

XXVII SIMPÓSIO ANPUH - Simpósio Temático 080: História e representações religiosas – memória, identidades e território.

HISTÓRIA E MEMÓRIA DO CANDOMBLÉ BATE FOLHA EM SALVADOR/BA (1916-1966): PERCURSOS METODOLÓGICOS

Erivaldo Sales Nunes¹

Instituto Federal de Educação da Bahia – IFBA

Email: valzeba@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Pensando nas tradições culturais e religiosas de descendência africana em Terreiros de Candomblé, associadas à nação Banto, de modo específico à nação Congo-Angola, é que se pretende trazer para o universo do debate científico estudos sobre as práticas e as representações culturais de um dos mais importantes centros religiosos de matriz africana: o *Terreiro Bate Folha Mansu Banduquenqué*. Estabelecido na cidade de Salvador, na Bahia, o referido terreiro, que celebrará no ano de 2016 o centenário comemorativo de sua fundação, será o objeto de investigação do projeto de doutorado em História Social, a ser desenvolvido na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia-UFBA.

São inúmeros os trabalhos científicos que privilegiam análises sobre a história da religião afro-brasileira de origem Ketu (Iorubá), Jeje (Fon) em detrimento daquelas de origem Congo-Angola (Banto). Dar visibilidade ao legado afro-brasileiro de herança congo-angolano é centrar esforços na divulgação, na propagação e na difusão dos valores civilizatórios africanos que estão voltados, de modo especial, para a ancestralidade, a musicalidade, a ludicidade, a corporeidade e a religiosidade.

O estudo enfatizará as práticas e as representações culturais oriundas dos assentamentos, áreas específicas para o culto sagrado aos inquices africanos. Esses assentamentos representam espaços de culto à ancestralidade, portanto são lugares de saberes, memórias, crenças e valores. A delimitação temporal da pesquisa irá compreender os anos iniciais de fundação do Terreiro Bate Folha, ocorrida em 1916, focando análises até 1966. Tal delimitação compreenderá importantes fases de repressão policial que atingiu os terreiros de candomblés baianos durante o século XX, sobretudo entre as décadas de 20 a 50. Além disso, a demarcação temporal contemplará o período

¹ Doutorando em História Social/UFBA. Professor de História do IFBA, Campus Salvador.

de formação das gerações sucessórias iniciais do terreiro, fundamentais para construção do pertencimento identitário e religioso de seus participantes.

O Terreiro Bate Folha ocupa uma área urbana remanescente da Mata Atlântica, de aproximadamente 15,5 hectares, e foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional-IPHAN em 10 de outubro de 2003, legitimando a noção inalienável do espaço sagrado que lhe qualificam como patrimônio cultural brasileiro. História e Memória se entrelaçam e continuam na vida da cidade de Salvador do século XXI, pelo fato expressivo de que o uso do espaço sagrado não se define apenas através da edificação, mas por todos os elementos simbólicos e naturais, contidos nos limites da área do terreiro, sendo a própria mata um santuário.

Pouco se sabe sobre a história da formação dos Candomblés Congo-Angola na Bahia, ainda que sejam, nos dias de hoje, os mais numerosos, conforme indica a pesquisadora Lucilene Reginaldo (2010). Segundo dados de sua pesquisa, nestes espaços cultivou-se uma memória centro-africana, apesar de toda invisibilidade oportunizada pelos estudiosos do tema, desde o início do século XX. Tal situação põe em relevância a seguinte questão: a história desta memória ainda está para ser contada? Sendo assim, faz-se necessária uma revisão do lugar das tradições centro-africanas na formação dos cultos afro-brasileiro, que colabore para uma melhor compreensão da história do Candomblé em suas diferentes vertentes e, ao mesmo tempo, que lance novas questões, tornando-as visíveis na investigação da religiosidade afro-baiana.

O Terreiro de Candomblé Bate Folha foi o primeiro do rito Congo-Angola e da tradição Banto a ter proteção federal. Seu tombamento aconteceu em 2003. Atualmente são cinco os terreiros tombados pelo IPHAN.² A importância de registrar esses lugares de memória e de história própria acaba cotejando as políticas públicas de proteção e preservação da cultura material e imaterial brasileira, seja através do tombamento do espaço físico, seja através do reconhecimento das práticas, saberes e fazeres culturais.

