

O Espetáculo das Águas: Religiosidades Afro-Brasileiras na Bahia Republicana (1889-1920)

Érika do Nascimento Pinheiro¹

A nascente República do Brasil, em suas primeiras décadas, vira a Bahia secundarizar-se política e economicamente. As elites baianas careciam de um projeto político que as integrasse no contexto nacional cujo eixo político e econômico passou a ser São Paulo e Rio de Janeiro. Soma-se a este fraco desempenho externo, uma Bahia que não se modernizara para fazer parte deste novo momento histórico.²

As manifestações culturais públicas, religiosas ou não, que contavam com a participação expressiva de adeptos do candomblé, serão questionadas de forma contundente pelas elites ilustradas. Estas terão nos jornais seus porta-vozes privilegiados. Se os primeiros lutam pela consolidação de um espaço cultural, político e religioso em Salvador, os segundos lutavam para reordenar o mesmo inspirados na missão republicana de modernização e civilização, visando o retorno da Bahia ao contexto nacional do poder.

Propomos uma reflexão sobre os festejos públicos dos adeptos do candomblé nagô na República Velha, 1889 a 1930, em um contexto de embates culturais e sociais que caracterizaram o processo de implantação do projeto republicano - modernizador e civilizador - pelas elites ilustradas³, principalmente em Salvador, a partir da investigação da constituição histórica do Ritual das Águas de Oxalá e as relações estabelecidas entre este e outros dois marcos da Bahia republicana: a proibição da Lavagem da igreja de Nosso Senhor do Bonfim, em 1889, e as Reformas Sanitaristas (normatização das sociabilidades e incremento da saúde pública) que proporcionaram,

¹Mestre em História Social do Território – UERJ/FFP e Especialista em História da África e do Negro no Brasil – UCAM.

²SAMAPAILO, Consuelo Novais. *Os partidos políticos na Bahia na Primeira República*. Salvador: Centro Edit. e Didático UFBA, 1975, p. 12.

³Elites ilustradas por serem informadas pelo modelo europeu de civilização Cf FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)”. In: *Afro-Ásia*, 1998-1999. O Ritual das Águas de Oxalá é a principal festividade do candomblé nagô (ioruba ou Keto).

na década de 1920, um aumento da repressão a estas comemorações.⁴ Esta análise nos possibilitará verificar que a constituição destas práticas religiosas foi *sincretista*⁵ – a idéia de África e de identidade étnica tiveram diferentes apropriações e usos – e não somente étnica, como defende boa parte da bibliografia, haja vista que de um “Novo Mundo se trata, por certo, pois aqueles que se tornaram seus povos o refizeram e, nesse processo, refizeram a si mesmos”.⁶

O candomblé nagô é entendido como uma comunidade religiosa que pressupõe características específicas quanto à forma de organização social, política, cultural, religiosa e modos de aquisição e transmissão de conhecimentos (processo iniciático).⁷ O Ilê Axé Opô Afonjá é uma instituição organizada para estabelecer o espaço sagrado, regular e normatizar as interações sociais, criar identidades, representações e meios de enfrentar o cotidiano.⁸

O advento da República trouxe desafios não só para os adeptos do candomblé nagô como para cristãos, políticos, donos de engenho, médicos, jornalistas entre outros. Há diversos projetos em disputa e procuramos fazer um recorte temático que nos possibilite compreender a história destes festejos religiosos e as estratégias de intervenção cultural e social de seus adeptos, como integrantes do processo histórico baiano, lacuna ainda não totalmente preenchida pela historiografia sobre o tema.

No começo da República os jornais e os discursos médicos cientificistas promoveram uma verdadeira caça às religiosidades de matriz africana. A promulgação

⁴Um modo diferente de expansão do capitalismo europeu aconteceu no Brasil, sem a presença de corpos burocráticos e militares, mas através de vultosos investimentos de capitais. Cf DECCA, Edgar de. “O colonialismo como a glória do império”, in *O século XX: o tempo das certezas – da formação do capitalismo à Primeira Grande Guerra*. REIS FILHO, D Aarão, FERREIRA, J, ZENHA, C (orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 158.

