

**Ricardo Oliveira de Freitas**

Doutor em Comunicação e Cultura – UFRJ.  
Bolsista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação – UFF/CNPq,  
Núcleo de Mídia e Etnicidade.

# Candomblé e Mídia

## Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação

O texto analisa o lugar ocupado pelos meios comunicacionais e pelas novas tecnologias de comunicação para a reconfiguração do campo religioso afro-brasileiro – mais especificamente do candomblé. Investiga as transformações ocorridas nas religiões de origem africana no Brasil, centradas na tradição oral, após o processo de midiáticação sofrido por essas religiões.

*Palavras-chave: meios de comunicação, candomblé e mídia.*



This paper analyzes the importance of means of communication and new communication technology for the reconfiguration of Afro-Brazilian religions, especially Candomblé. It investigates the transformations that have occurred in the religious traditions of African origin, which are centred in the oral tradition, after the process of mediation endured by these religions.

*Keywords: means of communication, candomblé, medium.*

No Brasil, por volta do início do século XIX, foi criado um sistema de práticas religiosas que reunia, num mesmo espaço físico (*egbé* ou terreiro), uma pluralidade de cultos e formas religiosas provenientes da costa ocidental africana, por causa do expressivo tráfico de escravos que se

perpetuou por mais de três séculos. Tal sistema religioso foi denominado candomblé – a religião dos orixás no Brasil.

Além de se caracterizar como agregador dos mais variados e distintos cultos de matrizes africanas, o candomblé consolidou-se como religião centrada na tradi-

ção oral, por conta da ausência de um livro revelado. Sem a presença do livro revelação, sua liturgia foi promulgada por meio da transmissão oral dos mitos, manifestando-se nas danças, nos cânticos e rituais, que perpetuariam traços e formas (históricas, religiosas e sociais) na consciência e na memória coletiva, no passado, dos descendentes de africanos no Brasil e, hoje, dos integrantes das mais diversas origens das religiões afro-brasileiras.

Muitos autores lembram que a oralidade não somente foi necessária à dinâmica interna dos terreiros, como também ao seu posicionamento de defesa diante da cultura dominante, da sociedade abrangente, visto que além de servir como instrumento para a transmissão do conhecimento litúrgico e mítico, serviu, também, como reguladora da vida social nos terreiros (com dinâmicas de solidariedade, poder e hierarquização) e no mundo externo. Por isso, o terreiro tem



**Sobre Davina Maria Pereira, Iyá Davina (1888-1964), há, desde 1997, um memorial instalado em tradicional terreiro na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. Foto: autor desconhecido. Acervo do Memorial Iyá Davina.**

sido, ainda hoje, tratado como espaço de resistência à opressão elitizante e às pressões homogeneizadoras das classes dominantes pelas populações subalternizadas. Em vista disso, a oralidade foi, sem precedentes, o subsídio fundamental do processo civilizatório e identitário afro-brasileiro.

Era necessário criar uma singularização entre os descendentes de africanos no Brasil. Tal singularidade determinava não somente o pertencimento dos afro-descendentes no Brasil a uma identidade afro-brasileira, como, também, criava acervo e patrimônio necessários a uma população ex-escravizada, atribuindo-lhes traços de civilização, passado histórico e pertença sociocultural. Tais traços geraram signos constitutivos de uma consciência coletiva baseada numa herança ancestral (transnacional e trans-histórica), que proporcionaria a permanência no Brasil moderno de uma religião estritamente hierarquizada e complexamente ritualizada, mesmo com a ausência de um texto litúrgico edificante e instituinte. Elaboraram uma nova forma de vida para as populações ex-escravizadas, proporcionando a manutenção de suas identidades étnicas (aí incluído suas línguas, hábitos alimentares, reorganização política e social, reelaboração da estrutura familiar, reestruturação de sua ecologia), que caracterizaria os terreiros como formas paralelas de organização social, econômica, política e mesmo lingüística,<sup>1</sup> obtidas sem o auxílio de um

texto ou de um documento regulador de normas e regras de comportamento (já que o candomblé apresentava-se como religião atextual).

A memória coletiva, eternamente elaborada pela ritualística religiosa, contribuía para organizar a vida social dos descendentes de africanos no Brasil, através das recordações, ou mesmo da invenção, de práticas oriundas das terras originárias em composição com a realidade sociopolítica e ecológica brasileiras, por conta da incisiva transmissão oral transgeracional e transtemporal. Contribuía, também, para proporcionar a noção de pertencimento a uma identidade afro-brasileira, por meio da pertença religiosa, opondo-se, pois, às identidades construídas através de formas clássicas de transmissão histórica, disponibilizadas pelas instituições sociais formais (família, escola, trabalho). Nesse último caso, passado, presente e futuro são construídos por intermédio de instrumentos conceituais e concretos, dos quais o texto – documento datável (referente ao passado e presente) e arquivável (referente ao futuro) – terá papel fundamental. Para os afro-brasileiros, destituídos da literalidade, a noção de historicidade identitária (tradição) efetuar-se-ia, única e exclusivamente, através do relato e da narrativa mítica – elemento primórdio para a construção de uma narrativa histórica afro-brasileira. Por isso, o terreiro ocuparia tanto o papel da igreja como da família, da escola

e do trabalho, o que permitiu a reelaboração do acervo de quadros identificários (formuladores de identidades), por meio de traços patrimoniais, que situaram num tempo e espaço mítico (histórico) as pertenças ancestrais, configurando a realidade e a projeção do futuro dos afro-brasileiros.

Os documentos referentes ao comércio de escravos, mesmo que nos permitam determinar a procedência de escravos ingressos e nos dêem uma idéia do seu número e do montante orçamentário que o sistema rendeu, não dão conta da amplitude do sistema escravocrata, por conta do tráfico ilegal e paralelo aos muitos projetos de abolição da escravatura no Brasil.

A apreensão e destruição de materiais de culto também foi outro importante fator para a quase desaparecimento de uma história material africana no Brasil – hoje, reelaborada ou integrante dos acervos das polícias militares. Assim, mesmo que a história afro-brasileira não tenha podido ser minuciosamente concretizada através de uma história textual, documental ou mesmo material, pode ser, entretanto, elaborada por meio da oralidade – que é o elemento primordial para a realização do saber afro-brasileiro, através da legitimação de uma memória não-escrita, não-documental e, por isso, simbólica ou conceitual, que encontrará no corpo e na narrativa mítica seus instrumentos mais valiosos.

Por tudo isso, as religiões afro-

brasileiras serviriam como instrumento para ilustrar a causa do atraso sociocultural brasileiro, atribuído à exuberância, ao exotismo e ao primitivismo (à barbárie e à selvageria) de seus rituais de sacrifício, possessão e magia – que têm no corpo (corporeidade) e na fala (oralidade) seus suportes mais eficazes (o que, radicalmente, se opõe à idéia de uma cultura literária e, em consequência, erudita e dita civilizada).

De modo geral, dois são os traços e formas que regem os sistemas rituais nas religiões de origem africana no Brasil. O primeiro, de origem nagô, diz respeito aos povos que têm o iorubá como língua comum e que formam o que se designa *yourubaland* – correspondendo, hoje, ao sul do Benin e ao sudoeste da Nigéria (antigos reinos de Oyó, Ijexá, Ijebu, Ketu e Egbá). O segundo, de origem jeje, diz respeito aos povos fon, provenientes da região do antigo Daomé (atuais República do Togo e Benin). Distingue-se do primeiro, por não cultuar divindades encontradas naquela região e que são, no Brasil, as mais populares divindades africanas – Xangô, Oxum e Iemanjá, entre estas. É a sincretização entre esses dois sistemas – fon e yorubá – que determinará o modelo de culto jeje-nagô, que compreende o que denominamos candomblé e é o mais popularmente conhecido sistema de práticas e tradições religiosas de origem africana no Brasil.<sup>2</sup>

Se a tradição oral foi, de fato, o instrumento para a implementação e perpetu-

ação desse sistema durante o século XIX, o início do século XX fez aparecer uma onda de produções bibliográficas, que tomaria o candomblé e seu complexo sistema ritual como objetos de investigação, provocando, senão a perda do referencial da oralidade – devido à expressiva importância que os adeptos do candomblé dariam a essas publicações –, ao menos uma reelaboração do acervo memorialista e da narração mítica, tradicionalista e metafórica afro-brasileira, anteriormente proporcionada pela tradição oral. Dessa forma, a religião atextual, centrada na oralidade, vai, aos poucos, transformando-se numa religião textual, tecnologicizada e, por fim, digital (izada) ou hipertextual (izada) – por conta da pressão e sedução causada pela forças midiáticas e da inclinação que essas religiões têm para (re) formular processos de fusão, (re) adaptação e (re) articulação.