Para diversos pesquisadores, entre os quais Ordep Serra (2002) a Antropologia e a Historiografia têm manifestado que a diáspora negra erigiu valiosas criações culturais nas Américas. O Brasil revelou-se um importante cenário dessas criações culturais. Merece destaque a reconfiguração étnica que constituiu as identidades afro-

²Disponível em <<http://portal.iphan.gov.br/>>, acessado em 01/02/2010. O primeiro, em 1984, foi o da Casa Branca do Engenho Velho, também em Salvador. Seguiram-se os terreiros baianos do Ilê Axé Opô Afonjá (1999), o do Gantois (2002), ambos do rito nagô-kêto (tradição iorubá), e o maranhense Casa das Minas (2001), representante do rito jêje (tradição fon).

brasileiras, assentadas e erigidas a partir de organizações religiosas chamadas *nações* do Candomblé, que procuram preservar memórias africanas. Pode-se considerar a *nação angola* (ou *congo-angola*) não apenas um aparelho institucional que sedia tradições angolanas cuja origem sua denominação indica, como também um campo simbólico onde se preserva, através de ritos, um acervo de valores e saberes, transmitidos por antepassados africanos, fundamentais na construção da história religiosa e cultural do Brasil.

Em sua tese de doutoramento Valéria Amim, destaca que:

O termo *nação*, utilizado como um demarcador de fronteiras religiosas entre os grupos, não deve ser pensado de forma dissociada de outros valores da vida social, tais quais: étnico, territorial, lingüístico e político, uma vez que a religiosidade se relaciona permanentemente com a vida cotidiana. Isto posto, é preciso que se perceba a mobilidade deste termo diante dos diversos significados atribuídos a ele desde o século XVII.(2009, p.61)

Segundo Ordep Serra(2002), as filigranas semânticas que o termo *nação* recebeu no Brasil são importantes para compreendermos o quanto essa divisão do Candomblé em *nações* também contribuiu para a construção de uma cosmovisão “primordial de Candomblé”, centrada na mitologia Ioruba, dificultando, em alguns momentos, a percepção do Candomblé, visto como um complexo cultural legítimo, construído a partir de diferentes heranças culturais africanas no Brasil, incluindo a essa herança as trocas culturais com os índios e europeus.

Nicolau Parés (2007) aborda o processo da formação de *nações* de Candomblé no Brasil numa perspectiva centrada no âmbito de uma etnografia relacional. Inicia sua análise sobre o uso do termo, a partir de seu caráter operacional, expresso na forma utilizada por traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos dos estados soberanos europeus, num período em que o termo *nação* adquiriu o mesmo significado de país ou reino, quando estes se referiam aos vários grupos autóctones com que se deparavam.

Nas análises tecidas sobre a construção do termo *nação*, no Brasil, Valéria Amim enfatiza os seguintes aspectos:

se deu ancorado tanto em práticas cotidianas, próprias da cultura africana, como através das práticas de dominação, impostas pela visão eurocêntrica de civilização. Foi sob o signo da escravidão que se formaram as *nações* africanas no Brasil. Séculos mais tarde, já é possível notar que o termo se distanciaria dos critérios

políticos ou étnicos vigentes na África para, sobretudo, se relacionar às novas necessidades da classe dominante colonial, articulada aos interesses dos senhores de escravos.(2009, p.62)

2. PERCURSOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Com base nas discussões associadas à corrente historiográfica da Nova História Cultural, e a partir das abordagens realizadas por Roger Chartier e Michel de Certeau, a pesquisa compreenderá as relações entre o patrimônio cultural (história e memória) afro-brasileiro e suas formas de representações. Partiremos dos **seguintes pressupostos**: há elementos iconográficos nos altares/assentamentos afro-brasileiros de origem Congo-Angola que trazem valores religiosos e ancestrais desde a sua fundação; a fusão de práticas e representações oriundas de outras matrizes africanas (Iorubá e Fon), sobretudo no pós-abolição da escravidão, concorreu para a permanência da religiosidade e ancestralidade da nação Congo-Angola (Banto).

As considerações teóricas contempladas para elucidar os pressupostos acima elencados partem do entendimento da formação do Candomblé no Brasil, do mapeamento e das análises sobre as gerações que fundaram e mantiveram vivas as tradições do Terreiro Bate Folha. Também enfocam as intenções de avanços teóricos e/ou metodológicos sobre a história e a memória de religiões de matrizes africanas na cidade de Salvador pós-abolição.

