e que o rito tem como principal objetivo assegurar 14 anos de paz para a comunidade onde ele acontece.

(...) Explicaram os membros do terreiro que a paz está garantida até 14 anos, mas salientaram que para que isto se concretizasse eles tiveram antes que sacrificar sete galos caboclos (vermelhos) para Exu que erradamente é sincretizado por pessoas alheias ao culto como o diabo, Dizem eles que no terreiro existem dois exus, o Xoroquê e o Tiriri, sendo este último confundido como escravo, quando na realidade é um orixá. (A Tarde, edição de 31/7/1980, caderno 2, p. 14).

A festa, de acordo com o texto de Reynivaldo, foi marcada pela fartura: distribuição de feijão, carne assada e de ensopado. A descrição dos pormenores do ritual continua na reportagem:

Numa grande panela foi preparado o ixê de Exu, que é constituído dos miúdos dos sete galos caboclos (cabeças, pés, fígado, bofes e vísceras) cozidas com azeite de dendê e em seguida colocada aos pés de Exu. O restante dos galos também foi aproveitado para o xinxim feito com camarão e azeite e distribuído entre os presentes à cerimônia no primeiro e segundo dia. Exu estava “assentado” e Ogum já dominava tudo.

FEIJOADA DE OGUM

Finalmente os integrantes do terreiro alcançam o verdadeiro auge da festa com a grande feijoada de Ogum. Quatoze homens devidamente escolhidos pelo pai-de-santo e ajudados por algumas filhas-de-santo começam a preparar o barracão principal para a cerimônia. No centro do barracão foram colocadas três esteiras e três alas (lençóis) brancos e em volta jarros com flores e castiçais com velas. As filhas-de-santo se acercaram, também os ogãs, alabê, ekedes, kotas, mãe-pequena e outros membros do candomblé e algumas traziam tabuleiros com pipocas que eles chamam de flores para o velho Omolu.

O doburú foi trazido porque o velho Omolu é amigo inseparável de Ogum, principalmente de Ogum de Ronda. (...). (A Tarde, edição de 31/7/1980, caderno 2, p. 14).

Os detalhes da reportagem ajudam a contextualizar as fotografias, mas elas, à primeira vista, já indicam que se trata de um ritual religioso: a postura das pessoas, com olhos fechados, as mãos pra trás ou na cintura já dão indicações de que estão em um estado de transe. A segunda foto é ainda mais explícita com a sacerdotisa deitada no chão.

Não há elementos para medir como esta matéria foi recepcionada pelo público do jornal. A polêmica, com base no depoimento de Reynivaldo, parece ter mesmo ficado restrita ao ambiente dos terreiros, mas tudo indica que não incomodou Zé de Ogum, pois na edição de 15 de junho de 1984, mais uma vez foi publicada uma reportagem sobre o ritual intitulada *Terreiro sacrifica um boi para Ogum*.

Desta vez o espaço foi menor e saiu apenas uma foto que parece ser da mesma sequência das feitas quatro anos antes. O espaço de publicação também mudou: saiu do Caderno 2, que tradicionalmente nos jornais, é voltado para assuntos culturais e foi para o noticiário de cidade: primeiro caderno e página dois.

Ilustração 41



A Tarde, 15/6/1984, caderno 1, p. 2

A foto utilizada na matéria não está nas pastas da coleção de A Tarde. Pode ter se perdido, o que todo o cuidado dos responsáveis pelo arquivo não pode impedir diante da alta rotatividade do material de pesquisa que acontecia antes do processo da consulta digital. Mas dá para notar que o espaço é bem reduzido em relação à matéria anterior e que a imagem é bem menos descritiva do que as outras. Aparece apenas o boi em pé e mais nada que indique detalhes do rito. Seria uma maneira de amenizar os efeitos da publicação anterior?

A descrição do ritual só aparece no título 𐐚 *Terreiro sacrifica um boi para Ogum* 𐐚 e na legenda: “O ponto alto do ritual foi o sacrifício do boi”. É bem diferente das usadas na reportagem anterior que faziam descrições de etapas do ritual.

A legenda da primeira fotografia exibida anteriormente, onde aparece o boi abatido diz: *O axogum com uma grande peixeira sangra o boi para oferecer o sangue a Ogum*, embora a cena não apareça. Já a segunda faz uma referência ao estado de transe: *Quando o alabê iniciou o toque as filhas-de-santo ficaram manifestadas*.

A mais curiosa a meu ver, é a legenda da terceira fotografia, onde Zé de Ogum aparece de costas: *Zé de Ogum comandou toda a solenidade com muita firmeza e seriedade*. A meu ver esta afirmação é uma espécie de prevenção às críticas que certamente viriam pela exibição do ritual. Melhor então destacar a postura “correta” do sacerdote.

Outro dado interessante é que, embora o terreiro seja definido pelo repórter como de tradição angola, todos os termos utilizados são do vocabulário do candomblé ketu: alabê, que

é o sacerdote músico; orixá, quando as divindades cultuadas nesta nação são chamadas de inquice, dentre outras. A única referência à nação angola é a palavra “kota”, uma variação de “makota” que é equivalente à palavra equede da tradição ketu.

É compreensível imaginar o desconforto que a publicação da matéria causou no ambiente dos terreiros afinal o que, para os leitores de A Tarde pode não ter passado de uma satisfação de curiosidade, foi a divulgação de um dos aspectos mais solenes do candomblé.

Este rito é o veículo para o reforço da energia das divindades. Elas se alimentam do que emana das oferendas que recebem. Não é à toa que determinadas partes dos animais (vísceras, cabeça, dentre outras) reservadas para os deuses são chamadas de “axé.”⁸⁶

O registro do sacrifício de bois em A Tarde continuaria, mesmo após o fim do terreiro de Zé de Ogum, que fechou após a sua morte e cedeu lugar a uma igreja evangélica. Mas desta vez o rito de oferenda era para o caboclo de Sultão das Matas.

4.3.2. Um boi para Sultão da Matas



Ilustração 42

⁸⁶ Manoel Nascimento da Costa faz em *Frutos da Memória e da Vivência – O Grande Sacrifício do Boi na Nação Nagô e outras tradições dos Xangôs do Recife*, uma abordagem detalhada sobre a importância e significado do sacrifício de animais. A referência de Costa é o Xangô, presente, principalmente, em Pernambuco, mas a sua descrição é muito próxima da forma como o sacrifício é entendido pelos religiosos do candomblé. Ele também aborda no texto o passo-a-passo da matança de um boi, mas num rito dedicado a Xangô e, portanto, diferente dos procedimentos que foram detalhados na reportagem. O texto está in Moura. Marcondes Carlos Eugênio de. (org). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, 1994,

Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Wilson Besnosick

Assunto: Sacrifício de boi para Sultão das Matas

Personagens identificados: Alba, à direita, filha-de-santo, consagrada a Oxum, segura a bacia. O homem que aparece de boné, com uma bacia para aparar o sangue do boi é o axogum do terreiro, Daniel. O outro homem é um ogã da Casa, Agnaldo.

Catalogação em A Tarde: Pasta Terreiro Santa Bárbara nº 14067

Tecnologia: Analógica, Colorida, mas para a publicação no jornal foi transformada em Preto-e-branco.

Coordenadas de Situação

Tempo: A data do registro é 30/9/1995, mas com publicação em 1/10/1995

Espaço: Terreiro Santa Bárbara, Lauro de Freitas, Bahia.

A fotografia acima é tão dramática quanto a primeira da série realizada no terreiro de Zé de Ogum. Se lá aparece a imagem do boi já abatido e sem cabeça, nesta, embora o animal esteja coberto com um pano branco, dá para perceber que a bacia nas mãos do axogum Daniel está aparando o sangue que verte do animal.

Como no caso de Zé de Ogum, segundo Pai Valdemir, o comandante do terreiro onde foram feitas as fotografias, também houve polêmica. Desta vez, ela veio por meio de uma carta escrita pelo antropólogo Júlio Braga e publicada dias depois da veiculação da matéria em A Tarde: “Júlio Braga escreveu para o jornal dizendo que aquilo não podia. Mas hoje ele é meu amigo. Ele vem aqui e eu vou lá no terreiro dele”⁸⁷.

Mas a carta citada por Pai Valdemir não foi encontrada nas edições de A Tarde dos dias subseqüentes à publicação da matéria que recebeu um espaço menor do que aquela que abordou o sacrifício de boi no terreiro de Zé de Ogum. Intitulada *Terreiro de Santa Bárbara festeja o Sultão das Matas*, a reportagem a saiu na página três, do primeiro caderno.

Até a reforma gráfica realizada em 2006, a página três era considerada a mais nobre da edição, utilizada para dar as matérias mais importantes. Isto porque era a primeira página ímpar da editoria onde saem as notícias da cidade. Por conta do espaço reduzido, o texto é mais econômico na descrição da cerimônia, mas não deixa de dar detalhes sobre ela. Segundo a reportagem, é a primeira vez que acontece o sacrifício de um boi nas dependências do terreiro.

(...) São sete dias de resguardo: o animal foi coberto com lençol branco e o babalorixá jogou pelo terreiro milho branco, enquanto filhos e filhas-de-santo dançavam e cantavam. O sangue do boi foi oferecido ao caboclo em uma bacia com mel, milho branco, vinho branco e azeite doce e depois de três dias é oferecido às águas doces. Durante o ritual, alguns órgãos e as patas 𐄂 o axé 𐄂 são retiradas e também colocadas aos pés do Sultão das Matas. A cabeça ficou na frente da cabana, onde mais tarde foram sacrificados também o galo, bode, pato e pombo. (A Tarde, 1/10/1995, caderno 1, p. 3).

⁸⁷ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

Na festa houve a confirmação de um ogã para o caboclo. O texto revela também outras obrigações que foram feitas antecipadamente:

Segundo o pai Valdemir de Lauro de Freitas, os festejos tiveram início ainda na madrugada de ontem, com o sacrifício de galos, patos, bode e pombo para Oxóssi, que foi repetido às 10 horas, quando houve a matança de um boi. “Pai” Valdemir lembrou que estava sendo cumprida a obrigação de Sultão das Matas e explicou que o boi é o único que tem um poder na frente de todos os outros bichos. “O sangue representa a vida, 14 anos, de paz garantida, prosperidade e vitória”, afirmou ele. (A Tarde, 1/10/1995, caderno 1, p. 3).

O texto não foi assinado, mas não há dúvidas de que assim como o fotógrafo, o repórter estava presente. O discurso dos 14 anos de paz repete o feito na matéria sobre o boi para Ogum, cerimônia na qual Pai Valdemir estava presente. Ele costumava ir às celebrações no Terreiro de Zé de Ogum, embora não tenha sido iniciado por ele, mas por uma mãe-de-santo chamada Domingas. “Zé de Ogum não raspava ninguém”, afirma.

Para o sacerdote também há diferenças entre o sacrifício feito em seu terreiro e o que era realizado no comandado por Zé de Ogum. Lá, foi registrado um rito endereçado a uma divindade, no caso um orixá. Já a cerimônia do Terreiro Santa Bárbara estava dirigida a um caboclo que não tem o mesmo status dos deuses do candomblé, a ponto de não ser feita uma consagração especial das pessoas que o recebem:⁸⁸ “Aqui no meu terreiro não se fotografa nada que é feito para inquite. Mas além de ser um sacrifício para um caboclo era um ato público, daí que não vi problema nenhum em fotografar”.

Segundo SANTOS (1995), o sacrifício para o caboclo tem diferenças do realizado para divindades como os orixás. Este tipo de rito para entidades como Sultão das Matas, costuma acontecer antes do sol nascer ou à tarde ☸ até às 17 horas. Os cantos são em português, independentemente da nação a que pertença o terreiro.⁸⁹

Outra diferença é que, no ritual para o caboclo, não se sacrifica nem se canta para Exu. Tudo é para o caboclo. Além disso, é a própria entidade, incorporada no pai ou mãe-de-santo, que atua ao mesmo tempo como imolador e receptor do sacrifício⁹⁰.

Na foto analisada, vemos que há um sacerdote especializado para o sacrifício, chamado axogum, um termo ketu, embora o terreiro Santa Bárbara esteja vinculado à nação angola. Embora este registro específico não mostre, existe a presença de Pai Valdemir incorporado por Sultão das Matas em outras fotografias da sequência.

⁸⁸ Para mais informações sobre o caboclo ver a seção 4.2.2. deste trabalho.

⁸⁹ Conferir Santos. Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra ☸ O Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995, pp. 91-93.

⁹⁰ Idem.

Hoje, o terreiro Santa Bárbara continua a oferecer um boi para o caboclo, mas o sacrifício já não é mais feito no terreiro. De acordo com Pai Valdemir, o trabalho e as exigências próprias para o rito, que inclui “sete dias de resguardo”, o levaram a preferir adquirir o animal já abatido para a realização da festa que continua a durar três dias.

Da mesma forma que a celebração no Terreiro de Ogum, o sacrifício do boi para Sultão da Matas continuou a ser noticiado no jornal. Mas a reportagem feita no ano seguinte, assinada pela repórter Vera Schumman e com fotografia de Walter Carvalho⁹¹, intitulada *Terreiro faz matança coletiva de animais para garantir a paz*, ao menos no texto, adotou um tom de crítica ao rito:

(...) Numa atmosfera bizarra para uns e de fé para os adeptos, o primeiro animal a ser sacrificado foi um boi. Depois de muita tensão por causa dos corcoveios do animal predestinado a morte, ele foi sangrado até morrer e esquartejado. (...)

Além de um boi, foram mortos pelo mesmo processo um bode e 21 galos da terra e brancos. (..)

O ritual é efetuado pelo ogã mais velho 𐄂 a segunda pessoa da casa 𐄂, que depois de acalmar o animal tenso, golpeiou-o no peito, perfurando-o no coração. O sangue jorrou numa bacia grande, enquanto o animal se debate e morre aos poucos. Arrastado pelo pátio, lá mesmo é retalhado para ser servido no churrasco amanhã, embora as condições sanitárias do local não sejam recomendadas pelos padrões vigentes. O mesmo aconteceu com o restante dos animais. (...). (A Tarde, 13/9/1996, caderno 1, p. 5).

A descrição da repórter, a meu ver, é uma clara censura a tudo que ela observou, alcançando seu ápice na afirmação de que não havia “condições sanitárias” adequadas para a manipulação da carne. Outro detalhe importante presente na matéria é o tamanho que a festa já tinha alcançado em seu segundo ano, pois incluiu shows de Paulinho Boca de Cantor, Dandara, Zelito Miranda e há também menção a um registro feito pela TV, embora não seja informado o nome da emissora.

Já a foto, assinada por Walter Carvalho, utilizada na matéria é neutra em relação ao texto. O boi aparece, momentos antes de ser abatido, com o corpo seguro por dois homens, mas na fotografia ainda não há a agitação do animal que é descrita na reportagem, num claro exemplo de como às vezes texto e imagem não estão tão integrados nas páginas dos jornais.

⁹¹ Walter Carvalho continua na equipe de A Tarde. Por ser homônimo do conhecido fotógrafo Walter Carvalho, ele passou a assinar suas fotografias como Walter de Carvalho.



Pai Valdemir conta que esta matéria o desagradou, como seria de esperar: “ Desta eu não gostei não. Mas o jornal sempre mandava cobrir os eventos daqui. Não só o sacrifício do boi, mas também o presente para as águas”.

Realmente, na coleção de *A Tarde*, além do Terreiro Santa Bárbara ter uma pasta específica com 12 fotos, a pasta pessoal de Pai Valdemir é composta por 37 fotografias. O sacerdote é superado apenas, dentre os nove pais-de-santo com catalogação específica, por Painho da Bahia de quem estão guardadas 42 fotografias.

Ao lado de Zé de Ogum e Mirinha do Portão, Pai Valdemir figura entre os três líderes religiosos de nação angola que rotineiramente apareciam nas páginas de *A Tarde* por conta da sua proximidade com Reynivaldo Brito⁹². Hoje, o jornal tem dado poucas reportagens nesta linha, optando por abordagens mais ligadas à descrição de elementos da estrutura do culto ou às atividades “civis” dos terreiros.

Além do boi, o jornal também tem registros de sacrifícios de outros bichos no Terreiro Santa Bárbara, como aves. Estes aparecem na sequência de fotos feitas por Wilson Besnosick, embora estejam dentre os 19 negativos que não chegaram a ser revelados. Infelizmente, o autor de tão importantes registros já é falecido. Outra fotografia relacionada a sacrifício no Terreiro Santa Bárbara é a apresentada abaixo:

⁹² Em entrevista concedida à autora deste trabalho, Reynivaldo Brito destacou sua amizade com os três sacerdotes citados, além de manter também relações de amizade com Olga de Alaketo e Menininha do Gantois.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Sacrifício de ave

Personagens identificados: Primeira filha-de-santo de Pai Valdemir, conhecida como Neta e consagrada a Iemanjá. Pai Valdemir.

Catálogo em A Tarde: Pasta Terreiro Santa Bárbara nº 14067

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 31/7/1983

Espaço: Terreiro Santa Bárbara, Lauro de Freitas, Bahia.

A fotografia não foi publicada na data atribuída ao registro nem nos dias subseqüentes. Trata-se de uma oferenda para caboclo, como se pode observar pelas garrafas de cerveja. Chama a atenção a presença de uma garrafa de Coca-Cola, elemento que não costuma ser descrito, dentre as oferendas tradicionais.

Nesta época, Pai Valdemir ainda não oferecia o boi para Sultão das Matas. Na reportagem de 1995 é dito que aquela era a primeira vez que o sacrifício estava sendo realizado no terreiro. Nas outras matérias subseqüentes sobre a festa para o caboclo, embora seja mencionado o sacrifício de aves, ele não aparece nas fotografias publicadas. Imagino que a exibição da morte de um boi, um animal de grande porte, continuava a ter mais apelo editorial.

4.3.3.Cerimônia para Tempo

Ilustração 45



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Reynivaldo Brito

Assunto: Festa para Tempo

Personagens identificados: Da esquerda para a direita: Lossange, filha-de-santo de João da Goméia e irmã-de-santo de Mãe Mirinha, consagrada a Gongobira, inquice correspondente ao orixá Oxóssi da tradição ketu; Garrincha, marido de Mãe Mirinha; Mãe Mirinha do Portão;

Geraldo, tata do Terreiro São Jorge Filho da Goméia; Cosminha, sobrinha de Mãe Mirinha; Makota Mãezinha e Mirinhão de Nkossi, uma das primeiras filhas-de-santo de Mãe Mirinha.

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Mirinha nº 12524

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: A data do registro é 29/8/1978. A publicação foi em 30/8/1978.

Espaço: Terreiro São Jorge Filho da Goméia, Lauro de Freitas, Bahia.

A fotografia ilustra uma celebração para o inquite Tempo no terreiro São Jorge Filho da Goméia, comandado pela mais famosa filha-de-santo de Joãozinho da Goméia na Bahia: Altamira da Conceição Souza, conhecida como Mirinha do Portão. Ela vinculou ao seu apelido o local em Lauro de Freitas onde fica templo de nação angola que, atualmente, é comandado por sua neta biológica, Mãe Lúcia Neves.

A composição da imagem já chama à atenção por conta dos seus personagens: homens, uma criança, e mulheres 𐄂 estas paramentadas 𐄂 à frente de balaies, preenchidos com uma substância branca, que, pelo abordado na reportagem, deduzi ser pipoca. Há também o que parece ser milho no único recipiente que parece ser de alumínio mostrado na imagem. O rito é conduzido pela terceira mulher a partir da esquerda, Mãe Mirinha, afinal é ela quem segura o adjá, uma espécie de sino que é símbolo do poder de controlar as divindades.

Outro dado que chama a atenção é o homem que aparece ao lado de Mãe Mirinha, coberto com um pano branco. Trata-se de Geraldo, um tata, título que é dado aos que ocupam nos candomblés angola o posto semelhante ao de ogã da tradição ketu. A indumentária inusitada foi por conta de uma casualidade: “Geraldo nessa época ainda não tinha se confirmado como tata. Ele chegou ao terreiro e não estava vestido com uma roupa clara. Aí teve que se enrolar com um pano branco”.⁹³ O relato é de Raimundo Katusemi, tata do São Jorge Filho da Goméia e neto de Mãe Mirinha.

Os gestos e expressão facial dos integrantes da foto indicam que é o momento em que está sendo entoado um cântico. Esta imagem foi publicada na edição de 30 de agosto de 1978. A reportagem ocupa uma página inteira do Caderno 2 de A Tarde com o título *Flores e Galos Brancos para Acalmar o Tempo*. Tanto os textos como as fotos estão assinadas por Reynivaldo Brito. Além da fotografia acima, a página tem mais duas.

O amplo espaço destinado à matéria é justificado já no parágrafo de abertura quando o repórter afirma que é a primeira vez que uma cerimônia para Tempo teve a permissão de ser acompanhada por um repórter com autorização para documentar parte das obrigações. Só não

⁹³ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

foi permitido o registo dos ritos de sacrifício dos galos mencionados no título. É interessante também a menção do repórter à existência da festa apenas nos terreiros de nação angola.

Realmente, esta divindade é considerada exclusiva dos candomblés vinculados à tradição angola. Mas há também membros das comunidades dos terreiros que associam Tempo com divindades como Iroko, do candomblé ketu, e Loko, do jeje.

Segundo o historiador Jaime Sodré, que é xicarangoma 𐄂 sacerdote músico 𐄂 do terreiro Tanuri Junçara, de tradição angola, Tempo é uma divindade vinculada ao passar dos dias, mas num sentido muito mais abrangente do que o cronológico: “Não é o tempo contado em horas, mas em uma dimensão bem mais complexa. Trata-se de passado, presente e futuro.”⁹⁴

As festas para Tempo costumam ser realizadas em 10 de agosto, dia em que os católicos celebram São Lourenço, um mártir morto quando foi queimado em uma grelha, a quem o inquice é associado. Nos assentamentos da divindade costuma ser colocada uma grelha.

Reynivaldo Brito narra a festa detalhadamente. A cerimônia começa embaixo da árvore associada a Tempo, uma gameleira branca. Os cânticos são entoados enquanto as filhas-de-santo da Casa se aproximam trazendo na cabeça cestos e tabuleiros com comidas brancas. Depois a festa prossegue no barracão, onde os inquices dançam.

Horas depois, os mais ligados ao terreiro foram para o peji (santuário) de Tempo para passar (esfregar mesmo) as pipocas (flores) nos corpos e especialmente nas cabeças para descarregar o corpo. Um ato feito com muito respeito e crédito pelos integrantes da seita. Alguns, ao terminar de esfregar as flores, jogavam um pouco nos demais. Uma atitude de total descontração, mas que não pode ser levada como brincadeira porque o infrator seria certamente expulso da casa. (...). (A Tarde, edição de 30/8/1978, caderno 2, p.1).

O repórter faz também uma referência aos filhos-de-santo que não puderam estar presentes, mas enviaram panos brancos que antes passaram pelo corpo para ser depositados na árvore que representa Tempo.

(...) Ficam lá durante todo o ano. Alguns não resistem e caem, mas não podem ser retirados do lugar e os que permanecem só serão retirados no ano seguinte.
(...) Este santuário de panos brancos é chamado de Atim de Tempo que também recebeu bocados de abadô (milho branco torrado) colocados pela mãe-de-santo e suas filhas, sua Mãe Pequena, Maria das Graças, e seus ogans no peji. (A Tarde, edição de 30/8/1978, caderno 2, p.1).

⁹⁴ Idem

O termo “flores” que aparece no título é uma referência à forma como são chamadas as pipocas oferecidas a Tempo.

(...) Eles não permitem que as flores sejam chamadas de pipocas. Explicou um ogã do terreiro que “pipocas são as coceiras que saem no corpo. O que os leigos chamam de pipoca para nós da seita é flor e é por isso que a gente joga nos convidados e esfrega no corpo para descarregar dos maus olhados e outras porcarias que os inimigos nos colocam.”⁹⁵ (A Tarde, edição de 30/8/1978, caderno 2, p.1).

Reynivaldo que, como já foi explicado anteriormente, desfrutava de confiança no São Jorge Filho da Goméia, diferente do que fez no Terreiro de Ogum, não conseguiu fotografar o sacrifício dos galos mencionados no título.

(...) Desde a tardinha que encontramos as filhas-de-santo com alguns galos nas mãos. Eles estavam sendo preparados para o sacrifício. Porém as pessoas convidadas e nem o repórter puderam assistir e muito menos documentar. Todos estavam curiosos para presenciar o sacrifício e acompanhar as danças e os cânticos que foram realizados no barracão com a presença das pessoas ligadas à seita. Informou Mãe Mirinha que fizemos nossas obrigações. O público não pode assistir à matança porque não é bom e temos que acalmar o Tempo. “Quem é pode com ele?” - perguntou e ela mesma respondeu: “Só a gente fazendo as obrigações para acalmá-lo, para dominá-lo. Ele desaba e acaba com tudo em qualquer lugar do mundo”. (A Tarde, edição de 30/8/1978, caderno 2, p.1).

Dentre o total de fotos pesquisadas não voltei a encontrar nenhum outro registro de ritual semelhante. Isto mostra que, realmente, o repórter conseguiu fazer um raro documento sobre esta cerimônia como afirma no parágrafo de abertura da sua reportagem.

4.3.4. Os ritos de cura de Mãe Odeci

Ilustração 46



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Mãe Odeci faz sessão de cura

Personagens identificados: Apenas Odete Santos Reis (Mãe Odeci)

Catálogo em A Tarde: Pasta Mães de Santo nº 1556

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 13/9/1975

Espaço: Bonocô

O texto publicado na edição de 13 de setembro de 1975 na página oito do primeiro caderno de A Tarde não deixa muito claro o seu objetivo ao divulgar as sessões de cura

realizada por Odete Santos Reis, conhecida como Mãe Odeci. A reportagem já anuncia em seu título as especialidades da rezadeira: Mãe Odeci, a que cura “impinge” e “ventre caído”.

Na abertura da matéria há uma referência a um problema de moradia que ela está enfrentando tendo ainda que abrigar oito crianças. O lugar onde estão acontecendo as sessões de cura é uma casa inacabada que já serviu de terreiro. O endereço é onde funcionou um candomblé famoso em Salvador: o comandado por Paulo do Brongo, que foi transferido para o bairro Valéria quando começaram as obras da Avenida Bonocô. O início da reportagem informa que de 24 a 31 de setembro de 1975 haverá festas no novo endereço do terreiro de Paulo do Brongo.

Embora fique claramente configurada a estreita relação de Mãe Odeci com um terreiro de candomblé, ela menciona sua rejeição ao sacrifício de animais, comparando-o a uma prática vinculada a “Satanás”. Mãe Odeci não diz qual é a modalidade religiosa que utiliza o método que critica, mas a referência que adota pode ser vinculada pelos leitores ao candomblé, afinal a imolação de animais é uma das suas práticas.

Ao final da consulta, Mãe Odeci, que diz que “este negócio de passar galo sangrando no cliente é coisa de Satanás (...). (A Tarde, 13/9/1975, caderno 1, p.8).

A prática curativa de Mãe Odeci envolve signos católicos, por meio das imagens de santo e citação aos orixás. A missão, de acordo com a matéria, foi iniciada em Inhampube, município localizado a 153 quilômetros de Salvador, na região de Alagoinhas, como continuação de uma tradição de família. As práticas curativas foram iniciadas por sua avó Herondina Costa e seguidas na capital por sua mãe Ana Santos Ferreira. Segundo a reportagem, as filhas de Mãe Odeci não têm interesse em levar a prática à frente.

O texto detalha um atendimento feito por Mãe Odeci que considero necessário ser reproduzido na íntegra para dar uma ideia das características das práticas utilizadas por ela, que são um mosaico de variações das tradições religiosas afro-brasileiras:

UMA CONSULTA

“Mãe Odeci”, o negócio é o seguinte: tudo que eu começo não consigo terminar e deixo pela metade.

Na salinha de chão batido, paredes cobertas com retratos de santos e uma banca também com santos e imagens “Mãe Odeci” vai de um lado a outro, como se estivesse diante de mais um mistério a resolver. Prescrutar a alma de um irmão que veio pedir a mão. Quando senta junto ao cliente o faz em companhia dos orixás. O caso necessitava da ajuda de São Lázaro (Obaluaê) e Senhor do Bonfim (Oxalá) e de Nossa Senhora da Conceição (Iemanjá). Obaluaê compareceu numa imagem, Oxalá nas contas brancas que envolveu o pescoço do cliente e Iemanjá foi o copo com água e dois búzios dentro. Buscava respostas, prescrutou, andou de um lado a outro e concluiu:

“Teu mal é morfina (infelicidade). Tem muito olho ruim em cima de você. Mas tu tem um uma estrela forte, é inteligente e há de vencer”. A medida que perguntava “Mãe Odeci” tremia como se estivesse a aprofundar e suas entranhas tremessem com a pressão do mergulho. A cerimônia durou muito tempo. Mãe Odeci pegou o cliente e disse várias rezas, as quais foram repetidas, tendo ele um crucifixo numa das mãos e na outra a imagem de São Lázaro, diante de uma porta aberta onde um vasto faixo de luz matinal entrava e diante do altar de muitos santos e devoções. Ao final da consulta, Mãe Odeci (...) receitou sete banhos com as folhas Tira Teima, Vence Tudo e Abre Caminho, dois dias de reza e presente para “Mãe das Águas”. O cliente saiu mais leve, tranqüilo. (...). (A Tarde, edição de 13/9/1975, caderno 1, p.8).

A forma da consulta, embora não tenha sido utilizado o jogo de búzios, lembra o jarê que vimos na primeira seção deste capítulo. A referência a santos católicos no universo diferenciado do cristianismo remete a umbanda. Esta prática religiosa está presente ainda na receita das folhas, um elemento também utilizado no candomblé que tem as suas divindades, os orixás, invocados durante o tempo que durou a consulta.

Qual seria a importância de Mãe Odeci para ganhar destaque no jornal? O seu papel mais ligado à cura de saúde, com práticas semelhantes às das rezadeiras, seria melhor digerido do que uma vinculação direta ao candomblé do qual ela procura se afastar ao criticar o sacrifício de animais? Infelizmente não consegui encontrar mais informações sobre ela. As poucas que consegui reunir, além das destacadas na matéria, foram sobre Paulo do Brongo, cuja caridade é destacada no texto.

O repórter, que se refere ao sacerdote como *Paulo do Bronco*, reproduz o agradecimento de Mãe Odeci ao pai-de-santo por deixá-la residir na casa que foi seu terreiro, mas afirma que ele precisa da renda do imóvel. O final do texto lista mais problemas que a preocupa: hipertensão e o tabuleiro da filha que está vazio, o que talvez signifique que ela era mãe de uma baiana de acarajé.

Paulo do Brongo foi um sacerdote bem conhecido em Salvador. O presidente da Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (Acabantu), Raimundo Konmannanjy que é tata lubitu 𐄂 guardião dos segredos 𐄂 do terreiro Unzó kwa Mpaanzu, sediado em São Marcos, conta que teve como pai pequeno da sua confirmação religiosa um filho-de-santo de Paulo do Brongo: “O terreiro de Paulo do Brongo era de nação jeje-daomé.”⁹⁶

Nancy de Souza e Silva, mais conhecida como Ebomi Cici, do Ilê Axé Opô Aganju, conta o cuidado que Paulo do Brongo mantinha com um Iroko localizado no Bonocô, mesmo após a transferência do seu terreiro para Valéria. Ele sempre cuidava da árvore que ficava

⁹⁶ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

protegida por um cercado feito com cimento: “Quando ele morreu a cerca estourou. O Iroko foi definhando até que mandaram tirá-lo completamente e a avenida (Bonocô) chegou”.⁹⁷

Segundo ebomi Cici, Paulo do Brongo incorporava duas divindades: Obaluaê e Xangô: “Ele ficava no barracão com um chapéu na cabeça. Quando Xangô chegava, o chapéu era virado de lado”.