⁵ O sincretismo não se refere somente ao ambiente religioso e é um fenômeno encontrado em todas as religiões e está presente na sociedade brasileira. O sincretismo pode ser abordado sob diversos aspectos e optamos pela proposta de análise de Sergio Ferretti que estabelece três variantes que abrangem os principais significados de sincretismo, como: mistura, paralelismo e convergência. FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

⁶Citação em MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003, pp. 22-33. REIS, J José. “Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients”, In: Kristin Mann e Edna Bay (orgs.), *Rethinking the African diáspora: the making of a Black Atlantic world in the bight of Benin and Brazil*. Londres: Frank Cass, 2001, pp. 129-133.

⁷BARROS, J. F. Pessoa de. *O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ, 1993, pp. 2-17.

⁸Ilê Axé Opô Afonjá significa Casa da Força Sustentada por Xangô/Afonjá. Cf., SANTOS, J E., Op. Cit., 1986, p. 15.

do Código Penal da República, em 1890, regula o combate aos feiticeiros, como também eram chamados os especialistas do candomblé, proibindo a magia, o baixo espiritismo e o curandeirismo. Esta ação ocorrera no bojo de uma discussão sobre o controle médico de um espaço institucional.⁹ Na década de 1920, foi organizada uma perícia nos assuntos referentes a essas práticas, consideradas nocivas à Saúde Pública. Neste período, a repressão policial será a mais intensa do século XX.¹⁰ Nina Rodrigues coletou várias notícias de jornais que se constituíam em descrições pormenorizadas das festas nos terreiros. Os jornalistas visitavam os mesmos numa verdadeira cruzada moralizante.¹¹ Criticavam os frequentadores como os “políticos de espírito fraco” que buscavam sucesso financeiro em casas de culto que denominavam de “antros condenáveis”.¹²

Esses mecanismos reguladores não extirparam a crença na magia e ajudaram, também, na sua constituição e reprodução.¹³ A proibição da Lavagem do Bonfim e as Reformas Sanitaristas respondiam à necessidade de acabar com o que impedia o progresso da Bahia, o atraso cultural.

Devido à proibição da Lavagem da igreja do Bonfim, Mãe Aninha, fundadora do candomblé nagô baiano chamado Ilê Axé Opô Afonjá, em 1910, teria retirado “[...] as comemorações do Bonfim e Oxalá da igreja, aproveitando a proibição, para levá-las para o terreiro [...]”.¹⁴ O culto a Oxalá, que era realizado às escondidas na periferia fora reunido ao ato da lavagem, devido às aproximações feitas pelos nagôs entre essas duas divindades.¹⁵ Esta comemoração assumiu extraordinária importância e popularidade em Salvador. *O Jornal da Bahia*, em 14/01/1860, noticiava que “[...] afluem ao Bonfim milhares de pessoas de todas as condições” para a concorrida festa. Segundo Nina Rodrigues, “a lavagem da igreja do Bonfim é, [...] um verdadeiro culto vivo, pois, para

⁹SCHWARCZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 99-133.

¹⁰MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, pp 26-44.

¹¹ NINA RODRIGUES, Raimundo. Op. Cit., 2004, pp. 271-281.

¹² *Diário de Notícias*, 01/11/1920.

¹³ MAGGIE, Yvonne. Op. Cit., 1992, p. 24.

¹⁴ BENISTE, José. *As Águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 222.

¹⁵ Cf SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1995, pp. 230-234.

africanos, negros e mestiços [...] o *Senhor do Bonfim é o próprio Obatalá*”.¹⁶ (grifo nosso)

A área cultural ioruba está localizada em parte da Nigéria, Benin e Togo. Dividiam-se, também, entre Ketu, Oyó e Ifé. Organizavam o tempo de forma cíclica, marcado pela repetição das estações e a semana tinha quatro dias que regulavam a principal atividade dos iorubás: o mercado.¹⁷ Os iorubás que cultuavam os orixás, nos séculos XVIII e XIX, organizavam-se em formato de família extensa e habitavam em residências coletivas. A família cultuava a divindade do chefe masculino, herdada patrilinearmente, que é o orixá principal de todos os filhos. Cada esposa cultuava o deus da família de seu pai, sendo este o segundo de seus filhos. Além dos orixás, o culto aos ancestrais eram realizados por sociedades como a Ogbone e a Gueledé que também zelavam pela preservação das tradições.¹⁸