2.1 Considerações iniciais sobre a formação do Candomblé no Brasil

Entre os séculos XVI e XIX ocorreu, no território brasileiro, a dispersão de africanos dos mais diversos grupos étnicos e culturais, capturados e trazidos para o Brasil na condição de escravos. Dentre eles chegaram os Bantos, que vieram de regiões atualmente conhecidas como Angola, Congo, Guiné, Moçambique e Zaire; os Fons, provenientes do Benin, antigo reino do Daomé; os Ewes, chegados do Togo; os Iorubás, vindos de cidades que hoje compreendem a atual Nigéria, tais como *Ilexá*, *Oyó*, *Ketu*, *Abeokutá*, *Ekiti*, *Ijexá*; os Minas (*fantis e ashantis*) da região de Gana. Esses diferentes povos, com suas múltiplas culturas, incluindo a dimensão religiosa, se reorganizaram continuamente no Brasil, formando o Candomblé.

Nos estudos realizados por Valéria Amim, ela identifica que de acordo com o historiador João Reis “a documentação escrita existente informa que em 1807, um

escravo angolano, conhecido por Antônio, foi autuado como “presidente de um terreiro de Candomblés” na região canavieira de São Francisco do Conde. Parece, portanto, que é o indício do primeiro registro conhecido da palavra Candomblé, um termo de origem banto. (2009,p.36)

Nas análises tecidas por Valéria Amim, ela nos chama atenção para duas situações em que os estudos clássicos e contemporâneos da antropologia se distinguem no que viria a ser o uso inicial da palavra candomblé no cotidiano das práticas religiosas baianas. O primeiro que ela identifica advém de Nina Rodrigues “que indicava em 1826, nas “matas do Urubu, em Pirajá, tinha-se constituído um quilombo, que se mantinha com o auxílio de uma casa de fetiche da vizinhança, chamada a *casa do Candomblé* (grifo do autor). Amim também encontrou nos escritos de Nina Rodrigues outros sentidos para o termo, quando dizia que “chamam de Candomblés às grandes festas públicas do culto iorubano, qualquer que seja o motivo” (RODRIGUES, 1935, p.48, Apud AMIM, 2009, 37).

Quanto a contribuição da antropologia contemporânea, Amim destaca a contribuição de Luis Nicolau Parés (2007), em que este observa da seguinte maneira:

que o termo *candomblés* parece utilizado como sinônimo de *batuque*, podendo referir-se a práticas de cura e/ou adivinhação. Todavia, a existência do título de “presidente” vai indicar “uma incipiente organização hierárquica de uma coletividade religiosa”. Esses *batuques*, danças e banquetes eram celebrados ao ar livre, ou em casas abandonadas, tomadas pontualmente para essas ocasiões, e não duravam mais que um dia. Eram, portanto, “corporações” ainda sem uma organização estável ou espaços próprios para as suas atividades.(AMIM, 2009, P.36)

Em suma, o Candomblé é uma religião afro-brasileira que cultua os orixás, divindades dos grupos étnicos de língua Iorubá, oriundas, principalmente, da região onde hoje se situa a Nigéria. A religião dos orixás logo se misturou com o culto aos voduns, do povo Fon do Daomé, dando origem ao Candomblé chamado ketu-jeje ou jeje-nagô³. Outra referência para as religiões afro-brasileiras são os inquices⁴, de origem

³A denominação nagô era utilizada pelos *fons* em forma de menosprezo para designar os adversários que penetravam em suas terras, provenientes de territórios iorubás. De forma pejorativa, remete a “refugo, lixo, sujo”. Já o termo jeje, origina-se da língua iorubá e significa “forasteiro, estrangeiro”. Era uma forma que os iorubás encontraram para melindrar os afrontos dos fons. Cf. BARROS, 2009.

⁴Vocábulo deriva de *nkisi*, que significa “ser sobrenatural”, “espírito que auxilia”. Tal como os orixás e os voduns, estas divindades também dominam uma força da natureza, possuindo suas próprias folhas, seus metais, suas pedras, suas cores, etc. Não convém traduzir essas semelhanças como igualdade, as divindades (orixás, voduns e inquices) têm particularidades e peculiaridades independentes. Semelhança se dá por compartilharem elementos da natureza. Os inquices recebem alimentos diferenciados, preparados com rigor e beleza. Gostam de vestimentas muito coloridas e estampadas. Não são tão

Banto, denominados de Candomblé de Angola. Os inquices são divindades muitas vezes associadas aos orixás, mas que possuem suas particularidades. De acordo com Kalina Silva (2012) o seu culto não se constitui uma variante da religião dos orixás (iorubá). O emprego da palavra Candomblé atualmente é utilizado para nomear todas as religiões de origem africana no Brasil. Vale ressaltar que o Candomblé não é propriamente uma religião africana no sentido de transplantado, mas sim um conjunto de cultos e religiões, engendrados no Brasil e continuamente reconfigurados a partir das estruturas religiosas africanas (iorubá, fon, ewe e banto).