Não consegui encontrar referências mais atualizadas sobre Mãe Odecí nem sobre a continuação do terreiro de Paulo do Brongo. Analisei o estudo *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*, mas sem a referência do nome da Casa ficou ainda mais difícil a localização.

O texto mostra claramente que o repórter acompanhou a consulta por conta da descrição minuciosa que faz do atendimento. Há também a postura de respeito pelo rito de cura, pois não percebi na matéria ironia ou desconfiança sobre os poderes de cura de Mãe Odecí. A referência inicial à festa no terreiro de Paulo do Brongo me fez suspeitar de que a reportagem pode ter sido pedida por ele, afinal era bem conhecido, quem sabe numa tentativa de conseguir ajuda para a sua filha-de-santo, pois ela fez questão de destacar a dificuldade que ele vinha enfrentando para conseguir mantê-la na casa.

É pena que o texto não esteja assinado o que poderia dar algum tipo de referência sobre a rede de relações que possibilitou a publicação de uma reportagem sem nenhum outro tipo de força noticiosa, como, por exemplo, uma abordagem mais abrangente sobre a prática de rezadeiras. Será que a clientela de Mãe Odecí já era tão numerosa a ponto de justificar uma matéria?

4.3.5. Purificação

As fotografias que serão analisadas a seguir são uma das mais bonitas da coleção. Em tempos de crescimento do entendimento de que a preservação do meio-ambiente é fundamental para a própria conservação da vida humana, a imagem de sacerdotisas submetendo a um ritual purificador os instrumentos que irão tocar em árvores sagradas é cercada de simbolismos.

⁹⁷ Idem.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Purificação de ferramentas para o corte de árvores sagradas

Personagens identificados: Da esquerda para a direita: Margarida Nayr da Anunciação (Mãe Ajikutu de Ogum, ebomi da Casa Branca e ialorixá do terreiro Ilê Axé Tony Solayo, localizado em Mussurunga); Juliana Silva Baraúna (Mãe Teté de Iansã), iaquequerê da Casa Branca, falecida há quatro anos; funcionário da Prefeitura de Salvador.

Catálogo em A Tarde: Pasta Casa Branca nº 11986

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de situação

Tempo: 15/5/1985

Espaço: Terreiro Casa Branca, Salvador

Esta imagem foi publicada na página três do primeiro caderno da edição de 16 de maio de 1985 com o título *Rígido ritual marca derrubada de árvores*. O texto descreve a purificação que foi feita em ferramentas utilizadas por funcionários da Prefeitura de Salvador para derrubar e podar árvores sagradas.

A reportagem também ganhou destaque na capa do jornal com o título de *O ritual da derrubada de árvores*. O texto está acompanhado da fotografia de uma das árvores derrubadas identificada como “Jaqueira de Exu”. Outra fotografia do rito será apresentada mais à frente.

O texto da capa já apresenta detalhes sobre o ritual de purificação das ferramentas:

A operação de derrubada da jaqueira de Exu, ontem, em frente ao Terreiro da Casa Branca, na Avenida Vasco da Gama, foi precedido do cumprimento de um rígido ritual, pelas filhas e mães-de-santo do mais tradicional centro religioso de raízes africanas na Bahia, que completará três séculos de existência no próximo dia 6. Os seis homens que fizeram o corte da árvore, funcionários da Superintendência de Parques e Jardins 𐄂 SPJ 𐄂 tiveram que banhar o rosto, têmpora e pulsos na infusão de folhas sagradas chamada “inhorô”, que lhes assegurará proteção contra a *zanga* das entidades (Pág. 3). (A Tarde, 16/5/1985, caderno 1, p. 3).

A reportagem apresenta informações interessantes como a concordância não só dos funcionários da SPJ, mas do seu próprio superintendente, Augusto Viana, de se submeterem ao ritual sagrado. O texto é bem detalhista sobre o que aconteceu no barracão do terreiro:

O rito teve início uma hora antes, quando um prato com algumas nozes de “obis” e “orobós” foi depositado ao pé do altar consagrado a Xangô, no centro da Casa Grande. Mãe Teté, a mais velha e importante da tríade de sacerdotisas presente, responsáveis pela orientação espiritual do terreiro, entoou preces aos orixás, na língua nagô, pedindo graças para os membros da casa e demais presentes à cerimônia. Em seguida, os frutos sagrados, originários do continente africano, foram divididos em pequenas partes, distribuídos com todos que ali se encontravam. Os orixás já tinham se manifestado, dando o consentimento para que o ritual prosseguisse. Assim, os seis homens que fariam o corte das árvores, como também o superintendente de Parques e Jardins, Augusto Viana, foram convidados a banhar o rosto, têmpora e punhos na infusão de folhas sagradas chamada “inhorô”, que lhes asseguraria proteção contra a “zanga” das deidades. O instrumentos 𐄂 machados e facões 𐄂 utilizados no corte também foram purificados, finalizando o bonito e significativo ritual. (A Tarde, 16/5/1985, caderno 1, p. 3).

Após a purificação foram derrubadas uma jaqueira, definida como consagrada a Exu e duas gameleiras pertencentes a Apaoká e Loko Padô, além da poda da Toka de Dako, definido como um bambuzal. O trabalho dos funcionários da SPJ não terminou no mesmo dia, de acordo com o texto.

A jaqueira de Exu não ofereceu resistência, tombando ao decidido ataque da motosserra operada por um funcionário da SPJ. A derrubada das duas gameleiras consagradas aos Orixás Apaoká e Loko-Padô vai exigir pelo menos uma semana de trabalho dos seis operários, visto serem de maior porte. (...).(A Tarde, 16/5/1985, caderno 1, p. 3).

O funcionário da SPJ responsável pela derrubada da jaqueira de Exu é o que aparece na foto acima. Na pasta do Arquivo A Tarde, além das imagens publicadas na capa e na parte interna do jornal, existe mais cinco registros sobre o episódio como o mostrado abaixo:



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Purificação de ferramentas para corte de árvores sagradas

Personagens identificados: Da esquerda para a direita: Margarida Nayr da Anunciação (Mãe Ajikutu de Ogum, ebomi da Casa Branca, ialorixá do terreiro Ilê Axé Tony Solayo, localizado em Massaranduba; Juliana Silva Baraúna, Mãe Teté de Iansã, iaquequerê da Casa Branca, falecida há quatro anos; funcionário da Prefeitura de Salvador.

Catalogação em A Tarde: Pasta Casa Branca nº 11986

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 15/5/1985

Espaço: Terreiro Casa Branca, Salvador, Bahia.

Na imagem aparece apenas a parte do corpo de uma sacerdotisa segurando uma bacia. É a terceira a quem o texto fez referência anteriormente. Nesta imagem dá para perceber à direita o funcionário da Prefeitura com a farda da SPJ. Não foi possível identificar a terceira

sacerdotisa presente na imagem: “Não consigo me lembrar quem era. Sei que fui escolhida para participar por ser de Ogum”, conta Mãe Ajikutu.⁹⁸

Segundo Mãe Ajikutu não há um nome específico para definir esta cerimônia. A necessidade do corte das árvores sagradas tinha sido tema de uma matéria publicada em A Tarde alguns dias antes, intitulada *Árvores sagradas vão ser mesmo derrubadas*.

A reportagem publicada em 13 de maio de 1985, na página 2 do primeiro caderno, afirma que as árvores estão pondo em risco as casas erguidas no entorno do terreiro. Além disso, o texto antecipa a necessidade de realização do ritual de purificação das ferramentas e destaca as dificuldades na estrutura física do terreiro que, mesmo tendo sido tombado como patrimônio pela Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), hoje transformado em instituto e, portanto, com uma nova sigla IPHAN não tem sequer a escritura.

(...) Diante da omissão dos órgãos públicos quanto à restauração da Casa Branca, a comunidade se cotizou, no final do mês passado, para fazer algumas melhorias na casa para a festa do dia seis. Enquanto um pequeno conserto está orçado em Cr\$ 834 mil a mão-de-obra e Cr\$ 234 mil o material a sociedade só conseguiu arrecadar Cr\$ 200 mil. (A Tarde, 13/5/1985, caderno 1, p. 2).

A festa citada no texto é uma comemoração aos 300 anos do terreiro. Embora tenha sido feita esta referência não se tem ainda a certeza sobre a data exata de fundação da Casa Branca que, segundo Renato da Silveira, originalmente, surgiu na localidade conhecida como Barroquinha, no Centro de Salvador.

Não há mais como saber exatamente quando foi fundado o Candomblé da Barroquinha, as tradições orais mais seguras não indicam nada de preciso, nem sequer arriscam uma data qualquer. Além do mais, as datas disponíveis na literatura antropológica são resultados de cálculos nem sempre concordantes, embora haja certa convergência para as últimas décadas do século XVIII e as primeiras do século XIX. (SILVEIRA, 2006, p.373).

Não se sabe também exatamente quando o terreiro migrou para o seu endereço atual: a Avenida Vasco da Gama, no bairro da Federação. Para Silveira esta mudança pode ter ocorrido nos anos 50 do século XIX, quando, segundo tradições orais, citadas por ele, o templo teria sido invadido, ainda na Barroquinha, pela polícia.

(...) A tradição oral da Casa Branca diz que foi Iyá Nassô quem fez a mudança e que ela própria plantou os fundamentos do terreiro que conhecemos hoje. Bamboxê Obitikô também participou da refundação, pois foi ele quem fabricou a coroa metálica de Ogodô que

⁹⁸ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

encimava os quatro pilares do atual barracão central, hoje desaparecida. (SILVEIRA, 2006, p.529).

De acordo com o a autor, em 1855, a Casa Branca já estava funcionando no bairro da Federação. Ele se baseia em uma notícia do Jornal da Bahia de 31 de maio desse mesmo ano e que se refere à prisão de um grupo de homens e mulheres no local. (SILVEIRA, 2006, p. 530).

Numa reportagem, publicada em A Tarde dois anos antes da matéria sobre a purificação das ferramentas, na edição de 31 de outubro de 1983, há mais detalhes sobre Mãe Teté, a sacerdotisa que conduz o rito de purificação das ferramentas. Segundo o texto, ela nasceu em 1916 e foi iniciada no candomblé em 1933 por Mãe Maximiana Maria da Conceição, a célebre Tia Massi, que foi uma das ialorixás da Casa Branca.

A reportagem foi por conta de uma homenagem feita a Mãe Teté na Casa Branca pela passagem dos seus 50 anos de iniciação religiosa. A homenagem contou com a participação de Abdias do Nascimento. Deputado na época, ele chegou a fazer um discurso na Câmara Federal sobre a data.⁹⁹

O curioso do texto é que Mãe Teté é chamada de babalorixá, título que só é utilizado quando um homem ocupa o mais alto cargo de um terreiro ketu. O adequado seria “ialorixá”, o que ainda não se aplicava ao cargo, pois Mãe Teté foi iaquequerê da Casa Branca. Também conhecido como “mãe-pequena”, o título “iaquequerê” é a referência ao segundo posto mais importante na hierarquia dos terreiros de nação ketu.

Na matéria sobre a purificação das ferramentas o posto “ialorixá” mais uma vez é atribuído de forma equivocada. Desta vez a expressão é utilizada para definir o cargo de Antônio Agnelo Pereira, o presidente da sociedade civil da Casa Branca.

⁹⁹ A Tarde, edição de 31/10/1983

4.3.6. Uma nova sacerdotisa

Ilustração 49



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Wilson Besnosick

Assunto: Saída de iaô

Personagens identificados: Da esquerda para a direita: Mãe Dazinha, mãe pequena do Terreiro Santa Bárbara e ao fundo filhas-de-santo do terreiro. A iaô é Lúcia de Iansã

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901 C

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 24/1/1994

Espaço: Terreiro Santa Bárbara, Lauro de Freitas, Bahia.

A cerimônia documentada acima faz parte do ritual chamado “saída de iaô”, também conhecido como “dia do nome”, ocorrido no Terreiro Santa Bárbara. Trata-se de uma ocasião solene, pois marca a chegada de mais uma sacerdotisa preparada para incorporar uma divindade, o que significa a continuação do terreiro.

O rito da iniciação constitui o primeiro e decisivo momento da integração das pessoas no candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo. A iniciação, em suas várias formas, além dos aspectos psicológicos que envolve, por ser o meio pelo qual as pessoas se identificam com seus orixás, provê, ainda, o mecanismo de agregação no grupo em que se poderá, eventualmente, atingir a completa participação nas hierarquias dirigentes. (LIMA, 2003, p. 69).

O ritual foi tema de uma matéria publicada na edição de 24 de janeiro de 1994, na página dois do primeiro caderno com o título *Atabaques tocam para yaô em cerimônia aberta ao público*. O texto é assinado pelo repórter Adelmo Borges e, embora na fotografia arquivada tenha o crédito do autor da fotografia 𐄂 W ilson Besnosik 𐄂 no jornal ele não foi publicado.

A imagem que ilustra a reportagem não foi a mesma exibida acima. Ela não foi encontrada por mim na coleção. É provável que esteja catalogada como negativo. Mantive a fotografia escolhida antes da localização da matéria por motivos já explicados anteriormente: mostrar a subjetividade que envolve a edição de uma página de jornal.

Ilustração 50



A Tarde, 24/1/1994, caderno 1, p. 2

O texto conta detalhes da festa de saída da iaô, mas em nenhum momento registra o seu nome civil ou religioso. Há outras informações como a sua idade, estado de origem, o Rio de Janeiro, e número de filhos.

A nova filha-de-santo é carioca, tem 44 anos e possui sete filhos e dois netos, sendo que dois de seus filhos são “médiuns” (incorporam entidades do candomblé). Ambos estavam presentes à iniciação da mãe. (A Tarde, 24/1/1994, caderno 1, p. 2).

A fotografia mostra e foi confirmado por Pai Valdemir Melo¹⁰⁰, tata de inquice do terreiro de nação angola, que o processo de iniciação teve apenas uma iaô. Dessa forma não houve o chamado “barco”, que é o termo utilizado para definir o conjunto de iniciados.¹⁰¹

Segundo Pai Valdemir, a iaô se chama Lúcia e foi consagrada a Iansã. De acordo com o texto, a divindade que rege a cabeça da iaô é de origem ketu e foi preservado este particular mesmo o terreiro sendo de nação angola. Hoje, Lúcia de Iansã comanda o seu próprio terreiro no Rio de Janeiro onde mora.

A cerimônia que foi descrita de forma detalhada e ganhou o espaço superior da página, com status de matéria principal, é considerado um momento também de tensão para o terreiro, afinal está em jogo o poder do líder religioso. Se a iaô não conseguir gritar o nome do santo nesta cerimônia, significa que a divindade não está presente o que põe a capacidade do comandante do terreiro em xeque. Uma situação em que a iniciação não teve um desfecho positivo foi descrita por Nina Rodrigues:

Apezar de ter dansado por muitas horas seguidas, não ouve ainda assim uma manifestação franca de santo, o que trouxe por todo o dia triste e acabrunhada a mai de terreiro Theela. E como mesmo entre feiticeiros há rivalidades profissionaes, Livaldina não se pôde conter que não me dissesse muito à puridade que Deus a livrasse de que o santo si fosse feito por Ella, já não tivesse brincado a valer. E para isso acrescentou referindo-se aos diversos pais e mais de terreiros ali reunidos, nunca tinha precisado de tanta gente. (RODRIGUES, 2006, [1896-1897], p.61).

Temos também neste caso mais uma vez um rito de iniciação publicado na grande imprensa, com a diferença que não houve polêmica como no caso das reportagens da *Paris Match* e *O Cruzeiro*, analisados anteriormente.¹⁰² Claro que isto se deve ao tema das fotos: a parte pública do rito de iniciação, sem nenhum componente de segredo revelado que marcou as publicações citadas.

A foto escolhida para esta análise foi publicada seis anos depois num caderno especial intitulado “500 anos 卅 Gente” e integrante de uma série comemorativa ao meio milênio do Descobrimento do Brasil. Intitulada *Deus na múltipla visão dos brasileiros* e assinada por mim, a reportagem mostrou as várias faces da religiosidade existente no País. A fotografia foi escolhida pelo editor do especial, André Curvelo, posteriormente à elaboração da matéria.

¹⁰⁰ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹⁰¹ Uma descrição pormenorizada do que significa o barco dos iaôs e suas implicações no processo de hierarquia dos candomblés está em LIMA. Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia*. 2ª edição. Salvador: Corrupio, 2003, pp. 69-77.

¹⁰² Ver o segundo capítulo desta dissertação. Para informações detalhadas sobre a polêmica em torno das duas publicações conferir *Imagens do Sagrado*, de Fernando de Tacca.

A legenda que acompanha a fotografia não faz nenhum tipo de menção ao local em que foi realizado o ritual ou às suas características específicas. Mais uma vez está aqui um exemplo da imagem utilizada apenas como ilustração. A referência da legenda é a interação entre catolicismo e candomblé, algo totalmente estranho ao rito fotografado:

O sincretismo resistiu a todas as pressões e se consolidou como crença popular. (A Tarde, 18/4/2000, caderno especial 500 anos-Gente, p.10).

Outra novidade em relação à publicação anterior é o crédito de autoria neste especial para o repórter fotográfico, Wilson Besnosick

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção

Ilustração 51



A Tarde, edição de 31/7/1980, caderno 2, p.14



A Tarde, 15/6/1994, caderno 1, p.2



A Tarde, 1/10/1995, caderno 1, p. 3 (microfilme)



A Tarde, 13/9/1996, caderno1, p. 5



A Tarde, 13/9/1975 caderno 1, p. 8



A Tarde 30/8/1978, caderno 2, p.1



A Tarde, 13/5/1985, caderno 1, p.2



A Tarde, 16/5/1985, Capa



A Tarde, 16/5/1985, caderno 1, p.3



A Tarde, 18/4/2000, caderno 500 anos-Gente, p.10

4.4. Espaço Público

4.4.1. Oferenda no Parque

O Parque São Bartolomeu, localizado no Subúrbio Ferroviário de Salvador, é conhecido por ser utilizado para rituais religiosos, principalmente, aqueles que reverenciam os caboclos ou divindades ligadas às matas. Seu conjunto de cachoeiras e a flora exuberante o fizeram um dos mais conhecidos locais para o depósito de oferendas. O parque foi o cenário da imagem que será analisada a seguir:

Ilustração 52



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Oferenda para Loko

Personagens identificados: Filha-de-santo de Samba Diamongo

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901 A

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação:

Tempo: 27/8/1974

Espaço: Parque São Bartolomeu, Salvador

A postura 𐄂 corpo curvado, olhos fechados 𐄂 mostra que a sacerdotisa está em transe. Pelos elementos que aparecem na fotografia não dá para precisar a qual divindade ela é consagrada, mas aparenta tratar-se ainda de uma iaô por conta do dilogum 𐄂 conjunto de contas 𐄂 que ela usa em volta do pescoço e que são característicos deste status religioso. Chama também a atenção que a moça não usa as vestes costumeiras de candomblé, o que indica um rito mais informal. A oferenda é sustentada por ela com a ajuda de uma pessoa da qual só ficou o registro das mãos.

À primeira vista parece tratar-se de uma oferenda para caboclo. A abóbora que aparece na fotografia é um forte indicativo por ser um dos elementos que se colocam nos presentes para estas divindades. Mas, o texto que acompanha a imagem publicada na edição de 27 de agosto de 1974 afirma ser um rito em homenagem a Loko.

Axé Loôco.

Filhas de santo do famoso terreiro de Samba Diamongo, a yalorixá que deu sustentação ritualística ao candomblé de Joãozinho da Goméia, fizeram sua oferenda a Lôoco, orixá de origem vegetal que tem no Catolicismo, correspondência com São Bartolomeu. Havido como um dos mais venerados “santos” da linha de Xangô, todos os candomblés baianos, sobretudo os de angola e Gêge, bateram atabaques em sua honra. Mas, domingo foi o seu Grande Dia, em Pirajá, onde os fetichistas se aglomeraram para festejá-lo. Na Cachoeira de São Bartolomeu realizaram-se os centenários atos de fé, com velas acesas e “ebós”, depositados em suas imediações, “na intenção”, daqueles que não poupam maldade ao próximo. (A Tarde, 27/8/1974, caderno 1, p.2).

O texto, embora um pouco confuso, dá algumas pistas. A mais importante é a identificação do terreiro autor do ritual que é o pertencente a Samba Diamongo. Filha-de-santo de Bernardino¹⁰³ do Bate-Folha, o mais conhecido e tradicional terreiro de nação angola de Salvador, Samba Diamongo teve uma estreita ligação com Joãozinho da Goméia¹⁰⁴, sendo

¹⁰³ Manoel Bernardino da Paixão (?- 1946) é constantemente citado em estudos clássicos sobre o candomblé como os de Édison Carneiro e Ruth Landes. Ele fundou o Mansun Badun Kenkê, mais conhecido como Bate-Folha em 1916. Estas informações estão em um laudo antropológico sobre o terreiro feito pelo doutor em antropologia Ordep Serra, disponível em <http://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-bate-folha.pdf>. O Bate-Folha foi reconhecido como patrimônio pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em 2003.

¹⁰⁴ Joãozinho da Goméia (1914-1971) foi um dos mais polêmicos personagens do candomblé brasileiro. Além de ter sua iniciação religiosa contestada, levou elementos do candomblé para o espaço do *show business* através do rádio e era conhecido por desfilar nos bailes à fantasia do Carnaval carioca. Foi citado em estudos como os de Édison Carneiro e Ruth Landes. Uma biografia detalhada do sacerdote está em **Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé**, de autoria de Raul Lody e Vagner Gonçalves da Silva in Silva, Vagner Gonçalves da. (org) *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002. Mais informações sobre a relação entre Samba Diamongo e Joãozinho da Goméia serão apresentadas na seção 4.10.3 deste capítulo.

considerada, na história oral do candomblé baiano, como a responsável por fazer as obrigações referentes aos inquices, divindades da nação angola, para o famoso pai-de-santo.

Infelizmente, com o falecimento da sacerdotisa em 1979 ficaram escassos os dados sobre ela, mesmo nos terreiros de nação angola. É comum o reconhecimento à menção do seu nome, mas não há informação sobre a continuidade do terreiro que ela mantinha em Pirajá.

Em relação à fotografia chama a atenção o culto a Loko em um terreiro de nação angola, pois esta é uma divindade dos cultos jejes. Claro que é largamente conhecido o intercâmbio de ritos entre os terreiros, existindo casas que se declaram herdeiras de tradições múltiplas, mas o culto a divindades relacionadas a árvores, como é o caso de Loko, nos terreiros angola é mais comum em relação a Tempo, inquice cuja celebração foi abordada na seção anterior.

Os detalhes do texto em relação a Loko, grafado como Lôoco, são bem extensos para se tratar de uma confusão entre o culto de divindades. A referência a São Bartolomeu reforça a possibilidade do culto a Loko, pois o santo católico associado a esta divindade do candomblé é festejado no dia 24 de agosto, portanto, três dias antes da data da reportagem.

O espaço editorial ocupado pelo texto e pela fotografia também é interessante. Não se trata de uma reportagem, pois está abrigado em uma coluna, portanto enquadra-se bem mais no conceito de “nota”, recurso utilizado para as notícias curtas. Mas é uma nota refinada, pois está acompanhada de foto, o que não é tão comum nos jornais.

A notícia está na coluna Tempo Presente, que, ainda hoje, faz parte do setor opinativo de A Tarde. Embora não tenha assinatura, colunas normalmente são reservadas para jornalistas experientes e que vão assumir total responsabilidade sobre o que escrevem. Imagino que o terreiro de Samba Diamongo tinha, portanto, boas relações com o colunista ou, no mínimo, com alguém de fácil acesso a ele. Não consegui levantar dados para a identificação do autor da coluna Tempo Presente neste período.

Tomando como base uma reportagem que ocupou uma página inteira por conta da morte de Samba, dois anos depois, suspeito que este texto tenha sido produzido pelo jornalista Jehováde Carvalho, ogã do Bogum, embora não tenha notícias de que ele tenha sido titular da Tempo Presente. Mas ele poderia ter redigido o texto para oferecer ao seu colega de redação, afinal era considerado um especialista em candomblé. .

Imagino esta autoria para Jheová, pois foi ele quem assinou uma matéria especial com a biografia de Samba após a sua morte. A forma familiar como ele fala da sacerdotisa no texto que será apresentado mais adiante é a de alguém que tinha proximidade com ela. Em relação à nota, o estilo é bem parecido com os de outras reportagens da sua autoria. Além disso, o texto

na Coluna Tempo Presente foi publicado numa época em que ele atuava na redação de A Tarde.

A importância do cenário da foto, o Parque São Bartolomeu, para os ritos dos terreiros em Salvador, me fez adicionar ao conjunto das 1.432 fotos catalogadas para esta pesquisa, 29 da pasta temática sobre ele. São registros de elementos das religiões afro-brasileiras que têm o parque como endereço. Mas a fotografia acima está relacionada na pasta temática sobre o candomblé.

4.4.2 Galos X Pugilista

Em sua edição de 5 de maio de 1975, A Tarde publicou na página 15 do primeiro caderno, seção de Esportes, uma matéria de teor jocoso sobre um ebó que apareceu nas proximidades da casa do pugilista Raimundo Sampaio, no bairro Stiep. O título conseguiu ser mais inusitado do que o texto: *Sete galos ameaçam a vida de um pugilista*. A fotografia está arquivada numa pasta também de classificação supreendente: Bozó (Despacho), composta por um conjunto de sete imagens, das quais três são sobre o caso do pugilista.

Segundo o texto, amigos foram informar ao lutador que o despacho era endereçado a ele com o objetivo de fazê-lo perder a luta para Augêncio Almeida, num confronto marcado para agosto do mesmo ano.

Agora que se aproxima esta luta contra o pugilista responsável pelas suas duas únicas derrotas, Raimundo Sampaio ficou um pouco preocupado. Mas feito do susto afirmou com segurança:

≡ Podem botar mil macumbas que desta vez vou ganhar de Augêncio. Não queria novamente cruzar luvas com baiano, mas como ele me desafiou, resolvi aceitar. Estou me preparando para esta luta, de tal maneira, que cancelei todos os meus futuros compromissos. (A Tarde, 5/5/1975, caderno 1, p. 15).



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Ebó para pugilista

Personagens identificados: Não há identificação das pessoas que aparecem na foto

Catálogo em A Tarde: Pasta Bozó (Despacho) nº 7983

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 5/5/1975

Espaço: Stiep, Salvador

A legenda chega a insinuar a presença do pugilista na imagem: “Depois do susto, Raimundo ri da macumba”. Mas não há nada no texto que permita identificá-lo na fotografia. Também não há referência à identidade da mulher que se colocou à frente do ebó numa postura de quem está tentando minorar os possíveis efeitos, o que só ratifica que tudo foi levado num tom puramente jocoso.

A sombra colorida que aparece no rodapé da fotografia é resultado de um papel colado em seu verso que aparenta ser parte de uma ilustração sobre o tema. Este desenho integra o conjunto das imagens da pasta Bozó e foi publicado na edição de 20 de dezembro de 2005, no caderno A Tarde Esporte Clube, mas apenas como ilustração para a carta na coluna Megafone, intitulada *Macumba*. O texto não faz nenhuma referência ao assunto original. Trata-se apenas de um comentário sobre um jogo entre os times São Paulo e Liverpool.

Na matéria publicada em 1975 está a afirmação de que era muito comum o depósito de ebós no bairro Stiep. O texto não esclarece que tipo de pista deu a certeza de que o ebó era

endereçado para Raimundo Sampaio de forma a provocar a sua derrota na luta. O costume de depositar ebós em áreas públicas de Salvador é antigo e já aparece no clássico trabalho de Nina Rodrigues. O autor faz, inclusive, a descrição dos elementos que compõe o ebó chamado por ele de feitiço :

(...) De vez em quando nesta cidade se encontra pelas ruas ou praças, na proximidade da casa ou no caminho por onde se supõe que deve passar aquelle a quem é destinado, um feitiço que consiste, com pequenas variantes, em animaes de sacrifício e restos de comida de santo. Aqui é uma caixa de madeira qualquer contendo uma gallinha morta, coberta de azeite de dendê e outras bugigangas: ali é um prato de louça ou de barro com o invariável azeite de dendê, pennas e dinheiro em cobre; além é um cesto com um cabrito morto, um pombo, um sapo, qualquer animal enfim, coberto de dendê, envolvido em pannos ou papeis, enfeitado de fitas, com pedaços de vela, etc. E assim sob mil fórmulas outras. (RODRIGUES, 2006, [1896-1897], p.63).

Embora eu tenha feito um cuidadoso levantamento nas edições de A Tarde, veiculadas em agosto de 1975, anunciado como o mês em que ocorreria a luta, não encontrei qualquer referência a ela. Mas, com o auxílio dos jornalistas que atuam na editoria de Esportes de A Tarde consegui encontrar Augêncio Almeida, o oponente de Raimundo Sampaio na luta.

Segundo Augêncio¹⁰⁵ a luta aconteceu em Feira de Santana e foi vencida por ele:

Raimundo veio de São Paulo da Academia de Éder Jofre e me desafiou. A luta aconteceu no Feira Tênis Clube, em Feira de Santana, e eu o nocautei. Foi um período em que ele deu um monte de declarações que me deixaram com muita raiva. Aí na hora da luta eu não conseguia parar de bater nele até que o seu irmão subiu no ringue e me segurou para que eu parasse.

A declaração de Augêncio é interessante, pois, no trecho da reportagem citado acima, Raimundo diz que o desafio partiu do seu oponente. Só consegui localizar Augêncio poucos dias antes da finalização deste trabalho e a entrevista teve que ser realizada por telefone. Isto impossibilitou que ele tentasse reconhecer Raimundo Sampaio na fotografia. Diretor da Federação de Boxe Olímpico e Profissional do Estado da Bahia, Augêncio é um dos mais conhecidos boxeadores baianos: “Fui campeão brasileiro em 1961, com apenas 15 anos”, conta. No texto, inclusive, há a informação que Raimundo Sampaio já tinha perdido duas vezes para Augêncio.

Não consegui informações atualizadas sobre Raimundo Sampaio. Augêncio diz que perdeu o contato com ele e a última informação de que dispõe é que ele se tornou evangélico. Quanto ao ebó, afirma que não tem responsabilidade nenhuma: “Ele gostava de criar caso antes das lutas”, diz, entre risos.

¹⁰⁵ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

4.4.3. Tabuleiros de Omolu

Os chamados “Tabuleiros de Omolu” são um tema recorrente na coleção de fotografias de A Tarde. Foram encontradas 11 imagens desse instrumento associada a um rito de esmola, distribuídas pela série das pastas intituladas “Candomblé”. O tabuleiro de Omolu é uma peça de madeira para transporte de pipocas. Ele deve ser levado por filhas-de-santo, consagradas a Omolu, que é considerado o senhor dos mistérios da morte e da vida, pois tem o controle das doenças, especialmente as contagiosas. Em troca de uma pequena quantia, a esmola, é possível conseguir um “banho de pipoca” para descarregar do corpo as energias negativas.