Dessa forma, após a aparição do candomblé na produção editorial (literatura científica e ficcional, jornais e revistas), a partir da seqüência de transformações empreendidas pela evolução dos meios de comunicação, o candomblé passaria a constar, mesmo com expressivo atraso, de produções radiofônicas, audiovisuais (cinema, TV e discografia) e, por fim, ciberinformacional (Internet) – o que, mesmo determinando uma reorganização das formas tradicionais de culto, possibilitaria maior visibilidade e popularização dessas religiões, tanto no

Brasil como no exterior. A ordem de aparição do candomblé, ou das religiões afro-brasileiras como um todo, seguiria uma sucessão cronológica determinada pela história dos meios de comunicação no Brasil. Por isso, vale a pena remetermo-nos a cada um desses veículos, respeitando, assim, a ordem de ocorrência dos avanços nesses meios.

#### IMPRESSÕES DO CANDOMBLÉ: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E MERCADO EDITORIAL

São os tratados da escola evolucionista no Brasil, tentando relacionar a causa dos males do Brasil à caracterização do seu processo civilizatório e à sua constituição miscigenada, que primeiro tratarão, na literatura científica, o candomblé. Nina Rodrigues, com *O animismo fetichista dos negros bahianos*,<sup>5</sup> em 1900, e, um pouco mais tarde, com *Os africanos no Brasil*,<sup>4</sup> foi seu principal interlocutor. Sílvio Romero lembrava que “o negro, (...) malgrado sua ignorância, é um excelente objeto de ciência”.<sup>5</sup> Contudo, já desde a segunda metade do século XIX, o termo candomblé apareceria na imprensa e nos registros policiais para designar a reunião ou religião de “pretos e desordeiros”. Na imprensa, nesse período, foi recorrente a utilização do termo em meio aos noticiários policiais, como tentativa de coibir e reprimir crenças indesejadas pela lei, pela rejeição e pela desestima<sup>6</sup> – não propriamente por seu

valor religioso, mas, sobretudo, pela possibilidade de ilustrar o exemplar indício de degenerescência da raça negra no Brasil.

A literatura sobre candomblé, até a década de 1960, mesmo que importante para fundamentar uma bibliografia acerca do universo religioso afro-brasileiro, era incipiente. Por outro lado, até essa década, tudo o que se publicava sobre umbanda era vendido. O que comprovava que a pouca visibilidade dada ao candomblé, até quase os anos de 1970, foi de fato uma estruturação política, estritamente relacionada a um modelo de evolução e civilidade europeizante. Vale lembrar que isso não significa que o candomblé e outros modelos religiosos variantes deste não tenham jamais sido citados na imprensa anterior a essa época. Pelo contrário. No jornal *Oito Horas – Jornal da Noite*, numa matéria intitulada “No mundo misterioso da mandinga e do feitiço”, de autoria de Vagalume, publicada em 11 de janeiro de 1932, no Rio de Janeiro, o renomado babalorixá Cipriano Abedé ocupava meia página daquela publicação para falar sobre os cultos afro-cariocas. No *Estatuto do culto africano*, publicado em 25 de abril de 1913, também há referência ao candomblé praticado no Rio de Janeiro do começo do século XX.<sup>7</sup> Na *Revista da Semana* de 1º de setembro de 1907, sob o título de “Um feiticeiro mal afamado, notícia de prisão de Horácio José Pacheco”, seção policial, via-se a espe-

tacular apreensão de pertences do culto afro-brasileiro de um terreiro instalado no centro da cidade.<sup>8</sup> O *Jornal do Comércio* publicou carta de um leitor descontente com a existência de um terreiro de candomblé próximo à praça Tiradentes: “mais alguns dias e teremos um candomblé na avenida!”.<sup>9</sup> João do Rio, em suas crônicas nos jornais cariocas do início do século XX, descreve os babalorixás, babalaôs e feiticeiros como indesejáveis habitantes da “cidade de alma encantadora” do Rio de Janeiro.<sup>10</sup> Também o *Diário de Notícias*, o *Diário da Bahia*, o *Jornal de Notícias*, o *Correio da Bahia*, o *Republicano*, o *Bahia*, o *Correio da Tarde*, a *Gazeta do Povo*, todas publicações da Bahia, noticiaram, ainda em finais do século XIX, a prisão de sacerdotes, a apreensão de materiais de culto, o resgate de noviços, engrossando, assim, o número de publicações em impresso que viam o candomblé como coisa imprópria e passível de repressão.<sup>11</sup>

As décadas de 1930 e 1940 foram marcadas pelos auspícios da escola sociológica brasileira, influenciada pelos ideais modernistas brasileiros e pela teoria culturalista norte-americana (antropologia urbana), assim como pela entrada definitiva de ideais psicologistas na ciência e literatura. Esse período, determinado pela divisão de um Brasil industrializado, urbanizado e, por isso, moderno em contraposição a um Brasil agrário e oligárquico, traz à tona a efervescência

do debate sobre tradição *versus* modernidade, que terá como resultado o incremento das investidas de perseguição aos templos religiosos afro-brasileiros. Por isso, para além do candomblé despontar nos registros e noticiários policiais, mais uma vez constará da produção literária científica, que ora estabelece métodos de investigação para delimitar um genuíno campo religioso afro-brasileiro; ora busca fundamentar uma teoria que estabeleça métodos comparativos entre os dicotômicos elementos e sistemas rituais que compõem esse campo em oposição aos ideais de modernidade (bantus *versus* nagôs, magia *versus* religião, sincretismo *versus* hegemonia, degeneração *versus* supremacia); ora tenta legitimar uma teoria explanatória e interpretativa acerca do original e complexo sistema religioso afro-brasileiro. Nessa esfera, incluem-se os trabalhos de Artur Ramos,<sup>12</sup> Manuel Querino,<sup>13</sup> Ruth Landes,<sup>14</sup> Donald Pierson,<sup>15</sup> Édison Carneiro,<sup>16</sup> René Ribeiro,<sup>17</sup> Waldemar Valente,<sup>18</sup> Gilberto Freyre,<sup>19</sup> Nunes Pereira,<sup>20</sup> Melville Herskovits<sup>21</sup> e Roger Bastide,<sup>22</sup> alguns, mesmo, realizados em período anterior, mas somente publicados após a década de 1930.

Em 1951, a revista *O Cruzeiro* publicou uma matéria intitulada “As noivas dos deuses sangüinários”. Realizada por José Medeiros, um dos fotógrafos mais respeitados à época, a matéria, composta por 38 chocantes fotografias do processo de

iniciação, causou muita polêmica no meio religioso afro-brasileiro, por conta da exposição dos segredos e interditos do culto massificados pela e na mídia. Uma das recém-iniciadas se suicidaria um ano mais tarde, outra seria internada num hospital psiquiátrico e a mãe-de-santo, de nome Risa, seria apedrejada e assassinada, também um ano depois. Seis anos mais tarde, a Empresa Gráfica O Cruzeiro resolveu publicar a matéria, agora, em forma de livro. Intitulado *Candomblé*, contou com sessenta fotografias e eximiu-se do impacto do título da matéria originária. Para tanto, dispôs-se a trocar o sensacionalismo e o popularesco da matéria publicada na revista por um tratamento etnográfico e clássico.<sup>23</sup> Tal fato revela que, já nos idos de 1950, a vulgarização e clichêização de temas relacionados ao candomblé – corroborando uma visão pejorativa e preconceituosa desde há muito tempo utilizada – passaria a ser combatida em prol de um discurso em benefício das religiões afro-brasileiras, que deveria ser configurado por meio de uma linguagem etnográfica, científica e erudita, demovendo essas religiões de um lugar vulgarizado e atribuindo-lhes o estatuto de objetos de ciência, tema merecedor de rigor e respeito.