O grupo étnico Banto teve sua concentração de escravos traficados para o Recife e o Rio de Janeiro, enquanto que os grupos Fons e Iorubás foram estabelecidos, preferencialmente, na Bahia e no Maranhão. Cabe ressaltar que os povos de língua bantu vinham de grandes Estados expansionistas na África, locais onde hoje estão o Congo e a Angola, então reinos do Congo e Ndongo. Do Congo foram trazidos os africanos escravizados cabindas; de Angola, os benguelas; de Moçambique, os macuas e angicos; e da Costa do Guiné vieram os minas.

Na esteira de análises realizadas por Amim, ela destaca os trabalhos de diversos etnógrafos, e que de algum modo, veiculava uma espécie de fraqueza mítico-ritual dos negros Bantos. Pesquisadores, tais como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger e Edison Carneiro, concentram seus estudos na cidade de Salvador, em terreiros de nação Ketu, geralmente casas que estavam associados. (AMIM, 2009, p.66)

Em relação ao suposto desconhecimento de Nina Rodrigues quanto à existência de outras nações, Valéria Amim nos chama atenção para a contribuição e o entendimento de Yêda Castro:

Não se tratava de desconhecimento, e sim de desinteresse em estudá-las, utilizando um relato feito pelo próprio Nina, quando dizia saber da existência de congos e angolas nos arredores de Salvador, mas que não havia estendido sua pesquisa até esses grupos. (AMIM, 2009, p. 66)

Num balanço sobre as pesquisas que envolvem os estudos à respeito dos Candomblé de Angola, o mapeamento realizado por Amim(2009) nos traz: de Gisèle Binon Cossard, Ordep Trindade Serra, Yêda A. P. Castro, Vivaldo Costa Lima, Luiz Mott, Renato da Silveira, Nei Lopes, Alberto da Costa e Silva, responsáveis por demarcar as contribuições da religiosidade e do sistema de organização do candomblés.

sociáveis quanto os orixás, assemelham-se aos voduns que não tem muita proximidade com os homens. Cf. BARROS, 2009, p. 183.

No caso de Yêda de Castro, seu pioneirismo nas investigações sobre grupos étnicos da Angola e do Congo no processo de formação do Candomblé no Brasil tornaram-se fundamentais nos estudos lingüísticos e etimológicos.

Valéria Amim alerta ainda para o fato de que se quisermos compreender melhor o nascedouro do Candomblé Banto, sobretudo Congo-Angola e seu processo religioso,

“é necessário que se adentre, mesmo que resumidamente, em alguns aspectos do campo afro-religioso, destacando aqueles que dizem respeito à nação angola e à importância que tem adquirido o movimento de resgate das tradições do Candomblé Banto brasileiro.” (2009, p.67)

Ela esclarece, por conseguinte, que,

A origem do Candomblé Banto parece ter sido construída em meio a divergências de opiniões, rupturas, embates e, mais recentemente, pelo resgate das tradições desta nação, movido, principalmente, pelo desejo de utilizar um vocabulário e práticas litúrgicas “puras”, isto é, de origem Congo-Angola. Busca-se, dessa forma, romper com o modelo de culto nagô que homogeneizou, em certa medida, a prática litúrgica nos terreiros em geral, mediante a adoção de uma linguagem que pode ser considerada “franca” e de um panteão que serviu de base para sua reconfiguração.(AMIM, 2009, p.79)

Daí a importância de compreender a reconstrução biográfica dos Tatas, movimento ao qual Amim denomina de “angolacentrismo”, pode ser tanto a partir da afirmação identitária dos representantes da nação Congo-Angola e suas casas, quanto pelo resgate da mitologia de suas divindades, os inquices, estabelecendo equivalências entre os orixás e os voduns, sobretudo estabelecendo suas diferenças. (2009, p.80)

Cabe ressaltar que na Bahia oitocentista, o número de africanos escravos e depois alforriados, de origem Banto, também teve sua expressividade junto àqueles de origem do Congo e de Angola. Em investigações recentes, de acordo com registros documentais, analisados por Parés (2010), até meados do século XIX, tanto nas regiões do recôncavo baiano como na cidade de Salvador, o quantitativo de africanos vindos de Congo e Angola só perde para aqueles vindos do Daomé e do Niger.