No dia 22 de julho de 1981, A Tarde publicou na página seis do seu primeiro caderno uma matéria que fazia um alerta contra a circulação dos tabuleiros. Segundo o texto, 90% das pessoas que estavam saindo às ruas com os tabuleiros eram impostores, condição reforçada no título da reportagem: *Muitos farsantes na tradição de Omolu*.

As acusações feitas pelo jornal foram reforçadas pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab).

(...) Até agora apenas dois pedidos de licença especial tinham chegado à entidade, mesmo sendo imprescindível para o culto da obrigação.

A licença especial que autoriza os seguidores do santo a sair pelas ruas, com o “tabuleiro de Omolu” concede para cada interessado apenas três dias (...). Ainda que o tabuleiro pertença a um terreiro em situação regular, a ausência de licença especial motivará a sua apreensão ficando o terreiro sujeito às sanções estabelecidas. (A Tarde, 22/7/1981, caderno 1, p. 6).

Com base nos dados da Febacab, a matéria mostra que houve uma redução no número de tabuleiros circulando pela cidade. De 102 em 1977, quando começou o processo de fiscalização, eles somaram apenas 25 em 1980.

De acordo com a regulamentação da Febacab, só poderão carregar o tabuleiro as pessoas devidamente “feitas de orixás” ficando também proibidas as de Oxalá e Abaluaê (sic). Os portadores dos tabuleiros e acompanhantes deverão estar condignamente trajados com as vestes da seita. Ainda segundo a Febacab “é expressamente proibido os condutores e acompanhantes do tabuleiro viajarem em coletivos, táxis ou qualquer condução”.

Não podem ainda visitar bares, casas comerciais e estacionarem em via pública e os tabuleiros poderão circular até às 17 horas. (A Tarde, 22/7/1981, caderno 1, p. 6).

Diante de uma matéria deste teor, como ficam as personagens da fotografia que as ilustra? Como se livrar da caracterização de que se tratam dos farsantes anunciados as duas mulheres que aparecem na imagem, mesmo que a legenda tenha adotado um tom neutro?

Conduzidos pelas iaôs tipicamente trajadas, os “tabuleiros de Omolu” enfeitam as ruas de agosto. (A Tarde, 22/7/1981, caderno 1, p. 6).

Com um título tão forte dado à reportagem, além de um texto reforçado por dados da associação que representa os terreiros, não foi eleito nenhum tipo de parâmetro para ajudar o leitor a identificar quais seriam os “verdadeiros” tabuleiros. É difícil imaginar que alguém ao decidir dar a esmola para uma sacerdotisa com roupas de candomblé e portando os objetos da obrigação teria conhecimento suficiente para identificar se estavam sendo cumpridos todos os requisitos da Febacab. Assim as personagens da foto abaixo acabaram por ilustrar uma matéria que colocava em xeque a idoneidade do que estavam realizando.

Ilustração 54



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Tabuleiros de Omolu

Personagens identificados: Não há identificação das pessoas que aparecem na foto

Catálogo em A Tarde: Pasta Mães-de-Santo nº 1556

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: O registro é de 5/8/1978, mas a data de publicação é 22/7/1981

Espaço: Não identificado

Difícilmente, o leitor não vai associar como farsante as personagens da imagem quando, na verdade, os dados do Arquivo mostram que o registro foi feito em 5 de agosto de 1978, portanto, três anos antes, ou seja, elas possivelmente nem mais circulavam com os tabuleiros. A sorte das duas mulheres é que os trajes utilizados por elas cobrem todo o seu rosto, dificultando qualquer tipo de identificação.

O episódio é bem emblemático da tentativa feita pela Febacab de se tornar um órgão regulador e fiscalizador do candomblé, logo após o decreto do governo do Estado ter acabado com a exigência de retirada de autorização na Delegacia de Jogos e Costumes para a realização das cerimônias públicas.

A ação de dirigentes da Febacab implicou em visualizar o órgão como capaz de substituir o papel até então exercido por um órgão estatal. Era a legitimidade religiosa substituindo a ação repressiva, mas estabelecendo novas relações com o poder público. (SANTOS, 2005, p. 158).

Esta postura de tentar assumir o controle num ambiente que tem a autonomia de cada comunidade como uma de suas características, logo criou tensão entre os representantes do órgão e os líderes religiosos. Um dos conflitos mais proeminentes foi a decisão da associação de proibir a entrada de menores nos rituais dos terreiros em 1977, o que provocou o protesto e desligamento do quadro de sócios de terreiros tradicionais, como o Ilê Axé Opô Afonjá.

Segundo Pai Arestides, atual presidente da associação, que passou a se chamar Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (Fenacab), o período desta intransigência ficou para trás: “Naquela época a Febacab fechava terreiro, pegava atabaque. Chegavam até a chamar o santo da pessoa para conferir se estava certo. Quando eu assumi acabei com posturas como estas”.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Entrevista concedida à autora deste trabalho

4.4.4. O presente de Mirinha do Portão

Ilustração 55



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Valdir Argolo

Assunto: Presente para Oxum

Personagens identificados: Mãe Mirinha do Portão, em pé, segurando o adjá e Maria das Graças Neves, sua neta e irmã da atual comandante do terreiro, Mãe Lúcia Neves.

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901 C

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 6/8/1996

Espaço: Lagoa do Abaeté

Depositar presentes para as divindades das águas é uma atividade mantida pelos terreiros em Salvador. Destas cerimônias, a mais conhecida é a organizada pelos pescadores do Rio Vermelho, no dia 2 de fevereiro e que já se integrou completamente ao calendário das festas do Verão de Salvador.

A obrigação religiosa da Colônia de Pesca Z-1 começa na madrugada com o depósito de um presente nas águas do Dique do Tororó, centro da cidade, em homenagem a Oxum, divindade a quem é atribuído o governo dos mananciais de água doce. Em seguida, é a vez dos preparativos para o presente dedicado a Iemanjá que é colocado no mar no meio da tarde do dia 2, durante uma grande festa na Praia do Rio Vermelho, onde fica a sede da colônia.

Já os presentes dos terreiros são rituais feitos numa atmosfera da intimidade das Casas. Os locais onde estes ritos acontecem de forma mais freqüente são, além do Rio Vermelho, o Dique do Tororó e a Lagoa do Abaeté, em Itapuã, o local escolhido para o depósito do presente, dedicado a Dandalunda, do terreiro São Jorge Filho da Goméia que era comandado por Mãe Mirinha.

A fotografia registra um anacronismo na sua data de entrada no Arquivo A Tarde. No dia 6 de agosto de 1996, definida como a data de produção da imagem, a morte de Mãe Mirinha já tinha completado sete anos. Ela morreu aos 65 anos em fevereiro de 1989 devido às complicações do câncer.¹⁰⁷

Também não há no arquivo registro de autoria, mas numa exibição pública das fotos realizada em junho deste ano no Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA, para a qual foram convidados tanto representantes dos terreiros de candomblé como repórteres fotográficos de A Tarde, Valdir Argolo reivindicou para si a autoria da foto, revelando um detalhe curioso sobre a tomada do registro: “Mãe Mirinha não estava no barco, pois ela costumava não seguir, imagino que por medo da água. Aí pedi a ela para que entrasse só para que eu fizesse a foto. Disse que o pessoal seguraria o barco e assim ela concordou”.¹⁰⁸

Realmente, dá para perceber que o barco continua na margem, afinal há um grupo de crianças observando a movimentação, muito bem seguras de onde estão pisando, o que não seria possível em meio às águas mais profundas da lagoa. Neto de Mãe Mirinha, Raimundo Katusemi, tata do Terreiro São Jorge Filho da Goméia, conta que se lembra de alguns detalhes deste dia, embora não tenha acompanhado de perto o episódio a que se refere o fotógrafo: “Eu estava nesse dia. Foi um domingo, depois da festa de Gongobira. Era o presente de Oxum. Mãe Mirinha era de Gongobira com Bamburucema. Estes meninos que estão ao redor do barco eu não conheço. Devem ser moradores de lugares próximos ao Abaeté”.¹⁰⁹

Por conta da incongruência em relação à data não foi possível localizar reportagens com a publicação da fotografia. No verso, não há também nenhum indício da publicação como marcas de diagramação ou carimbo de publicada, como acontece com várias outras. O repórter fotográfico que reivindicou a autoria da fotografia também não se lembra o período em que esta realmente foi feita.

¹⁰⁷ A Tarde, edição de 20/2/1989

¹⁰⁸ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹⁰⁹ Idem

Mãe Lúcia¹¹⁰ afirma que esta fotografia não faz parte do conjunto de imagens cedidas por A Tarde para o Memorial em homenagem a Mãe Mirinha que funciona no São Jorge Filho da Goméia. Fica então a hipótese da revelação de uma imagem antiga que foi catalogada no arquivo na década de 1990.

4.4.5.Candomblé na Rua?

Ilustração 56



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Candomblé na rua

Personagens identificados: Filhas-de-santo de Mãe Socorro

Catlogação em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901 A

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 18/01/1979

Espaço: Feira de Santana, Bahia

A imagem da fotografia acima poderia tranquilamente se repetir no barracão de um terreiro, mas ao olharmos bem para ela percebemos que acontece em espaço público. Seria uma roda de candomblé na rua? Esta possibilidade foi o que primeiro chamou a minha atenção.

Após a localização da matéria intitulada *Trio elétrico ausente dos festejos de Santana* foi possível reunir algumas informações que esclarecem melhor a imagem. Trata-se de uma apresentação das filhas-de-santo de Mãe Socorro, informação presente na legenda da foto. Mais não é dito, pois o assunto principal da matéria é a recuperação de elementos da cultura

¹¹⁰ Idem.

popular nos festejos de Nossa Senhora Santana, a padroeira de Feira de Santana, cidade localizada a 110 km de Salvador.

O trio elétrico foi proibido para dar lugar a apresentações de maculelê, samba-de-roda, capoeira, dentre outras manifestações culturais. A reportagem foi publicada na página seis do caderno 2 do dia 18 de janeiro de 1979.

Não fica claro se a fotografia foi feita durante as comemorações do mesmo ano ou em outro contexto, hipótese que considero mais provável por conta da afirmação de que seria uma novidade a proibição dos trios.

Além disso, a fotografia revela elementos que podem associar o desfile das filhas-de-santo aos ternos de reis ou afoxés, associações que usam estandartes como o que pode ser visto no lado esquerdo da fotografia.

O historiador Jaime Sodré explica que grupos como o Filhos de Gandhi acabaram levando para as ruas elementos do universo dos terreiros. Foi uma estratégia para que seus membros aproveitassem juntos os dias de Carnaval.

Muita gente usa o termo “candomblé de rua” para destacar esta forte ligação dos afoxés com os terreiros, mas eu prefiro a expressão “extensão do candomblé na rua”, pois a meu ver estas associações levam para o Carnaval elementos do candomblé que são apropriados para ser exibidos nestes espaços e diferentes dos fundamentos restritos aos terreiros¹¹¹.

Sodré também lembra que estas agremiações, assim como os blocos afros, que surgiram depois, costumam ser dirigidas por membros de terreiros do candomblé ou por pessoas muito próximas a eles. Não é à toa que mantêm o hábito de fazer rituais antes do desfile pedindo licença e um Carnaval tranquilo às divindades, principalmente, aquelas que têm o domínio dos espaços públicos, como Exu.

Ao analisar a fotografia, o repórter Carlos Santana, caracterizou o cenário captado pela imagem como um afoxé: “Para mim ele tem a formação bem característica dos afoxés que surgiram logo após o Filhos de Gandhi”.¹¹²

Nos últimos anos essas agremiações têm batalhado por maior visibilidade. No ano passado, por exemplo, os afoxés foram o tema do Carnaval de Salvador e o governo do Estado criou um programa de incentivo específico chamado “Ouro Negro” para beneficiar os afoxés e outras entidades de inspiração afro-brasileira.

Mas, os desfiles destes grupos continuam restritos ao Circuito Batatinha, localizado no Centro Histórico, e longe da transmissão feita pelas emissoras de TV que aposta na cobertura

¹¹¹ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹¹² Idem.

dos blocos de trio. O afoxé Filhos de Gandhi e os blocos afro Olodum e Ilê Aiyê são os que conseguem ter uma maior visibilidade midiática por conta também de manter uma estrutura administrativa que se assemelha à usada pelos blocos de trio.

4.4.6. Espetáculo

Ilustração 57



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Carlos Santana

Assunto: Show Folclórico

Personagens identificados: Não há identificação das pessoas que aparecem na foto

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901 C

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo 19/2/1990

Espaço: Não identificado

Os shows que mostravam a dança dos terreiros feita por pessoas vestidas como orixás são representações de uma polêmica que cercou o candomblé, principalmente, na década de 70, quando na Bahia ele passou a ser um dos pontos estratégicos para o setor turístico da cidade. No lugar de religião, alguns setores o classificavam como folclore, como vimos no discurso do arcebispo do Rio de Janeiro, dom Jaime Câmara, ao ser referir ao evento que homenageou Mãe Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá em 1965, no Rio de Janeiro.¹¹³

¹¹³ Ver seção 4.1.2.

De acordo com SANTOS (2005), a partir da década de 70 o candomblé começa a se afirmar cada vez mais como religião afastando-se da idéia de seita ou de folclore, o que ficará mais evidente a partir do manifesto assinado por ialorixás baianas em 1983.¹¹⁴ Os terreiros, inclusive, passaram a se manifestar diretamente contra os shows folclóricos, formulados especialmente para turistas.

(...) Um exemplo viria de uma reunião ocorrida no Terreiro da Casa Branca, em dezessete de março de 1974, quando pais, mães e filhos-de-santo criaram a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros. Como idealizador da reunião, Antônio Monteiro¹¹⁵, presidente do Centro Etnográfico da Bahia, dizia que o “candomblé não pode ser transposto para os tabladados das festas de carnaval, transformado em folclore ou industrializado indiscriminadamente, em nome do progresso. As acusações eram direcionadas ao Departamento de Folclore da Prefeitura Municipal de Salvador, tido como órgão que proporcionava as transformações das manifestações culturais em atração turística. (SANTOS, 2005, p.131).

Santos destaca que esta utilização do candomblé como fenômeno folclórico era estimulado por meio de ações governamentais. Em 1972 foi criada, no governo de Antônio Carlos Magalhães, a Bahiatursa. Agências de turismo e hotéis também passaram a informar que terreiros poderiam ser visitados durante as suas festas públicas. (SANTOS, 2005, p. 132).

A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab) resolveu interferir na questão dos shows folclóricos. Em matéria publicada em A Tarde, na edição de 12 de novembro de 1976, a associação anunciava que estavam proibidos os shows que reproduziam os ritos dos terreiros, o que parece não ter sido suficiente para conter os espetáculos, afinal o registro acima é de 1994.

A fotografia exibida acima não chegou a ser publicada em reportagens. Olhando-se atentamente a imagem, chama a atenção o tom amarelado que a caracteriza. Segundo Carlos Santana, autor do registro, isto é um efeito gerado quando há problemas no final do processo de revelação conhecido como “lavagem”.¹¹⁶

¹¹⁴ Sob a liderança da ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Stella de Oxossi, foi redigido um documento, durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, onde o candomblé foi definido como uma religião que precisava se afastar também da idéia de sincretismo com a Igreja Católica. O documento foi assinado, além de Mãe Stella, por Mãe Menininha do Gantois, Doné Nicinha do Bogum, Mãe Teté da Casa Branca e Olga de Alaketo. Este assunto será retomado na seção que vem a seguir.

¹¹⁵ Sobre Antônio Monteiro conferir a seção 4.1.1

¹¹⁶ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção

Ilustração 58



A Tarde, 27/8/1974, caderno 1, p.2



A Tarde, 22/7/1981, caderno 1, p.6

Obs: A reportagem que mostra filhas-de-santo dançando na rua em Feira de Santana só está disponível em formato de microfilme, temporariamente, indisponível para impressão. O mesmo aconteceu com a reportagem sobre o suposto ebó para o pugilista.

4.5. Hierarquia

4.5.1. O reinado de Stella de Oxóssi

Em 22 de março de 1976, A Tarde noticiava em seu primeiro caderno, na página três, quem seria a nova ocupante do cargo de ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, vago há um ano por conta da morte de Mãe Ondina. A escolhida, por meio de um jogo de búzios, feito pelo oluô Agenor Miranda, foi Maria Stella de Azevedo Santos que passaria a ser mais conhecida como Stella de Oxóssi.

O texto foi escrito em primeira pessoa pela escritora Zora Seljan, mulher do escritor Antônio Olinto. Ambos eram membros do Ilê Axé Opô Afonjá. Zora morreu em 2006 e Antônio Olinto em 12 de setembro deste ano, coincidentemente, no dia em que o Afonjá comemorava os 70 anos de iniciação religiosa de Mãe Stella. Ele era obá de Xangô, posto do conselho de ministros ligados ao orixá patrono do terreiro.

O texto de Zora Seljan é detalhista sobre o processo de escolha da nova ialorixá do Afonjá:

(...) Numa certa hora, depois de várias combinações de búzios sobre o lenço vermelho Agenor Miranda levantou-se e disse:

⌘O jogo está feito. Alguém quer vir aqui para ver a colocação dos búzios, antes de eu proclamar o resultado?

Ninguém se apresentou. Então ele perguntou:

⌘Quem aqui atende pelo nome de Iá Kayodê? Houve um começo de indecisão, mas logo Camafeu de Oxóssi disse a Antonio Olinto: “É gente de Oxóssi”. Quando os filhos e filhas-de-santo se deram conta do significado das palavras do oluô gritaram:

⌘Stella de Oxóssi.

Stella, uma das mais antigas filhas de Mãe Senhora, feita há 35 anos, estava a um canto, quieta e foi despertada pelas exclamações de “Stella, Stella!” dos filhos e das filhas de santo, dos obás e pelos atabaques.

O oluô confirmou seu jogo de búzios com o jogo de obi. (A Tarde, 22/3/1976, caderno 1, p. 3).

A matéria foi ilustrada por uma fotografia diferente da escolhida para esta análise, embora faça parte da mesma sequência. A escolhida por mim foi publicada na edição de 8 de junho de 1976 no Caderno 2, na página 12. Intitulada *Atabaques estão batendo numa homenagem a Oxóssi*, a matéria noticia o começo do ciclo litúrgico dos terreiros e a posse de Mãe Stella no comando do Ilê Axé Opô Afonjá.

No axé do Opô Afonjá, um dos candomblés mais antigos do Brasil, a festa de Oxóssi vai ser marcada com a instalação da nova Ialaxé da Casa, “mãe” Stela que substituirá “mãe” Ondina que morreu há um ano. Foi escolhida em março através do jogo de dados, no término do Axexé ⌘ obrigação do luto ⌘ e assumirá o poder do conhecido candomblé de Senhora e Aninha durante o ritual de culto a Oxossi. (A Tarde, 22/3/1976, caderno 2 p. 12).

Esta mesma fotografia ilustrou mais uma matéria histórica sobre Mãe Stella: a comemoração do seu aniversário de 80 anos. O texto assinado por mim foi publicado em 2 de maio de 2005. A reportagem ocupou toda a página sete do primeiro caderno, recebendo ainda chamada na capa:

Mãe Stella de Oxossi Faz 80 anos.

Idade representa muito no candomblé. É indicativo de sabedoria. Não bastasse isso, a aniversariante de hoje é uma líder nata. Mulher de vanguarda, sabe ser amada e reverenciada por todos sem perder a simplicidade. Pág. 7. (A Tarde, 22/3/2005, capa).



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Mãe Stella se torna a ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá

Personagens identificados: A partir da esquerda aparece Gildete de Ogum, filha-de-santo do Afonjá, já falecida, Mãe Stella e o oluô Agenor Miranda, já falecido.

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Stella nº 6143

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 8/6/1976

Espaço: Igreja de São Domingos

A fotografia foi feita antes do jogo de búzios que apontaria Mãe Stella como a nova líder do Afonjá, ainda na missa em memória de Mãe Ondina, finalizando o período de um ano de luto do terreiro. Quando uma mulher assume o mais alto posto de um terreiro de nação ketu, caso de Mãe Stella, ela passa a ter direito de usar o título de ialorixá. Nos candomblés

angolas tanto pode ser nengua de inquice ou mameto de inquice. Nos terreiros de nação jeje é chamada de vodonun e recebe o título indicado pelo vodum ao qual é consagrada. Assim pode ser identificada por termos como gaiaku e nandoji.

Quando o cargo é ocupado por um homem ele é chamado de babalorixá nos terreiros ketu e tata de inquice nos angola. Nos jeje o termo mais comum é doté. As expressões mais correntes e populares são mãe-de-santo para as mulheres e pai-de-santo para os homens, numa tradução aproximada para o português dos termos de língua iorubá “ialorixá” e “babalorixá”.

O líder do terreiro recebe com o cargo a autoridade máxima sobre o grupo. Ele é responsável tanto pela direção espiritual como também dá a última palavra na administração dos assuntos relacionados à estrutura do templo religioso. É este alto sacerdote ou alta sacerdotisa quem também detém o poder de interpretar a vontade das divindades em relação a cada um dos seus filhos espirituais, além de prescrever e dirigir rituais específicos para cada um deles. (LIMA, 2003, pp 135-136).

Vale destacar que estes líderes são escolhidos entre os próprios membros da comunidade. Em alguns terreiros a trajetória até o posto depende de parentesco consaguíneo, ou seja, são os membros de uma determinada família que se sucedem no comando do terreiro. É assim no Terreiro do Gantois, por exemplo. Em outros casos, a sucessão acontece por meio da consulta ao jogo de búzios, como aconteceu no Afonjá.

(...) Este jogo, definitivo na sucessão, é feito imediatamente após a celebração da “missa de 30º dia pela alma da mãe-de-santo falecida”. Nesse estágio da sucessão, revela-se a maior importância da figura do oluô convidado para consultar os oráculos e ver qual, dentre as ebômins do terreiro, será a nova dirigente. O jogo é sempre público e para assisti-lo são convidados outros oluôs e chefes do terreiro. (...) (LIMA, 2003, p. 146).

A escolha, como destaca Lima, se não há o critério do parentesco consaguíneo, sempre vai recair sobre uma ebômi que são as filhas de santo que já cumpriram todas as obrigações prescritas. Ao ser escolhida para exercer o cargo de ialorixá, Mãe Stella tornou-se a quinta regente da Casa fundada em 1910 por Eugênia Anna dos Santos, mais conhecida como Mãe Aninha, a partir de uma dissidência ocorrida na Casa Branca, repetindo um episódio que deu origem ao Gantois. Desta forma os três terreiros 𐄂 Casa Branca, G antois e A fonjá 𐄂 estão intimamente relacionados em sua origem e são considerados os mais tradicionais da cidade.¹¹⁷

O Afonjá é um terreiro que desde a sua fundação angariou um grande prestígio. As ialorixás Mãe Aninha e Mãe Senhora foram reverenciadas por intelectuais como Édison

¹¹⁷ Para saber mais sobre a história destes terreiros vale consultar, para citar alguns estudos, Rodrigues, Carneiro, Bastide, Lima e Silveira.

Carneiro, Jorge Amado, Pierre Verger, Carybé, dentre muitos outros, condição que ainda persiste na atualidade. Mãe Stella logo também se destacou.

Durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador de 17 a 23 de julho de 1983, foi publicado um manifesto onde o candomblé se reafirmava como religião e considerava o sincretismo religioso uma necessidade histórica já superada. O sincretismo é o processo em que divindades do candomblé são associadas a santos católicos, um fenômeno criado na obrigatoriedade de que todo africano escravizado no Brasil professasse o catolicismo, que era a religião oficial.

O manifesto foi assinado por dirigentes dos mais tradicionais terreiros da cidade, além de Mãe Stella: Mãe Menininha dos Gantois; Mãe Teté da Casa Branca; Mãe Olga de Alaketo, que sempre tinha seu nome acompanhado do termo mais conhecido para a referência ao seu terreiro, e Mãe Nicinha do Bogum.

Embora o documento estivesse assinado por outras sacerdotisas, a liderança de Mãe Stella acabou prevalecendo em relação ao documento.

Fluente, bem articulada, Mãe Stella era entre as ialorixás signatárias do manifesto a que mais falava sobre o assunto. Sua participação durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura granjeou-lhe muito destaque, sobretudo como autora de proposições de alta relevância para o povo-de-santo, tais como a de que o ensino da língua iorubá e da tradição dos orixás se tornasse obrigatório nas escolas. (CONSORTE, 2006, p. 72).

O documento provocou polêmica, principalmente, via imprensa, incluindo até um pronunciamento do arcebispo católico dom Avelar Brandão Vilela e de outras sacerdotisas do candomblé que criticaram o documento, como Mãe Mirinha do Portão. (CONSORTE, 2006, pp 77-78). A Tarde publicou uma matéria em que já deixava no título uma pista de qual era o posicionamento do autor sobre o tema: *Com sincretismo ou não, o candomblé será sempre atração*. O texto, publicado na página três da seção Turismo e Automobilismo, demonstra preocupação com os impactos que o fim do sincretismo pode trazer para a atividade turística:

(...) De logo uma preocupação concreta: como descaracterizar a tradicional lavagem do Bonfim, cuja imagem mais forte, de penetração nacional e até internacional, é o cortejo das baianas, tipicamente trajadas? (...). (A Tarde, 7/8/ 1983, Turismo e Automobilismo, p. 3).

Mas, a Lavagem do Bonfim continuou a contar com a participação das baianas ligadas aos terreiros de candomblé e terreiros, cujas sacerdotisas assinaram o manifesto, como também Casa Branca, Gantois e Bogum, prosseguiram com o hábito de mandar celebrar

missas em datas de celebrações importantes. Mas a visibilidade de Mãe Stella continuou a crescer.

Ela foi, talvez, a primeira ialorixá a lançar periodicamente livros tanto sobre o pensamento do candomblé diante de questões como meio-ambiente até a divulgação de provérbios da cultura iorubana. Já são cinco os livros publicados: *E daí aconteceu o Encanto*, escrito em parceria com Cléo Martins; *Meu Tempo é Agora*; *Oxóssi o Caçador de Alegrias*; *Owé- Provérbios* e *Epé Laiyé- Terra Viva*, lançado este ano e voltado para o público infanto-juvenil. Dentre as várias comendas que recebeu Mãe Stella, atualmente com 84 anos, detém os títulos de doutor honoris causa da UFBA e da Uneb. Este é o mais alto título concedido pelas universidades como reconhecimento de um notório saber em prol do bem comum.

4.5.2. Liderança masculina

Ilustração 60



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Pai Zé de Ogum

Personagens identificados: Pai Zé de Ogum

Catálogo em A Tarde: Pasta Pai Zé de Ogum nº 14119

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 15/6/1982

Espaço: Terreiro de Ogum, Lauro de Freitas, Bahia

O candomblé costuma ser descrito como uma religião matriarcal por conta da forte presença de mulheres na liderança dos terreiros baianos, sobretudo os que têm maior visibilidade como Casa Branca, Gantois e Ilê Axé Opô Afonjá. Esta condição foi reforçada pelo clássico estudo *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes. Mas, de acordo com a pesquisa *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*, houve, nas últimas décadas, um crescimento da participação masculina à frente dos terreiros.

(...) O percentual de homens passou de 28,9% em 1983, para os atuais 36,2%. O maior crescimento do grupo ocorreu nos terreiros da nação ketu. Os homens correspondiam a 30% do total de líderes religiosos, em 1983, e passou a 40% em 2006. Na nação Angola o percentual de mulheres permaneceu relativamente estabilizado entre os dois períodos, com uma diferença de quase dois pontos percentuais. A maioria das lideranças da nação Angola continua sendo feminina, sem grandes alterações nos últimos vinte e três anos. (...).(SANTOS, 2008, p.23).

Já o total de mulheres à frente dos terreiros, segundo o estudo, é de 63,7%. Elas também lideram na coleção de fotografias de A Tarde. São 20 pastas temáticas relacionadas a sacerdotisas, totalizando 630 imagens, contra 192 que têm fotografias de sacerdotes catalogadas em nove pastas.

Embora existam os títulos específicos para os homens que assumem a liderança nos terreiros de nações angola e jeje 𐄂 tata de inquice ou doté, respectivamente 𐄂, eles costumam ser identificados pelo termo usado na tradição ketu: babalorixá.

O sacerdote que aparece no registro acima, Pai Zé de Ogum, é indicado como de nação angola e chamado, preferencialmente, de pai-de-santo nas reportagens de A Tarde, mas os termos usados para descrever o culto em seu terreiro são os de nação ketu como ekede e orixá¹¹⁸. A foto analisada não chegou a ser publicada, mas Zé de Ogum é o terceiro sacerdote com maior número de fotos na coleção de A Tarde. São 24 fotografias ficando atrás apenas de Pai Valdemir (37 fotos) e Painho da Bahia (42 fotos).

A reportagem intitulada *A grande festa de Ogum*, assinada pelo repórter Reynivaldo Brito, cujas fotos já foram analisadas anteriormente na seção “Espaço Privado”, fornece informações detalhadas sobre a biografia de Zé de Ogum. José Santos Araújo, seu nome civil, era sacristão da igreja matriz de Rui Barbosa, município baiano, localizado a 355 km de Salvador, e chegou a morar no seminário de Santa Teresa, na época funcionando onde hoje está o Museu de Arte Sacra, para iniciar a trajetória que o transformaria em padre, mas um problema de saúde o levou até o candomblé.

¹¹⁸ A Tarde, 31/7/1980, caderno 2, p.14

(...) “Abandonei o seminário e comecei a sentir umas coisas diferentes. Pensava que estivesse maluco e me mandaram para um sanatório. Não tinha nada de maluco”. Apenas, segundo explica, hoje mais consciente, sentia a manifestação do seu santo Ogum e foi num velho e tradicional terreiro da Cidade de Cachoeira, localizado no Recôncavo Baiano, que tudo veio à tona. (...). (A Tarde, 31/7/1980, caderno 2, p.14).

Segundo a reportagem, Paulina foi a mãe-de-santo de Zé de Ogum que foi iniciado aos 18 anos. Em 1980 estava com 46 anos e já tinha aberto terreiro nos bairros de Pero Vaz e Jardim Cruzeiro em Salvador, na cidade de Alagoinhas e finalmente em Lauro de Freitas. O terreiro, pelo que mostra a reportagem, impressionava:

(...) O terreiro ocupa uma área superior a cinco mil metros quadrados e tem várias construções e santuários. É, talvez, um dos mais espaçosos de Salvador e do ponto de vista arquitetônico o mais bonito. (A Tarde, 31/7/1980, caderno 2, p.14).