A vinda de respeitadas iyalorixás e babalorixás, ainda na década de 1940, da Bahia para o Rio de Janeiro – entre estes, Iyá Davina (do Ilê Ogunjá), Seu Joãozinho (da Gomêia) e Seu João

Lessengue (do Bate-Folha) –, foi fundamental para a popularização do candomblé para além dos meios impressos. João Lessengue difundiu um modelo de candomblé “mais chique”, com ogãs trajando paletó e gravata e com um serviço de comida estranho à cozinha dos orixás (como hoje se vê nos terreiros cariocas e paulistas: arroz, feijão, maionese, farofa, assados). Esses líderes religiosos, sobretudo o babalorixá Joãozinho da Goméia, também contribuiriam para promover a divulgação e a difusão do candomblé na mídia brasileira e internacional.

Mas é, sem dúvida, com a publicação, por Pierre Verger, do livro *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, em 1981,<sup>24</sup> que a bibliografia sobre religiões afro-brasileiras tomará impulso. Desde a década de 1970, um novo percurso na produção literária científica sobre o universo religioso afro-brasileiro, influenciado pela antropologia e pelo estruturalismo franceses, vinha tomando tônica. Assim como Verger, que desde a década de 1950 produzia ensaios sobre as relações entre formas religiosas na África e no Brasil, muitos desses autores começaram os seus estudos sobre as religiões de origem africana no Brasil em tempo bastante anterior, no mais das vezes, através de uma aproximação (pessoal, profissional, acadêmica ou intelectual) com autores tidos como referências nos estudos das religiões afro-brasileiras. Esse é o caso de Juana Elbein dos Santos<sup>25</sup> e Giselle Cossard Binon.<sup>26</sup> Mas

é somente na década de 1980 que seus trabalhos receberam publicações comerciais ou, quando não publicados, divulgação tanto entre pesquisadores como entre integrantes das religiões, que farão desses autores referências nos estudos de uma antropologia das religiões afro-brasileiras tanto quanto seus mestres. Hubert Fichte,<sup>27</sup> Vivaldo da Costa Lima,<sup>28</sup> Claude Lépine,<sup>29</sup> Jean Ziegler,<sup>30</sup> Beatriz Góis Dantas,<sup>31</sup> Márcio Goldman,<sup>32</sup> Rita Segato,<sup>33</sup> Ordep Serra,<sup>34</sup> José Jorge de Carvalho,<sup>35</sup> José Flávio Pessoa de Barros,<sup>36</sup> Maria Lina Leão Teixeira,<sup>37</sup> Patrícia Birman,<sup>38</sup> Raul Lody,<sup>39</sup> Reginaldo Prandi,<sup>40</sup> Júlio Braga,<sup>41</sup> Monique Augras,<sup>42</sup> Vagner Gonçalves da Silva,<sup>43</sup> Sérgio Ferreti,<sup>44</sup> Waldenir Araújo,<sup>45</sup> Maria do Carmo Brandão,<sup>46</sup> Mariza Soares,<sup>47</sup> Maria Amália Barreto,<sup>48</sup> Ismael Giroto,<sup>49</sup> Stefania Capone,<sup>50</sup> entre outros, compõem vasta bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras, dando o fôlego necessário para que a literatura acerca dessas religiões não se restringisse à fala de fora para dentro, mas também à produção dos próprios integrantes dos terreiros; nesse sentido, de dentro para fora, porém, ainda assim, legitimada pela autoridade acadêmica, através de uma pequena introdução, apresentação, resenha ou qualquer outra sorte de texto.<sup>51</sup> Nesse caso, merece destaque a publicação dos livros e artigos dos babalorixás e ialorixás Stella de Azevedo, Beata de Yemonjá, Sandra Epega, Manuel Papai, Euclides Ferreira, Mestre Didi e do oluô (consultor do oráculo) Agenor Miranda.<sup>52</sup>

A umbanda, por sua vez, nem precisaria da academia e de sua produção científica para legitimar-se como religião, de fato, nacional. Devido à íntima similaridade com as práticas kardecistas (que teve nos livros *O livro dos espíritos*, *O livro dos médiuns* e *O evangelho segundo o espiritismo*, suas leis e princípios), caracterizar-se-ia pela estrita familiaridade com a produção textual. Surge na década de 1920, no Rio de Janeiro, sob

os ideais de um projeto de modernização, industrialização e nacionalização brasileira. Com isso, constituiu-se como religião moderna e brasileira em contraposição à “selvageria”, ao “barbarismo” e ao “atraso” embutidos nas religiões africanas cultuadas no Brasil, o candomblé. Significou, assim, o branqueamento e a purificação, com doses de civilidade, das religiões negras, tidas como crenças inferiores. Vale lembrar



Uma das imagens registradas por José Medeiros para a polêmica matéria publicada pela revista *O Cruzeiro*. José Medeiros, *Candomblé*, Empresa Gráfica O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 1957.

que os muitos projetos de formulação de uma identidade nacional, nesse momento proposto pelo movimento modernista no Brasil, encontrarão eco na boa aceitação da umbanda, com seus modelos europeizados – práticas kardecistas, personagens europeus (as pombagiras espanholas, as ciganas romenas...) – e seus traços de brasilidade, com a valorização de elementos estritamente nacionais – os caboclos, os sertanejos (boiadeiros), os ex-escravos (pretos-velhos) e as crianças (mariazinhas e pedrinhos) – aberta à toda sorte de fiéis, dispersos por todo o território nacional. Para eficácia desse empreendedor projeto de expansão e universalização da umbanda, impressos (jornal e livro), radiofonia e discografia foram veículos essenciais.

O primeiro livro sobre a umbanda data de 1933. Sob o título de *A magia e as sete linhas de umbanda*, Leal de Sousa publicava, pela Oficina Gráfica Liceu de Artes e Ofícios, do Rio de Janeiro, sua coletânea de uma série de matérias jornalísticas que havia iniciado em 1917. Se os livros já eram registrados nessa década de 1930, foi somente na de 1940 que encontraríamos revistas especializadas em umbanda. Mas já em 1893, com a publicação do *Dicionário quimbundo*, ocorre a primeira menção da nomenclatura umbanda (relacionado à arte ou magia de curar). Por volta de 1950, encontram-se expressivos registros sobre a umbanda na imprensa brasileira. Entre estes, o *Jornal da*

*Umbanda*, publicado pelo Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espírita de Umbanda, órgão oficial da União Espiritista do Brasil, que, desde a década de 1930, já publicava pequenos impressos, sob a presidência do sr. Jayme Madrugada. Já recheado de anúncios religiosos, o candomblé, aqui, ainda não era referido. Magia negra, macumba e quimbanda eram, até esse momento, os termos mais recorrentes na literatura sobre religiões afro-brasileiras.

Tanto como o candomblé, a umbanda, a partir da década de 1970, também terá seu apogeu como objeto de investigação no círculo acadêmico.<sup>53</sup>

Para José Beniste, é a “invenção de entidades” (a criação de novas divindades) que provocará a queda na venda de periódicos sobre a umbanda. Foram tantas entidades e tantas publicações que, em analogia à efemeridade dos produtos midiáticos, o êxito da umbanda entra em declínio. O sucesso obtido com a publicação do livro *Orixás*, de Pierre Verger, decretaria o declínio total da venda de impressos sobre umbanda e colocaria, nesse momento, o candomblé como religião de fato nacional e, portanto, passível de boa vendagem em material impresso.

Vale, também, ressaltar a importância do universo artístico (literatura ficcional, artes plásticas e fotografia) para a visibilidade das religiões afro-brasileiras. Aqui, destacam-se as obras dos escritores Jorge Amado,<sup>54</sup> Odorico Tavares,<sup>55</sup> Antônio

Olinto<sup>56</sup> e Zora Seljan,<sup>57</sup> dos artistas plásticos Carybé, Mestre Didi e Rubem Valentim, e do fotógrafo Mário Cravo Neto.