2.2 Considerações iniciais sobre a fundação e as gerações do Terreiro Bate Folha⁵

Sobre a fundação do Terreiro Bate Folha, Ordep Serra (2002) assevera que um terreiro é, simultaneamente, um templo e uma forma de assentamento. Conforme essa caracterização é que se estabelece a estrutura física e espacial do Terreiro do Bate Folha. Compõe-se de um edifício principal, nuclear, verdadeira matriz do conjunto, onde se encontram o salão de festas públicas, a clausura, uma cozinha sagrada e os principais santuários, entre cômodos onde se alojam hierarcas de alta posição. Há ainda uma sala-refeitório, onde são comungadas as oferendas alimentares (nas grandes festas públicas), um vestuário, onde os iniciados em transe se paramentam, e outros anexos. As funções de templo e residência (dos principais hierarcas, da família extensa do dirigente) via de regra se justapõem nesse edifício nuclear. Há monumentos não edificadas, representados por arbustos, árvores sagradas e fonte. Em suma, a área do Terreiro do Bate Folha acha-se demarcada por referências simbólicas que a tornam ponto de apoio para uma identificação étnico-religiosa. As permanentes liturgias em torno dos monumentos do Bate Folha o mantêm como um autêntico templo.

De acordo com os documentos de registro civil, é datado de 20/08/1896 o nascimento de Manoel Bernardino da Paixão, fundador do Terreiro Bate Folha. Segundo a Confederação das Tradições e Culturas Bantu do Brasil-Cobantu (2011), entre o final de 1906 e o ano de 1907, Manoel Bernardino iniciou-se na nação Congo com o africano *muxi-kongo*⁶ Manoel *N'kosi*. Após a morte do *muxi-kongo*, seu Bernardino já conhecido como *Ampumandezu*, foi dar continuidade a seus preceitos na casa mais antiga de Angola da Bahia, denominado de Tumba Junçara, nas primeiras décadas do século XX, provavelmente a partir de 1910. Como o fundador do Terreiro Tumba Junçara, Sr. Roberto Barros Reis (*Tata*⁷ *Kimbanda Kinunga*), já havia falecido, dirigia a casa, na época, a zeladora Maria Genoveva do Bomfim (*Mametu Tuhenda Nzambi*), conhecida também como Maria Nenê, nascida em 1845. Mãe Nenê ficou à frente do Terreiro até o ano de seu falecimento em 1945.

⁵ A narrativa elaborada partiu dos registros efetuados pela Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil, disponível em www.cobantu.com.br, acessado em 19/03/2011, além do Laudo Antropológico para Tombamento do Terreiro Bate Folha, elaborado em 2002.

⁶ Designação dada àqueles que são naturais do Congo.

⁷ Os sacerdotes e as sacerdotisas da nação Banto são denominados respectivamente de *tate-to ria nkise* ou *tatá-de-inquice* e *mameto ria nkise* ou *mameto-de-inquice*. As palavras *mameto* e *tateto* provêm do quimbundo *mam'etu* e *tat'etu*, respectivamente, nossa mãe e nosso pai. Cf. Barros, 2009, p. 183

Portanto, temos dois personagens importantes a serem investigados sobre o processo de formação da religião Banto na Bahia, interligando as nações Congo-Angola. O primeiro protagonista, Manoel Benardino, nasce e se inicia na religião de matriz Congo pós-abolição dos escravos, em final do século XIX. Já a segunda, Mãe Nenê, nasceu e iniciou-se na religião de matriz Angola, em plena vigência da escravidão no Brasil. É provável que tenha sido escrava e liberta, já que o seu período de vida compreende o intervalo entre 1845-1945.

As fontes sobre os motivos que levaram Manoel Bernardino a fundar o Terreiro Bate Folha carecem de maiores investigações documentais. Entretanto, as narrativas orais e que fundamentam as descrições da Cobantu (2011) versam sobre um contexto segundo o qual Bernardino foi procurado por uma senhora, de nome ignorado, que tinha uma questão de herança familiar sem resolução. Atendida pela Inquice Bamburucema⁸, a divindade prometeu resolver a questão, mas queria em troca uma “roça”. Resolvida a questão de herança, Bernardino foi autorizado a procurar o local para estabelecer a “roça” da divindade.