A reportagem afirma que Zé de Ogum tem mais de 25 filhos-de-santo, além de cerca de 1.200 “borizados e catulados”, na Bahia, Sergipe, Rio de Janeiro e São Paulo. Não fica claro este tipo de diferenciação, afinal o termo “catulado” é uma referência a uma prática que faz parte do rito de iniciação. Já o bori, realmente, é uma cerimônia mais simples que a iniciação, que foi descrita detalhadamente por Roger Bastide, transcrita aqui na íntegra:

O nome popular que designa essa cerimônia mostra bem tanto a função quanto o que tem de essencial: “dar de comer à cabeça”. A pessoa que a faz realizar-se se senta numa esteira recoberta de pano branco, com o torso nu e uma simples toalha nos ombros. O sacerdote, igualmente vestido de branco para a circunstância, consulta primeiramente os obis para conhecer a vontade dos deuses. Se estes aceitam a cerimônia, começará por recitar, “em língua”, as fórmulas consagradas, pedindo a benção dos orixás e das almas dos antepassados; tritura entre os dentes uma noz de obi e por três vezes cospe o conteúdo no rosto do paciente. Enquanto os assistentes entoam cânticos apropriados, diversos alimentos são preparados: parte será oferecida ao orixá “dono da cabeça”, outra aos mortos, outra será disposta sobre a cabeça de quem faz realizar o bori, e a última enfim será cozida para a refeição final. E, o que é ainda mais importante, sacrifica-se um galo; seu sangue rega, além da pedra do santo, a cabeça, o peito, os pés e as mãos do fiel. O animal foi morto arracando-lhe violentamente a cabeça; o pescoço, ainda sacudido por movimentos espasmódicos e do qual o sangue jorra, é aproximado da boca do paciente que por três vezes, estirando a língua, o lambe. A cerimônia termina por nova consulta ao obi, a fim de saber se os deuses estão satisfeitos e aceitam o ritual celebrado, sendo então consumida a parte das oferendas que foi cozida. O paciente, com o rosto, as mãos e os pés ainda sujos do sangue do sacrifício, que se lhe coagulou sobre a pele, deve ficar a noite toda no terreiro, conservando na cabeça pequena parte dos alimentos para que o orixá tenha tempo de comê-los.

O bori (contração de obori) pode corresponder a diversos fins. “Tem por objetivo (...) obter saúde”, diz Manuel Querino. (...). (BASTIDE, 2001 [1958], pp. 42-43).

Zé de Ogum já morreu e o espaço onde ficava o seu terreiro foi ocupado por uma igreja evangélica em Lauro de Freitas, segundo informação de Pai Valdemir¹¹⁹ que já como iaô chegou a freqüentar festas no terreiro de Zé de Ogum. Para Reynivaldo Brito a dispersão da comunidade que formou o seu terreiro foi uma consequência do temperamento difícil do sacerdote. “Ele tinha um lado todo doce, mas também tinha um lado muito ríspido. Ele foi ficando velho, adoeceu, os filhos-de-santo se afastaram”¹²⁰.

Não consegui apurar a data em que Zé de Ogum morreu. O ano de 1994 é o último de registro das fotografias dele no Arquivo de A Tarde. Zé de Ogum também é lembrado pelo povo-de-santo como alguém bastante polêmico, uma característica que, no passado, foi inerente à presença de homens no comando dos terreiros.

Ao tentar se aprofundar no estudo deste aspecto, Ruth Landes acabou polemizando com vários estudiosos do candomblé como Arthur Ramos. Isto porque ela fez uma ligação entre este tipo de sacerdócio masculino e a homossexualidade a partir do que observou em suas pesquisas realizadas em Salvador na década de 30. O texto intitulado *Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina*¹²¹, tenta explicar os casos de homens que se tornaram líderes num meio em que, para a autora, as mulheres são dominantes.

(...) A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas. Muita gente acha que os homens não devem tornar-se sacerdotes e, em consequência, um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher. (LANDES, 2002 [1947], p. 321).

Para Ruth Landes, o surgimento dos candomblés de caboclo, teria sido o divisor de águas para o aumento da presença masculina na liderança dos terreiros:

Os cultos caboclos relaxaram grandemente as restrições que cercam as mães. Uma mãe nagô deve passar, pelo menos, sete anos, de estrênuo treinamento, antes que suas colegas sancionem sua ascensão ao cargo; em regra, passa muitos anos mais. Há também a tendência a que a mulher herde o cargo de uma parenta ou amiga íntima a quem serviu como assistente. As mães caboclas, porém, sustentam o direito de funcionar sem haver prestado serviços anteriormente, e muitas vezes sem terem sido “feitas”. (...) Treinam noviças de modo vago, exigindo apenas sete dias de reclusão, impondo alguns tabus durante o resto do ano, e assim por diante. (...)

O seu afastamento mais radical da tradição nagô é que os homens podem tornar-se chefes do culto caboclo. Nos seus ritos, os homens se abandonam,

¹¹⁹ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹²⁰ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹²¹ O texto foi publicado como anexo da edição do livro *A Cidade das Mulheres* de autoria de Ruth Landes já citado, anteriormente, neste trabalho.

como mulheres, a tremores e suspiros antes e a saltos frenéticos durante a dança. (...). (LANDES, 2002 [1947], pp. 325-326).

Já Nicolau Parés mostra que este recorte de gênero é algo bem mais complexo. De acordo com o seu estudo, no século XIX, os homens eram maioria na liderança dos cultos de origem africana. Tomando como base dados de outras pesquisas, o autor mostra que a superioridade feminina seria um fenômeno mais recente, atingida no período pós-abolição.¹²²

4.5.3. Assessoras dos deuses

Na sua edição de 15 de abril de 1979, A Tarde publicou uma reportagem de página inteira assinada pelo escritor Vasconcelos Maia, intitulada *O Mundo Organizado do Candomblé*. A ideia principal do texto é mostrar a organização dos terreiros, inclusive como funciona a sua hierarquia. O assunto foi a manchete do suplemento Turismo e Automobilismo, com fotografia colorida, algo raro na época.

A reportagem é uma das poucas, dentre o material pesquisado, em que aparecem os créditos tanto para o autor do texto como o das fotografias [≠] Louriel Barbosa. Uma das posições hierárquicas mostradas na matéria é a de equede, inclusive, a legenda que acompanha a imagem explica que na cerimônia duas integrantes do terreiro foram confirmadas neste posto: “Equedes reverenciando os Orixás, após suas confirmações”.

A imagem é a apresentada abaixo:

Ilustração 61



¹²² PARÉS. Op. cit.(2006, p.135)

Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Louriel Barbosa

Assunto: Equedes

Personagens identificados: As personagens do registro não foram identificadas

Catálogo em A Tarde: Pasta Mães de Santo nº 1556

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 15/4/1979

Espaço: Terreiro de Mãe Chamosa. Endereço não localizado

O texto publicado na página três do caderno de Turismo e Automobilismo faz uma descrição detalhada da organização espacial dos terreiros e funções que compõem a sua hierarquia. Além da foto apresentada acima, foram publicadas mais sete na página. As equedes vão aparecer em uma segunda foto ao lado de um orixá que a legenda indica como Ogum.

As poucas informações sobre a Casa vêm mesmo das legendas. Por elas ficamos sabendo que a festa ocorreu no terreiro de Mãe Chamosa. As fotografias fazem parte da sequência em que aparece o orixá Oxum da imagem utilizada para definir o rito de candomblé na seção “Categorias Religiosas de Matriz Africana”, apresentada anteriormente.

No texto não se faz nenhuma referência explícita ao terreiro que serviu de cenário para as fotografias. Também não encontrei indicação sobre ele no estudo *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*, nem houve reconhecimento dos personagens ou lembranças sobre a mãe-de-santo citada, a partir da exibição das imagens a membros do candomblé entrevistados para este trabalho.

A reportagem traz um trecho com detalhes sobre a função de equeede:

A EQUEDE

Há nessa hierarquia uma personagem muito curiosa da qual depende o bom seguimento de uma festa de candomblé: é a equeede. Poderia ser classificada assim como uma dama de companhia. Tem seu orixá. Mas este não se manifesta. É “assentado” graças a uma série de obrigações. A equeede cuida também dos pejis, das comidas, das roupas, das insígnias dos orixás. Zela pelos seus irmãos de santo quando em transe, tirando-lhes os sapatos, desprendendo dos adereços, amarrando-lhes os panos em volta dos seus seios, enxugando seus suores, levando-se a vestir as roupas dos santos, reconduzindo-os ao barracão de festas. (A Tarde, 15/4/1979, Turismo e Automobilismo, p.3).

A definição do texto se aproxima da que é oferecida em textos clássicos:

As equedes devem cuidar do santo a que se dedicam, quando o mesmo chega à cabeça de sua filha. Ela é quem atende à filha no momento do transe. Ajeita-lhe as roupas. Enxuga-lhe o suor do rosto com uma toalha, que é um dos símbolos de sua função; e encarrega-se das vestes cerimoniais do santo. São mulheres bem informadas, conhecedoras, muitas vezes, dos fundamentos do culto no próprio nível das velhas ebômins. Defendem, no candomblé, suas filhas no mundo das competições

intragrupais, valorizam o santo de seu cuidado, cuja filha é frequentemente uma parenta sua ou amiga muito íntima.

A equede é, assim uma espécie de pajem do orixá e guardiã da segurança física e do conforto da filha-de-santo cujo orixá a escolheu como protetora. (LIMA, 2003, p. 88).

De acordo com o autor, algumas destas mulheres podem extrapolar estas funções básicas, se dedicando ao jogo de búzios, por exemplo. As equedes não entram em transe. Há um cargo que se aproxima desta categoria que é o de ogã, nome que se dá ao posto que engloba variadas funções e é ocupado apenas por homens. Todas as atribuições que eles desempenham não envolvem a incorporação da divindade.

Os ogãs se dividem de uma maneira que acentua seu relacionamento religioso ou sua integração no grupo, em ogãs confirmados e não confirmados. As duas categorias são claramente distintas no plano de status e de reconhecimento pelo grupo. O ogã é escolhido geralmente por um orixá manifestado numa filha-de-santo. Entende-se que é o próprio orixá que, por simpatia para com a pessoa, a escolhe para ser seu ogã 𐄂ogã do santo 𐄂 e com isto cria uma relação entre o ogã e o seu “cavalo”. Daí os filhos-de-santo chamarem o ogã de seus orixás de “meu pai”. O ogã, aceitando a distinção 𐄂, pois que sempre é considerado uma honra ser “tirado” ou “suspenso” como ogã de um candomblé 𐄂 aceita implicitamente o encargo: a proteção e o apoio econômico à sua filha e, portanto, ao terreiro. (...). (LIMA, 2003, pp.91-92).

Embora, como vimos, o cargo de equede tenha uma função auxiliar na hierarquia dos candomblés, as fotos relacionadas a ele foram colocadas na pasta denominada “Mães-de-Santo” que arquiva qualquer imagem de mulher com roupas rituais ou ligadas ao ambiente dos terreiros, sem atentar, devidamente, para a função que ela desempenha nestes espaços.

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção

Ilustração 62



A Tarde, edição de 22/3/1976, caderno 1, p. 3



A Tarde, edição de 8/6/1976, caderno 2, p.12



A Tarde, edição de 2/5/2005, capa



A Tarde, edição 2/5/2005, cad. 1, p.7



A Tarde, 15/4/1979, Turismo e Automobilismo, capa



A Tarde, 15/4/1979, Turismo e Automobilismo, p. 3

4.6. Mãe Menininha do Gantois

4.6.1. A famosa filha de Oxum

Sacerdotes e sacerdotisas do candomblé baiano conseguiram ocupar um lugar de destaque no espaço cultural baiano. Maria Escolástica da Conceição Nazareth, mais conhecida como Mãe Menininha, ialorixá do Gantois, foi, sem dúvida, a que alcançou maior proeminência neste sentido.

Mãe Menininha pode ser descrita como a mais midiática das sacerdotisas das religiões afro-brasileiras, pois era uma presença constante não só nos jornais impressos, os meios de comunicação tradicionais, como também nos mais modernos, a exemplo da televisão. O terreiro comandado por ela tornou-se um centro de peregrinação para representantes dos meios culturais brasileiros como Vinicius de Moraes, Caetano Veloso e Maria Bethânia. O

compositor Dorival Caymmi fez, em sua homenagem, a canção *Oração para Mãe Menininha*, que a apresenta, dentre outros adjetivos, como “a estrela mais linda” e a “Oxum mais bonita”.

No Arquivo A Tarde há fortes indícios desta presença maciça de Mãe Menininha na imprensa. Há, além da sua pasta pessoal, mais cinco subdivisões de catalogação com seu nome, totalizando 270 fotografias. Dentre estas imagens arquivadas, há algumas relacionadas à estrutura do terreiro, mas com o seu nome como indicativo classificatório.

Por este motivo considerei importante abrir uma categoria especial para a análise de duas das fotografias de Mãe Menininha, independentemente do registro sobre o seu velório que será analisado mais à frente, na categoria denominada “Ritos Fúnebres”. Para a categoria denominada “Mãe Menininha” foram escolhidas duas fotografias que dão a dimensão exata desta sua visibilidade no meio artístico e midiático.

A primeira das fotografias foi publicada numa matéria especial, um dia após a morte de Mãe Menininha em 1986. Ela foi veiculada na primeira página do Caderno 2, na edição de 15 de agosto de 1986, com o título *Menininha reina agora no Terreiro de Orlorum*. O texto foi assinado por Albenísio Fonseca. A reportagem destaca a proeminência da sacerdotisa no meio cultural baiano trazendo, inclusive, um depoimento de Jorge Amado sobre ela.

A imagem foi reutilizada em várias outras situações nos anos posteriores, inclusive no caderno especial *Sou de Santo e Raça*, publicado em 20 de novembro de 2006. A fotografia, que será analisada a seguir mostra a cantora Maria Bethânia ajoelhada ao lado da sua mãe-de-santo. A posição de Bethânia na fotografia é condizente com a sua posição de filha-de-santo do Gantois. Ela está um nível abaixo àquele ocupado por sua ialorixá. A cantora foi consagrada a Iansã por Mãe Menininha.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Arestides Baptista

Assunto: Mãe Menininha do Gantois

Personagens identificados: A partir da esquerda: Maria Bethânia e Mãe Menininha

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Menininha nº 3147

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: A data do registro é 10/8/1982, mas a fotografia foi publicada em 15/8/1986

Espaço: Terreiro do Gantois, Bahia

Embora tenha como primeira data indicativa agosto de 1982, acredito que esta fotografia foi feita no dia de outra semelhante, produzida no mesmo cenário em 11 de fevereiro de 1982. Este foi o dia seguinte ao aniversário da ialorixá. Os presentes, que

aparecem à direita de Mãe Menininha, e os buquês, arrumados atrás do local onde estão as personagens da fotografia, reforçam esta hipótese: “É uma foto bonita. A gente percebe que Mãe Menininha está dando conselhos a Bethânia, que, por sua vez, está na posição de quem escuta”.¹²³

Imagino que por conta da sua beleza, a fotografia foi novamente publicada por A Tarde em outras situações. Além do especial *Sou de Santo e Raça*, ela ilustrou, por exemplo, a reportagem intitulada *Mãe fascinante*, veiculada na primeira página do Caderno 2, da edição de 21 de janeiro de 2007. O texto anunciou a publicação do livro *Mãe Menininha do Gantois, uma biografia*, escrito por Cida Nóbrega e Regina Echeverria.

Nestas duas situações, a autoria, que em 1982 estava ausente, foi atribuída ao repórter fotográfico Arestides Baptista. Ele conta que, ao ver a pré-edição de uma matéria onde a imagem aparecia, pediu o crédito, pois se lembrava do dia em que fez o registro: “Lembro-me que neste dia tinha muita gente por lá. Tinham outros artistas também, mas não me lembro de todos agora”.¹²⁴

A abertura da matéria de Albenísio Fonseca dá uma idéia do papel representado pela ialorixá no mundo cultural e religioso da cidade:

O universo dos orixás está de luto. A fatídica data de 13 de agosto inscreve-se agora na história do culto-afro como um dia de saudade. (...). (A Tarde, 15/8/1986, caderno 2, p.1).

Mãe Menininha nasceu em 1894. O terreiro Ilê Iya Omi Axé Iyá Massê que comandou é mais conhecido pelo nome do antigo proprietário do terreno onde o templo foi erguido: Gantois. Ela foi a terceira ialorixá a assumir a direção da casa

Menininha nasceu e foi criada numa casa de candomblé e percorreu todos os caminhos até o trono do Gantois. Levou o nome do candomblé e de seu terreiro a terras improváveis, a cabeças incrédulas e à fama, mas nem por isso revelou qualquer fundamento de sua religião. (...). (NÓBREGA e ECHEVERRIA, 2006, pp. 15-18).

A fama de Mãe Menininha, já sedimentada no meio do candomblé, foi também veiculada pelos meios de comunicação: jornais, revistas e emissoras de TV não só da Bahia, mas também de outros estados do Brasil. Ela era representada no mundo midiático como uma mulher sábia, respeitosa e acolhedora.

Numa era em que outros meios de comunicação como a televisão ganhavam mais espaços, Mãe Menininha, dona também de um impressionante carisma, era sem dúvida um elemento essencial para alavancar uma imagem positiva sobre o candomblé. Autoridades do

¹²³ Entrevista concedida à autora deste trabalho

¹²⁴ Idem

Brasil e de países da África iam visitá-la. Artistas se dirigiam ao Gantois para tomar a sua bênção e jornalistas davam plantão para entrevistá-la. O dia do seu aniversário tornou-se uma data especial no calendário de Salvador.

No dia dez de fevereiro de 1984, Maria Escolástica da Conceição Nazareth fez 90 anos. Confirmando a tradição, a Bahia se vestiu de pompa e branco para saudá-la e preparou um extenso calendário de comemorações. (...)

Diante da expectativa da chegada de uma multidão para o 10 de fevereiro no Gantois, o DETRAN interditou as ruas Bela Vista (desde 1987, Rua Mãe Menininha do Gantois), no Alto do Gantois, e Souza Uzel, no bairro da Federação, com circulação restrita aos moradores e às empresas sediadas nos respectivos locais. O jornalista Carlos Caetano registrou no *Jornal da Bahia* como a imprensa foi recebida por Menininha, no Gantois, no dia de seus 90 anos:

Uma imprudência dos cinegrafistas da televisão, que acenderam, ao mesmo tempo, todas as suas luzes quentíssimas, quando seria necessário que apenas um deles ligasse o seu equipamento, criou um ligeiro mal-estar (...). Compreensiva, elegante, lúcida e até lúdica, Menininha foi quem começou a falar, dirigindo-se ao fotógrafo do *Jornal da Bahia*, Paulo César Rodrigues, o mais próximo dela, que estava agachado, posição mais adequada para quem estava diante da ialorixá: “Você é quem está me fotografando”, disse ela com uma ponta de vaidade, quebrando completamente o clima de constrangimento em que todos se encontravam. Imediatamente, suas filhas reagiram em volta, falando que ele não podia fazer entrevista. Mais uma vez, manteve-se calma, sem perder o ar de grande mãe, só virando os olhos para suas filhas, num sinal evidente de autoridade sobre si própria.

“Fui eu quem estava falando com ele!” (NÓBREGA e ECHEVERRIA, 2006, pp. 227-229).

A fotografia abaixo ilustra a presença da mídia ao redor da sacerdotisa:

Ilustração 64



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafa: Nilza Barude

Assunto: Mãe Menininha do Gantois

Personagens identificados: A partir da esquerda: Repórter Rose Vitali e Mãe Menininha

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Menininha nº 3147

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 17/8/1986

Espaço: Terreiro do Gantois, Bahia

A postura de Mãe Menininha na fotografia mostra o quanto ela está à vontade frente às câmeras de TV. Esta fotografia foi publicada em A Tarde, na página três do suplemento Revista da TV, edição de 17 de agosto de 1986, portanto dias após a sua morte. A data de publicação é a que foi colocada no registro. O texto intitulado *O triste adeus* é definido como uma homenagem à ialorixá. As identificações da repórter de TV e da autora da fotografia, Nilza Barude, aparecem no final do texto.

Lidar com este universo de ser fonte de informações tanto para a mídia como para as pesquisas acadêmicas era algo rotineiro para Mãe Menininha. É ela, por exemplo, uma das personagens em torno de quem gira o livro *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes, um clássico dentre os estudos sobre candomblé.

O dia-a-dia no Gantois e as informações de Mãe Menininha têm papel de destaque na narrativa de Ruth Landes sobre o candomblé da Salvador dos anos 30.

Embora Mãe Menininha ainda fosse moça segundo os padrões afro-brasileiros, pois estava com quarenta e poucos anos, era provavelmente a mais importante sacerdotisa da Bahia após a morte de Aninha. Todo mundo sabia da sua existência e dela falava com respeito. Um congresso de estudos do negro realizara uma festa no seu templo no ano anterior (serviu-se champanha, disse-me o dr. Estácio de Lima) e então grandes figuras à imagem de Menininha e de algumas das suas assistentes, como bonecas do tamanho de gente, foram feitas e colocadas em exposição permanente no pequeno museu da Escola de Medicina. Mais tarde soube que uma revista popular do Rio publicara uma reportagem ilustrada acerca do seu templo. (LANDES, 2002 [1947], p.115).

O reinado de Mãe Menininha consolidou a proeminência do Gantois, que surgiu de uma cisão na Casa Branca do Engenho Velho e foi palco dos pioneiros estudos de Nina Rodrigues sobre o candomblé. Com linha sucessória familiar, o comando foi ocupado, após a morte da ialorixá em 13 de agosto de 1986, por sua filha biológica, Cleusa Millet.

Falecida em 1998, Mãe Cleusa foi sucedida por sua irmã biológica, Carmen Oliveira da Silva. A morte de Mãe Menininha foi a única manchete relacionada a candomblé dentre os

temas que fazem parte desta análise como veremos na seção “Ritos Fúnebres”, mais adiante. Diante deste destaque alcançado não apenas nos meios intelectuais, mas também no universo midiático, a vida de Mãe Menininha provou que os versos da canção de Caymmi, não eram apenas força poética, mas sim uma tradução mais do que perfeita da sua biografia.

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção

Ilustração 65



A Tarde, edição de 15/8/1986, caderno 2, p. 1



A Tarde 17/8/1986, Revista da TV, p. 3



A Tarde, 20/11/2006, caderno Sou de Santo e Raça, p. 15



A Tarde, 21/1/2007, caderno 2, p.1

4.7. Oráculos

4.7.1. Olhares sobre o futuro

Ilustração 66



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Mãe Mirinha do Portão

Personagens identificados: Mãe Mirinha do Portão e Márcio Neves, seu bisneto

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Mirinha nº 12524

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 26/12/1980

Espaço: Terreiro São Jorge Filho da Goméia, Lauro de Freitas, Bahia

Publicada na página três do primeiro caderno da edição de A Tarde do dia 26 de dezembro de 1980, a matéria ilustrada pela fotografia acima já deixava claro em seu título que não trazia boas notícias: *Búzios fazem previsão pessimista para 1981*. Segundo o texto, 1981 seria governado por Oxóssi, uma divindade ligada à fartura, mas contraditoriamente, o ano ficaria marcado por fome e secas no Nordeste. Além disso, aconteceria os não muito comuns tremores de terra na Bahia e até mesmo uma guerra no Brasil. Trovoadas fortes foram incluídas na previsão.

Os alertas são atribuídos a Mãe Mirinha do Portão, que aparece na fotografia, e a Pai Zé de Ogum, cuja biografia foi apresentada na seção anterior. As reportagens mostrando previsões às vésperas do início de um novo ano ainda são comuns na mídia brasileira.

A composição da fotografia em que aparece Mãe Mirinha chama a atenção pela eloquência dos signos que a formam: a sacerdotisa, com as mãos erguidas para o céu, aparenta uma sintonia com o sobrenatural onde busca as revelações. À sua esquerda aparece uma imagem de São Jorge, santo católico que dá nome ao terreiro e é associado ao inquice Gongobira, patrono da Casa, e que tem características próximas a Oxóssi da nação ketu. O menino que está em pé à sua direita, e que, diferente de Mãe Mirinha, olha na direção da câmara fotográfica, é o seu bisneto, Márcio Neves que hoje, segundo sua tia, Mãe Lúcia Neves, atual dirigente do São Jorge Filho da Goméia, está com cerca de 30 anos¹²⁵.

Uma curiosidade da matéria é que, embora não o faça de forma enfática, acaba estabelecendo uma oposição entre as previsões dos dois sacerdotes envolvendo a questão da fartura atribuída ao governo de Oxóssi. Enquanto Zé de Ogum fala de fome, Mãe Mirinha vê prosperidade, embora avise que os altos preços podem prejudicar esse benefício.

No dia 31, à meia-noite, Ogum entrega suas responsabilidades para Oxóssi. Para Mãe Mirinha do Portão, do Terreiro São Jorge Filho da Goméia, ambos os orixás são guerreiros, mas enquanto Ogum é só guerra e fogo, mais importante por ser um santo de frente para tudo, Oxóssi é mais farto. Por isso diz que o próximo ano será de fartura de carne. Mas, por outro lado, afirma que o povo passará “daí para pior”, pois quanto mais sobe o salário mais as coisas ficam caras persistindo o sacrifício. (A Tarde, 26/12/1980, caderno 1, p.3).

É Mãe Mirinha também quem prevê uma guerra no Brasil e trovoadas, embora afirme que não tem como estipular a época. Há também um trecho da reportagem em que o repórter faz questão de ressaltar a importância das previsões com base no depoimento da sacerdotisa.

(...) Explicou que tudo o que previu no ano passado foi confirmado. Lembrou que muitas mortes atingindo pessoas conhecidas se verificaram e que o mesmo se dará em 81, “pois quando chega o tempo não tem ano”. (A Tarde, 26/12/1980, caderno 1, p. 3).

Já política é um assunto evitado pela sacerdotisa.

(...) Ela não quis adiantar nada sobre política, mudanças de cargos vistas através dos búzios, porque “não entendo de política. Sou de todos”. (A Tarde, 26/12/1980, caderno 1, p. 3).

O fecho da matéria é um indício de como Mãe Mirinha se colocava em relação às instâncias de poder. Ela mostra a diplomacia capaz de lhe distanciar da vinculação a uma determinada corrente em tempos de ditadura militar no Brasil.

¹²⁵ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

Embora na página também apareça uma foto de Zé de Ogum e menção às suas previsões, a partir do terceiro parágrafo da matéria o destaque é para Mãe Mirinha. Mas a presença de registro dos líderes masculinos dos terreiros à frente do jogo de búzios é mais constante do que aquelas onde aparecem mulheres neste tipo de cenário na coleção de A Tarde. Pai Zé de Ogum, por exemplo, aparece em 19 dos 26 registros sobre ele catalogados na pasta que leva seu nome, em situações envolvendo o jogo de búzios, como mostra a fotografia abaixo:

Ilustração 67



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Pai Zé de Ogum

Personagens identificados: Pai Zé de Ogum

Catálogo em A Tarde: Pasta Zé de Ogum nº 14119

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 21/5/1986

Espaço: Terreiro de Ogum, Lauro de Freitas, Bahia

Assim como a fotografia em que aparece Mãe Mirinha do Portão, este registro sobre um jogo de búzios feito por Pai Zé de Ogum tem uma composição cercada de símbolos que chamam a atenção do observador. Logo à frente aparecem dois crânios. Se são reproduções ou reais não dá para saber apenas pela observação da fotografia. A imagem não foi localizada nas edições de A Tarde com a data estipulada para produção do registro nem nos dias subsequentes.

Há entre os crânios, a imagem de uma ninfa, além de quartinhas, sinos, bola de cristal e estátuas de santos católicos, com destaque para a de Santo Antônio que aparece à esquerda do sacerdote. Santo Antônio é associado, na aproximação entre o candomblé e o catolicismo, processo chamado de sincretismo, com o orixá Ogum a quem Zé de Ogum era consagrado.

Ao fundo há ainda a imagem do que parece ser um Preto Velho, entidade cultuada na umbanda, além de quadros reproduzindo orixás. A mesa de jogo de Zé de Ogum é a única com esta diversidade de símbolos em todos os registros da coleção.

O jogo de búzios é o oráculo mais comum nos candomblés da Bahia para a realização de consultas com os mais variados fins. Ele é o veículo que permite a resposta dos deuses e que garantem o funcionamento rotineiro dos terreiros. Embora o culto de Ifá, divindade da adivinhação na África ocidental, seja reservado aos sacerdotes chamados de “babalaô” e “oluô”, esta posição foi aos poucos desaparecendo.

Também ficou restrita, no Brasil, a prática divinatória por meio de um sistema chamado de opelê-ifá, usado pelos babalaôs na África, tornando-se comum o sistema de adivinhação por meios dos dezesseis búzios, prática que também passou a ser desempenhada pelas mulheres.¹²⁶

De acordo com Júlio Braga no livro *O Jogo de Búzios* [≡] *um estudo da adivinhação no candomblé*, este tipo de oráculo é uma prerrogativa do alto sacerdote dos terreiros, sendo indispensável ao seu ofício. A visibilidade social do sacerdote e o seu prestígio estão intimamente ligados ao domínio deste conhecimento.

Esses pais-de-santo que não têm “a mão de Ifá”, jamais confessam, publicamente, sua ignorância e muito menos o fato de que não possuem a “vidência” ou dom, definido por um informante como a capacidade de relacionar as caídas dos búzios (posições) com o problema levantado pelo consulente. Para explicar esse estado de coisas, esses pais-de-santo terão sempre uma justificativa religiosa e, em certos casos, ela realmente existe, capaz de atenuar ou mesmo eliminar as críticas que lhe poderão ser endereçadas. Dizer que não joga búzios, porque o santo não lhe deu permissão é o suficiente para que a comunidade aceite essas justificativas como irrefutáveis. (BRAGA, 1988, p. 80).

O processo de aprendizagem da adivinhação é reservado para os que ocupam o posto de liderança máxima do terreiro. Segundo Braga, esta vocação é revelada ainda durante o período de iniciação. Mas é necessário ter também os poderes excepcionais da vidência.

¹²⁶ Como já foi afirmado, anteriormente, este trabalho não pretende fazer uma revisão sobre os clássicos relacionados às religiões afro-brasileiras ou analisar a sua estrutura de culto. Por isto para mais informações sobre o processo adivinatório consultar BASTIDE (2001, [1958]) e BRAGA (1998). Este último fez um estudo sistemático sobre o processo divinatório nos candomblés da Bahia.

Parece existir um consenso quanto às qualidades inatas consideradas necessárias para que um indivíduo se torne adivinho. Ressalvadas as ligeiras divergências, todos os informantes concordam que ele deve possuir uma sensibilidade fora do comum e uma predisposição psicológica para o exercício dessa atividade. Essa predisposição é naturalmente encarada como um consentimento divino, uma manifestação clara da aquiescência das divindades. (...). (BRAGA, 1988, p. 82).

O autor também relata que não há um sistema rígido de transmissão de conhecimento da prática adivinhatória. O aprendiz é treinado com um número menor de búzios até chegar aos dezesseis.

(...) Através de um processo de repetição constante, o candidato termina por se familiarizar com as posições de caída dos búzios e a sua respectiva leitura. (...). (BRAGA, 1988, p. 82).

As consultas adivinhatórias devem ser pagas. A troca monetária faz parte da obrigação. Embora os terreiros estabeleçam “o dinheiro do chão”, como é chamado o valor usado para a remuneração desta prática, se aceita o que o consulente pode pagar. Braga destaca que esses honorários, mesmo que mínimos, são a principal fonte de receita dos terreiros. É por meio dos jogos de búzios que é possível determinar qual é a divindade protetora de uma pessoa, o que se deve fazer diante de um problema, dentre outras ações.