O impacto simbólico da proibição dos ritos lustrais do Bonfim, para os adeptos do candomblé, foi grande. Era o momento privilegiado de cultuar uma das mais importantes divindades do candomblé nagô no espaço urbano – Oxalá. Em janeiro de 1890, as devotas que insistiram em fazer a lavagem foram impedidas pela Guarda Cívica. Tudo que lembrava a África era tratado como desvio, pois significava a escravidão, a barbárie.

A religiosidade é aqui entendida como uma experiência concreta construída no interior de uma cultura. As formas de expressão das religiosidades de matriz africana foram o resultado de escolhas que definiram Relações Sociais e informaram culturalmente a cidade através de seus festejos públicos e vice-versa.¹⁹

As comemorações eram formas de africanos e descendentes celebrarem seus valores culturais. Em torno delas era possível afirmar e camuflar conflitos os mais diversos e construir memórias.²⁰ Eram povos que tinham longa tradição na organização de festas. Estas começavam, no território iorubá, geralmente, a partir do mercado e as

¹⁶Cf. NINA RODRIGUES, Raimundo Op. Cit., 2004, p. 207.

¹⁷JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas, from the Earliest Times to the Beginning of th African History*. Lagos: CSS Bookshops, 1976, pp. 7-15.

¹⁸PRANDI, Reginaldo. Op. Cit., 2005, pp. 160-162 e SANTOS, Juana E. dos S. Op. Cit., 1986, pp. 30-31.

¹⁹AMARAL, Rita. *Xirê!*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002, pp. 20-22.

²⁰LUCENA, Celia. “Imagens e significados do banquete na Festa do Rosário”. In: *História Oral*, n. 7, junho de 2004. A memória é entendida como uma construção no presente. Ver BOSI, Eclea. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 53.

peessoas iam percorrendo as ruas das cidades em forma de cortejos. Eram realizadas em datas especiais ligadas às colheitas, entronização de um rei, vitórias na guerra e, sobretudo, para comemorar as divindades.²¹

A constituição do Ritual das Águas foi forjada neste contexto de experiências concretas. Cada grupo encontrou sua forma de produzir cultura de acordo com suas necessidades, possibilidades e códigos de que dispunha. A trajetória dos festejos do candomblé nagô não é mais um elemento cultural e sim a própria história da Bahia no Brasil da Primeira República.

As primeiras formações religiosas teriam utilizado elementos já difundidos, como as práticas dos jejes, dos congos, dos angolas, dos cristãos e dos índios.²² Segundo Silveira, quatro regiões iorubás teriam tido um peso maior ao informar suas práticas culturais e religiosas. Classificou como tradição jeje-nagô, ioruba-tapá, Aon Efan e Ijexá.²³ Julgamos que um estudo sistemático dessas áreas territoriais é fundamental para compreender os códigos culturais manipulados deste lado do Atlântico por meio da *circularidade cultural*.

Mãe Aninha fundou o Ilê Axé Opô Afonjá depois de deixar seu terreiro de origem, devido a disputas sucessórias. Este nome possui um duplo significado de rebeldia: tanto em relação ao candomblé de onde ela saiu como à sociedade baiana e seus desafios. A busca por afirmação e legitimação de sua liderança está dentro de um movimento de substituição de direção majoritária masculina no candomblé do período pré-abolição para uma tradição de liderança feminina, no período da República. Relações complexas entre os dois lados do Atlântico que procuraremos investigar.²⁴

No final do século XVIII, o Kakanfò (general) Afonjá do império de Oyó, liderara uma rebelião contra o Alafin (Rei de Oyó) legitimado por direito divino. No império de Oyó cultuavam-se os deuses tradicionais, os orixás, e o principal era Xangô.²⁵ O guerreiro Afonjá contou, no grosso das fileiras de seu exército rebelde, com escravos islamizados, sendo a maioria de origem haussá, etnia que já de longa data

²¹SILVEIRA, Renato da. Op. Cit., 2006, p. 424.