Mais recentemente, surgiram muitas produções em impresso sobre o universo do candomblé. Entre estas, os tablóides: *Orumilá*, *Orixás Africanos*, *Painel Cultural*. Mais que informativos sobre modelos religiosos, configuraram-se como informativos sobre eventos e acontecimentos religiosos e sociais relacionados à vida dos terreiros: festas, obrigações... Além, é claro, do enorme espaço destinado à publicidade de artigos e serviços religiosos. Por isso, foram vendidos e distribuídos tanto em bancas de jornais como em casas de artigos religiosos.

#### NAS ONDAS DO RÁDIO

**E**m 1937, à época do II Congresso Afro-Brasileiro, a Rádio PRF8, de Salvador, realizou uma transmissão radiofônica, especialmente encomendada ao babalorixá Joãozinho da Goméia, que, acompanhado de um grupo de filhas-de-santo, cantou, ao vivo, músicas religiosas dos terreiros. A transmissão alcançou grande sucesso e trouxe à tona o debate sobre a dessacralização dos cânticos sagrados – mal sabendo, seus interlocutores, que anos mais tarde esses mesmos cânticos seriam registrados em discos em vinil e, tempo depois, em *compact disc* (CD).

A primeira emissão radiofônica tratando as religiões afro-brasileiras, especifica-

mente o candomblé e a umbanda cariocas, data de 1946. *Umbanda sagrada e divina*, de Paulo Gomes de Oliveira, veiculada pela Rádio Guanabara, no Rio de Janeiro, era, na verdade, uma emissão destinada aos adeptos do kardecismo. Por isso, o candomblé e a umbanda seriam modestamente tratados em meio aos temas de interesse do programa. Em 1950, na mesma emissora, surge o programa de J. B. de Carvalho, sob o título de *Ronda da mata*. Carvalho dirigirá um programa radiofônico sobre MPB. Sendo adepto da umbanda, infiltra na programação músicas e cânticos das religiões afro-brasileiras, obtendo, já naquela ocasião, grande sucesso de audiência.

Átila Nunes criará por volta de 1948 uma outra emissão radiofônica que, mesmo não sendo especificamente uma emissão de umbanda (era um rádio-baile), inseria, vez por outra, uma cantiga de umbanda acompanhada de cavaquinho e pandeiro, num momento em que ainda não existiam discos de umbanda. É somente em 1952, com o programa *Melodias de terreiro*, que Átila Nunes criará sua emissão radiofônica especialmente dedicada à umbanda.

O primeiro programa sobre candomblé veiculado por uma emissora de radiodifusão chamou-se *A hora do candomblé*, de Roiosan, filho do renomado babalorixá Tata Fomotinho, na Rádio Metropolitana do Rio de Janeiro, já em 1968. Esse programa veiculava mais cantigas (pontos e toques) que propriamen-

te informações. Em 1970, José Beniste, na Rádio Rio de Janeiro, inaugurou o programa *Umbanda no seu lar*. Propunha-se a quebrar a regra de veicular apenas pontos e cantigas e, assim, inaugurou um projeto de divulgação cultural sobre a religião através do rádio. Ocupando a programação de uma rádio kardecista, Beniste não pôde utilizar a nomenclatura candomblé no título de seu programa. Nessa emissora, o programa sobreviveu por 16 anos. Com a morte do babalorixá Joãozinho da Goméia, em 1971, a audi-

ência do programa toma impulso. A polêmica em torno da sucessão do babalorixá foi pauta da programação, o que lhe deu uma audiência fenomenal. A inclusão de debates com babalorixás, ialorixás e personalidades do universo religioso também foi importante fator para o sucesso do programa. Depois, em 1973, a cargo do *Programa cultural afro-brasileiro*, Beniste transfere-se, sucessivamente, para a Rádio Roquette Pinto, Rádio Rio de Janeiro, Rádio Solimões e Rádio Tropical, onde permanece até hoje

**PROGRAMA CULTURAL**

**Afro-Brasileiro**

**RÁDIO RIO DE JANEIRO 1400 Khz**  
**TERÇAS-FEIRAS — 23 HORAS**  
 RUA TEODORO DA SILVA, 371 — VILA ISABEL

**CULTURA**  
**RELIGIOSA**

**10**  
**anos**

**INFORMAÇÕES**  
**ENTREVISTAS**

1970 - 1980

**Direção e apresentação JOSÉ BENISTE**

Cartaz de divulgação da comemoração pelos 10 anos de um dos muitos programas radiofônicos sobre candomblé.

com o mesmo programa. José Ribeiro também inaugurará várias emissões radiofônicas, que, contudo, terão vida curta, devido ao alto custo da permanência da emissão e à baixa procura de anunciantes. Entretanto, sua ativa participação em muitos programas radiofônicos, assim como em emissões televisivas, o tornará um dos mais conceituados “candomblecistas” nas décadas de 1960 e 1970.

Em 1973, os babalorixás Guilherme d’Ogum e Marcelo d’Oxossi criariam uma nova emissão radiofônica sobre o culto dos orixás. *Por dentro do candomblé*, iniciado na Rádio de Janeiro, seguiu para a Rádio Metropolitana e depois para a Rádio Bandeirantes. Anos mais tarde (na década de 1980) transformou-se em emissão televisiva veiculada pela TV Record, mas não chegou a comemorar o primeiro aniversário. Além dos muitos festivais de cantigas de umbanda e das premiações de radialistas e personalidades do candomblé, livros também seriam lançados pelos babalorixás radialistas (entre esses, *Elebó e Iansã do Balé*).

Em 1974, o babalorixá Luís de Jagun criou um programa radiofônico, *O despertar do candomblé*, veiculado pela Rádio Tamoio do Rio de Janeiro, que se centrava na vida ordinária dos terreiros, nos acontecimentos sociais e festividades, com a popularíssima *Xica Xoxa*, que tratava as gafes e trivialidades do mundo do povo-do-santo. A morte do babalorixá, em 1977, fez o universo do

candomblé carioca perder o seu mais controverso programa de rádio.

A compra de emissoras brasileiras de radiodifusão por grupos evangélicos, também colaboraria para o atual insucesso dos programas de rádio sobre religiões afro-brasileiras.

#### SOM, GRAVANDO: IMAGEM E SOM DO CANDOMBLÉ NO CINEMA, NA TV E NA FONOGRAFIA

No cinema, as primeiras citações às religiões afro-brasileiras, como tema central, item de assunto mais geral e abrangente ou mesmo como cenário, foram verificadas a partir da década de 1940, por meio das produções da Atlântida carioca na busca por temas e assuntos brasileiros. *Samba em Berlim*,<sup>58</sup> *Berlim na batucada*,<sup>59</sup> *O cortiço*,<sup>60</sup> *Amei um bicheiro*,<sup>61</sup> *Terra violenta*<sup>62</sup> (inspirada em obra de Jorge Amado), *Estrela da manhã*<sup>63</sup> (com roteiro de Jorge Amado) são produções que podem ser citadas como instrumentos para a elevação do imaginário negro brasileiro pela produção cinematográfica nacional. Claro está que desse imaginário fazia parte a exaltação às religiões afro-brasileiras e ao negro brasileiro como sujeito místico. A inauguração de um movimento cinematográfico que se propunha a refletir o desenvolvimento industrial de São Paulo e equiparar-se às grandes produtoras cinematográficas norte-americanas, aos moldes dos estúdios de Hollywood, pela Companhia Vera Cruz,

fez produzir o longa *Sinhá moça*,<sup>64</sup> que viria a se somar às produções cinematográficas que revelariam a história do negro no Brasil e, por extensão, a cultura e religiões afro-brasileiras. Na segunda metade da década de 1950, são produzidos *Rio 40 graus*,<sup>65</sup> *Rio Zona Norte*,<sup>66</sup> *Ossos, amor e papagaio*.<sup>67</sup> Mas é, sem dúvida, a partir da década de 1960, com a consolidação do Cinema Novo e o surgimento do fenômeno cinematográfico baiano, caracterizado pela produção de filmes que tomam a Bahia como cenário (quer produzidos por baianos, quer produzidos por sulistas), que as religiões afro-brasileiras tornar-se-ão tema central nas produções cinematográficas brasileiras. *O pagador de promessas*,<sup>68</sup> inspirado em peça escrita por Dias Gomes e ganhador da Palma de Ouro em Cannes, *Bahia de todos os santos*,<sup>69</sup> *Barravento*,<sup>70</sup> que marca a estréia, em 1961, de Glauber Rocha no cinema brasileiro, *A deusa negra*,<sup>71</sup> *O amuleto de Ogum*,<sup>72</sup> *Tenda dos milagres*,<sup>73</sup> *Jubiabá*,<sup>74</sup> retratarão as religiões afro-brasileiras, suas práticas rituais, suas tradições e o estilo de vida do povo-do-santo, criando, nesse momento, a primeira quebra de estranhamento da sociedade abrangente para com essas religiões.