Com a publicação de reportagens a partir de consultas aos búzios para determinar os acontecimentos de um ano que vai começar desloca-se a sua função de atendimento a um indivíduo que busca a solução para um problema que o atrapalha. A consulta passa a atender a uma coletividade.

Mirinha do Portão e Zé de Ogum, por exemplo, fizeram previsões que interessam não apenas a uma pessoa, mas a todos os brasileiros, ao afirmarem que 1981 trará até a possibilidade de guerra para o Brasil. Atualmente, são bem poucos os líderes de terreiro que se dispõem a fazer jogo de búzios para a publicação dos seus resultados em reportagens.

Nota-se, de forma mais constante, o discurso, dentre os líderes religiosos, que o jogo adivinhatório não deve ser banalizado. Mas as emissoras de TV, principalmente, continuam a publicar matérias sobre este tema, englobando os oráculos de outras tradições como numerologia ou tarô. Diante da negativa, de líderes religiosos de grande prestígio, recorre-se, geralmente, aos que fazem anúncios das suas virtudes adivinhatórias por meio de panfletos espalhados pela cidade.

Fotografia da reportagem relacionada a esta seção
Ilustração 68



A Tarde, 26/2/1980, caderno 1, p. 3

4.8. Polêmicas

4.8.1. O roubo do dinheiro sagrado

A fotografia de duas filhas-de-santo apareceu em meio a outras reportagens policiais na edição de 4 de julho de 1976, no primeiro caderno, página 12. Desta vez, as representantes do candomblé não estavam no papel de acusadas, como em outras situações, mas no de acusadoras. Foram até uma delegacia para dar queixa do roubo de parte do dinheiro que tinham arrecadado com o Tabuleiro de Omolu.¹²⁷

Para contextualizar a imagem é necessário ter o acesso ao texto, embora o cenário já chame a atenção, afinal o desfile das sacerdotisas com o tabuleiro acontece nas ruas.

¹²⁷ Na seção *Espaço Público* desta dissertação foi feita a definição desta ação litúrgica.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Roubo de dinheiro do santo

Personagens identificados: A partir da esquerda, Idelsa e Zilda Barbosa de Souza

Catologação em A Tarde: Pasta Mães-de-santo nº 1556

Tecnologia: Analógica em Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 4/7/1975

Espaço: Delegacia de Furtos e Roubos, Salvador

O texto da reportagem identifica as mulheres que aparecem na fotografia: filhas-de-santo do terreiro de Mãe Célia, localizado na região da Barragem do Cobre, em Pirajá. É possível identificar Zilda, que também é chamada de Zélia no texto, como a que aparece à esquerda. Isto porque o texto a descreve como a responsável pelo balaio revestido de sedas e fitas multicoloridas, característica que só pode ser percebida pelas estampas, afinal a imagem é em preto-e-branco.

O caso, cercado de gravidade para as sacerdotisas é tratado no texto com um tom divertido. As filhas-de-santo, provavelmente, estavam preocupadas em conseguir provas sobre o sumiço de um dinheiro que não lhes pertencia, afinal, de acordo com a matéria, o total arrecadado seria usado para a obrigação de São Roque, santo que é associado à divindade Omolu no sincretismo entre o catolicismo e o candomblé.

O título já dá um tom pitoresco à matéria: *Ladrão rouba esmola do santo*.

Vestida de baiana, com um balaio revestido de seda e fitas multicoloridas sobre a cabeça, Zilda Barbosa de Souza transitava pela Rua Carlos Gomes, pedindo esmola para a festa de São Roque, a realizar-se no dia 16 de agosto, no Terreiro de Mãe Célia, localizado próximo à Barragem do Cobre, em Pirajá, quando foi furtada por um ladrão, que arrebatou uma mochila, onde se encontrava a quantia de Cr\$ 150,00, correspondente à esmolas arrecadadas e fugiu. Inicialmente o marginal [≡] moreno, alto e forte [≡] demonstrou desejo de fazer uma doação ao santo, no valor de vinte centavos, dando uma cédula de um cruzeiro e pedindo o troco. Quando Zélia pegou o saco, onde se encontrava o dinheiro, num gesto rápido, o ladrão arrebatou a mochila e correu. (A Tarde, 4/7/1975, caderno 1, p. 12).

Neste período, a relação entre candomblé e a Polícia ainda se dava nos moldes desta última exercendo um papel fiscalizador sobre os terreiros. Eles eram obrigados a retirar uma autorização para realizar seus ritos públicos na Delegacia de Jogos e Costumes. Desta forma, a ocorrência não deixa de ser inusitada, afinal é a esta organização com poderes de reprimir os cultos de sua religião que as filhas-de-santo se dirigem para denunciar um atentado a uma prática religiosa.

O texto também deixa patente que, apesar de invocar os poderes humanos, as sacerdotisas também não abrem mão de clamar pela justiça dos seus deuses:

“Tomara que São Roque faça com que a mão dele entorte”, dizia revoltada, na Delegacia de Furtos e Roubos, a filha-de-santo Idelsa, acompanhante de Zilda na arrecadação de esmolas. (A Tarde, 4/7/1975, caderno 1, p. 12).

Ao recorrer ao aparato policial, as filhas-de-santo conseguiram mais um documento para comprovar a ocorrência, pois, por meio da queixa, tiveram acesso à imprensa, possivelmente, acionada pelos policiais, como até hoje acontece, ou como resultado do levantamento feito pelos repórteres das ocorrências que chegam às delegacias.

Este registro é a meu ver um dos mais fortes exemplos de como o texto tem importância para ajudar na decodificação da imagem. Sem as referências escritas no verso da fotografia, que orientaram a pesquisa e a conseqüente localização da reportagem não teria sido possível chegar a reunir tantos detalhes sobre o assunto que norteou a produção do registro. Temos aqui, portanto, uma completa interação entre as duas linguagens: a foto consegue despertar a curiosidade que conduz à procura do texto que a contextualiza, cumprindo-se os objetivos básicos do fotojornalismo.

4.8.2. Mãe Lili X Pai Balbino

Ilustração 70



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Briga por filhas-de-santo

Personagens identificados: Carlinda da Silva (Mãe Lili)

Catálogo em A Tarde: Pasta Mães-de-santo nº 1556

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 16/12/1978

Espaço: Não identificado

A realização de uma obrigação de duas filhas-de-santo acabou colocando em oposição o Terreiro Alafunké, de nação ijexá, comandado por Carlinda da Silva, mais conhecida como Mãe Lili e o Ilê Axé Opô Aganju, liderado pelo babalorixá Balbino Daniel de Paula. A confusão entre as duas casas de santo acabou chegando aos jornais e até a Polícia.

No centro da disputa estavam Iraci Ferreira Brito e Maria da Conceição Pereira, iniciadas no Alafunké. Ao chegar o momento de fazer a obrigação dos sete anos de

consagração ao candomblé, as duas queriam receber o decá, que é uma espécie de autorização pública para assumir o comando de um terreiro.

Aspectos desta obrigação são explicados por Vivaldo da Costa Lima em *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia* :

Quando, num terreiro bem estruturado, uma iaô faz sua obrigação de sete anos, e se torna uma ebômim ou uma vodúnsi, ela adquire automaticamente o direito de ter sua própria casa, seu terreiro. Recebe, então, com a obrigação dos sete anos, os símbolos desse direito: uma navalha, uma faca e uma tesoura, conjunto a que se dá, por extensão, o nome de cuia, pois aqueles objetos são colocados numa cuia, ou de navalha, devido ao objeto mais efetivo na raspagem do santo. (...). Essa entrega simbólica da navalha às ebômins tem um nome hoje difundido por quase todos os terreiros: é a cerimônia do decá. (...). (LIMA, 2003, p.149).

Quando Mãe Lili negou as duas à realização da cerimônia do decá, elas foram levadas por um ogã da Casa, Djalma Passos, para o Aganju, segundo Pai Balbino¹²⁸:

As duas vieram por intermédio de Djalma do Gandhi, que era irmão dela e ogã do seu terreiro. Só que ele começou a dar Xangô, me pediu e eu fiz o santo dele. Aí ele trouxe estas moças, Conceição e Iraci, para vir fazer o santo aqui. Lili disse que vinha tirar as duas de dentro do meu runcó¹²⁹, mas eu disse que ela não tinha peito nem raça para isso.

O enfrentamento entre as duas casas aconteceu num período em que a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab) tentava firmar-se como órgão regulador das ações ocorridas nos terreiros. Foi à Febacab que Mãe Lili pediu providências, assunto da matéria ilustrada pela fotografia exibida acima e veiculada na edição de *A Tarde*, de 16 de dezembro de 1978, na página três do primeiro caderno com o título: *Federação investiga terreiro acusado de tomar filha-de-santo*.

Segundo a reportagem, Mãe Lili, foi até o Aganju, acompanhada por representantes da Febacab, o que não impediu que Pai Balbino fizesse a obrigação das duas sacerdotisas. A própria direção da Febacab, de acordo com a reportagem, acabou por concordar que não havia como impedir o ritual.

O caso também foi parar na delegacia, como noticiou *A Tarde*, na edição de 27 de dezembro de 1978, após a obrigação já ter sido realizada no Aganju. De acordo com a matéria, Djalma Passos e Mãe Lili trocaram agressões verbais e físicas.

A queixa foi registrada na 3ª Delegacia de Polícia. Djalma foi um conhecido integrante do afoxé Filhos de Gandhi. Ele já é falecido. O caso parece ter tido muita repercussão, pois

¹²⁸ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹²⁹ Quarto utilizado para a “feitura de santo” e outras obrigações que exigem recolhimento

encontrei na hemoreteca da Biblioteca *On Line* do Ceao, uma matéria publicada no Jornal da Bahia, na edição de 22 de dezembro, com mais detalhes sobre as agressões:

Ainda no domingo à noite, Mãe Lili e Djalma Conceição Passos, seu irmão de criação e ex-ogan de seu terreiro, davam entrada na 3ª Delegacia de uma queixa mútua. E na segunda-feira lá se foram ambos fazer exame de corpo de delito. Lili queixando-se de murros e pontapés desferidos por Djalma e este com a cabeça quebrada por um jarro que Lili lhe jogou. (Jornal da Bahia, 22/12/1978, caderno 2, p.1).

A polêmica envolveu também questionamentos sobre os ritos realizados por Mãe Lili. Segundo a reportagem do jornal da Bahia, as duas filhas-de-santo acusaram a ialorixá de ter adotado procedimentos equivocados nos ritos de iniciação. Iraci queixava-se de ter abandonado o terreiro por problemas pessoais e estar passando por infortúnios. Para superar os problemas, afirmava que iria retomar suas obrigações com Iansã, a quem era consagrada, e abrir um terreiro em Engomadeira.

Já Maria Conceição tinha queixas ainda mais graves:

Eu também era filha dela, mas ela fez meu santo errado. E por isso eu só desacertava na vida. Toda casa que ia me diziam: Você é de Oxum. Mas ela insistia que a dona de minha cabeça é Iansã. Por isso comecei a receber Exu direito, fazia acabamento em casa. Certa vez enfiei a cabeça dentro do forno e liguei o fogão. (...). Quando soube que a gente estava aqui no terreiro de Balbino e ia receber o decá e ela mandou me dizer: Com a mesma navalha que raspei, corto todas duas. Meu marido disse que era caso de polícia, mas resolvemos procurar a federação que nos apoiou. (Jornal da Bahia, 22/12/1978, caderno 2, p. 1).

Embora o depoimento de Conceição termine com uma referência ao apoio da Febacab, na mesma reportagem, existe uma declaração do coordenador geral do órgão, Manoelito Pereira, de que não reconheceria a obrigação. Já Pai Balbino aparentava tranquilidade, embora descartasse, no texto, qualquer possibilidade de diálogo com Mãe Lili.

Achei a publicidade ótima. No domingo veio gente aqui que nunca tinha vindo. Tinha umas mil pessoas, 15 carros, a festa foi ótima. Dei o decá, sim, e agora Iraci e Conceição têm direito, como eu e ela, de ser mãe-de-santo. (Jornal da Bahia, 22/12/ 1978, caderno 2, p. 1).

A polêmica em torno do decá é comum no candomblé, de acordo com Vivaldo da Costa Lima:

(...) Frequentemente as mães se recusam a dar a navalha a uma filha, por motivos sempre atribuídos à decisão última dos orixás. Ainda aí a “ordem do santo” prevalece. Se a filha se conforma e aceita a situação a crise eventualmente se reduz. Mas a filha pode não aceitar a negativa e então vai “fazer sua obrigação em outra casa”, geralmente de um líder rival de sua mãe, que prazerosamente aceita o encargo e completa a obrigação da ebômmim, entregando-lhe o ambicionado decá. (LIMA, 2003, p. 150).

O autor, contudo, esclarece, que nem todos seguem este padrão e há pais e mães-de-santo que não passaram pelo processo formal de preparação.

O fato é conhecido há muito tempo, embora, ultimamente, com a expansão dos cultos de candomblé nas suas formas menos rígidas, venha o mesmo tomando uma dimensão bem mais ampla. (...) O problema desses pais e mães sem formação tradicional não deve ser considerado da mesma forma que os chefes de seitas religiosas, isto é, de grupos dissidentes de sistemas doutrinários, sem se levar em consideração o processo da conversão e da ascensão à liderança da parte desses chefes. Não há, na ideologia desses pais e mães nada que possa colocar os seus grupos na categoria de seitas que divergissem essencial ou parcialmente do sistema religioso de que pretendem participar. O contrário é o que acontece pois esses líderes procuram, com o zelo igual ao dos convertidos fervorosos, manter os padrões rituais que escolheram como normativos e cumprir os postulados essenciais da doutrina. (LIMA, 2003, pp. 152-153).

As ameaças da Febacab de que as duas não poderiam abrir terreiros não tiveram aplicação prática. Maria da Conceição Pereira é ialorixá do terreiro Ia Omi Adecir, localizado em Valéria e saiu da obrigação feita no Aganju confirmada como filha de Oxum. A outra filha-de-santo envolvida na polêmica, Iraci, já faleceu. Ela havia abandonado o candomblé e tornado-se evangélica.

Mãe Conceição afirmou que já não tem nenhum tipo de contato com Mãe Lili e mantém a ligação religiosa com o Aganju: “Meu pai Balbino é um pai maravilhoso. Peço a Deus todos os dias por ele”.¹³⁰

O terreiro Alafunké fica no bairro Jardim Cruzeiro e foi cadastrado pelo levantamento *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*. Segundo informações de Pai Arestides Mascarenhas, presidente da Fenacab¹³¹, lá já não acontecem festas. Tentei fazer contato com Mãe Lili, via pessoas que me disseram ter contato com ela, mas não obtive resposta sobre a concessão da entrevista.

Já Pai Balbino não se recusou a falar sobre o assunto e contou, entremeando com gargalhadas, um episódio divertido em meio à tensão que cercou a polêmica:

Eu sempre disse que no meu runcó ninguém entrava. Eu tinha um urubu de estimação, que criava desde pequenininho chamado Diban. Quando ela chegou aqui com o pessoal da Febacab eu gritei: “pega Diban. Não deixa saltar do carro”. Ele ficou sobrevoando, dava bicada e não deixou ninguém passar ali da entrada do terreiro. Então eles foram embora.

¹³⁰ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹³¹ Idem

4.8.3 O desmentido de Pai Rufino

Ilustração 71



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Pai Rufino de Souza

Personagens identificados: Pai Manoel Rufino de Souza

Catálogo em A Tarde: Pasta Pais-de-santo nº 4432

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 1/6/1979

Espaço: Jornal A Tarde, Salvador

A Tarde foi o jornal escolhido por Pai Rufino para contestar uma matéria que o envolvia, publicada pela revista Placar, que é especializada em futebol e tem circulação nacional. Com o título *Rufino nega que tenha feito os “trabalhos”*, a reportagem foi publicada na edição de 1º de junho de 1979 na seção de esportes do primeiro caderno, na página 14.

O cenário que aparece ao fundo da fotografia é a hoje movimentada e urbanizada Avenida Tancredo Neves, um dos mais conhecidos endereços empresariais de Salvador. O jornal foi uma das primeiras empresas a se estabelecer neste endereço em 1975.

A reportagem da revista Placar parece ter transtornado Pai Rufino:

Bastante nervoso e repetindo a todo momento que não gostava e nem entendia nada de futebol, o babalorixá Manoel Rufino de Souza, mais conhecido como “pai” Rufino, esteve ontem à tarde em nossa redação para desmentir uma reportagem da revista Placar desta semana, atribuindo-lhe declarações de que o Esporte Clube Vitória será o campeão baiano, este ano, baseado nas respostas que os búzios lhe deram.

Pai Rufino, assim como seu filho, o ogan Antonio Rufino não está nem um pouco satisfeito com a reportagem. O babalorixá garante que as declarações a ele atribuídas são mentirosas, pois segundo ele, nunca jogou búzios para saber se esse ou aquele clube ia deixar de ganhar ou perder uma partida, campeonato, um torneio, etc. (A Tarde, 1/6/1979, caderno 1, p. 14).

Infelizmente, não consegui localizar a revista para conferir a reportagem. O babalorixá contou, de acordo com a matéria de A Tarde, que o jornalista da Placar o procurou como se fosse um cliente, sem mencionar sua ocupação. Afirma também que foram feitas fotografias contra a sua vontade, publicadas na revista.

Pai Rufino, no entanto, está surpreso com a maneira como o seu nome foi envolvido em toda a história, mesmo não tendo feito qualquer declaração. Esclareceu que diante da forma como tudo foi colocado, não resta nenhuma dúvida de que a pessoa que escreveu a reportagem conhece profundamente o candomblé.

O filho do babalorixá, o ogan Antônio Rufino, acrescentou que quando atendeu o jornalista o mesmo já possuía algumas informações escritas sobre a religião, que segundo ele, foram obtidas no Rio de Janeiro. Antônio admitiu ter confirmado ao suposto “turista”, algumas informações sobre as cores de alguns orixás, todavia garante que não fez qualquer relação com o futebol.

Ele negou também ter mencionado que será o substituto do seu pai, no terreiro, após a sua morte. Pai Rufino está também preocupado com o que possam pensar os dirigentes do futebol baiano a seu respeito, e faz questão de frisar que não fez nenhum trabalho contra o Bahia ou a favor do Vitória. Garantiu que procede da mesma forma com relação a todos os clubes de futebol. Manoel Rufino voltou ainda a enfatizar que é bem ignorante sobre esse tipo de esporte, ao mesmo tempo em que nem mesmo sabe dizer perfeitamente o que seja a revista Placar. (A Tarde, 1/6/1979, caderno 1, p.14).

Embora enfatize as preocupações de Pai Rufino, a reportagem deixa patente um tom jocoso. Isto é reforçado pela imagem principal que acompanha o texto: uma ilustração onde aparece um homem com roupas de candomblé fazendo um jogo de búzios, com a seguinte indicação de diálogo: “Aqui diz que o Vitória vai ganhar!”. Outro aspecto da forma como o candomblé se apresenta para o ilustrador ou o para o público ao qual ele se dirige é o desenho de um ser com chifres e tridentes, guardando uma entrada que fica às costas do consulente, numa clara associação da imagem de Exu com o diabo cristão.

A fotografia de Pai Rufino aparece em um pequeno quadro abaixo do final do texto, em tamanho menor do que o dedicado à ilustração. Ela está acompanhada da legenda: “Pai”

Rufino diz que nem mesmo entende de futebol”. Uma das maiores preocupações do babalorixá é com a avaliação da Febacab sobre o episódio:

A repercussão que possa vir a ter as declarações a ele atribuídas, é a maior preocupação de Manoel Rufino. Ele teme a interpretação que a Federação do Culto Afro-Brasileiro possa dar ao caso e explica que não gosta de publicidade com seu nome, tampouco de aparecer na imprensa com assuntos como esse. (A Tarde, 1/6/1979, caderno 1, p. 14).

Encontrei uma pista para entender o temor de Pai Rufino em relação à reação da Febacab num trecho do livro *Imagens do Sagrado*, de autoria de Fernando de Tacca. O autor reproduz uma reportagem escrita por Odorico Tavares para a revista *O Cruzeiro* que não chegou a ser publicada. O texto aborda a polêmica que acompanhou a matéria da revista francesa *Paris Match*, veiculada em 1951, sobre um rito iniciático que foi fotografado pelo cineasta Henri-Georges Clouzot na capital baiana ¹³².

Pai Rufino, segundo o depoimento de Jorge Manuel da Rocha, presidente da Federação do Culto Afro-Brasileiro, presente na reportagem preparada por Odorico Tavares, seria o sacerdote que permitiu as fotografias. Só que ele foi identificado como “Nestor”, na reportagem da *Paris Match*. O depoimento é longo e contundente.

(...) Trouxe contra nós um sensacionalismo ultrajante e que repelimos com toda energia. Além disso, utilizou elemento que desonrou o seu terreiro, deixando-se comprar pelo dinheiro miserável de um sensacionalista. Tanto Clouzot como este pai-de-santo, que ele acoberta com o nome de Nestor, mas que se chama Rufino, são do mesmo naipe. A Federação vai tomar as medidas mais rigorosas contra o culpado local, já no que tange ao Sr. Clouzot, está ele recebendo a repulsa dos maiores elementos dos mais culturais brasileiros, como o grande cineasta CAVALCANTI, professor JOSÉ VALADARES, o nosso ÉDISON CARNEIRO, e o professor ROGER BASTIDE, francês como ele mas um francês digno de uma grande pátria. Quero acentuar que o professor BASTIDE, que conquistou a nossa confiança, tem um livro e outros estudos onde o negro baiano e suas religiões são analisadas dentro do maior respeito, sobretudo dentro daquilo que se chama respeito humano. Quero dizer aos brasileiros, por intermédio de “O CRUZEIRO”, que o candomblé pode ser tudo menos a palhaçada que o Sr. Clouzot descreve no seu livro ou na sua reportagem. Tudo ele usou e utilizou-se de um homem fraco e que não resiste aos dinheiros da traição. Usou, ele confessa, até chaves falsas. Fracassando o seu filme, ele desejava levar alguma coisa para suprir suas deficiências: levou a reportagem graças ao conúbio Clouzot-Rufino, ou melhor, Georges-Nestor...Não há nenhum mistério a revelar nos candomblés. Não temos nada a ocultar, nem somos mistificadores. A religião afro-brasileira é uma herança de nossos antepassados africanos, vem de muitos séculos. É acatada por todos; às nossas solenidades freqüentam, convidados ou não, pessoas de mais absoluto respeito: visitantes ilustres, gente de todas as classes, como iniciados ou como simples curiosos, e

¹³² Os detalhes sobre a polêmica provocada pelas fotografias do rito iniciático na *Paris Match* e em *O Cruzeiro* estão no segundo capítulo desta dissertação.

jamais se apresentou uma “aventura” como a de Clouzot- Rufino. (TACCA, 2009, pp. 110-111).

O nome de Rufino associado ao pai-de-santo que permitiu o registro da iniciação é citado três vezes. Além disso, ele é acusado de ter sido corrompido para permitir os registros. Os elementos que permitiram esta identificação não são mencionados na matéria. Também não se contam os detalhes da punição anunciada pela Febacab, mas imagino que o episódio trouxe sérios transtornos para Pai Rufino.

Não consegui encontrar detalhes sobre a sua biografia, apenas a informação de que era consagrado a Oxum e seu terreiro, como é informado na própria reportagem, ficava na Rua Pernambuco, 209-E, no Beiru. O templo foi fechado, de acordo com informações, logo após a sua morte. Pai Rufino era bem popular, pois a menção ao seu nome provocou reconhecimento imediato da maioria dos integrantes dos terreiros entrevistados para esta dissertação, embora não me tenham sido fornecidos detalhes precisos sobre o sacerdote.

Ebomi Cici¹³³ conta que ele tinha um terreiro também no Rio de Janeiro e alisava os cabelos, o que já devia provocar polêmica. O alisamento é, inclusive, possível de ser notado na fotografia acima. Alisar os cabelos era uma prática criticada pelos antigos padrões nagô e referida por Ruth Landes.¹³⁴

Encontrei no site Wikipédia¹³⁵ um pequeno resumo biográfico sobre ele. Infelizmente, não há indicações de onde vieram as informações. Segundo o texto ele era também conhecido como Rufino Bom de Pó, um preparado também chamado de “zorra”, composto por raízes e folhas e considerado bastante eficiente para feitiços.

Rufino, de acordo com este texto, era filho-de-santo de Miguel Arcanjo de Xangô. Era de nação angola-tapuiá e usava a dijina 𐄂 nome sagrado 𐄂 de Omin da Samba. Morreu em 1973 de complicações devido às diabetes. No texto *As duas africanidades estabelecidas no Pará*, elaborado por Marilu Márcia Campelo e Taissa Tavernard de Luca, recomendado como fonte no texto de Wikipedia para completar informações sobre Rufino, o encontrei como uma das referências para os candomblés do Pará.

Falar da história do Candomblé paraense é falar em primeiro lugar da história de vida de Pai Astianax e dos dois grupos que aqui se instalaram nas décadas seguintes: ketu e angola. Reconhecido como o primeiro paraense iniciado nesta modalidade de culto, Astianax Gomes Barreiro, vulgo Prego, viajou em 1952 para Salvador. Lá

¹³³ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹³⁴ LANDES (2002, [1947], pp 212-213 e 330.

¹³⁵ A Wikipedia é uma enciclopédia on line elaborada a partir de colaborações voluntárias. Por este motivo nem sempre é recomendada como referência segura, mas costuma oferecer pistas que podem ser checadas em outras fontes.

conheceu Manuel Rufino de Souza, no antigo bairro do Beiru, hoje Tancredo Neves, e foi iniciado para o orixá Oxumarê. Vivendo 10 anos entre Salvador e Rio de Janeiro e só retornou à Belém em 1968, começando sua jornada na tentativa de implantar o novo culto. Não logrou êxito, mas ganhou um lugar de destaque na memória religiosa de todo “candomblecista” paraense tornando-se uma referência obrigatória à história desse movimento religioso. (CAMPELO e LUCA, 2007, pp. 20-21) ¹³⁶

Segundo o atual presidente da Fenacab, Pai Arestides Mascarenhas, uma das homenagens ao governador Roberto Santos, após a assinatura do decreto que retirou a necessidade do candomblé pedir licença à Delegacia de Jogos e Costumes para realizar seus rituais em 1976, aconteceu no terreiro de Rufino, o Ilê Tomin Bokun. O nome do terreiro está na reportagem publicada na edição de A Tarde de 4 de setembro de 1976 com o título *Candomblé vai à Igreja com Governador*, cuja fotografia já foi analisada na seção “Marcos Históricos.”

Se o terreiro de Rufino foi sede para comemorações patrocinadas pela Febacab, a tensão entre este órgão e o sacerdote já estava superada após mais de 20 anos da publicação da matéria da Paris Match. Imagino que foi para evitar novos atritos que Pai Rufino dirigiu-se a um jornal de grande circulação na Bahia para contestar uma reportagem publicada numa revista nacional. O resultado do campeonato também poderia ser uma dor-de-cabeça para o sacerdote se ele assumisse ter feito a previsão: o Bahia foi o campeão baiano de 1979.

4.8.4. O caso do roubo de restos mortais

Ilustração 72



¹³⁶ Para acessar texto da Revista Aulas onde se encontra a referência citada acessar http://pt.wikipedia.org/wiki/Manuel_Rufino_do_Beiru.

Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Mãe-de-santo acusada de roubo de restos mortais

Personagens identificados: Não há identificação da personagem da fotografia

Catálogo em A Tarde: Pasta Mães-de-santo nº 1556

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 15/3/1980

Espaço: Ladeira do Corrimão, Engenho Velho de Brotas

A fotografia acima é a única das 1.432 catalogadas que tem uma composição com característica furtiva. Dá para perceber que o fotógrafo encontra-se distante, pois não há tanta nitidez em relação ao rosto da mulher que aparece parcialmente na foto. O assunto que exigiu a fotografia deixa margem para este tipo de comportamento do repórter fotográfico. Trata-se da acusação policial a uma mãe-de-santo, identificada como Anita Nascimento. De acordo com a polícia ela teria roubado restos mortais do Cemitério Quinta dos Lázaros.

A denúncia foi feita ao delegado Antônio Mattos Júnior, titular da Delegacia de Jogos e Costumes, por Rosa de Fátima Dantas Coelho, vizinha de Anita e definida na reportagem como “parceira de farras e crimes da acusada”. Esta delegacia era a mesma que expedia as autorizações para as festas públicas dos terreiros, antes do decreto abolindo a exigência.

Vale o destaque de que, quatro anos após a expedição do decreto, um caso envolvendo o candomblé ainda mobilize a delegacia. Segundo a reportagem, os policiais localizaram três crânios, um fêmur, um íliaco e uma arcada dentária na “casa peji de exu”, localizado no quintal da casa da acusada. Foram presos Valdenor de Albergaria Barreto Filho, Gilmar Pereira Santos e Emília Bento dos Santos. De acordo com a matéria, os restos mortais encontrados foram encaminhados ao Instituto Médico Legal Nina Rodrigues. A mãe-de-santo não foi encontrada.

Anita Nascimento, com a movimentação policial, fugiu, estando sendo caçada para maiores explicações. Acredita-se que ela também esteja envolvida em furtos de cadáveres em outros cemitérios da cidade. Valdemar de Albergaria, no seu depoimento, disse que não trabalha com Candomblé. Ele apenas vive com a mãe-de-santo. Relatou que a mulher recebe “clientes” em sua casa que segundo ele é registrada na Federação de Culto Afro-Brasileiro. (A Tarde, 15/3/1980, caderno 1, p. 16).

A reportagem afirma que a violação de sepulturas pode ser denunciada com base no Código Penal Brasileiro, configurando crime contra o respeito aos mortos. O roubo também poderia ser configurado como “vilpêndio ao cadáver” com punição nos mesmos moldes. A matéria afirma que a polícia vai efetivar a prisão em “questão de horas” e ainda impõe a Anita os crimes de roubo e charlatanismo, com base no depoimento da antiga aliada:

Mais adiante Rosa declarou que induzida por Anita Nascimento passou a lhe fazer companhia em viagens feitas para Itabuna onde as duas participavam de orgias e farras com outros homens. Disse também que realizou pequenos roubos em companhia da mãe-de-santo. Uma vez ambas foram presas quando estavam no dormitório “Capixaba”, por terem roubado uma loja de confecções e alguns discos. (A Tarde, 15/3/1980, caderno 1, p.16).

O texto reúne os elementos clássicos de estereótipos sobre sacerdotes do candomblé: práticas que envolvem feitiçaria e orgia sexual, pois a denunciante diz que resolveu procurar a polícia quando a mãe-de-santo a incitava a praticar adultério. Difícil separar nesta história o que é verdadeiro e o que é fruto de uma briga entre mulheres que eram até então amigas íntimas.

Mas a própria polícia deu todos os elementos para a publicização do caso nos jornais. Um dado curioso é que o delegado Antônio Matos Júnior é também jornalista. Ele afirma¹³⁷ que na época da reportagem trabalhava no jornal Diário de Notícias, que já encerrou suas atividades.

Antônio Matos chegou a chefiar a reportagem de A Tarde a partir de meados dos anos 90 até quando saiu da empresa em 2003. Atualmente, é coordenador do Centro de Documentação e Estatística Policial (Codep) da Secretaria Estadual de Segurança Pública. (SSP-BA).