A compra do terreno se deu mediante contrato celebrado em 1916 e legalmente formalizado em 1920. Os registros identificados na Cobantu (2011) asseveram que o terreno comprado e doado como “roça” era um espaço de culto da nação Jeje (Fon). Essa afirmação requer cuidados, pois depende de levantamentos de fontes que possam legitimar tal constatação. Como no atual bairro da Mata Escura há registros de diversos terreiros de candomblés⁹, esse terreno pode ter sido espaço de quilombo do povo fon (jeje). É provável que acontecimentos no espaço natural e físico onde se estabeleceu o Terreiro do Bate Folha, antecedam a 1835, pois neste local já existia um Candomblé que convivia com violentos processos de repressão. No terreno denominado "Roça do Bate Folha", situado no Bairro Mata Escura, em Salvador/Ba, Bernardino fundou o Terreiro do Bate Folha, auxiliado pela Sra. Maria Nenê, em 1916.

Com o falecimento de Manoel Bernardino no ano de 1946, a sucessão do cargo de sacerdote do Bate Folha ficou sob a responsabilidade de Antonio José da Silva - *Bandanguame*. Nascido em 04/01/1901, iniciado em 1930, ele deu continuidade à tradição da casa. Cabe ressaltar, nesse interstício entre Manoel Bernardino e Antonio José, a figura de Olga Conceição Cruz. Nascida em 17/03/1925, com quatro anos de

⁸Há registros encontrados com a grafia *Uambulusema*. Grifos nossos. Termo designado nos candomblés Congo-Angola para o inquice correspondente a Yansã do povo iorubá. Cf. LOPES, 2003.

⁹ Ver Mapeamento dos Terreiros de Candomblés na Cidade Salvador, cf. SANTOS, 2008.

idade, chega ao Bate Folha essa que passaria a ser uma importante líder e sacerdotisa das nações Banto e Congo-Angola na Bahia. Com o falecimento de *Ampumandezu*, a roça atravessou um prolongado luto, conforme determina a tradição Congo-Angola. Somente em 1949 é que *Bandanguame* realiza o processo de iniciação de Olga Conceição Cruz, que passa então a denominar-se *Ganguasese*.

Em 1965, com a morte de *Bandanguame*, assumiu o cargo de sacerdote do Bate Folha, Pedro Ferreira da Silva – *Dijinenuanga*, nascido em 26/06/1914. Sua gestão foi curta, vindo a falecer em 1971. Nesse mesmo ano, assumiu o cargo de sacerdote do Bate Folha, João José da Silva – *Joca (Tata Nebanji)*, nascido em 1931 e iniciado em 1949 por *Bandanguame*. Em 1991, com o falecimento de Tata Nebanji, assume o cargo de sacerdote Eduarlindo Crispiniano de Souza (*Tata Molundurê*), nascido em 16/12/1921 e iniciado em 1953.

O *Tata Molundurê*, acompanhado pela *Mãe Ganguasese*, deu início a sua missão mantendo a tradição da casa, iniciando e confirmando várias pessoas. Em 2007, ano de falecimento do *Tata Molundurê*, chega ao fim a quinta geração de sacerdotes do Bate Folha. Neste mesmo ano, assume o cargo de Sacerdote do Bate Folha, Cícero Rodrigues Franco Lima. *Tata Munguaxi*, como é sua dijina, vem mantendo os costumes e a tradição do Terreiro do Bate Folha. Assim, o *Tata Munguaxi* e a *Mametu Guangasese* são os atuais responsáveis e líderes espirituais desse terreiro de candomblé, marco na história das religiões de matrizes africanas, em especial a de nação Banto Congo-Angola, na cidade de Salvador.

2.3 Considerações conceituais: representações e práticas

O suporte teórico a ser discutido ao longo da pesquisa tem como âncora uma abordagem conceitual sobre a noção de representação. Entende-se que representação é a tradução mental de uma realidade exterior percebida e que se liga ao processo de abstração (PESAVENTO, 1995). Daí a aproximação do conceito de representação àquele dos estudos do imaginário. O imaginário faz parte de um campo da representação, como expressão de concepções éticas, procedimentos, disposições etc, e se manifesta através de imagens e discursos que pretendem dar uma definição de realidade. Como representação do real, o imaginário é sempre referência a um “outro” ausente, enunciando, reportando e evocando outra coisa não explícita e não presente.

Já a abordagem da cultura está sendo tratada como resultado de apropriação de práticas sociais. Para Chartier (1988) a cultura determina lugares e sofre ação dos meios que a produz. Já o ponto de vista de Geertz (1978) direciona para o fato de que a cultura é uma teia de significados compartilhados de forma ampla e eficaz por uma determinada sociedade, ainda que este compartilhamento seja variável, conforme os padrões de participação. Entende-se, a partir daí, que a cultura não pode ser pensada apenas pelo seu significado, mas resulta de um conjunto de práticas sociais. Portanto, pensar na prática cultural para depois definir as categorias de análises parece ser o percurso mais adequado para uma abordagem embasada na Nova História Cultural.