Expressiva produção cinematográfica internacional, baseada em apelos do exótico, primitivo, selvagem e erótico, diretamente atrelados às relações interétnicas e transnacionais (entre “gringos” e brasileiros), realizará *Orfeu*

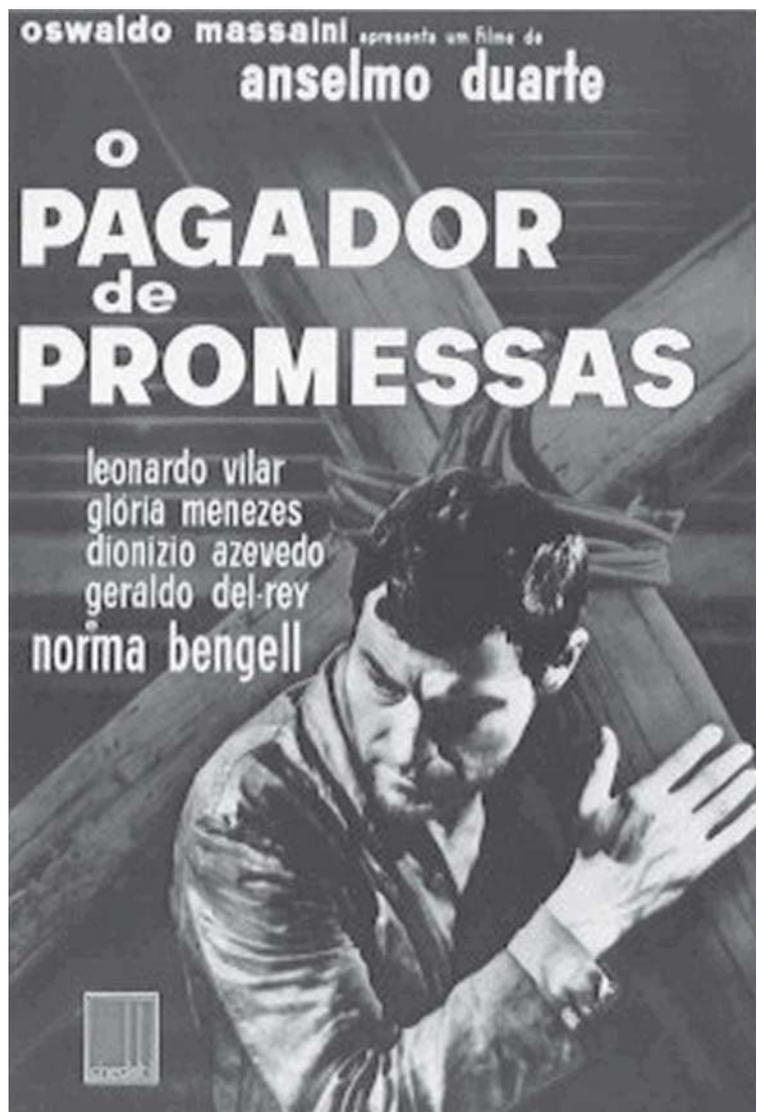
*negro*,<sup>75</sup> *As filhas de Yemanjá*,<sup>76</sup> *Feitiço no Rio*,<sup>77</sup> *O prisioneiro do Rio*,<sup>78</sup> *Noite maldita*,<sup>79</sup> *O mistério da ilha de Vênus* (que tem como título original *Macumba love*),<sup>80</sup> *Um dia a casa cai*<sup>81</sup> e, finalmente, *It's all true*,<sup>82</sup> o inacabado clássico de Orson Welles, acusado de “abusar do uso de imagens de miséria nas favelas e de rituais de macumba”,<sup>83</sup> *Alô Amigos*<sup>84</sup> e *Você já foi à Bahia?*,<sup>85</sup> além, é claro, de toda a produção em que Carmen Miranda participa, com sua tradicional vestimenta de baiana – inspirada, em parte, na indumentária dos terreiros.

Na onda de documentários, encontramos: *Ilê Aiyê: a casa da vida*, produzido por David Byrne, vocalista do grupo de pop rock Talking Heads; *O poder do machado de Xangô*, realizado ainda na década de 1970 por Pierre Verger e exibido como produto do *Globo Repórter* da TV Globo; *Yaô*, de Geraldo Sarno; *Espaço sagrado*, do mesmo diretor; *Egungun*, de Carlos Brajsblat; *Arte sacra negra I e II (Orixá Ninu Ilê e Iya Mi Agbá)*, de Juana Elbein dos Santos; *Bahia de todos os santos*, produzido pelo mesmo *Globo Repórter*.

Na televisão, a presença do exu Seu Sete Rei da Lira, incorporado pela mãe-de-santo Cacilda de Assis, nos programas do Chacrinha, da TV Globo, e de Flávio Cavalcante, da TV Tupi, os dois mais populares programas de auditório na década de 1970 e, por isso, concorrentes, marca a aparição das religiões afro-brasileiras através de uma mídia de veiculação,

de fato, nacional. A ditadura militar, na época, chegou a suspender os dois programas por conta da incorporação pelo Exu, levada ao ar em 1974. Foi o primeiro grande escândalo envolvendo as religiões afro-brasileiras em meio televisivo. Por isso, foi implantada a censura na televisão à aparição das religiões afro-brasileiras, o que levou um grupo de

umbandistas, presidentes de federações, a se reunir para fundar um órgão central de umbanda no Brasil, intitulado Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda. Propunha-se a repelir as oposições à umbanda. O exu Seu Sete, lançando cachaça no vídeo, paradoxalmente popularizaria essas religiões por meio do veto ditatorial (militar) à liberdade de expres-



Cartaz do filme *O pagador de promessas*, que tratava a sincretização entre o candomblé e o catolicismo, baseado em peça teatral escrita ainda na década de 1950. Site [pagadorpb.jpg](http://www.pagadorpb.jpg). Origem: <http://www.adorocinemabrasileiro.com.br/filmes/pagador-de-promessas>.

são, até mesmo religiosa ou mágica.

Também no programa do Chacrinha, da TV Globo, assistiu-se a popularização da figura da ialorixá Menininha do Gantois, através da música *Oração à Mãe Menininha*, composta por Dorival Caymmi e interpretada por Gal Costa e Maria Bethânia, e que, nas mãos de Chacrinha, se transformará quase num *jingle*.

Em 1976, surgiu o programa de Medeiros do Vale, o primeiro programa sobre candomblé veiculado num canal de TV brasileiro. *Nos caminhos da magia* foi exibido pela TV Continental, com participação de José Beniste e Átila Nunes.

O *Fantástico*, revista semanal da TV Globo, passaria a exibir, a partir da década de 1980, nos últimos programas de cada ano, as previsões para o ano seguinte, sempre contando com a presença de um babalorixá. Em 1985, a minissérie *Tenda dos milagres*, da TV Globo, alcança grande sucesso de público. Em 1990, é a vez de outra minissérie: *Mãe-de-santo*, produzida pela TV Manchete.

O *Domingão do Faustão*, programa semanal exibido pela mesma TV Globo, a partir da década de 1990, sempre teria, entre vários consulentes que previam a vida de um artista ou cantor televisivo, a presença de um babalorixá ou ialorixá.

A partir dessa última década, surgem as emissões televisivas que tratavam religiões afro-brasileiras, apresentadas, constantemente, por babalorixás e ialorixás brasileiros. *By Africa*, apresentado pelo

babalorixá Ogum Jobi, foi uma dessas. Após surgir como programa radiofônico, *Reflexão* foi, na década de 1990, transformado em programa televisivo exibido pela TV Bandeirantes, sob a direção do babalorixá Josemar d'Ogum. Até o ano de 2002, era exibido pela mesma emissora sob o título de *Alaketu*.