A edição do dia 20 de março de 1980 trouxe novos desdobramentos para o caso, na reportagem intitulada *Mãe de Santo acusada de violar sepulturas deixa “ebó” para delegado*.

Depois de confessar o furto de crâneos e ossos em sepulturas do Cemitério das Quintas dos Lázarus, a mãe-de-santo Anita do Nascimento, antes de sair da Delegacia de Jogos e Costumes, deixou um “ebó”, embaixo da mesa, onde fora interrogada. Ela disse ao delegado Antônio Matos que não se considera mãe-de-santo. “Apenas cuido do meu anjo da guarda e dos que estão necessitados”, explicou ela. (A Tarde, edição de 20/3/1980).

Embora o episódio relatado pela matéria tenha sido incomum, Antônio Matos diz que não se lembra dos detalhes e nem mesmo o que foi encontrado para ser identificado como ebó embaixo da sua mesa. Na reportagem, às acusações que já existiam somaram-se mais detalhes da vida pessoal de Anita. A denunciante que confirmou ter sido cúmplice dos crimes disse que a mãe-de-santo era também homossexual.

Rosa de Fátima Dantas Coelho, confirmou todas as acusações anteriores, acrescentando que Anita, dizendo-se tomada por “Exu” praticou atos homossexuais com ela. O marido da mãe-de-santo, Waldemar Albuquerque Barreto, disse saber do furto explicando que duas

¹³⁷ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

das caveiras roubadas do cemitério já tinham nome: “Marcelino” e “Maria Pimenta”, espírito que Anita do Nascimento recebia em seu “terreiro”, situado à Ladeira do Corrimão, número 26, Engenho Velho de Brotas.

ACUSAÇÕES

Ao explicar os motivos porque Rosa de Fátima a denunciara, a mãe-de-santo garantiu que Rosa é “lésbica”. Certa feita, segundo disse, Rosa lhe pedira um trabalho para “amofinar o marido dela”. Por seu lado, Rosa explicou que Anita usando de sua magia a “enfeitiçou”, mantendo relações sexuais com seu marido. Acusou também ter a mãe-de-santo participado de orgias com diversos outros homens, principalmente em Itabuna, onde a obrigava a fazer a o mesmo. (A Tarde, 20/3/1980).

Chama a atenção como aspectos ligados à sexualidade são insistentemente ressaltados nos dois textos. Estas e outras informações pessoais, como o endereço detalhado da acusada, foram repassados para a imprensa expondo-a completamente. Não consegui obter informações atualizadas sobre a mãe-de-santo e nem sobre o seu terreiro.

De acordo com MOTT (1989), o uso de restos mortais em rituais, que é assumido pela mãe-de-santo Anita Nascimento, segundo a reportagem de 20 de março de 1980, tem origem em antigas tradições européias que foram divulgadas no Novo Mundo. O autor cita não só a documentação da Inquisição referente a bruxaria na Europa, mas também a utilização de caveiras humanas na representação de santos católicos.

(...) não há como negar sua origem “branca”, resquício dos tempos medievais: de um lado, a vertente abençoada, representada pelo culto às relíquias dos santos, do outro, a feitiçaria, tendo como matéria-prima restos mortais humanos manipulados com fins mágicos, maléficos ou benéficos, mas considerados heterodoxos pelos herdeiros do Santo Ofício. (MOTT, 1989, p. 119).

Embora afirme que a origem deste uso de restos mortais é europeu, o autor cita exemplos em que escravos e libertos, utilizaram restos mortais, inclusive na prática conhecida como calundu e que é anterior à estruturação do candomblé como o conhecemos hoje:

Desenterrar os restos mortais de defuntos era um dos expedientes de que os “calunduzeiros” lançavam mão para obter a matéria-prima de seus malefícios. (...). (MOTT, 1989, p. 115).

Com base na reportagem, podemos observar que a mãe-de-santo não está preocupada em negar o uso dos restos mortais. Curioso que nas entrevistas com os representantes dos terreiros para esta dissertação todos mostraram surpresa sobre a história. O discurso predominante foi de que não há no candomblé espaço para este tipo de prática. Mas em outra fotografia deste trabalho, analisada na seção 4.7.1, encontramos a representação de um crânio humano.

Trata-se da fotografia da mesa de jogo de búzios de Zé de Ogum. Não tenho informações seguras para concluir se os dois crânios exibidos na mesa são humanos ou uma reprodução em gesso, por exemplo. Não custa lembrar que, como vimos anteriormente, o sacerdote tinha sido seminarista católico, ou seja, poderia usar os crânios na esfera da simbologia que eles possuíram nesta cultura religiosa.

A utilização sobretudo de caveiras humanas como elemento místico 𐄂 ou decorativo 𐄂 está associada à vida de inúmeros santos e santas do hagiológico católico medieval: diversas estampas de São Jerônimo, São Francisco de Assis, Santa Catarina de Sena, Santa Margarida de Cortona, Santa Maria Madalena, entre inúmeros outros beatos, sempre mostram uma caveirinha, quer na mão, quer nos pés, quer por sobre a mesa, ao lado desses santos. No Brasil colonial, repetindo a tradição européia, diversos foram os oradores sacros que carregavam sempre, no púlpito, uma caveira humana, ficando célebre na Bahia um episódio ocorrido na Igreja do Mosteiro de São Bento, em que o pregador, irritado com a desatenção dos fiéis às suas práticas, jogou do púlpito a dita caveira, que milagrosamente foi cair direitinho no colo de duas raparigas conhecidas por seus maus costumes. (MOTT, 1989, p.115).

4.8.5. Terreiro invadido

Com o título *Evangélicos agridem adeptos do candomblé em terreiro do Beiru*, a edição de 28 de setembro de 2001 de A Tarde, trouxe na página três do seu primeiro caderno, um relato da invasão feita ao terreiro Vila São Roque, localizado no Beiru como é conhecido popularmente o bairro Tancredo Neves em Salvador. Evangélicos da Igreja Internacional da Graça de Deus foram apontados como autores da agressão. Na abertura da matéria, a repórter Rita Conrado questiona a condição de Salvador como centro de respeito à liberdade de crença:

Realmente se pratica a liberdade de culto em Salvador, uma cidade tida como um dos centros de multirreligiosidade? Esta é a pergunta que está se fazendo desde a última quarta-feira, os integrantes do terreiro de Candomblé Vila São Roque no bairro do Beiru. Dizendo-se insultados e agredidos por fiéis da Igreja Internacional da Graça de Deus, localizada no mesmo bairro, os adeptos da religião afro-brasileira ainda estão surpresos com a ação de um grupo de pessoas, que, gratuitamente, investiu contra o terreiro. No templo evangélico, os obreiros da casa, em nome do pastor Edgar, condenaram a ação dos fiéis. (A Tarde, 28/9/2001, caderno 1, p. 3).



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Elói Corrêa

Assunto: Agressão a terreiros

Personagens identificados: Mãe Juciara Brito de Oliveira e o filho-de-santo Eldon Araújo Jorge

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901

Tecnologia: Analógica, Colorida

Coordenadas de Situação

Tempo: 27/9/2001

Espaço: Terreiro Vila São Roque, Beiru

As informações sobre personagens, data e tema da fotografia já ficam evidentes na etiqueta colada à sua direita. Este expediente antecedeu em A Tarde a catalogação digital das fotos e facilitava o trabalho do editor no momento de redigir as legendas, por exemplo. A postura dos representantes do terreiro mostra a indignação por uma ocorrência que ficaria mais conhecida como intolerância religiosa, um problema cujo combate acabou por se tornar uma das principais bandeiras para a mobilização do povo-de-santo nos últimos anos e, portanto, ganhar cada vez mais espaço nos jornais.

A agressão ao terreiro Abassá de Ogum, localizado em Itapuã, ocorrida dois anos antes da invasão ao Vila São Roque se tornou emblemática da luta contra o preconceito religioso. A ialorixá da Casa agredida, Gildásia dos Santos e Santos, mais conhecida como Mãe Gilda, adoeceu por conta da invasão. Além disso, sua fotografia foi publicada, com uma tarja preta

nos olhos, no jornal Folha Universal, periódico da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). O recurso de colocar tarja preta no rosto de personagens de fotografias foi utilizado durante muito tempo pelos jornais para ocultar a identidade de criminosos ou de crianças e adolescentes em conflito com a Lei.

A fotografia da ialorixá baiana ilustrava a matéria intitulada *Macumbeiros charlatães lesam a vida e o bolso dos clientes*. Um dia após assinar a procuração para que fosse dada entrada em um processo por danos morais, em 21 de janeiro de 2000, Mãe Gilda morreu por conta de um infarto. Sua filha biológica e sucessora no comando do Abassá de Ogum, Jaciara Santos, assumiu a luta por reparação.

Em 2004, o juiz Clésio Rômulo da 17ª Vara Cível de Salvador condenou a IURD e a Gráfica Universal a pagarem R\$ 1,4 milhão aos familiares da ialorixá, numa decisão considerada histórica nos meios jurídicos brasileiros. A sentença foi reafirmada pelo Tribunal de Justiça da Bahia, embora o valor da indenização tenha diminuído para R\$ 980 mil, seguindo o teto do que determina a legislação sobre danos morais. Finalmente, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) determinou o valor de R\$ 145, 2 mil. Essa é a decisão final, que já não comporta recursos, publicada em setembro do ano passado.

A decisão foi comemorada por juristas que defendem o princípio da liberdade religiosa, pois, pela primeira vez no Brasil, uma instituição, no caso a IURD, é julgada e condenada pela prática de desrespeito a outra crença. A história de Mãe Gilda inspirou a criação do Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa, celebrado em 21 de janeiro, por meio de um projeto de Lei da vereadora Olívia Santana do Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Com base neste projeto, o colega de partido da vereadora, o deputado federal Daniel Almeida, conseguiu a transformação da data em Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, medida sancionada pelo presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, em 2007.

Outro caso emblemático ocorrido na Bahia neste campo foi a representação movida pelo promotor de justiça e hoje procurador-chefe do Ministério Público Estadual (MPE), Livaldo Brito, contra o programa Ponto de Luz, que era veiculado pela TV Itapoan, no início da tarde, com ataques às religiões de matriz africana. No Ponto de Luz, pais e mães-de-santo eram chamados de “pais de encosto” pelos pastores que apresentavam o programa. O representante do Ministério Público conseguiu tanto a mudança de horário quanto o fim das agressões.

Além disso, começaram a ser feitas as marchas contra a intolerância religiosa. Uma das primeiras foi a organizada por representantes dos terreiros de candomblé localizados no

Engenho Velho da Federação, a partir de 2004, depois que evangélicos decidiram distribuir panfletos na porta do Terreiro do Cobre.¹³⁸ A marcha acontece todos os anos em 15 de novembro.

No ano seguinte o Coletivo de Entidades Negras (CEN) passou a organizar uma marcha durante o período de comemoração ao Dia Nacional da Consciência Negra, celebrado, anualmente, em 20 de novembro. A marcha cresceu e agora reúne representantes das religiões de matriz africana de outros Estados, além de atividades como seminários preparatórios.

Como resultado dessas ações, o governo brasileiro já está elaborando o Plano Nacional de Proteção e Promoção à Liberdade Religiosa. A iniciativa é resultado da cobrança de segmentos ligados às religiões afro-brasileiras em resposta à tramitação no Congresso Nacional do projeto que estabelece o Estatuto Jurídico da Igreja Católica, mais conhecido como Acordo Brasil-Vaticano.

O acordo regulamenta questões como o ensino religioso facultativo em escolas públicas. Segmentos evangélicos também encaminharam um projeto semelhante esquentando a discussão de como deve ser o comportamento de um Estado que, constitucionalmente, se declara laico.¹³⁹

Curiosamente, a pesquisa *Mapeamento dos Terreiros de Salvador* mostrou que houve maior entrada de adeptos de igrejas evangélicas nos terreiros de candomblé do que o contrário. Esperava-se o oposto, pois a catequese das igrejas, principalmente as chamadas neopentecostais [✠] uma variação do movimento pentecostalista que dá ênfase a manifestações do Espírito Santo, inclusive com elementos de transe [✠] utilizam meios de comunicação, como a TV, para a sua pregação.

De acordo com o estudo, 30% dos entrevistados disseram ter aderido aos terreiros vindos de outra religião contra 23,5% que fizeram o caminho contrário. Dentre os adesistas, o destaque é para os oriundos da IURD, Testemunhas de Jeová e da Assembléia de Deus.¹⁴⁰ Já os conflitos com vizinhos, adeptos de igrejas evangélicas, foram relatados por 8,6% dos representantes dos terreiros entrevistados. As denominações religiosas mais apontadas foram as mesmas destacadas em relação ao trânsito religioso.¹⁴¹

¹³⁸ Conferir em <http://mundoafro.atarde.com.br/?p=398> entrevista com a ialorixá Mãe Valnizia de Ayrá onde ela conta detalhes do surgimento da caminhada.

¹³⁹ Para outras informações sobre este tema conferir <http://mundoafro.atarde.com.br/?p=1736>

¹⁴⁰ *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*, p. 21

¹⁴¹ *Idem*, p. 20

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção

Ilustração 74



A Tarde, 4/7/1975, caderno 1, p. 12



A Tarde, 1/6/1979, caderno 1, p.14 (cópia de microfilme)



A Tarde, 15/3/1980, caderno 1, p.16



A Tarde, 20/3/1980, caderno 1



A Tarde, 28/9/2001, caderno 1, p.3

Obs: As reportagens sobre a polémica entre Mãe Lili e Pai Balbino (16/12/1978, caderno 1, p. 3 e 27/12/1978, caderno 1, p. 3) só estão disponíveis para consulta em microfilme e, temporariamente, sem possibilidade de impressão.

4.9. Relações de poder

4.9.1. A amizade de ACM

Ilustração 75



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Carlos Santana

Assunto: Povo-de-santo no Palácio de Ondina

Personagens identificados: Antônio Carlos Magalhães e filhas-de-santo de terreiros de Salvador, com predominância das vinculadas ao terreiro Gantois. Algumas identificadas: a partir da esquerda, na primeira fila: Raimunda de Ogum; Ermíria de Xangô; Deuzinha de Euá; Clarice de Oxum (a segunda a partir da direita de ACM); Nercília (a terceira a partir da direita de ACM); Fia de Oxum (a penúltima na fila à direita).

Catálogo em A Tarde: Pasta Mães-de-santo nº 1556

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 8/3/1975

Espaço: Jardim do Palácio de Ondina, sede do governo baiano, Salvador

O acontecimento registrado pela foto acima é, para o antropólogo Jocélio Teles dos Santos, um divisor de águas na relação entre o Estado e as religiões afro-brasileiras na Bahia. Segundo ele, a presença das filhas-de-santo no Palácio de Ondina, sede do governo baiano, é um marco simbólico de como as relações entre o governo e o candomblé ganhariam novos significados.

(...) Não conheço referência mais significativa que tenha se expressado tanto em termos numéricos 卐oitenta mulheres 卐quanto na explícita inserção do povo-de-santo em um dos maiores espaços de simbologia política o país. As interfaces do candomblé com o poder público adquiriam, por conseguinte, outros contornos. De religião secularmente perseguida pelo Estado, passava a ter relações positivamente publicizadas pelo poder público. (...). (SANTOS, 2005, p. 145).

A fotografia foi publicada na capa da edição de 8 de março de 1975 de A Tarde. Não há no registro nenhuma ialorixá, mas apenas as suas filhas-de-santo, informação que é reforçada pelo texto. A identificação de algumas das personagens da fotografia foi conseguida numa consulta à ebomi Cidália Soledade que apontou integrantes do terreiro Gantois, Casa na qual ela foi consagrada a Iroko por Mãe Menininha.

Embora tenha ocorrido uma chamada de capa, na parte interna do jornal foi dada uma nota discreta, no canto esquerdo da parte inferior da página três. Não existe crédito para a autoria da fotografia ou do texto, mas o repórter fotográfico, Carlos Santana¹⁴² afirmou ter produzido a imagem. Ele contou que foi até o Palácio de Ondina acompanhado do repórter Pedro Souza, profissional que faleceu este ano.

Yaôs e axetãs nos jardins de Ondina é o título da nota publicada na capa. O primeiro termo é bem conhecido no candomblé, mas sobre o segundo não encontrei referências. O repórter afirma que esta expressão significa “velhas filhas-de-santo”. Segundo o texto, as sacerdotisas foram almoçar com o governador Antônio Carlos Magalhães e sua família. ACM, como ele ficaria mais conhecido ao longo da sua extensa e intensa vida política, estava se despedindo do governo baiano, conquistado por nomeação, pois o Brasil estava sob a ditadura militar.

A seguir, a reprodução do texto publicado na página três de A Tarde, intitulado *A gratidão das yaôs ao governo*:

Nunca fomos tão protegidas e ajudadas; é com muitas saudades que abraçamos o Governador e o Prefeito pelo que fizeram por nós” 卐com estas palavras proferidas por Mariazinha, filha-de-santo de Olga de Alaketo, oitenta baianas 卐axetãs e yaôs 卐manifestaram ontem aos srs. Antônio Carlos Magalhães e Cleriston Andrade, no almoço que o Chefe do Executivo do Estado e Senhora lhes ofereceram, seu apreço e gratidão pelo programa de preservação do fetichismo negro na Bahia. Com suas saias e blusas brancas deram, no passeio que fizeram, ao lado daquelas autoridades e do cantor Dorival Caimi (sic), uma plasticidade rara aos jardins do Palácio de Ondina. Ao lhes dizerem “axé”, deixaram em mãos do Governador e do Prefeito, oferendas saídas dos segredos do seu culto. (A Tarde, 8/3/1975, caderno1, p. 3).

¹⁴² O perfil do repórter fotográfico Carlos Santana está no capítulo 3 desta dissertação.

O texto deixa patente um clima de intimidade entre o governador e as convidadas, não só por conta do almoço que lhes foi oferecido, como pelo passeio e, por fim o presente saído “dos segredos do culto”. Além do governador e do prefeito, segundo o jornal, participaram do encontro o cantor Dorival Caymmi e Camafeu de Oxossi, um conhecido personagem da vida cultural da cidade e ogã do Ilê Axé Opô Afonjá. A chamada de capa, ilustrada pela fotografia exibida acima, define o encontro como pitoresco e cercado de “ternura”.

De acordo com Santos, este acontecimento, é uma continuidade do simbolismo das comemorações pelo cinquentenário do sacerdócio de Mãe Menininha, ocorridas em fevereiro de 1972 com a participação de representantes do segmento cultural da cidade, mas também do governador Antônio Carlos Magalhães. Se no caso da festa para Mãe Menininha, o terreiro foi o espaço para o encontro, agora, como destaca Santos, era a própria sede do governo que se convertia em cenário.

Embora exista no ato uma reciprocidade, ela se encontra além dos atos da oferta de signos dos candomblés ao governador do estado e do descerrar a placa de bronze no terreiro do Gantois. Penso que transparece uma dupla face nesse acontecimento. Na leitura do povo-de-santo, percebe-se uma absorção do discurso político oficial em seu ambiente sagrado, o terreiro do Gantois; no Palácio de Ondina, há uma outra direção, o discurso é o das filhas e mães-de-santo. Pela ótica oficial, é a reiteração da importância cultural de origem africana no estado da Bahia, manifestado no abrir os jardins do Palácio para a ocupação de representantes dos candomblés baianos. Os jardins, desse modo, são vistos menos como uma área de ornamentação que um espaço fértil para o cultivo de culturas diversas, aí inclusa a de origem africana. (SANTOS, 2005, p. 146).

Segundo o autor, esta política de apoio marcada no discurso de agradecimento da filha-de-santo de Olga de Alaketo, pode ser traduzida pela utilização do candomblé como uma das atrações turísticas da cidade. Ele passou a ser divulgado em periódicos oficiais como a *Viver Bahia*, revista produzida pela Bahiatursa que é o órgão do governo estadual voltado para a promoção do turismo.

Mesmo que o contexto da produção do *Viver Bahia* tenha sido o da exaltação de uma baianidade, decantada em imagens, matérias e em versos anônimos ≍ “Viver / sem pressa, com força / serena, a possibilidade de uma revelação / o tempo acumulado com doçura e altivez / sem cerimônia / demônio aqui são as águas claras, cores / negra Bahia / sensual, esse cheiro /esse jeito /esse risco / claridade /você chegando, saiba / o encanto aqui é quase fatal / conte conosco” ≍ havia um direcionamento para temas relacionados ao universo religioso de origem africana. (SANTOS, 2005, p. 147).

A revista publicava endereços de terreiros de candomblé na seção “Templos” ao lado dos mantidos por outras religiões, o que, na avaliação do autor, é um indicativo da ascensão do candomblé ao patamar de religião, mesmo que ele ainda estivesse sob a tutela da proteção policial.

O poder público, portanto, se manifesta como uma instância capaz de promover e também regular a religião em nível de legitimação social, através do que foi elevado como uma das nossas representações nacionais: a cultura de origem africana. Ela é capaz de proporcionar a visão do que as instâncias públicas, paulatinamente, autonomizam o campo cultural, tornando-o não mais um espaço de poder simplesmente subordinado, mas lhe conferindo um estatuto de independência. Ou seja, ao invés de isentar-se perante acusações de que fomenta o desvirtuamento dos *candomblés*, o poder público elabora um discurso, que, subjetivamente, procura mediar a ação das agências de turismo e a proteção aos terreiros. E, como não poderia deixar de ser, esse discurso haveria de ser apreendido. (...). (SANTOS, 2005, p. 155).

Antônio Carlos Magalhães foi o homem público baiano que mais utilizou esta proximidade com os signos da cultura afro-brasileira, com destaque para o *candomblé*, em suas ações políticas. Sua carreira pública foi impulsionada pela aproximação com os militares que tomaram o poder em 1964, via um golpe que derrubou o presidente João Goulart. A importância de ACM gerou até uma denominação específica para os seus seguidores: *carlistas*.

Mesmo com o retorno do sistema democrático, a partir do governo Sarney em 1985, ACM conseguiu conservar seu espaço. Neste período foi ministro das Comunicações, status que seus opositores consideram ter sido fundamental para a construção de um dos mais importantes grupos de comunicação do Estado, iniciado com a fundação em 1978, do jornal diário *Correio da Bahia*, hoje chamado apenas de *Correio*.

No mesmo ano em que se tornou ministro surgiu a TV Bahia, pertencente a seus familiares. Dois anos depois, a TV que retransmitia a programação da Rede Manchete conseguiu o direito de ser afiliada da Rede Globo. Para alguém que fazia carreira política o domínio de meios de comunicação foi estratégico para difundir o seu discurso de amor incondicional pela Bahia.

Em 1990, ACM, se elegeu governador pela primeira vez por voto direto. Era um retorno triunfal após ter visto seu candidato, Josaphat Marinho, ser derrotado por Waldir Pires nas eleições de 1986. A partir de então continuou ocupando um lugar de destaque na cena política brasileira. Foi eleito senador em 1994, cargo que ocupou até a sua morte em 2007.

Polêmico e considerado truculento por seus adversários, teve vários problemas com a imprensa, com destaque para o *Jornal da Bahia*. Ele é acusado de ter montado um plano de asfixia publicitária do jornal, que atualmente não existe mais.¹⁴³

Chamado de “Toninho Malvadeza” e “Toninho Ternura” pelos adversários como forma de marcar o seu comportamento em relação a inimigos e aliados, respectivamente, era a

¹⁴³ Para detalhes sobre este episódio ver *Memória das Trevas*, de João Carlos Gomes Teixeira.

segunda característica que predominava em sua relação com os terreiros de candomblé. A Lavagem do Bonfim era o período prioritário para ACM dar visibilidade à sua aproximação com o mundo afro-religioso. O político fazia, todos os anos, o percurso da Igreja da Conceição da Praia até a Igreja do Bonfim. Uma das imagens mais comuns, registradas principalmente pelos meios de comunicação dos seus familiares, era o banho de água de cheiro que recebia ao chegar ao adro do templo.

Embora essa proximidade com o meio afro-religioso fosse sempre destacada em sua trajetória política, nenhum terreiro reivindica qualquer vínculo mais firme com Antônio Carlos. Fala-se no boca-a-boca do universo dos terreiros, sistema de troca de informações conhecido como “correio nagô”, que ele era filho de Oxalá e fazia obrigações para o seu orixá protetor no Gantois.

São informações difíceis de ser confirmadas mesmo porque ainda não existem estudos específicos sobre a relação de ACM com o candomblé e o uso desta aproximação na sua trajetória política, mas fica patente que este era um dos expedientes utilizados por ele para reforçar a sua perfeita identificação com os signos da cultura baiana.

Quando enfrentou um dos maiores desafios em sua carreira política [≡] a possibilidade de cassação do mandato de senador por conta de uma acusação de que teria ordenado uma fraude no painel do Senado [≡] A Tarde elaborou uma pauta que utilizava esta simbologia de aproximação de ACM com o candomblé. A proposta da matéria era consultar os búzios para saber como o senador se sairia no processo. Uma das fotos deste episódio é a mostrada abaixo:

Ilustração 76



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Xando Pereira

Assunto: Ebó para ACM

Personagens identificados: Fotografia de ACM em meio a um ebó preparado pela ialorixá Marluce de Oxum

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901

Tecnologia: Digital, Colorida

Coordenadas de Situação

Tempo: 7/5/2001

Espaço: Não identificado

A foto de ACM está à frente de um prato contendo milho branco com velas acesas à frente. Seria uma referência a Oxalá, que é indicado como seu orixá protetor? A esta divindade são oferecidas comidas na cor branca. Segundo a ialorixá consultada, Marluce de Oxum, tudo correria bem para o político. Não foi publicada nenhuma reportagem especificamente sobre a sorte de ACM revelada pelos búzios.

A imagem acabou veiculada na coluna Zoom [≡] A Crônica da Imagem Cidadã. Como o nome diz, o espaço era dedicado à fotografia e publicado no Caderno 2, setor reservado para as reportagens sobre cultura. Acompanhada pela legenda “Pé-de pato-mangalô-três-vezes... (ialorixá Marluce de Oxum, no dia do depoimento dos senadores na Comissão de Ética)”, a foto, feita pelo repórter fotográfico Xando Pereira, saiu na página seis da edição de 7 de maio de 2001.

O episódio referido na legenda e que ameaçou o mandato de ACM ficou conhecido como “O Escândalo do Painel” e começou a partir de um processo de cassação do senador Luiz Estevão. Uma reportagem da revista Isto É, acusou o senador baiano de ter mandado violar o painel do Senado. O objetivo era a obtenção da lista com os votos dos senadores, pois o processo de votação tinha sido secreto.

ACM, após ter continuado a acumular poder no governo do presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, a quem tinha dado apoio durante a eleição, estava enfraquecido por conta de uma disputa com o senador Jader Barbalho pelo controle interno da instituição. Numa conversa com o procurador da República, Luiz Francisco de Souza, para oferecer denúncias contra o adversário, ACM disse que sabia como os senadores haviam votado no processo de cassação de Luiz Estevão. A conversa foi gravada pelo procurador e chegou até a Revista Isto É.

Diante das evidências foi aberto um processo na Comissão de Ética do Senado para apurar não só a participação de ACM na suposta fraude do painel como também a do senador pelo Distrito Federal, José Roberto Arruda. Os dois renunciaram para interromper o processo de cassação e, na eleição seguinte, ACM conseguiu recuperar seu cargo¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Para mais detalhes sobre estes episódios conferir

http://www.terra.com.br/istoe/1647/politica/1647_enforcado.htm.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Mãe Olga se prepara para receber Figueiredo

Personagens identificados: Mãe Olga de Alaketo sentada em cadeira de encosto alto. As manicures não foram identificadas.

Catologação em A Tarde: Pasta Mãe Olga de Alaketo nº 6342

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 27/9/1979

Espaço: Residência de Mãe Olga de Alaketo, Luiz Anselmo, Salvador

Uma das características da ialorixá Olga de Alaketo que ficaram mais conhecidas foi a sua elegância. Mas a líder do Ilê Maroíá Laji, mais conhecido como Alaketo, também possuía o respeito da comunidade do candomblé, pois comandou um dos mais tradicionais terreiros da cidade.

O objetivo da produção estética da sacerdotisa que, como pode ser percebido na fotografia está entregue aos cuidados de manicures, revela um indício da dimensão do seu prestígio: ela se prepara para uma audiência com o general João Baptista Figueiredo, presidente do Brasil no período de 1979 a 1985, durante a ditadura militar.

O presidente encontrou um espaço na sua apertada agenda de apenas nove horas na capital baiana para encontrar a sacerdotisa. Segundo a matéria publicada na edição de 27 de setembro de 1979, foi ele mesmo quem pediu a audiência com a mãe-de-santo, embora o encontro não tenha sido incluído na programação oficial:

(...) Apesar de não constar da programação oficial, o presidente Figueiredo irá se encontrar com a ialorixá Olga de Alaketo, em caráter particular, no Palácio de Ondina. Não foi informado qual assunto será tratado. Figueiredo mostrou interesse em conhecer pessoalmente a famosa mãe-de-santo, que, por sua vez, sentiu-se muito honrada em poder conversar com ele, atendendo um convite que lhe foi transmitido pelo governador Antônio Carlos Magalhães. (A Tarde, 27/9/1979, caderno 1, p.3).

Embora o encontro não seja mencionado na chamada de capa para a matéria sobre a visita de Figueiredo, o encontro com Mãe Olga recebe destaque na página interna com a fotografia exibida acima integrando o conjunto das imagens que compõem a reportagem.

Outro detalhe da foto chama a atenção: o ambiente de intimidade. Este detalhe que caracteriza outras da mesma sequência me leva a concluir que, embora não haja identificação de autoria, o registro foi realizado, possivelmente, por Louriel Barbosa, filho biológico da ialorixá. Em 1979, Louriel já era repórter fotográfico contratado pelo jornal.

Na edição do dia seguinte, o jornal informou o resultado do encontro: a ialorixá encontrou o presidente no palácio de Ondina e preparou para ele vatapá e frigideira de camarão.¹⁴⁵ O desejo do presidente de encontrar Mãe Olga e articulado pelo governador Antônio Carlos Magalhães é mais um indício da importância política que os terreiros passaram a possuir na década de 1970, como já discutimos em outras seções deste trabalho.

O Alaketo faz parte do grupo de templos afro-brasileiros que têm uma reconhecida importância histórica. Segundo o antropólogo Vivaldo da Costa Lima, a tradição oral da comunidade do terreiro indica o final do século XVIII como o período para a sua fundação.

(...) O documento oficial mais antigo ligado à casa é a escritura do terreno da roça, extraída por ocasião do inventário do neto da fundadora da casa, em 1867. A tradição diz que o terreiro foi fundado por uma africana, originária de Queto, no Daomé, que veio para o Brasil com a idade de 9 anos onde recebeu o nome de Maria do Rosário. Seu nome africano era Otampê Ojarô. A roça foi consagrada a Oxóssi ᠌, um dos antigos e principais orixás de queto ᠌ e a casa de culto, construída na roça, foi dedicada a Oxumarê. (...). (LIMA, 2003, p. 34).

Dois anos antes, mãe Olga já havia sido condecorada com a Ordem do Rio Branco, no grau de cavaleiro, pelo Itamaraty. A notícia foi publicada na edição de 22 de abril de 1977 de A Tarde, com a curiosidade que o seu posto é definido como “babalorixá”, o termo que é

¹⁴⁵ A Tarde, 28/9/1979, caderno 1, p. 2

utilizado apenas quando o mais alto sacerdote de um terreiro ketu é homem. O texto, mesmo com o erro, a coloca como a segunda mais importante das mães-de-santo baianas, atrás apenas de Mãe Menininha.