²²PARÉS, Luis Nicolau. Op Cit., 2007, pp. 102-110.

²³SILVEIRA, Renato da. Op Cit., 2006, p. 460.

²⁴PARÉS, Luis Nicolau. Op Cit., p. 220-221.

²⁵KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra I*. Lisboa: Publicações europa-América, 1972, pp. 202-204.

havia assimilado o Islã. Toda a região foi varrida por revoltas de pequenas milícias, formadas por chefes esporádicos. Os perdedores destes conflitos foram vendidos como cativos a traficantes africanos e europeus.²⁶

Fundado o Opô Afonjá, se fazia necessário organizar sua liturgia, seus ritos, mitos fundadores, sociabilidades, normas, hierarquias. O ritual das Águas de Oxalá foi composto de atividades internas e externas, estas no total de três domingos de festas públicas, os xirês, para comemorar Odudua, Oxalá e Oxoguiã, orixás donos do branco.²⁷ Os nagôs, aqui chegados, tinham um mito de origem comum: consideravam-se todos descendentes de Odudua e tinham Ilê Ifé como cidade sagrada originária, inclusive para os islamizados. É provável que ao longo da primeira metade do século XIX o universo ritual e simbólico das populações iorubanas já estivesse fabricando conexões significativas, entre os filhos dos orixás e os de Alah.²⁸

Os Orixás transpuseram as fronteiras territoriais da área cultural iorubá e participaram na construção de identidades e na forma como os indivíduos passaram a representar tanto a sociedade como a si mesmos. Não eram uma idéia abstrata, faziam parte da vida diária das pessoas ligadas ao terreiro. Oxalá mobilizava fiéis para a lavagem do Bonfim e para o Ritual das Águas. Odudua, como ancestral comum, conferia um importante componente simbólico para a construção de identidades e Oxaguiã, com caráter transformador, preparava o fiel para lutar contra as auguras do cotidiano.

As festas lustrais marcavam o início de um novo ciclo. O branco se espalhava pela cidade marcando uma identidade, não racial, mas caracterizada por um diferente conceito de moral, ética e sociabilidade²⁹. O ritual das Águas alimentava simbolicamente o corpo religioso e a Bahia republicana.

Além desta representação, a *água* também assume, no começo da República, um significado político. A luta pelo controle do poder simbólico da água começa com a

²⁶REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 162-164.

²⁷Durante o xirê observamos o canto na língua litúrgica, a dança, o transe e a indumentária religiosa. AMARAL, R. Op. Cit., 2002, p. 47.

²⁸REIS, João José. Op. Cit., 2003, p 276. Algumas questões sobre Odudua e Oxalá foram captadas, por mim, nas observações realizadas em 2006, 2007 e 2008 nos festejos das Águas de Oxalá no Ilê Axé Opô Afonjá/Ba.

²⁹SANTOS, Juana Elbein dos. Op. Cit., 1986, p.80.

proibição da lavagem. Em 1910, Ursulino dos Santos Rego foi preso por estar completamente molhado durante as comemorações do Dois de Julho.³⁰ Estes festejos cívicos, quando a Bahia comemora a Independência do Brasil, sofreram críticas, em 1904, do Inspetor de Higiene.³¹ As reformas urbanas tinham como objetivo acabar com as proximidades sociais, pois as residências de ricos e pobres se misturavam na Salvador do século XIX.³² As águas seguem com seu espetáculo.

A abolição suscitou a redefinição da presença dos negros na sociedade que se pretendia branca, cristã e europeizada.³³ As teorias racistas, que ganharam espaço no território físico e das representações, consideravam a raça um fator preponderante para explicar as desigualdades entre os seres humanos e informaram diversas ações republicanas.³⁴

As Posturas Municipais de 1912 procuraram normatizar o comércio de alimentos condenando a venda de comidas em bandejas ou tabuleiros e a ocupação das calçadas por quitandeiras, geralmente negras ligadas ao candomblé.³⁵ As elites cobravam do poder público ações efetivas. Este, por meio da força policial, deveria combater a “má orientação cívica e religiosa” dos soteropolitanos.³⁶