Manter altares religiosos, rituais, celebrações e festas em templos afro-brasileiros, é uma forma de representação cultural, isso tomando como âncora teórica Roger Chartier. Tais práticas culturais podem ser alvo de apropriações ou reapropriações por parte das comunidades que mantêm os seus vínculos religiosos. Essas comunidades podem estar, a todo instante, elaborando estratégias e táticas, embasadas nas concepções de Certeau (2000), as quais podem ser capazes de manipulações ou alterações para atender a interesses ritualísticos e, com isso, incorporar “novos” valores para a cultura, para a arte, para o patrimônio imaterial. Chama-se de estratégias as relações de força organizadas pelo postulado de um poder, enquanto a tática é determinada pela ausência de poder.

Ao estudo iconográfico dos altares de religiões afro-brasileiras, aqui denominados de *assentamentos*, correspondem abordagens que neste projeto estarão centradas em dois momentos: compreensão das formas de apropriação de quem vê e de quem cultua os inquices africanos, e sua relação com a arte enquanto patrimônio cultural; compreensão de ordem conceitual e teórica sobre as práticas culturais e religiosas de formação Banto, em especial a Congo-Angola.

Além das investigações sobre as práticas culturais e religiosas, faz-se pertinente também averiguar as práticas sociais. Daí, seguir os passos metodológicos, desenvolvidos nas investigações de João Reis (2008) sobre escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX auxiliará na descoberta de pistas, sobretudo referentes aos episódios de perseguições dos cultos e festas públicas, contribuindo para compreender os nexos entre justiça, polícia, política e religião. O papel social de Domingos Sodré pode estar entrelaçado ao de Manoel Bernardino da Paixão, sacerdote afro-descendente, fundador do Bate Folha, do ponto de vista de sujeitos que tiveram papéis importantes na história da formação do Candomblé na Bahia.

Outro suporte teórico e metodológico está condicionado ao entendimento sobre os estudos etnográficos, relacionados à formação do Candomblé Jeje, desenvolvido por Nicolau Parés (2007). O estudo comparativo dessa obra é capaz de balizar outros caminhos sobre mudanças em práticas religiosas, sobretudo no caso daquelas de matrizes da África Ocidental, num percurso que parte desde a segunda metade do século XIX até a contemporaneidade. Trata-se de uma importante referência comparativa para se traçar os percursos de continuidades e/ou descontinuidades de práticas culturais e religiosas nos Candomblés Congo-Angola na Bahia.

Não menos importante é abordagem desenvolvida por Jocélio Santos (1997), que avalia a perseguição aos batuques em finais do século XIX. O enfoque é de apontar, historicamente, como se processou tal perseguição e a relação entre brancos e negros nas práticas dos batuques em terreiros e festas. Em finais do século XIX, coube à imprensa da Bahia o papel de caracterizar a existência dos sambas como sendo uma provável falta de modos civilizados. As práticas, fossem elas lúdicas ou religiosas, eram associadas a brigas e confusões, consideradas fatos inerentes a tais divertimentos. A imprensa baiana se encontrava em consonância com as preocupações policiais, mas é importante assinalar que havia diferenças. Enquanto a polícia era "apreensiva" com a ordem pública, a imprensa demonstrava inquietações de caráter social e estético¹⁰. A perseguição policial às práticas culturais dos negros (em especial ao Candomblé) na cidade de Salvador entre 1920 e 1942 é enfatizada por Angela Lühining¹¹ que aponta a necessidade de interferência da polícia nas seguintes ações: reduzir o barulho "infernai" dos atabaques; manter a higiene e limpeza nas ruas contra os "ebós"; extinguir o exercício ilegal de medicina e curandeirismo.

Se, por um lado, a imprensa demonstrava surpresa com a existência de policiais sambistas, por outro lado, a repressão policial não era nem um pouco amena com seus praticantes, mesmo sendo eles pertencentes a alguma corporação policial. Ainda segundo Lühining, existiam integrantes da corporação policial que se colocaram como "aliados" (1995-1996, p. 202) e adeptos do Candomblé, o que provocou, por parte da imprensa baiana, intensa indignação e repúdio. Em documentos disponíveis no Terreiro

¹⁰No Jornal *Correio Mercantil* de 30/09/1841, em Salvador/BA, foi veiculada matéria cujo texto atribui aos batuques atos de "tumultos" e, ao mesmo tempo, divulga-os como evento, como parte integrante de "programas de festas". Era, portanto, uma forma de, ironicamente, desqualificar os festejos e os participantes dos batuques. Com a divulgação no jornal buscava-se informar a polícia, e com isso era possível vigiar e reprimir as rodas de batuques. Cf. SANTOS, 1997, p. 29.