Olga de Alaketo é considerada, depois de Menininha do Gantois, uma das babalorixás (sic) mais famosas do Brasil, participando do terreiro que tem seu nome, no bairro de Luiz Anselmo. Curioso: O Itamaraty nega-se a confirmar o critério em nome do qual ela foi apontada para receber a condecoração, mas indica quem aprovou sua escolha: o Conselho da Ordem de Rio Branco, integrado pelo Presidente Geisel, na qualidade de Grão-mestre pelo Ministro Azeredo da Silveira, a nível de Chanceler e por mais três membros: Os Chefes das Casas Militar e Civil, Generais Hugo de Abreu e Golbery do Couto e Silva e do Secretário-Geral do Itamaraty, Embaixador Ramiro Saraiva Guerreiro. Olga participou da representação brasileira no último Festival de Arte Negra, na Nigéria, levando à capital daquele país ritos de seu terreiro baiano. (A Tarde, 22/4/1977, caderno 1, p. 2).

O general Figueiredo, portanto, não foi o primeiro dos governantes, após o golpe militar, a estabelecer laços de aproximação com a mãe-de-santo. Figueiredo, faleceu 1999. Ele deixou o governo em 1985, sendo sucedido por José Sarney, pois, Tancredo Neves, presidente eleito de forma indireta, mas com apoio popular diante da expectativa de ser o primeiro civil a comandar o Brasil após 21 anos de ditadura militar, morreu dias antes de assumir a presidência.

Mas as boas relações de Mãe Olga não estavam restritas à política. Além de comandar um dos mais tradicionais terreiros da cidade era muito próxima da elite intelectual baiana. Seu terreiro era freqüentado por artistas como o escritor Jorge Amado e o artista plástico Carybé.

Sobre ela, Jorge Amado escreveu em *Bahia de Todos os Santos* [≠] *guias de ruas e mistérios*:

Elas são princesas, são rainhas, essas mães-de-santo da Bahia. Rainha é Olga do Alaketo, filha de Roko e de Iansã, dengue, malícia, beleza. É uma sacerdotisa e uma vedete, ao mesmo tempo. No exercício do seu sacerdócio, à frente de um dos candomblés mais sérios e importantes da cidade, o Alaketu, Olga é perfeita nas obrigações, na conservação do ritual, no comando das filhas e dos ogãs, na intimidade dos orixás. Não pode haver beleza maior do que a sua dança quando, cavalo de Iansã, se transporta ao mundo mágico onde reina sobre a guerra e os mortos. As festas do Alaketu são magníficas. Olga é a Iansã mais poderosa da Bahia. (...). (AMADO, 1986, p.144).

Mãe Olga faleceu em 2005 e foi sucedida no comando do Alaketo por sua filha biológica, Jocelina Barbosa, mais conhecida como Mãe Jojó.

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção

Ilustração 78



A Tarde, 8/3/1975, capa



A Tarde, 8/3/1975, caderno 1, p. 3



A Tarde, 27/9/1979, cad.1, p. 3



A Tarde, 7/5/2001, caderno 2, p.6

Obs: a edição de 28/9/1979 que traz os resultados do encontro entre Mãe Olga e o presidente João Figueiredo só está disponível para a consulta em microfilme e, temporariamente, sem possibilidades de impressão.

4.10. Ritos Fúnebres

4.10.1. O enterro de Mãe Ondina

Na edição de 19 de março de 1975, A Tarde anunciava, já em sua primeira página, a morte de Mãe Ondina, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Ela havia sido a sucessora de Mãe Senhora. No texto é informado o motivo da morte: um ataque cardíaco.

A página três traz a reportagem intitulada *Morreu Mãe Ondina e Orixás vão escolher sua sucessora*. A matéria afirma que não foi possível obter muitos dados sobre os ritos fúnebres. A não permissão para o acesso da reportagem foi comunicada por Mestre Didi:

O Sumo Sacerdote, chefe da Casa de Abaluaê (sic), o Assobá (o famoso artista Didi, filho da saudosa Mãe Senhora) pediu-nos desculpas por não permitir fotos e que assistíssemos as cerimônias privadas. 卐 Nossa religião é muito discreta, disse. Gostamos de ser, não de aparecer. À noite, depois do sepultamento, realizou-se o “axexê” no Terreiro. (A Tarde, 19/3/1975, p. 3).

Uma curiosidade é que na capa o nome da divindade Obaluaê está grafado corretamente, diferente do que acontece na reportagem da página três. A chamada de capa foi acompanhada por uma fotografia. A imagem é diferente da que será apresentada nesta análise, embora pertencente à mesma sequência.

A escolha em manter a que foi selecionada antes da consulta às edições de A Tarde é para confirmar mais uma vez a subjetividade que cerca a escolha de fotos para uma página de jornal. Embora a seleção aconteça por critérios comuns a toda a prática jornalística, como a capacidade de despertar o interesse do leitor, ocorre discordância nas redações sobre que imagem ilustra melhor uma determinada matéria.

Ilustração 79



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Enterro de Mãe Ondina

Personagens identificados: À esquerda: Mestre Didi, Seu Agnelo da Casa Branca e homem não identificado. À direita: José, ogã do Afonjá, e Vivaldo da Costa Lima.

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Ondina nº 6404

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 19/3/1975

Espaço: Baixa de Quintas

A foto utilizada na capa de A Tarde foi a apresentada abaixo:

Ilustração 80



Podemos identificar alguns dos mesmos personagens da imagem anterior, mas as pessoas que seguram o caixão são outras. Já na parte interna do jornal é uma fotografia de Mãe Ondina que ilustra a página, um expediente repetido na matéria sobre a morte de Mãe Ruinhó, que será abordada mais adiante.

Ilustração 81



Ondina Valéria Pimentel, também conhecida como Mãezinha, estava com 59 anos quando morreu. Ela era filha-de-santo de Mãe Aninha e morava no Rio de Janeiro, onde tinha um terreiro. Embora tenha sido escolhida por meio do jogo de búzios, enfrentou resistências para assumir o comando do Afonjá.

Mãezinha encontrou muita resistência para assumir o seu posto. Alguns não concordavam, outros chegaram a se afastar do terreiro. Mas como disse o pesquisador Waldeloir Rego, “o direito era dela, a sucessão era dela”, pois Ondina era a iaquequerê, a mãe pequena da casa, filha de um antigo Balé Xangô do Afonjá. Segundo Waldeloir, o problema estava em alguns costumes diferentes:

≠Ondina absorveu muita coisa do Rio que não é da tradição nossa, umbanda, esse negócio todo, e isso criou um pouco de arestas. (MARIANO e QUEIROZ, 2009, p. 144).

Jorge Amado também faz referência aos obstáculos encontrados por Mãe Ondina para governar o Afonjá:

(...) Leram nos búzios o nome de Ondina, mãe-pequena da casa, há muito residindo no Rio, onde era ialorixá de um terreiro sério e respeitado. Durante sete anos, ela dirigiu os destinos do Axé do Opô Afonjá. Sete anos de perturbação e dificuldades para a grande casa-de-santo, pois algo de errado acontecera, como esperar grandeza e paz.? (...). (AMADO, 1986, p. 144).

O autor continua desafiando os problemas que a ialorixá enfrentou não só em relação ao mundo físico, mas também, segundo ela, no plano sobrenatural:

Ondina era uma mulher sofrida, considerava-se injustiçada, vítima de ameaças e perseguições. Foram difíceis para ela aqueles sete anos. Perdeu o irmão, Orlando, seu braço direito, perdeu parentes e amigos, manteve dura luta. “Estou cercada de ebós”, disse-me certa vez: “tenho de me defender a cada instante”. Quando tudo parecia finalmente em paz, Ondina faleceu. Anos terríveis para o Axé quando a grande tradição esteve ameaçada de romper-se. (AMADO, 1986, pp.145-146).

O relato de Jorge Amado surpreende pela revelação de um assunto tão íntimo da comunidade do Afonjá de onde ele foi um dos obás¹⁴⁶, que são os ministros de Xangô. Mas, apesar de encontrar as resistências enumeradas pelo autor, Mãe Ondina concluiu o seu governo. Um ano após a sua morte, Mãe Stella de Oxossi, assumiu o posto de ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá.

¹⁴⁶ Para mais informações sobre os obás conferir LIMA. Vivaldo da Costa. Revista Afro-Ásia nº 2-3. (1966) em www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n2_3_p5.pdf -

4.10.2. O adeus a Mãe Ruinhó

A Tarde acompanhou os principais acontecimentos que cercaram a morte de Maria Valentina dos Anjos Costa, mais conhecida como Doné Ruinhó, que comandava o terreiro Bogum, de tradição jeje. Mãe Ruinhó morreu no dia 27 de dezembro de 1975.

Dois dias depois, o jornal mostrava na capa a fotografia da cerimônia fúnebre chamada sihun. Na coleção existem nove fotografias deste ritual. A meu ver elas são as mais raras dentre as que compõem este trabalho, pois não existem outras retratando um evento semelhante.

Ilustração 82



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Sihun de Mãe Ruinhó

Personagens identificados: Dentre as mulheres sentadas: Doné Nicinha, primeira à esquerda. O homem tocando é Edvaldo, filho biológico de Doné Nicinha, já falecido e que era runtó (sacerdote músico na nação jeje). O menino é Jorge, ogã da Casa e o homem em pé à direita é Amâncio, filho biológico de Doné Ruinhó. Ele é o pai biológico da atual vodonun do Bogum, Nandoji Índia. Já é falecido.

Catlogação em A Tarde: Pasta Mãe Ruinhó nº 1371

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 29/12/1975

Espaço: Terreiro do Bogum

Na fotografia aparecem mulheres sentadas no chão com roupas brancas e as cabeças cobertas. A primeira à esquerda é Doné Nicinha, filha biológica e que seria a sucessora de Doné Ruinhó. Edvaldo, filho de Doné Nicinha toca, com o auxílio de varetas, uma cuia emborcada que está dentro de um alguidar. Ao seu lado, Jorge, ogã do Bogum, ainda menino, bate com as mãos em uma espécie de moringa. À frente dos tocadores tem garrafas, velas e o que parece ser um punhado de areia, além de outros objetos.

Estas características são típicas da cerimônia chamada sihun ou zenli na tradição jeje que é paralela ao axexê dos candomblés ketu. Na descrição detalhada do ritual do axexê que Juana Elbein dos Santos faz em *Os Nagô e a Morte*, podemos encontrar indícios do que vemos nas fotografias.

O ritual Ásèsé dura sete dias consecutivos. Durante os cinco primeiros dias as mesmas cerimônias se repetem exatamente, segundo a seguinte sequência:

(...)

Todos os presentes enrolam suas cabeças com torços brancos e cobrem cuidadosamente o corpo com um grande *oja* branco. No momento em que se acende a vela, supõe-se que o espírito do morto se encontre na sala representado pela cuia (...) (SANTOS, 1986, p. 231).

Embora a autora fale em todos os presentes com as cabeças cobertas, na fotografia só a mulheres aparecem desta forma. Hyppolyte Brice Sogbossi explica que a função destes ritos é marcar uma mudança de status. O morto agora passa à categoria de ancestralidade.¹⁴⁷ O autor presenciou três rituais fúnebres, descritos em sua tese, inclusive o dedicado a Mãe Nicinha, também do Bogum e sucessora de Mãe Ruinhó.

A Tarde em 29 de dezembro de 1975 noticiou o início do sihun, na primeira página, em uma nota intitulada *Silêncio no Gêge*. O termo utilizado pelo jornal é “cirrum”. Utilizo a grafia “sihun” com base no trabalho de Sogbossi que, como se trata de uma análise de todo o sistema de cosmogenia jeje, me parece ser mais adequado.

Na pagina três do primeiro caderno desta edição, a reportagem intitulada *Calam-se atabaques do Bogum: começa o “Cirrum” por Ruinhó*, faz a descrição do enterro da sacerdotisa:

(...) Velada por todas as grandes autoridades do fetichismo seu caixão saiu pela janela direita da Casa que ela orientou e fez respeitada para o Cemitério da Quinta dos Lázarus. Obedecendo ao ritual do seu povo, foi carregado nos ombros dos seus principais ogans até a cova rasa

¹⁴⁷ A afirmação está na página 163 da tese de doutorado do autor sobre aspectos da cultura de origem jeje no Brasil. Destaco que o número de páginas pode mudar de acordo com o programa em que o trabalho de Sogbossi estiver sendo manipulado. Neste caso, a cópia do trabalho cedida à autora desta dissertação, gentilmente, pelo professor Dr. Luis Nicolau Parés, de PDF foi transferido para Word.

da quadra Santana Madalena, entre os cânticos que tantas vezes repetiu, principalmente na em que levou à sepultura a não menos respeitável ialorixá Emiliana, que veio a suceder. (...). (A Tarde, 29/12/1975, p. 3).

A fotografia que ilustra a reportagem da página três mostra Mãe Ruinhó sentada e gesticulando.

Ilustração 83



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Sihun de Mãe Ruinhó

Personagens identificados: Mãe Ruinhó

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Ruinhó nº 1371

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 5/12/1975

Espaço: Terreiro do Bogum

Esta fotografia é o único registro em que Mãe Ruinhó aparece dentre aqueles catalogados na pasta que leva o seu nome. Os outros se referem aos ritos fúnebres em sua memória. A foto já havia sido publicada na edição de 5 de dezembro de 1975 acompanhando o texto que relata a visita feita à sacerdotisa pelo cineasta Nelson Pereira dos Santos. Ele

estava em Salvador gravando o filme *Tenda dos Milagres*. Nesta reportagem está uma declaração aproximada da que foi grafada no busto que a homenageia no final de linha de ônibus do Engenho Velho da Federação.

⌘ Cada dia vai ficando mais difícil fazer as obrigações do geje, aos nossos voduns (orixás). É que estão faltando mato e rio próximos do nosso terreiro. Antes tínhamos um rio por aqui, mas foi entulhado. E para “fazer santo” só tendo muito água. (A Tarde, 5/12/1975, caderno 1, p.6).

Mãe Ruinhó morreu 22 dias depois da publicação da reportagem. Os textos sobre a sua morte e as cerimônias fúnebres em sua memória não estão assinados, mas não tenho dúvidas que a autoria é do jornalista e escritor Jehová de Carvalho, que já foi citado em outras ocasiões neste trabalho. Em um dos textos há até a referência à sua participação nos ritos fúnebres.

No cemitério, em nome do povo gêge, falou o jornalista Jehová de Carvalho (ogan de Loôco há 22 anos), mostrando a legitimidade do Candomblé, sua força espiritual e sua coincidência ritualística com as chamadas religiões civilizadas. (...) (A Tarde, 29/12/1975, caderno 1, p. 3).

Chama a atenção neste trecho não só o status de representação do povo jeje reivindicado pelo jornalista para o Bogum, como também a de semelhança ritualística com o que ele chama de “religiões civilizadas”. Seria uma tentativa de legitimar o candomblé? Embora ele afirme ser ogan há 22 anos, sua confirmação no posto só aconteceu em 1986, cerimônia que foi noticiada em A Tarde, conforme já foi mostrado neste trabalho.

No dia seguinte, A Tarde noticiou a escolha de Mãe Nicinha para substituir Doné Ruinhó e fez outra referência ao sihun. O texto, mais uma vez, foi acompanhado por fotografia. Desta vez, a imagem é de Doné Nicinha.

Sucessão.

Sua humildade e bom senso indicavam, sempre, que falecendo sua mãe (consaguínea e de “santo”), ela lhe seria a substituta. “Gamo” (Evangelista dos Anjos), filha de “Loôco” (foto) ⌘ a mais velha do Terreiro ⌘ tem agora a responsabilidade de manter puro, como sempre o foi, arredo aos apelos do turismo e da especulação predatória do folclore, o culto de seus antepassados. Hoje, no grande barracão do Bogum, de cujas paredes foram retirados os enfeites para seu ciclo anual de “obrigações”, os potes virgens, batidos na boca, com abanos, estarão marcando ⌘ em lugar dos atabaques ⌘ nos atos do “Cirrum”, a limpeza do Terreiro pelo espírito de Mãe Ruinhó, sepultada no último domingo (Pág. 3). (A Tarde, 30/12/1975, capa).

A matéria publicada na página três explica que a escolha de Doné Nicinha para o posto que era ocupado por Mãe Ruinhó ocorreu por ser ela a mais velha sacerdotisa da Casa e também por indicação dos “orixás”. Interessante que não é utilizado o termo vodum, nome das

divindades cultuadas no candomblé jeje. Isto chama ainda mais a atenção quando é provável que os textos foram escritos por Jehová de Carvalho, um ogã do Bogum.

A reportagem faz uma referência ao início do sihun no dia anterior e detalha aspectos do rito:

O “Cirrum” em sua fase pública, começou, ontem, no Bogum. As filhas-de-santo e ogans estarão vestidos de branco. No meio do salão um enorme lençol da mesma cor, significando a marca da presença de Ruinhó. Fetichistas e pessoas estranhas ao culto [≠] mas que desejam assistir o “Cirrum” [≠] terão que purificar-se nas mãos e na cabeça com sinal que lhes é feito com pemba branca (pó sagrado dos Candomblés, com emprego e efeitos os mais diversos. Os cânticos são votivos aos voduns, no sentido de que aceitem o “egun” do morto que os serviu) em seu reino e que ajudem na purificação do Terreiro, que ele acaba de deixar. Quem assistir ao “Cirrum”, em seu primeiro dia, terá que acompanhá-lo até sábado, quando se encerrará. (A Tarde, 30/12/1975, caderno 1, p. 3).

Na edição de 5 de dezembro de 1976, a descrição do sihun foi ainda melhor pormenorizada. O passo-a-passo da cerimônia ocorrida no terreiro em memória de Mãe Ruinhó é apresentado já a partir da capa do jornal:

Um ano de silêncio

O recolhimento a um alguidar de barro, de moedas, abanos, velas, areia branca da praia, o largo pano branco que simboliza a imortalidade da alma foi o ato final de uma série desenvolvida no Cirrum, realizado no Candomblé do Bogum, em memória de Mãe Ruinhó, sua yalorixá falecida, no dia 27 passado. Há quase meio século, o povo gêge não assistia ao menos nas proporções em que ocorreu, cerimônia semelhante à noite de sábado último. Vestidos de branco, com suas contas características, ogans, ekedes, obás e achetãs de todos os Terreiros baianos, acrescentam, ao Cirrum, toda a beleza plástica de sua religião. Cânticos já esquecidos no tempo, foram lembrados por antigos fetichistas até que a manhã foi chegando. Antes do sol, os objetos que serviram aos atos (carrego) foram levados para o mar. Houve, às 9 horas, missa na Igreja de São João Batista, na Vila América, por alma de Mãe Ruinhó. O Bogum ficará agora fechado durante um ano. (Pág. 3.) (A Tarde, 5/12/1976, caderno 1, capa).

A fotografia usada na capa é a mostrada abaixo:



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Não identificado

Assunto: Sihun de Mãe Ruinhó

Personagens identificados: Mulheres dançando: Doné Nicinha e Atim Gamotinha, consagrada a Xapanã. As duas são do mesmo barco. Os sacerdotes que estão tocando e aparecem de costas são, a partir da esquerda, o ogã Jorge e o runtó Edvaldo, filho biológico de Doné Nicinha e já falecido.

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Ruinhó nº 1371

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 5/1/1976

Espaço: Terreiro do Bogum

As roupas usadas por Edvaldo, que era runtó, nome que é dado ao sacerdote músico na tradição jeje, mostram que as fotografias do sihun foram feitas em dias diferentes. No registro anterior ele usa uma calça com um tom mais escuro. Na fotografia acima está com todas as peças na cor branca. As mulheres que não estão com roupas de candomblé não fazem parte da comunidade do terreiro e são convidadas do ritual.

A fotografia tem um sinal de rasura à direita. Esse tipo de estrago é consequência do expediente que era utilizado para indicar onde deveria ser feito o corte para ajustar a imagem ao espaço disponível na página antes da popularização da informática. Sem recursos como o Photoshop a saída era dobrar a foto no local que fosse necessário suprimir. Ao se observar a

capa do jornal em que a imagem foi publicada, percebe-se que os elementos presentes no espaço onde ocorreu a rasura foram realmente suprimidos.

Ilustração 85



A repetição de fotografias de uma cerimônia como esta só ressalta a liberdade que a equipe de A Tarde obteve para registrar o sihun. Foi feito não apenas o registro de um dia do ritual, mas também dos outros que compuseram a cerimônia.

Curioso é que, embora tenha sido permitido que os repórteres fotografassem o passo-a-passo do sihun, Doné Nicinha proibiu outro tipo de registro.

(...) Algumas pessoas, portando gravadores, foram impedidas de usá-los, inclusive professores africanos de etnologia, que se encontram ministrando cursos no Ceao. A atitude, segundo Mãe Gamo não objetivou ofendê-los nem estabelecer juízo quanto ao uso indevido das gravações; mas evitar precedentes a outras iniciativas em ocasiões de culto menos público que o Cirrum. (...). (A Tarde, 5/1/1976, p.3).

É interessante a hierarquia que é feita em relação aos registros: documentar para o jornal é permitido, assim como a fotografia para o mesmo fim, mas não a gravação do som ambiente. Além disso, há uma explicação implícita: foi possível esta documentação porque o cirrum é uma cerimônia pública.

Uma opinião parecida com esta estratificação sobre imagens, narradas no texto, é assumida por Nandoji Índia, que atualmente ocupa o posto de mais alta sacerdotisa do Bogum:

“O que eu não concordo é com a realização de fotografias de ritos como saída de iaôs, sacrifícios de animais. Aí sou contra. Acho que isto não deve se fotografado”.¹⁴⁸

Na fotografia que ilustra a matéria da página três, mais uma vez, o possível autor da reportagem, Jehová de Carvalho, aparece no próprio jornal para o qual escreve. Ele foi fotografado ao lado de Carybé e de outros homens que têm posto de ogã no Bogum e em outros terreiros, mas a imagem não integra a pasta denominada “Mãe Ruinhó” onde estão as outras fotografias apresentadas nesta seção. A imagem está conservada em negativo.

Os negativos não foram analisados para os fins desta dissertação, embora neste caso, devido à raridade das imagens, eu os tenha consultado. A descrição do sihun feita por Jehová de Carvalho encontra ressonância na que foi feita por Sogbossi¹⁴⁹ que inclui, dentre outros objetos, uma garrafa de azeite 𐄂 possivelmente a que vemos na primeira fotografia 𐄂 uma garrafa de água, areia e uma cuia grande para o depósito de moedas.

Além disso, o autor faz uma descrição dos instrumentos que são usados para a produção do som ritual: um pote de barro, que é tocado com o auxílio de um abano e uma bacia de barro que contém uma cuia colocada com a boca para baixo e é tocada com dois paus. Há também a citação a uma vela acesa. Podemos observar uma semelhança com a descrição de Sogbossi na primeira fotografia e parcialmente na segunda.¹⁵⁰

Infelizmente, não foi possível identificar quem foi o fotógrafo que acompanhou Jehová de Carvalho ao Bogum. Uma entrevista com Carvalho seria esclarecedora, mas ele já é falecido. É uma pena não conhecer a autoria de fotos tão raras. Dos repórteres fotográficos entrevistados nenhum reconheceu as imagens como suas o que seria difícil de não ser lembrado diante de uma ocasião tão especial.

Outra fotografia relacionada à morte de Mãe Ruinhó foi publicada em 1981 em A Tarde. Mas desta vez o contexto era totalmente diferente. Tratou-se do anúncio sobre uma exposição fotográfica realizada por Zélia Gattai, que trazia, dentre o material exposto, um registro do velório da sacerdotisa do Bogum.

¹⁴⁸ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

¹⁴⁹ Op. cit. p. 163.

¹⁵⁰ Ibidem.



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Zélia Gattai

Assunto: Velório de Mãe Ruinhó

Personagens identificados: Corpo de Mãe Ruinhó e Carybé sentado ao fundo

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Ruinhó nº 1371

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 27/12/1981

Espaço: Terreiro do Bogum

Há uma incongruência em relação à data da fotografia. O registro se refere ao dia em que a reportagem foi publicada. Coincidentemente, a diferença é apenas em relação ao ano, pois é o mesmo dia e mês em que Mãe Ruinhó morreu. O texto que a fotografia ilustra integra uma coluna sobre artes assinada por Antônio Celestino e anuncia uma exposição fotográfica da escritora Zélia Gattai, esposa de Jorge Amado. Esta fotografia é uma das integrantes da mostra.

A referência ao que a imagem representa é indireta e só está explícita na legenda: “Velório de mãe Ruinhó- Foto de Zélia Amado”. A fotografia só deve ter sido incorporada à coleção de A Tarde no período da exposição, pois do contrário, acredito, seria utilizada no noticiário em relação à morte de Mãe Ruinhó, por conta do seu ineditismo.

Na coleção não foi encontrada outra com composição semelhante. Possivelmente, a imagem foi enviada para divulgar o evento. No texto o nome da autora está registrado com o sobrenome do seu marido e não com o Gattai, usado por ela na assinatura dos seus livros, por exemplo. A cobertura extensa sobre a morte de Mãe Ruinhó só encontraria equivalência, em relação à sequência e ao destaque alcançados onze anos depois, com o noticiário em torno da morte de Mãe Menininha do Gantois.

4.10.3. O trágico fim de Samba Diamongo

Consagrada a um inquite ligado à água, Samba Diamongo, nome sagrado de Edite Apolinária de Santana, morreu quando o carro em que estava 卐 uma Brasília 卐 foi arrastado em um deslizamento de terra causado por fortes chuvas. O acidente ocorreu na rodovia BA-026, que faz a ligação entre Cachoeira e Santo Amaro, pondo fim à trajetória de uma importante sacerdotisa do candomblé de nação angola na Bahia.

Samba Diamongo já havia sido mencionada anteriormente na análise de uma fotografia da seção “Espaço Público”, mas outro indício do seu prestígio foi a matéria especial publicada em uma página inteira da edição de 8 de junho de 1979, na primeira página do caderno 2 de A Tarde. O texto tem a assinatura de Jehová de Carvalho e as fotos são de Carlos Geraldo Ataíde.

Alguidares vão bater axexê em Pirajá 卐 Samba Diamongo, filha de Oxum, leva para o túmulo quase todo o segredo do Candomblé de Angola é o título da matéria. O termo “alguidares vão bater” é incompreensível, afinal o termo “alguidar” remete a uma espécie de prato de barro. Pode ser uma referência do repórter ao pote que é utilizado no lugar dos atabaques na cerimônia fúnebre.

Foram publicadas seis fotografias, dentre as quais, as duas exibidas abaixo:



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Carlos Geraldo Ataíde

Assunto: Samba Diamongo

Personagens identificados: Samba Diamongo

Catálogo em A Tarde: Pasta Mães-de-santo nº 1556

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 8/6/1979

Espaço: Não identificado



Elementos Constitutivos da Fotografia

Fotógrafo: Carlos Geraldo Ataíde

Assunto: Samba Diamongo

Personagens identificados: Não foram identificados

Catálogo em A Tarde: Pasta Candomblé nº 6901- A

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 8/6/1979

Espaço: Terreiro de Samba Diamongo, Pirajá, Salvador

Embora as duas fotografias tenham como registros a mesma data elas estão arquivadas em pastas diferentes: “Mães-de-santo” e “Candomblé”, respectivamente. Além disso, a primeira trata-se de uma reprodução, afinal Samba Diamongo já havia falecido.

No caso da segunda chama a atenção a postura das personagens em atitude formal. A legenda reforça esta percepção. De acordo com o texto elas estão prontas para começar a cerimônia do axexê e permitiram a fotografia como um agradecimento à forma utilizada pelo jornal para noticiar a morte de Samba.¹⁵¹

¹⁵¹ A Tarde, 8/6/1979, caderno 2, p. 1

Realmente, A Tarde publicou uma matéria na edição de 6 de junho de 1979, na página seis do primeiro caderno, mas acredito que a relação da comunidade com o jornal era mais antiga. Como já foi mostrado na seção Espaço Público, um ritual do terreiro foi noticiado na coluna Tempo Presente, acompanhada de uma fotografia, o que não é comum para o estilo deste tipo de espaço.

Além disso, o jornal dedicou uma página inteira para a reportagem sobre a sacerdotisa após a sua morte. A matéria traz um apanhado biográfico sobre Samba Diamongo e tem como destaque a sua relação com Joãozinho da Goméia.

Ela teria sido a responsável pelos assentamentos mais ligados ao candomblé no terreiro de Joãozinho, um marco importante, pois no discurso do povo-de-santo ainda hoje é forte a versão de que o sacerdote não passou pelos ritos iniciáticos. Samba seria uma espécie de legitimadora de Joãozinho, o que é dito de forma clara no texto:

Gomeia, a saudade.

Sua saudade marcante revelou-a quase sem o querer quando se referiu a João da Goméia. Pouca gente dessa que anda a basonar intimidades com a memória do Candomblé, nesse estado, sabe que ele, Joãozinho jamais foi, ao menos em vida, um babalaô. Pode-se afirmar com o indiscutível testemunho do pesquisador Antônio Monteiro [≠] que esse famoso personagem do culto negro, de vivência compreendida entre Salvador e o Rio de Janeiro, nada mais era que um médium da “sessão de caboclo” de Jubiabá, que a inventiva do escritor Jorge Amado [≠] grande recriador de situações [≠] transformou em “pai-de-santo”. Ele havia arrendado, em São Caetano, uma grande área de terra, pertencente à família Schindler. Mas aí, junto ao tronco de centenárias árvores de Loôco, plantados por escravos, encontravam-se certos fundamentos da “nação Angola”. Samba Diamongo zelava, nessa terra, o “inkisse” (santo da cabeça do pai-de-santo antepassado) e, por uma razão, os cultos que na Goméia se realizavam, tinham validade fetichista. Sem a presença de Samba, seu saber e postura hierárquica, Joãozinho nada significaria entre os mais respeitáveis membros dos terreiros baianos. Quando de sua morte, ao permitir ao “egum” em que se tornou as honras e a limpeza próprias do axexê, na verdade ela o estava transformando naquele instante, em autêntico babalaô. (A Tarde, edição, de 8/6/1979, caderno 2, p.1).

Samba Diamongo teria sido procurada, de acordo com o texto, para legitimar a escolha de uma menina de oito anos como sucessora de Joãozinho após a sua morte. Ela recusou a incumbência¹⁵². Este episódio narrado por Jehováde Carvalho serve para confirmar a autoridade da sacerdotisa em determinados segmentos do candomblé.

Esta relação com Joãozinho é apontada como um dos motivos para o desentendimento ocorrido entre a sacerdotisa e Tata Bernardino do Bate-Folha. O sacerdote foi o responsável pela iniciação de Samba Diamongo. O episódio do rompimento me foi confidenciado por uma

¹⁵² Idem.

fonte que pediu o anonimato. A separação parece ter sido realmente definitiva, pois, dentre os atuais membros do Bate-Folha, não há conhecimento de detalhes da história da sacerdotisa.