A simpatia de alguns autores de telenovelas por essas religiões (criando personagens freqüentadores de terreiros) torna-se um fato corriqueiro, assumindo proporções aparentemente habituais, em um país com, ainda, inexpressivo número de pentecostais “eletrônicos”. Tais fatos não somente revertiam-se num produto bastante lucrativo para seus produtores, pelo forte apelo popular junto à classe média, como também tornavam-se convenientes para a criação de uma identidade política impulsionada por um fenômeno de reafirmação e revalorização das manifestações culturais afro-brasileiras, importante ponto para a validação do discurso do movimento negro organizado brasileiro. Em fevereiro de 2001, estréia, na TV Globo, a telenovela *Porto dos Milagres*,<sup>86</sup> contando a história de um pescador baiano, ogã num terreiro de um pequeno povoado litorâneo, e sua crença e fé em Iemanjá, a deusa do mar. Inspirada em duas obras literárias do escritor baiano Jorge Amado, *Porto dos Milagres* popularizará a saudação à Iemanjá – *Odô Iyá* – através da canção *Caminhos do mar*, composta por Dorival Caymmi e interpre-

tada por Gal Costa. *Porto dos Milagres* promoverá, também, o debate em torno da participação de atores e personagens negros na televisão brasileira, assim como apresentará o acirrado veto das religiões pentecostais tanto à atração quanto a toda a programação da Rede Globo de Televisão.<sup>87</sup>

A indústria fonográfica foi notadamente representada pela cantora Clara Nunes, que imortalizou as religiões afro-brasileiras e suas divindades em seus discos e canções. Contudo, é a década de 1930 a demarcadora para o ingresso dos cânticos religiosos afro-brasileiros em registros fonográficos. A Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, coordenada por Mário de Andrade, em 1938, renderia uma série de gravações, que constituiriam as coleções etnográficas organizadas por Oneyda Alvarenga. João da Baiana e Sussu, em 1957, gravariam o *long play* (LP) *Batuques e pontos de macumba*, com oito músicas em homenagem às divindades afro-brasileiras. Pixinguinha, no LP *Gente da antiga*, gravado em 1970, em parceria com Clementina de Jesus e o mesmo João da Baiana, imortalizou a canção *Yaô*. O cantor Rui Maurity, assim como os cantores e compositores Toquinho, Vinícius de Moraes e Gilberto Gil foram, também, importantes personagens para a produção e popularização dos cânticos afro-brasileiros na produção em vinil, ainda na década de 1970. A

gravação e lançamento das canções concorrentes em festivais de umbanda, assim como a expressiva produção em vinil e fita cassete para comercialização em lojas de artigos religiosos (material para umbanda e candomblé) também são fortes contribuintes para a popularização dessas religiões fora de seu círculo. Para isso, contribuiria ainda: o LP gravado pelo babalorixá Luís da Muriçoca; o LP gravado por Joãozinho da Goméia; o LP gravado por Mãe Menininha, Ebômi Margarida e outras ebômis do Gantois; o LP com a coletânea de cânticos do candomblé organizada por Candeia; *Odum Orim*, CD do Grupo Ofá (composto por integrantes do Terreiro do Gantois) e produzido por Caetano Veloso; o CD *Ilê Omí Ojuarô* (do Terreiro de Mãe Beata d'Iyemanjá); o CD em fase de elaboração, produzido por integrantes do Ilê Omolu Oxum (terreiro dirigido por Mãe Meninazinha d'Oxum); o CD gravado pelo ogan Luís Bambala (também em fase de produção); o CD *Ipadê* gravado por integrantes de um terreiro paulistano sob a direção do ogan Gilberto de Exu; o CD *Candomblé de Angola: musique rituel afro-brésilienne*; o CD *The yoruba-dahomean collection: orishas across the ocean*; o CD *Cânticos dos orixás de candomblé*, do babalorixá Carlinhos d'Oxum.

A importância dos enredos de escolas de samba, outro fator importante para a promoção e difusão das religiões de origem africana no Brasil, merece destaque. Mas foi, essencialmente, por meio da

fenomenal vendagem dos discos de samba de enredo que, de fato, a popularização dessas religiões e de suas divindades ocorrerá. A MPB, aliás, foi importante instrumento para essa divulgação. Mais recentemente, vale lembrar o sucesso alcançado com *Milagres do povo*, de Caetano Veloso, e, pouco mais tarde, *Caminhos do mar*, composta por Dorival Caymmi e interpretada por Gal Costa. Temas de abertura de uma minissérie e de uma telenovela, respectivamente, exibidas pela maior emissora do país, tais músicas estiveram entre as cinco mais tocadas pelas emissoras de rádio no Brasil. O tímido sucesso das cantoras Virgínia Rodrigues, com o CD *Nós*, e Inaicyra Falcão dos Santos, com o CD *Okan Owa*, que deram nova roupagem (lírica) para os cânticos religiosos dos terreiros, de tradição bantu e iorubá, foi outro acontecimento da atual década.

#### WEB-TERREIROS, ORIXÁS ON LINE: O CANDOMBLÉ DIGITAL E VIRTUALIZADO

A aparição do candomblé na grande rede mundial de computadores, a Internet, através de suas comunidades virtuais (*sites*, *chats*,<sup>88</sup> *mailing lists*<sup>89</sup> sobre temas relacionados ao universo religioso afro-brasileiro), propagou-se a partir da metade da última década. Sob a égide da democratização do conhecimento, proporcionou uma real publicização e usurpação dos segredos de culto, que já vinham tomando vulto desde a invasão pelas in-

dústrias editorial, radiofônica, cinematográfica e televisiva das religiões afro-brasileiras. Contribuiu, também, para a reelaboração do universo religioso afro-brasileiro, no momento em que a veiculação de informações sobre métodos de culto, indispensáveis à boa realização dos eventos rituais e estruturantes do sistema hierárquico dos terreiros, proporcionou novas possibilidades de aprendizado litúrgico e de transmissão e arquivo (agora, digital) das tradições religiosas afro-brasileiras. Bom exemplo disso é a construção dos *sites* de quatro tradicionais terreiros de candomblé: o Ilê Omolu Oxum, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Gantois e a Casa de Oxumarê. Todos com a finalidade de divulgar o patrimônio histórico e a tradição daqueles terreiros (fotografias de antigos integrantes, esclarecimentos sobre a religião, textos com a história dos terreiros, descrição de mitos). Os três primeiros terreiros construiriam pequenos museus memoriais, tentando preservar objetos da cultura material dos terreiros, além de proporcionar acesso à história dos terreiros e das religiões a pesquisadores e interessados.

A democratização dos segredos e interditos de culto (*orô* e *ewò*), através do sistema ciberinformacional, não somente contribuiu para a (re) elaboração das redes de solidariedade e das relações de poder, privilégio e prestígio, estruturantes do universo religioso afro-brasileiro (o que pode ser visto como um problema). Mas proporcionou, também,

a criação de uma nova rede de sociabilidade, construída através da substituição do terreiro real pelo terreiro virtual (tanto no Brasil como no exterior) e da articulação entre as mais diversas religiões afro-derivadas espalhadas pelo mundo – caracterizando uma rede de solidariedade, agora, conectada entre “gringos” e minorias (americanos, italianos, franceses, brasileiros, cubanos, nigerianos, haitianos...), religiões afro-brasileiras e religiões afro-derivadas (candomblé, umbanda, lukumi, santeria, vodu, ifá, palo, gaga...). Dessa forma, religiões antes tidas como religiões de negros,

pobres, excluídos, desprivilegiados e minorias (e, por isso, religiões de exclusão), transformam-se em religiões para todos, religiões para o mundo, religiões universais (e, portanto, religiões de inclusão).