Os embates culturais e ideológicos, através da manipulação de símbolos e alegorias, por parte das elites ilustradas, tinham a finalidade de atingir o imaginário popular para recriá-lo dentro dos valores republicanos. É por meio dele que se podem atingir os medos e as esperanças de um povo e é constituído e se expressa por ideologias e utopias, mas também por símbolos, alegorias e mitos.³⁷

³⁰ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. “Patriotas, Festeiros, Devotos... As comemorações da Independência na Bahia (1888-1923)”. In: CUNHA, M C P (org.) *Carnavais e outras festas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002, pp. 195-196.

³¹No começo do Novecentos, a medicina assume a tarefa de tutora da sociedade e saneadora da nacionalidade. Os médicos prescreviam desde tipos adequados de alimentação e higiene corporal até costumes e comportamentos adequados aos lugares públicos. Idem, p. 171.

³²REIS, João José. *A morte é uma festa..* São Paulo: Cia. Das Letras, 1991, pp. 29-30.

³³MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, pp. 9-10.

³⁴SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DPA/FASE, 2005, p. 114.

³⁵*Arquivo Histórico e Municipal de Salvador – AHM. Código de Posturas do Município da Cidade do Salvador*. Livros de Registro de Posturas, 1912.

³⁶*Diário de Notícias*, 09/12/1912.

³⁷CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 10.

No começo da República, cada núcleo de atividade econômica era um centro de poder, na Bahia.³⁸ As lutas entre os diversos grupos e a excessiva regionalização impediram que as elites atuassem de modo homogêneo no plano nacional e vários partidos rivais foram fundados.³⁹ As Reformas Sanitaristas, expressão máxima da missão modernizadora, tiveram seu ápice na década de 1920 sob o governo de Francisco Marques de Goés Calmon (1924-1928), pois o partido republicano fundado por este, o segundo PRB, foi capaz de estender o poder público até o interior.⁴⁰ As propostas reformistas de Calmon ecoaram nas elites ilustradas de Salvador e do Recôncavo e objetivavam, para além de uma preocupação com a saúde pública, higienizar as ruas e normatizar as sociabilidades.

A implantação dessas políticas fez surgir novas maneiras de diferenciar os grupos que constituíam a cidade e tinham práticas contrárias as orientações das reformas, como: práticas médicas populares, comércio de rua, hábitos alimentares, formas de vestir, espiritismo e, principalmente, as festas populares. Os terreiros continuavam a funcionar regularmente e contavam com a participação daqueles que deveriam combatê-lo: “soldados da polícia e gente de automóvel de todo canto da cidade”.⁴¹

As festas religiosas pertencem ao contexto social que as comemora e produz.⁴² Os embates em torno delas mostram a luta por um lugar em Salvador e como os contemporâneos lidavam com os dilemas de seu tempo. A Bahia, na Primeira República, foi construída culturalmente através dos espetáculos das águas.

Bibliografia complementar

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

³⁸ SAMPAIO, Consuelo Novais. Op. Cit., 1975, pp. 22-26.

³⁹ MATTOSO, Kattia de Queiroz. *A Bahia no século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992, p. 487.

⁴⁰ SAMPAIO, Consuelo Novais. *Crisis in the Brazilian Oligarchical System*. Tese de Doutorado, Baltimore: The Johns Hopkins University, 1979, pp. 163-271.

⁴¹ *A Tarde*, 19/11/1925.

⁴² ABREU, Marta. *O Império do Divino*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999, pp. 199-200.

HERMANN, Jaqueline. “História das Religiões e Religiosidades”. In: CARDOSO, C F. e VAINFAS, R.. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia* Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CALAINHO, Daniela Buono. “Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal” In: *Afro-Ásia*, 25-26, 2001.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora Universidade UFRGS, 2002.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

PIERSON, Donald. *Branco e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

PRICE, Richard. O milagre da Crioulização: retrospectiva, In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 3, 2003, p. 383-419.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. “O deus supremo ioruba: uma revisão das fontes” In *Afro-Ásia*, n. 15, abr. Bahia, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1992.