Samba Diamongo foi enviada ao Bate-Folha por Mãe Senhora, segundo ebomi Cici do Ilê Axé Opô Aganju, versão confirmada por Pai Albino, babalorixá do terreiro.¹⁵³ De acordo com esta versão, Samba freqüentava, ao lado de parentes, o Afonjá e foi recolhida para fazer a obrigação. Ao fazer o jogo, Mãe Senhora identificou que a divindade que regia a cabeça de sua futura iaô era de origem congo e, por isso, convocou Bernardino: “Antigamente não tinha essa mistura. O povo hoje mistura tudo. Tem casa que canta ketu, canta angola”, diz Pai Albino

A forma trágica como Samba morreu cerca de magia as versões sobre a sua morte. A que mais se repete é que ela teria desobedecido à ordem de um inquite, nome que se dá às divindades do candomblé angola, que havia proibido a viagem. Esta narrativa apareceu, por exemplo, no depoimento de Mãe Alice: “Samba morreu de teimosa. Oxum disse que ela não fosse e ela foi e assim se acabou”.¹⁵⁴

O fotógrafo Valdir Argolo também cita um episódio mágico relacionado ao acontecimento.¹⁵⁵ De acordo com ele ao ir fazer a cobertura do acidente pressentiu onde estava o corpo da sacerdotisa que até então não tinha sido encontrado.

Não consegui identificar se há continuidade do terreiro de Samba Diamongo, pois, infelizmente, na matéria não há explicitamente o nome da Casa, mas apenas a indicação de que ficava em Pirajá. Segundo o trecho final da matéria de Jehová de Carvalho, a morte de Samba produziu um empobrecimento do conhecimento sobre o candomblé da tradição à qual ela era vinculada:

De mim entendo que, com a morte de Samba Diamongo morreu oitenta por cento do candomblé de Angola. (A Tarde, 8/6/1979, caderno 2, p. 1).

¹⁵³ Entrevistas concedidas à autora deste trabalho.

¹⁵⁴ Entrevista concedida à autora deste trabalho.

Os detalhes estão relatados no perfil do repórter fotográfico no capítulo três desta dissertação.

4.10.4. A despedida de Mãe Menininha

Ilustração 89



Elementos constitutivos da fotografia

Fotógrafo: Carlos Geraldo Ataíde

Assunto: Velório de Mãe Menininha

Personagens identificados: Não foram identificados

Catálogo em A Tarde: Pasta Mãe Menininha nº 3147- B

Tecnologia: Analógica, Preto-e-branco

Coordenadas de Situação

Tempo: 13/8/1986

Espaço: Terreiro Gantois, Salvador

O caráter dramático da fotografia acima é dado, principalmente, pela mulher que ocupa o centro da imagem. Com as mãos no corpo da ialorixá Mãe Menininha ela olha para os céus com uma expressão de desamparo. É este o tom que vai dominar a cobertura da morte da mais famosa sacerdotisa do candomblé baiano, cujo nome civil era Maria Escolástica da Conceição Nazareth.

Dentre as cinquenta fotografias analisadas neste trabalho, a morte de Mãe Menininha é a única das notícias relacionadas às religiões afro-brasileiras que foi publicada como

manchete na edição de 14 de agosto de 1986 com o título *Morre Menininha do Gantois, a mais famosa ialorixá*.

Morreu ontem aos 92 anos de idade, a ialorixá mais famosa do Brasil, Maria Escolástica da Conceição Nazareth, mais conhecida por Mãe Meininha do Gantois. Ela se encontrava internada na Clínica São Marcos, em Salvador, falecida às 20h30 min, vítima de insuficiência múltipla, agravada por uma peritonite aguda (inflamação grave no abdômen). (...). (A Tarde, 14/8/1986, capa).

A fotografia publicada na reportagem, embora tenha os mesmos personagens da escolhida para a análise, exibida acima, é ligeiramente diferente. A mulher que aparece chorando, com ar de desalento, está com a cabeça voltada para baixo contemplando o corpo.

Ilustração 90



Tomando por base a informação, presente no texto, de que a morte ocorreu às 20h30 e que o corpo chegou ao Gantois por volta das 23 horas, o jornal foi ágil na cobertura. Das 49 fotos referentes à morte de Mãe Menininha, 23 delas são registros do velório, onde aparecem personalidades da vida política baiana como o governador da Bahia na época, João Durval Carneiro; o prefeito de Salvador, Mário Kerstéz e o ex-governador Antônio Carlos Magalhães, além de Waldir Pires que seria o vencedor das eleições para o governo baiano em 1986. Carybé também aparece nas fotografias.

No dia seguinte o jornal volta a falar com destaque da morte de Mãe Menininha dando como submanchete as notícias sobre o seu sepultamento. O título informa: *Salvador para no*

último adeus a Mãe Menininha. A fotografia mostra uma multidão acompanhando o cortejo. Já na capa há referência aos famosos que compareceram ao enterro: Caetano Veloso, Maria Bethânia, Dona Canô, Gal Costa e Lúcia Veríssimo. Representações do Exército, Marinha e Aeronáutica acompanharam o cortejo e o corpo foi conduzido num dos carros do Corpo de Bombeiros.

Um dos trechos da matéria que chama a atenção é o depoimento do padre Hélio Rocha, que celebrou a missa de corpo presente:

(...) Ela foi batizada pela Igreja Apostólica Romana e recebeu o nome de Maria Escolástica da Conceição Nazareth. Soube que ela confessava e comungava. Por isso não vou jogar pedra na minha irmã na última hora. A igreja é acolhedora e ecumênica. O evento da morte dela que também era mãe-de-santo do Candomblé, deve ser motivo de chamamento e não de afastamento. (A Tarde, 15/8/1986, caderno 1, p. 3).

Este depoimento é interessante por conta da polêmica causada pelo manifesto liderado por Mãe Stella de Oxóssi que havia sido publicado há três anos e do qual Mãe Menininha era signatária. O texto afirmava o candomblé como religião e conclamava para o seu afastamento do sincretismo com a Igreja Católica.

Que motivos teriam levado o padre a precisar justificar a missa de corpo presente se ainda hoje é comum, mesmo com a publicação do manifesto, a realização de missas encomendadas pelos terreiros, inclusive em situações de morte de altos sacerdotes do candomblé?. O Gantois, por exemplo, continua a manter na programação do início do seu calendário litúrgico uma missa em ação de graças a São Jorge, que é associado a Oxóssi.

Na mesma edição foi também publicada no Caderno 2, suplemento especializado em cultura, uma reportagem de página inteira destacando a importância de Mãe Menininha. Intitulado *Menininha reina agora no Terreiro de Olorum*, o texto assinado por Albenísio Fonseca traça um perfil da ialorixá e traz em destaque um depoimento de Jorge Amado sobre ela:

☪ Nós todos perdemos uma das figuras mais extraordinárias da vida contemporânea do Brasil. Menininha foi, em certo sentido, a maior figura da vida religiosa brasileira nos últimos 50 anos. (A Tarde, 15/8/1986, caderno 2, p. 1).

O escritor a compara a outra religiosa bem conhecida na cidade: a freira católica conhecida como Irmã Dulce:

(...) Ambas significam a bondade, a generosidade, o devotamento ao povo. (A Tarde, 15/8/1986, caderno 2, p. 1).

Jorge Amado deu o seu depoimento do Rio de Janeiro, pois, de acordo com a reportagem, ele e a esposa, Zélia, não conseguiram passagens para chegar a Salvador a tempo de acompanhar o sepultamento. Na reportagem foram publicadas quatro fotografias, dentre as quais a que Maria Bethânia aparece ajoelhada ao lado de Mãe Menininha e que já foi analisada na seção denominada “Mãe Menininha”. Este amplo espaço de cobertura é mais um reforço sobre a importância alcançada pela sacerdotisa e já discutida anteriormente.

Fotografias das reportagens relacionadas a esta seção

Ilustração 91



A Tarde, 19/3/1975, capa



A Tarde, 19/3/1975, caderno 1, p. 3



A Tarde, 29/12/1975, capa (microfilme)



A Tarde, 29/12/1975, caderno 1, p. 3 (microfilme)



A Tarde, 30/12/1975, capa (microfilme)



A Tarde, 30/12/1975, caderno 1, p. 3 (microfilme)



A Tarde, 5/1/1976, capa



A Tarde, 5/1/1976, caderno 1, p. 3



A Tarde, 8/6/1979, caderno 2, p. 1



A Tarde, 14/8/1986, capa



A Tarde, 14/8/1986, caderno 1, p. 3



A Tarde, 15/8/1986, capa



A Tarde, 15/8/1986, caderno 1, p. 3



A Tarde, 15/8/1986, cad. 2, p. 1

5. Preciosidades do Acervo do jornal A Tarde

Este capítulo é composto por dois DVDs aqui anexados. Eles trazem todas as 1.432 fotografias catalogadas para esta dissertação, com informações sobre data e autoria como aparece nos registros de A Tarde. A escolha pela manutenção da forma como elas estão classificadas no acervo tem o objetivo de facilitar a pesquisa dos interessados.

As pastas relacionadas nos DVDs são as seguintes:

DVD-01	DVD-02
1.Terreiro de Santa Bárbara nº 14067	23.Mães-de-santo nº 1556
2.Terreiro Bate-Folha nº 13745	24.Mãe Senhora nº 3018
3.Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá nº 13311	25.Mãe Menininha nº 3147
4.Terreiro do Cobre nº 12912	26.Mãe Menininha nº3147 B
5.Terreiro Oxumaré nº 8412	27.Mãe Menininha nº3147 C
6.Terreiro Dandalungua nº 3944	28.Mãe Menininha nº3147 A
7.Terreiro Mokambo nº 4041	29.Mãe Menininha nº3147 G
8.Terreiro S. Jorge F. da Gomeia nº 5380	30.Mãe Menininha nº 3147D
9.Ogum de Cariri nº 14585	31.Mãe Carmem nº 10885
10.Ilê Odô Ogê nº 3310	32.Mãe Roxa nº 12103
11.Candomblé nº 6901 C	33.Mãe Mirinha nº 12524
12.Candomblé nº 6901	34.Mãe Vilma nº 12923
13.Candomblé nº 6901 B	35.Mãe Ruinhó nº 1371
14.Candomblé nº 6901 E	36.Mãe Hilda nº 11540
15.Bogum nº 13446	37.Mãe Stella nº 6143
16.Casa Branca nº 1986	38.Mãe Nicinha nº 6248
17.Parque São Bartolomeu nº 13256	39.Mãe Olga de Alaketo nº 6342
18.Ilê Asipá nº 13673	40.Mãe Ondina nº6404
19.Candomblé nº 6901 A	41.Mãe Lurdes nº 4756
20.Ilê Iosé Alá Ketu nº 5648	42.Mãe Jovina nº 4650
21.Ilê Axé Oyá nº 3341	43.Pais-de-santo nº 4432
22. Bozó (Despacho) nº 7983	44.Pai Zezinho nº 5454
	45. Pai Luis da Muriçoca nº 5871
	46.Pai Valdemir nº 6036
	47.Pai Paiva nº 6755
	48.Pai Zé de Ogum nº14119
	49.Painho da Bahia 287
	50.Pai Zé nº 4607
	51. Pai Pedro nº 3000

Conclusão

Esta dissertação mostrou a importância dos estudos da imagem para a pesquisa na área das Ciências Sociais. Por meio dela, a fotografia revelou-se como um importante documento para comprovar a visibilidade alcançada pelas religiões afro-brasileiras num grande meio de comunicação de massa como o jornal A Tarde, proprietário do acervo aqui analisado.

Estas imagens estavam em um processo semelhante à liminaridade de que fala TACCA (2009). Visíveis pela primeira vez ao ser revelado o filme fotográfico onde elas estavam capturadas, voltaram a uma condição invisível ao ficar guardadas nas pastas do Arquivo A Tarde, embora uma vez ou outra pudessem ser contempladas. É o limite ambíguo que lembra também o conceito liminar de TURNER (1974).

Ao se tornarem o objeto desta dissertação essas fotografias tiveram a sua condição liminar interrompida e as histórias por trás da sua produção foram resgatadas, demonstrando a preciosidade dessa coleção. O total de 1.432 imagens sobre as religiões afro-brasileiras aqui catalogadas mostram sacrifícios de bois para Ogum e Sultão das Matas, ocorridos, respectivamente, nos terreiros de Ogum e Santa Bárbara; o rito público do presente para Dandalunda na Lagoa do Abaeté do Terreiro São Jorge Filho da Goméia, além das comemorações pela expedição do decreto governamental que liberou as comunidades religiosas da exigência de retirar uma licença na Delegacia de Jogos e Costumes para realizar as suas festas, dentre outras.

Buscando facilitar o trabalho de análise, foram escolhidas cinquenta fotografias agrupadas em dez categorias que mostram diversos aspectos das religiões afro-brasileiras. A seleção das imagens apresentadas neste trabalho não seguiu os critérios de publicação. Elas foram escolhidas antes mesmo das pesquisas nas coleções de A Tarde.

Ainda assim foi constatado que 72% das cinquenta imagens relacionadas para esta análise foram publicadas, principalmente, nas décadas de 1970 e 1980, um período em que os signos da cultura afro-brasileira ganharam um novo tratamento do Estado. De perseguido e fiscalizado pelo governo, o candomblé, por exemplo, passou a ser estratégico para ações governamentais de desenvolvimento do turismo. Foi o momento das comunidades dos terreiros firmarem novas estratégias de relação com as instituições governamentais, como demonstra SANTOS (2005).

Os dados dessa pesquisa apontam que, embora algumas comunidades de terreiros considerem a fotografia como uma prática proibida em seus espaços, chegando a exibir placas com este aviso nas paredes do seu barracão de festas públicas, ela foi feita em larga escala

pelos profissionais de A Tarde. Neste levantamento, descobri que jornalistas responsáveis por estas produções eram próximos às comunidades religiosas a ponto de ocupar postos em sua hierarquia. Este é o caso de Carlos Santana e Louriel Barbosa, dois dos fotógrafos apontados como os que faziam registros freqüentes sobre o candomblé.

Ambos ocuparam o posto de ogã, reservado apenas para homens. O ogã é um sacerdote que deve estar imune ao transe, mas desempenha as mais diversas atribuições dependendo da responsabilidade que lhe for outorgada. (LIMA, 2003). No caso de Louriel ocorreu uma descoberta ainda mais curiosa: o repórter fotográfico de A Tarde era filho biológico de Olga de Alaketo, que foi uma das mais conhecidas dentre as ialorixás baianas.

Mesmo os que não eram estritamente ligados ao candomblé desfrutavam da confiança das comunidades religiosas, como é o caso de Reynivaldo Brito que, além de repórter de texto, às vezes também fazia fotografias, e Valdir Argolo. Esta aproximação dos repórteres com os terreiros facilitava o seu trabalho e estreitava os laços com estas Casas. A sensação de controle sobre o destino dos registros é fundamental para a sua permissão nos terreiros, como afirma CASTILLO (2008). Se o jornalista era conhecido, a utilização indevida de uma fotografia da intimidade das comunidades religiosas corria menores riscos de acontecer. Vale também lembrar que a presença nas páginas do jornal com maior circulação na Bahia dava prestígio aos terreiros.

Este relacionamento entre candomblé e A Tarde transcorreu tranqüilamente, diferente da polêmica causada pelas fotografias de um rito iniciático publicadas na revista francesa Paris Match e na brasileira O Cruzeiro, em 1951. Dentre as fotografias catalogadas para esta dissertação, apenas uma aparenta ter sido realizada de forma furtiva. Trata-se de um registro sobre a denúncia de um furto de restos mortais no Cemitério Quinta dos Lázaros atribuído a uma mãe-de-santo. A fotografia tem um aspecto sombrio, com a exibição parcial do rosto de uma mulher, o que mostra que ela foi feita à distância e com a precaução de que a personagem não percebesse sua realização.

Se existem registros em que não é possível identificar seus personagens como é o caso da fotografia furtiva, em outros esta dissertação foi fundamental para descobrir quem aparece nas fotos. Em algumas situações foram recolhidas informações que estão ausentes nas reportagens. Foi desta forma que consegui, por exemplo, contextualizar uma fotografia de uma festa para o caboclo Boiadeiro ao identificar a ialorixá Mãe Alice que aparece na imagem com o seu corpo tomado pelo encantado.

Cheguei até o terreiro que ela comanda no bairro de Cidade Nova, porque um dos entrevistados por mim, Pai Valdemir, a reconheceu ao observar atentamente a fotografia. Na

conversa que tive com ela fiquei sabendo detalhes sobre a festa que não estão na matéria publicada pelo jornal, como a confirmação do seu filho biológico, então com sete anos, no posto de ogã.

Este foi apenas uma dos muitos momentos em que comprovei o quanto da memória de uma coletividade a fotografia é capaz de resgatar. Para exhibir aspectos desta descoberta, organizei a dissertação partindo da história do acervo que guarda essas imagens e do jornal ao qual ele pertence. Em seguida fiz um resumo de aspectos dos estudos clássicos sobre as religiões afro-brasileiras e sobre o desenvolvimento da fotografia em Salvador.

Diante da riqueza dos relatos dos fotojornalistas, revelada durante as entrevistas, decidi apresentar o perfil de quatro desses profissionais que tiveram um envolvimento mais profundo com esta temática. Para uma melhor análise dos elementos do acervo, cinquenta fotografias foram analisadas mais detalhadamente. Por ser a primeira vez que o jornal abre o seu arquivo para um estudo acadêmico sobre as imagens que guarda, decidi incluir como último capítulo desse trabalho dois DVDs com as 1.432 fotografias catalogadas.

Estou convencida, após concluir essa dissertação, que contemplar as imagens das religiões afro-brasileiras no Arquivo A Tarde é desfrutar dessa capacidade que a fotografia tem de desencadear variados sentimentos a partir da observação de um instante que ficou no passado, mas que ela conseguiu captar. Isto torna a fotografia ainda mais fascinante.

Vi, por exemplo, Pai Balbino de Xangô gargalhar enquanto me contava os detalhes da polêmica em que se viu envolvido ao aceitar fazer a obrigação dos sete anos de iniciação no candomblé de duas sacerdotisas que eram egressas do terreiro comandado por uma ialorixá chamada Mãe Lili. O que na época pode ter causado chateação ao babalorixá era agora lembrado com humor, bastando para isso ter visualizado a imagem da sua oponente.

E o que dizer das lágrimas de Mãe Odeci do Bogum ao ser surpreendida por uma imagem de Doné Ruinhó, que comandou a Casa e morreu em 1975? Foram dez minutos de lágrimas silenciosas, causadas pela saudade da sua mãe religiosa. O riso, o choro e outras emoções despertadas pelo contemplar destas fotografias são demonstrações da riqueza simbólica que a luz, apreendida por meio de um processo mecânico, é capaz de verbalizar. A revelação desta coleção traz, para o presente, fragmentos, mas que são extremamente representativos, da memória do povo-de-santo baiano.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Aristides (org.). *A Fotografia na Bahia (1839-2006)*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Funcultura; Asa Foto, 2006
- AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios*, 37ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1986
- ANDRADE. Joaquim Marçal Ferreira de. *História da Fotorreportagem no Brasil- A fotografia na Imprensa do Rio de Janeiro de 1839 a 1900*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- ANDRADE. Rosane de. *Fotografia e Antropologia- olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade, EDUC, 2002
- BARBOSA, Andréa e CUNHA, Edgar Teodoro. *Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 2006
- BASTIDE. Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- BRAGA, Julio. *O Jogo de Búzios*. São Paulo: Brasiliense, 1988
- BROWN. Diana. **Uma história da umbanda no Rio**. in *Umbanda e Política*. Cadernos do ISEER nº 18. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985
- BURKE. Peter. *Testemunha Ocular* ≡ *História e Imagem*. Bauru, SP: Edusc. 2004
- CAMPOS. Sandra de Latorre. **Por uma Antropologia do Olhar: A Coleção Harald Schultz no Museu de Arqueologia e Etnologia** in *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 1995
- CARNEIRO. Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Ediouro. 1948.
- CONSORTE. Josildeth Gomes. **Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo** in CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira- Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceao, 2006.
- CASTILO. Lisa Earl. *Entre a Oralidade e a Escrita* ≡ *A etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 2008;
- _____. Lisa Earl. e PARÉS. Luis Nicolau. **Os Liminares Elusivos do Segredo- A Religiosidade Afro-Brasileira na Fotografia de Pierre Verger** in *O Brasil de Pierre Verger*. Salvador: Fundação Pierre Verger/ MAM, 2006.
- COSTA. Manoel do Nascimento. **Frutos da Memória e da Vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos Xangôs do Recife** in MOURA. Carlos Eugênio Marcondes de. (org). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, 1994
- GOMES. João Carlos Teixeira. *Memória das Trevas*. São Paulo: Geração Editorial, 2001
- GONÇALVES. José Reginaldo Santos. **Coleções, Museus e Teorias Antropológicas: Reflexões sobre Conhecimento Etnográfico e Visualidade** in *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 1995
- JÚNIOR. Sílvia Bocanera. *Os Cinemas da Bahia 1897-1918*. Salvador: Edufba: Eduneb, 2007
- KOSSOY. Boris. *Fotografia & História*. 2ª Edição Revisada. São Paulo: Ateliê Editorial. 2001
- _____. *Os Tempos da Fotografia* ≡ *O Efêmero e o Perpétuo*. Cotia, SP, Ateliê Editorial, 2007
- LANDES. Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002
- LIMA. Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes Nagôs da Bahia* ≡ *Um Estudo de Relações Intra-Grupais*. 2ª Edição. Salvador: Corrupio, 2003
- _____. *O Conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia*. Revista Afro Ásia, nº 12, 1976

- _____. *Os Obás de Xangô*. Revista Afro Ásia nº 2-3, 1966
- LODY. Raul e SILVA. Vagner Gonçalves da. **Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé** in SILVA. Vagner Gonçalves da (org). *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.
- MAIA. Vasconcelos. *O Leque de Oxum e algumas crônicas de Candomblé*. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2006
- MARIANO, Agnes e QUEIROZ, Aline. *Obaràyí ̣ Babalorixá Balbino Daniel de Paula*. Salvador: Barabô, 2009.
- MEDEIROS, José. *Candomblé*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2009.
- MEDINA, Cremilda. *Entrevista: O Diálogo Possível*. São Paulo: Ática, 1986
- MORAES. Walfrido. *Simões Filho- o jornalista de combate e o tribuno das multidões*. Salvador: Gráfica Jornal do Brasil, 1997
- MOTT. Luiz. *Dedo de Anjo e Osso de Defunto- Os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira*. Revista USP. Março/Maio, 1989. São Paulo: USP, CCS 1989
- NETO. Chico Ribeiro. *A Cara dos Fatos*. Salvador: A TARDE, 1990
- NÓBREGA, Cida e ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois ̣ Uma biografia*. Salvador: Corrupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006
- NOBLAT. Ricardo. *A Arte de Fazer um Jornal Diário*. São Paulo: Editora Contexto, 2002
- OLIVEIRA, Waldir Freitas de e LIMA. Vivaldo da Costa (orgs). *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos- De 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- OLSZEWSKI Filha. Sofia. *A Fotografia e o Negro na Cidade do Salvador- 1840-1914*. Salvador: Egba; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1989
- ORTIZ. Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro- Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Vozes, 1988.
- PAIVA. Eduardo França. *História & Imagens*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- PARÉS. Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé- História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas, SP. Editora Unicamp. 2006
- QUERINO. Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988
- RAMOS. Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001
- REIS. João José. *Domingos Sodré- Um sacerdote africano ̣ Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- RODRIGUES. Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Salvador: Theatro XVIII/P555. 2005
- SAMPAIO. João Carlos. **E a Bahia Respirou Cinema** in Revista da Bahia, V. 32, nº 25, Secretaria de Cultura e Turismo do Governo do Estado da Bahia: Egba, 1997
- SANTOS. Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra ̣ o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995
- _____. *O Poder da Cultura e a Cultura no Poder ̣ A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.
- _____. (coordenador). *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*. Salvador, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008
- SANTOS. José Félix dos e NÓBREGA. Cida. *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: Saudade e Memória*. Salvador: Corrupio, 2000
- SANTOS. Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pàdé, Àsèsè e o culto egun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986
- SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê, uma face do candomblé*. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- SILVA. Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda ̣ Caminhos da Devoção Brasileira*. 2ª Ed. São Paulo: Selo Negro, 2005
- SILVEIRA. Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOGBOSI. Hyppolyte Brice. *Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jeje no Brasil: Bahia e Maranhão*. Tese submetida ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)- Como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor em Antropologia. Rio de Janeiro: 2004

TACCA. Fernando Cury de. *Imagens do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009

TURNER. Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VERGER, Pierre. *Orixás- Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 6ª edição. Salvador: corrupeio, 2002.

Outras Referências:

Arquivo A Tarde (Textos e fotos)

Arquivo do Departamento de Pessoal de A Tarde

A Tarde, edição de 12/1/1956

A Tarde, edição de 13/5/1965

A Tarde, edição de 28/3/1970

A Tarde, edição de 22/4/1974

A Tarde, edição de 27/8/1974

A Tarde, edição de 8/3/1975

A Tarde, edição de 5/5/1975

A Tarde, edição de 4/7/1975

A Tarde, edição de 29/12/1975

A Tarde, edição de 30/12/1975

A Tarde, edição de 05/01/1976

A Tarde, edição de 22/3/1976

A Tarde, edição de 8/6/1976

A Tarde, edição de 18/6/1976

A Tarde, edição de 4/9/1976

A Tarde, edição de 13/9/1976

A Tarde, edição de 22/4/1977

A Tarde, edição de 30/8/1978

A Tarde, edição de 16/12/1978

A Tarde, edição de 27/12/1978

A Tarde, edição de 18/1/1979

A Tarde, edição de 15/4/1979

A Tarde, edição de 1/6/1979

A Tarde, edição de 6/6/1979

A Tarde, edição de 8/6/1979

A Tarde, edição de 27/9/1979

A Tarde, edição de 28/9/1979

A Tarde, edição de 27/1/1980

A Tarde, edição de 15/3/1980

A Tarde, edição de 20/3/1980

A Tarde, edição de 13/5/1980

A Tarde, edição de 26/6/1980

A Tarde, edição de 31/07/1980

A Tarde, edição de 26/12/1980

A Tarde, edição de 22/7/1981

A Tarde, edição de 27/12/1981
 A Tarde, edição de 10/8/1982
 A Tarde, edição de 7/8/1983
 A Tarde, edição de 31/10/1983
 A Tarde, edição de 15/6/1984
 A Tarde, edição de 16/5/1985
 A Tarde, edição de 13/5/1985
 A Tarde, edição de 30/12/1985
 A Tarde, edição de 19 de janeiro de 1986
 A Tarde, edição de 14/8/1986
 A Tarde, edição de 15/8/1986
 A Tarde, edição de 17 de agosto de 1986
 A Tarde, edição de 2/7/1988
 A Tarde, edição de 24/1/1994
 A Tarde, edição de 1/10/1995
 A Tarde, edição de 13/9/1996
 A Tarde, edição de 18/4/2000
 A Tarde, edição de 28/9/2001
 A Tarde, edição de 20/11/2006
 A Tarde, edição de 29/08/2009
 A Tarde, caderno especial Qual a sua cor? A vida em um mundo racista de 20/11/2003
 A Tarde, caderno especial África, Povo do Sol, de 20/11/2004
 A Tarde, caderno especial Gente de Raça, de 20/11/2005
 A Tarde, caderno especial Dia dos Caboclos, de 2/7/2006
 A Tarde, caderno especial Saudações África, de 12/07/2006
 A Tarde, caderno especial Sou de Santo e Raça, de 20/11/2006
 A Tarde, caderno especial Lutas de Ontem e Sempre de 20/11/2007
 A Tarde, caderno especial Ponte Entre Muitas 'Bahias', de 15/10/2008
 Correio da Bahia, edição de 27/8/2009
 Jornal da Bahia, edição de 22/12/1978

Referências On Line

ALVES. Paulo César e RABELO. Miriam Cristina. *O Jarê- Religião e Terapia no Candomblé de Caboclo*, 2009. www.cult.ufba.br/enecult2009/19441.pdf
 Associação Nacional de Jornais (ANJ): <http://www.anj.org.br/a-industria-jornalistica/jornais-no-brasil/maiores-jornais-do-brasil>
 BRAGA. Glória. *A nova Lei de Direitos Autorais no Brasil*.
 Endereço: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=617>
 CAMPELO, Marilu Márcia e LUCA, Tavernard Taissa de. *As duas africanidades estabelecidas no Pará*. Endereço: http://pt.wikipedia.org/wiki/Manuel_Rufino_do_Beiru
 CLAY. Vinicius. *O Negro em O Estado da Bahia*. www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay.doc
 DINIZ, Adalberto. *Breve apanhado histórico dos repórteres fotográficos no Brasil*. Endereço: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/Valdency/Desktop/Artigo%20sobre%20fotojornalismo.htm>
 LÜHNING. Angela. *Acabe com este santo, Pedrito vem aí...Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942, 1995-1996*. www.usp.br/revistausp/28/14-angela.pdf
 RANGEL. Tereza. *Farsa em destaque*. http://ombudsmandouol.blog.uol.com.br/arch2007-07-15_2007-07-21.html

SENNA. Ronaldo e AGUIAR. Itamar. *Jarê: Instalação Africana na Chapada Diamantina*.
www.neoreader.com.br/item/doc/601/pdf/Jare.pdf
SERRA.Ordep. *Laudo Antropológico do Terreiro Bate-Folha*.
<http://ordeperra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-bate-folha.pdf>
SOUZA Emanuel Cássio de. *Criando textos segundo ABNT*. Endereço:
<http://www.scribd.com/doc/1816529/Normas-ABNT-no-Word>
Caminhada Contra a Intolerância Religiosa: <http://mundoafro.atarde.com.br/?p=398>
Centenário da Umbanda: http://www.palmares.gov.br/003/00301009.jsp?ttCD_CHAVE=1678
Escândalo no Senado: http://www.terra.com.br/istoe/1647/politica/1647_enforcado.htm
Plano de Defesa da Liberdade Religiosa: <http://mundoafro.atarde.com.br/?p=1736>
Biblioteca Ceao (Hemeroteca)- www.ceao.ufba.

Entrevistas:

Alice Pereira (Mãe Alice)
Anísio Carvalho
Arestides Baptista
Arestides Mascarenhas (Pai Ari)
Arlindo Félix
Augêncio Félix de Almeida
Antônio Matos Júnior
Balbino Daniel de Paula (Pai Balbino de Xangô)
Carlos Casaes
Carlos Santana
Cidália Soledade (Ebomi Cidália)
Ekede Sinhá
Eliezer Varjão
Gildo Lima
Indaiá Magalhães
Jaime Sodré
Janivaldo Barbosa
Jocenira Barbosa (Ekede Nirinha)
Lúcia Neves (Mãe Lúcia de Portão)
Margarida Nair da Anunciação (Mãe Adjikutu)
Maria Conceição Pereira (Mãe Conceição de Oxum)
Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxossi)
Maurício Vilella
Nancy de Souza e Silva (Ebomi Cici)
Raimundo Katusemi
Raimundo Konmannanjy
Ranulfo Bocayuva
Reynivaldo Brito
Rodrigo Moraes
Valdemir Melo (Pai Valdemir de Lauro de Freitas)
Zaildes Iracema Mello (Nandoji Índia)
Zildeth Oliveira de Souza (Odessa)