Se, nos terreiros, quer entre adeptos, pesquisadores ou simpatizantes, o espaço para a discussão dos assuntos relacionados ao culto era interdito aos leigos (não-sacerdotes), na academia esse espaço circunscrevia-se à rede de intelectuais e profissionais do conhecimento – o que, quer num caso, quer noutro, excluía curiosos e interessados leigos do



Imagem do “dia do nome”, uma das muitas divulgadas nos *sites* e nas *mailing lists* sobre candomblé na Internet. O “dia do nome” é o ápice do complexo ritual de iniciação dos terreiros.  
Foto: autor desconhecido.

campo de discussão. A Internet, pois, proporcionou a construção de um espaço aberto à discussão e debate, antes restrito, única e exclusivamente, ao espaço do terreiro ou da academia. Permitiu à “elite excluída” (formada por um seleto grupo de usuários que podem ter acesso às novas tecnologias de comunicação e informação) espaço e tempo para se organizarem em torno do secreto debate sobre as formas religiosas afro-brasileiras. Exclui, contudo, os que não puderam arcar com as despesas do acesso ou do conhecimento para acesso (domínio da tecnologia e de língua estrangeira) – parcela essa representativa da maioria dos integrantes dos terreiros reais. Nesse sentido, o debate em torno da democratização *versus* a elitização do saber ritual, apregoado desde os primórdios da indústria editorial voltada para o universo religioso afro-brasileiro (que se destinava, apenas, aos que sabiam ler ou detinham o poder de consumo, o que no caso das religiões afro-brasileiras eram a minoria), é, mais uma vez, retomado.

Caracterizada como um espaço autônomo, a Internet transforma-se em campo privilegiado para o exercício de poder, privilégio e prestígio, estruturantes das hierarquias religiosas – antes restritos aos altos cargos dentro da ordem postulante do terreiro ou da academia, mas, agora, sob a égide do sentimento de pertença a uma rede virtual. O que nos permite entender a desapareção do

permanente estágio de experimentação e de aprendizado sistemático, apreendidos no cotidiano dos terreiros, além de extinguir a noção de pertencimento a uma rede real solidária, edificante da estruturação da religião e culto de orixás no Brasil.

Dessa forma, a idéia de uma rede real solidária, instauradora das comunidades-terreiro reais, vai sendo substituída por uma rede virtual (*net*), dando origem às *web-terreiro communities* ou, ainda, às comunidades-terreiro virtuais. A substituição do terreiro real pelo terreiro virtual contribui para eliminar o enfadonho deslocamento até os terreiros reais, situados, majoritariamente, nas periferias das grandes metrópoles brasileiras (fato fundamentalmente importante para os adeptos fora do Brasil), assim como para anular o tempo para aprendizado das ortodoxias, eliminando o rígido sistema hierárquico dos terreiros reais (o número de não-iniciados é bastante expressivo nas *mailing lists*). Essa rede (*net*) possibilita o surgimento de novas formas de religiosidade e conteúdos, caracterizadas por um novo mercado de bens simbólicos e materiais, por meio dos inúmeros *sites* para compra de produtos necessários ao culto e da oferta dos serviços mágico-religiosos. Contribui, também, para diferenciar os integrantes dos terreiros virtuais dos integrantes dos terreiros reais, formando uma rede “segura” de sociabilidade, concretizada por afinidades econômicas e intelectuais.

A ciberinformatização do candomblé é importante, outrossim, para a (re) territorialização das diásporas brasileiras, assim como para a publicização de uma imagem identitária do Brasil no exterior – agora não somente midiaticizada e fortalecida pelos atributos do exótico, místico, exuberante e primitivo (através das indústrias cinematográfica, publici-

tária, turística e fonográfica), mas também virtualizada, através da espetacularização e melodramatização dessas religiões e de seus rituais de transe, sacrifício e magia. O que faz com que religiões centradas na tradição oral, após conhecerem os benefícios da literatura, da radiofonia e do audiovisual, possam conhecer os benefícios do espaço virtu-



**Mãe Meninazinha d'Oxum é ialorixá de um dos tradicionais terreiros brasileiros que possuem sites na Internet. Foto: Tiago Quiroga.**

al, espaço da imagem-texto, espaço do hipertexto, indicando-nos uma nova expressão religiosa – agora, não mais afro-brasileira, mas afro-braso-diaspórica ou, como prefiro, afro-brasileira global, que

transforma religiões antes tidas como brasileiras em religiões universais.

**Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.**

## N O T A S

1. Cf. Muniz Sodré, *A verdade seduzida*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983, p. 120.
2. São os terreiros de candomblé ketu (nagô) os mais numerosos e populares no Brasil. Os candomblés jeje (representados pelo jeje mina e o jeje mahi), menos numerosos, têm nos últimos anos tido evidência. Os candomblés angola (bantu) já foram mais numerosos. Há ainda os candomblés efon (nagô), ijexá (nagô), egbá (nagô) e outras tantas tradições, hoje quase inexistentes. Mas pelo fato do candomblé ketu (nagô) ser a mais popular tradição de matriz africana no Brasil, fala-se mesmo sobre uma possível “nagocracia” em detrimento das tradições bantu e jeje. O sistema de práticas religiosas de origem africana, que, aqui, denominamos candomblé, recebe diversas designações: xangô, tambor-de-mina, babaçuê, batuque etc. Por isso, por religiões afro-brasileiras, entendemos, aqui, toda a diversidade desse complexo sistema ritual. A umbanda será, sempre que mencionada dentro do que designamos religiões afro-brasileiras, exemplificada como caso à parte.

3. Nina Rodrigues, *L'animisme fetichiste des nègres de Bahia*, Salvador, Reis & Comp., 1900.
4. *Os africanos no Brasil* teve a sua impressão iniciada em 1906, ano de falecimento do autor. Mas foi somente em 1932 que sua primeira edição foi elaborada. Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
5. Sílvio Romero, *O evolucionismo e o positivismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Alvares & C., 1895.
6. Ver: Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio, 1981; Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, op. cit.
7. Agradeço a valiosa contribuição do ogã do Ilê Axé Opô Afonjá, radialista, escritor e professor José Beniste, que gentilmente me concedeu uma longa entrevista, em janeiro de 2002, além de ter me revelado seu acervo sobre imprensa e religiões afro-brasileiras.
8. Cf. Mônica P. Velloso, *As tradições populares na Belle Époque carioca*, Rio de Janeiro, Funarte, 1988.
9. Cf. Nicolau Sevcenko, *A revolta da vacina*, São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 69.
10. João do Rio (Paulo Barreto), *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro, Editor Simões, 1951.
11. Cf. Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, op. cit., p. 239-250.
12. Arthur Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, 4. ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979. A primeira edição data de 1934.
13. Manuel Querino, *A raça africana e seus costumes*, Salvador, Livraria Progresso, 1955.
14. Ruth Landes, *The city of women*, New York, Macmillan Company, 1947.
15. Donald Pierson, *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*, Chicago, University of Chicago Press, 1942.
16. Edson Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Salvador, Editora Museu do Estado da Bahia, 1948.
17. René Ribeiro, *Religião e relações raciais*, Rio de Janeiro, MEC/Departamento de Imprensa Nacional, 1956.
18. Waldemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, 3. ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.
19. Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, 18. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1977.
20. Nunes Pereira, *A casa das minas*, 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1979.
21. Melville J. Herskovits, Pesquisas etnológicas na Bahia, *Afro-Ásia*, n. 4-5, 1942.
22. Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.
23. Para uma discussão sobre a mudança de tratamento dado a esse material, ver Fernando Tacca, O feitiço abstrato, *Cadernos da Pós-graduação*, Campinas, Unicamp, Instituto de Artes, v. 3, n. 2, 1999.
24. Pierre Verger, op. cit.
25. O livro foi resultado da tese de doutorado em etnologia, apresentada pela autora em 1972, na Sorbonne, onde foi aluna de Roger Bastide. Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte*, Petrópolis, Vozes, 1988.
26. Giselle Cossard-Binon, além de pesquisadora, é, desde 1973, ialorixá (mãe-de-santo) no Rio de Janeiro. Conclui em 1970 sua tese de doutorado na Sorbonne, intitulada *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil: la candomblé angola*. Sobre a vida de Giselle, foi publicado, em 1998, *Memoires de candomblé*, de Michel Dion, Éditions L'Harmattan, Paris. O livro foi editado no Brasil, em 2002, pela Pallas, do Rio de Janeiro. Giselle Cossard-Binon, A filha-de-santo, in Carlos Eugênio M. Moura (org.), *Olóôrisá*, São Paulo, Ágora, 1981.
27. Hubert Fichte, *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
28. Vivaldo Costa Lima, *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*, 1977, dissertação (mestrado em ciências humanas), Universidade Federal da Bahia, Salvador.