¹¹A imprensa baiana entre 1920 e 1942 acusa as práticas religiosas ligadas ao candomblé, exigindo que a polícia efetue diligências no sentido de coibir os chamados "abusos" dos adeptos. Cf. LÜHNING, 1995/96.

do Bate Folha, ainda é possível localizar autorizações da polícia baiana, concedendo horários e dias para práticas dos cultos e possíveis festejos. São registros da Delegacia de Jogos e Costumes, datados da década de cinquenta do século XX.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

História, memória, identidade, território e representação são as categorias que irão conduzir todo o processo de pesquisa. O uso de múltiplas fontes exigirá uma abordagem utilizando métodos de procedimento, a partir dos modelos histórico, comparativo, etnográfico e iconográfico, tendo em que vista que se trata de um estudo que associa, de forma interdisciplinar, recursos de interpretações oriundas das áreas de História, Antropologia, Artes e Ciências da Linguagem.

É certo, no desenvolvimento do projeto de pesquisa, o trabalho com fontes documentais do Arquivo Público do Estado da Bahia (inventários, doações, periódicos); do Arquivo Municipal de Salvador (registros municipais, alvarás de licença e funcionamento); do próprio Terreiro Bate Folha (escrituras, cartas); fontes orais/audiovisuais (membros da comunidade Bate Folha, pesquisadores da cultura afro); fontes iconográficas (fotografias e pinturas); além das fontes bibliográficas.

4. REFERÊNCIAS

AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no Candomblé do Sul da Bahia.** Tese de Doutorado. Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia, 2009, 303p.

BARROS, M. (org.) **O candomblé bem explicado (nações bantu, iorubá e fon).** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos.** São Paulo: T.A Queiroz, 1979.

CERTEAU, M. de. **A Invenção do Cotidiano.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 1988.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria /Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

_____. **Religiões Negras/Negros Bantos**. 2ª ed., Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, 1981, 239 p.

CASTRO, Yeda A. Pessoa de; CASTRO, Guilherme A. de Souza. Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta na localização dos empréstimos. **Revista Afro-Asia**. N.13, Abril de 1980, Salvador: UFBA, 1980.

COBANTU. **Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil**. Disponível em www.cobantu.com.br, acessado em 19/03/2011.

GEERTZ, C A **interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1998.

HALBWACHS, M. La Mémoire Collective chez les Musiciens. **Revue Philosophique**, n. 34. 1939.

HUNT, L. **A novahistória cultural**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, J. Memória. In: **Enciclopédia Einaudi** 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, pp. 11-50.

LIMA, V. da C. **O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia**. *Afro-Ásia*, 1976, 12:65-90.

_____. **A família de santo nos candomblés jejes na Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. Nações de Candomblé. In: **Encontro de Nações de Candomblé**. / Promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, 1 a 5 de junho de 1981. Salvador: Ianamá; Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

LOPES, N. **Novo dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920-1942. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, Dossiê 300 anos povo negro, p. 194-220. 1995/96.

PARÉS, L.N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2ª. ed Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2007.

PESAVENTO, S. J. Em busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: v.15, n.29, 1995, PP.9-27.

Reportagem IPHAN. Disponível em <<http://portal.iphan.gov.br/>>, acessado em 01/02/2010.

RAMOS, A. **As culturas negras no Novo Mundo**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979, 248 p.

REIS, J. J. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REGINALDO, L. “Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia. **Revista História Unisinos**, v14(3), p257-265, Setembro/Dezembro 2010.

RODRIGUES, N. **Os Africanos no Brasil**. 5.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

SANTOS, J. T. dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador, BA: Sarah Letras, 1995.

_____. **Mapeamento dos Terreiros de Candomblés na cidade de Salvador**. CEAO/UFBA:Salvador, 2008.

SANTOS, J. T. dos. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANSONE, Lívio e SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs.). **Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana**. São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997.

SERRA, O. **Laudo antropológico: exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro do Bate-Folha**. Salvador, S.I, 2002.

SILVA, K. V. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2012.