29. Claude Lépine, *Contribuição ao estudo de classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador*, 1978, tese (doutorado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo.
30. Jean Ziegler, *Les vivants et les morts*, Paris, Seuil, 1977.
31. Beatriz G. Dantas, *Vovó nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
32. Márcio Goldman, *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, 1984, dissertação (mestrado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
33. Rita L. Segato, *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília, UNB, 1995.
34. Ordep Serra, *Águas do rei*, Petrópolis, Vozes, 1995.
35. José Jorge Carvalho, *Nietzsche e xangô*, in *Meu sinal está no teu corpo*, São Paulo, Edicon/Edusp, 1989.
36. José Flávio P. Barros, *O segredo das folhas*, Rio de Janeiro, Pallas, 1993.
37. Maria Lina L. Teixeira, *Transas de um povo-de-santo: identidades sexuais no candomblé*, 1986, dissertação (mestrado em ciências sociais), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
38. Patrícia Birman, *Fazer estilo criando gênero*, Rio de Janeiro, Relume Dumará e Editora UFRJ, 1995.
39. Raul Lody, *Tem dendê, tem axé*, Rio de Janeiro, Pallas, 1992.
40. Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, USP/Hucitec, 1991.
41. Júlio Braga, *O jogo dos búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
42. Monique Augras, *O duplo e a metamorfose*, Petrópolis, Vozes, 1983.
43. Vagner Gonçalves Silva, *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Vozes, 1995.
44. Sérgio F. Ferreti, *Querembentan de zomadonu*, São Luís, EDUFMA, 1986.
45. Waldenir Araújo, *Parentesco religioso afro-brasileiro do Grande Recife*, 1977, dissertação (mestrado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
46. Maria do Carmo Brandão, *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife*, 1987, Tese (doutorado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo.
47. Mariza de C. Soares, *O medo da vida e o medo da morte*, 1990, dissertação (mestrado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
48. Maria A. Barreto, *A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão*, 1987, tese (doutorado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
49. Ismael Giroto, *O candomblé do rei*, 1980, dissertação (mestrado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo.
50. Stefania Capone, *La quête de l'Afrique dans le candomblé*, Paris, Karthala, 1999.
51. Aqui, abrimos mão das inúmeras e importantes coletâneas publicadas nessas mesmas décadas sobre o candomblé. As coletâneas organizadas por Carlos Eugênio M. Moura merecem atenção: *Olóórísá*, São Paulo, Ágora, 1981; *Bandeira de alairá*, São Paulo, Nobel, 1982; *Meu sinal está no teu corpo*, São Paulo, Edicon/Edusp, 1989; etc. As publicações do ISER – Instituto de Estudos da Religião (*Religião e Sociedade*; *Cadernos do ISER*; *Comunicações do ISER*), do CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais (*Afro-Ásia*) e do CEEA – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, também merecem destaque.
52. Vale ressaltar que muitos desses autores são tanto pesquisadores como integrantes das religiões afro-brasileiras – alguns mesmo ialorixás (mães-de-santo) e babalorixás (pais-de-santo). Sobre as relações e fronteiras estabelecidas entre os universos acadêmico e religioso, ver: Vagner Gonçalves Silva, *Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas*, in *Faces da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro, CEAO/Pallas/CNPq, 1999; o livro de Mãe Stella, *Meu tempo é agora*, editado pela Oduduwa, de São Paulo, em 1993; o livro de Mãe Beata, *Caroço de dendê*, editado pela Pallas, do Rio de Janeiro, em 1997; o artigo de Mãe Sandra Medeiros Epega, *A volta à África: na contramão do orixá*, publi-

cado em *Faces da tradição afro-brasileira*, op. cit. Seu Manuel Papai, babalorixá do tradicional Sítio do Pai Adão, e Seu Euclides, babalorixá da Casa Fanti-Ashanti, em São Luís, também publicaram artigos após o IV Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em 1994, em Recife. O oluô Agenor Miranda Rocha publicou, em 1999, pela Editora Pallas, do Rio de Janeiro, o livro *Caminhos de odu* – organizado pelo professor da USP e antropólogo Reginaldo Prandi, com anotações por ele realizadas através de encontros com sua venerável ialorixá, Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá. Mestre Didi, alapini do Axé Opô Afonjá, chefe do terreiro Ilê Asipà e filho biológico da respeitada Mãe Senhora, publicou, em 1962, seu *História de um terreiro nagô* (São Paulo, Max Limonad, 2. ed., 1988).

53. Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Vozes, 1977; Yvonne Maggie, *Guerra de orixá*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977; Diana Brown, *Umbanda: politics of an urban religious movement*, New York, Columbia University Press, 1977; Liana Trindade, *Exu: símbolo e função*, 1979, tese (doutorado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo; são bons exemplos.
54. Quase todas as suas obras retrataram situações do universo religioso afro-baiano. Contudo, é *Tenda dos milagres* o seu maior tratado sobre o candomblé da Bahia e seus líderes religiosos (São Paulo, Livraria Matins Editora, 1969).
55. Odorico Tavares, *Bahia: imagens da terra e do povo*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1951.
56. Antônio Olinto, *A casa da água*, Rio de Janeiro, Bloch Editores, 1969.
57. Zora Seljan, *História de Oxalá: festa do Bonfim*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1964.
58. Dir.: Luiz de Barros. Brasil. 1945.
59. Dir.: Luiz de Barros. Brasil. 1944.
60. Dir.: Luiz de Barros. Brasil. 1945.
61. Dir.: Jorge Lleli e Paulo Wanderley. Brasil. 1952.
62. Dir.: Eddie Bernoudy. Brasil. 1948.
63. Dir.: Jonald de Oliveira. Brasil. 1938.
64. Dir.: Tonn Payne. Brasil. 1953.
65. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1955.
66. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1957.
67. Dir.: Carlos Barros e Cesar Junior. Brasil. 1957.
68. Dir.: Anselmo Duarte. Brasil. 1962.
69. Dir.: Trigueirinho Neto. Brasil. 1961.
70. Dir.: Glauber Rocha. Brasil. 1961.
71. Dir.: Ola Balogun. Brasil. 1977.
72. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1974.
73. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1979.
74. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1987.
75. Dir.: Marcel Camus. França. 1958.
76. Dir.: Pia Tikka. Finlândia. 1996.
77. Dir.: Stanley Donen. EUA. 1984.
78. Dir.: Lech Majewski. 1988.
79. Dir.: Humberto Lenzi. Itália. 1984.
80. Dir.: Douglas Fowley. EUA. 1960.
81. Dir.: Richard Benjamin. EUA. 1986.
82. Dir.: Orson Welles. EUA. 1942.
83. Sobre a construção da brasilidade no cinema estrangeiro, ver: Tunico Amâncio, *O Brasil dos gringos: imagens no cinema*, Niterói, Intertexto, 2000.

84. Dir.: Walt Disney. EUA. 1943.
85. Dir.: Norman Ferguson. EUA. 1944.
86. *Porto dos Milagres* estreou no dia 5 de fevereiro – três dias após as comemorações para Iemanjá, homenageada no dia 2 de fevereiro. Foi criada a partir de uma adaptação livre (por Aguinaldo Silva) de duas obras do escritor baiano Jorge Amado – *Mar morto* e *A descoberta da América pelos turcos*. No ar por sete meses, contou com cerca de duzentos capítulos, nos quais, quase sem exceção, o candomblé foi fortemente representado, quer fosse por meio de suas divindades, da relação de fé de seus fiéis, da frequência ao terreiro, do carisma da mãe-de-santo, da mitologia dos orixás.
87. Sobre a presença do negro no cinema e na telenovela brasileira ver, respectivamente: João Carlos Rodrigues, *O negro brasileiro e o cinema*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001; Joel Zito Araújo, *A negação do Brasil*, São Paulo, Senac, 2000.
88. IRC – Internet relay chat.
88. Listas e grupos de discussão.