

La santería y el candomblé entre revoluciones y golpes (1960-1980)	Titulo
Hodge Limonta, Ileana - Autor/a;	Autor(es)
La Habana	Lugar
CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas	Editorial/Editor
2010	Fecha
	Colección
Dictadura militar 1976-1983; Revolución cubana; Cambio político; Religiones afro brasileras; Regla Ochoa – Sincretismo afro cubano; Práctica religiosa; Cuba; Brasil;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Cuba/cips/20130315022625/ileana4.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Cuba/cips/20130315022625/ileana4.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

Seguí buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



## **La Santería y el Candomblé entre Revoluciones y Golpes (1960-1980)**

Ileana Hodge Limonta\*  
La Habana, 2010

Tomando como marco referencial las condiciones históricas y sociales de Cuba y Brasil entre los años 1960 y 1980 centramos la atención en dos expresiones religiosas: la Santería y el Candomblé, desde puntos geográficos específicos- La Habana y Salvador de Bahía.

Tenemos como objetivo discutir los efectos que produjeron cambios políticos y sociales nacionales en correspondencia con el momento histórico que se vivía en los países en cuestión, respecto a la vida de un sector poblacional que traía una cultura religiosa que había sido cuestionada, despreciada y subestimada desde la oficialidad gubernamental de períodos históricos anteriores y mantenía, a fuerza de resistencia, sus creencias religiosas, organizadas en agrupaciones de base, siguiendo una estructura familiar - religiosa endógena, que les permitía tener cierta independencia en el cronograma litúrgico de los grupos, con rituales frecuentes en los que la música, el baile y los cantos constituían elementos claves de las prácticas religiosas.

Basándonos en documentos impresos, manuscritos e historias de vida, reconstruimos y comparamos ambas realidades históricas.

---

\* Dra. en Historia Social por la Universidad Federal de Bahía, Brasil. Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba. Especialista en las expresiones religiosas de origen africano y el espiritismo.

## Introdução

Tomando como marco referencial as condições históricas e sociais de Cuba e de Brasil entre os anos de 1960 e 1980, centramos nossa atenção em duas expressões religiosas: a Santería e o Candomblé, desde pontos geográficos específicos, - La Habana e Salvador de Bahia-, para analisar os efeitos que produziram as mudanças efetuadas nessas décadas em ambos os países. Transformações que tiveram como antecedentes a efervescência de movimentos políticos e sociais, em especial na América Latina, que acabaram com o triunfo e estabelecimento de um Governo Revolucionário, em Cuba desde 1959, em tanto no Brasil, o Golpe de Estado de 1964 estabeleceu uma Ditadura Militar por algo mais de vinte anos.

Basta dizer que estas mudanças incidiram diretamente sobre a vida de um setor populacional, portador de uma cultura religiosa que tinha sido questionada, depreciada e subestimada desde a oficialidade governamental de períodos históricos anteriores, que teve, a força de resistência, suas crenças religiosas, organizadas em agrupações de base, que seguiram uma estrutura familiar - religiosa endógena, que permitiu manter certa independência no cronograma litúrgico, com freqüentes rituais onde música, dança e cantigas constituem elementos chaves nas práticas religiosas.

## Revoluções na Revolução

O ano de 1959 marcou a virada radical do sistema político-social cubano. No entanto, a Igreja Católica se manteve tentando conquistar a confiança dos novos governantes, mostrando os seus serviços como portadora de mensagens de conciliação espiritual. Maria Del Pilar Díaz Castañón (2001) mostrou como esta instituição eclesial, que se sentia aliada do processo revolucionário triunfante, reclamou do novo governo, de forma velada, um espaço privilegiado como seu *versus* espiritual<sup>1</sup>.

Dias após o triunfo da Revolução, em 3 de janeiro de 1959, num documento emitido por Monsenhor Enrique, Arcebispo da diocese de Santiago de Cuba, ordenado como leitura obrigatória para todas as Arquidioceses, ele

---

<sup>1</sup> No segundo capítulo do livro citado anteriormente intitulado **Igreja**, Díaz Castañón esclarece que a informação utilizada para redação dessa parte foi tomada textualmente de **La Voz de la Iglesia en Cuba**. 100 Documentos Episcopales, Obra Nacional Nueva, A. C., México, D. F., marzo de 1995.

definiu os pontos fundamentais que a nova hierarquia política deveria levar em conta para ter êxito na gestão de dirigir o País por novos rumos. Assim, no penúltimo parágrafo, antes de emitir as sugestões, o clérigo salientou:

Não vamos, pois, repetir lições conhecidas, mas no cumprimento dos compromissos adquiridos por razão de nosso cargo, por nossa vinculação com esse movimento desde o princípio, desejosos, por outra parte, de contribuir na medida de nossas forças para uma melhor organização da sociedade olhando para sua restauração no sentido meramente cristão, e para a mais sólida estabilidade das Instituições úteis, nós nos consideramos obrigados em assinalar com a sinceridade que nos caracterizam, os pontos básicos para que os responsáveis possam sair airoso nesta segunda etapa do Movimento, como saíram na primeira; e que o povo possa apreciar e estimular a obra de restauração que vai se empreender. (DÍAZ CASTAÑÓN, 2001, p. 285)

Esses pontos que tiveram como princípio evitar no governo novo uma separação ideológica entre o Estado e a Igreja, portanto, exigiam dos governantes uma sólida comunhão com Deus, como parte do cumprimento de seus deveres, conforme os princípios e normas implementadas pela Igreja Católica que implicavam o fortalecimento das relações entre ambas as instituições “em prol da sociedade”. Mas o que a Igreja Católica exigia, silenciosamente, era a primazia como instituição religiosa para poder intervir nos assuntos do Estado, no que diz respeito à política social. Aspecto que não foi possível de conciliar, a Revolução tinha sua própria linha de ação, que não eram ateístas, mas também não tinha compromissos religiosos institucionais. Sobre esse particular Calzadilla manifestou que:

Inicialmente houve saudações jubilosas não isentas de triunfalismos sob o pressuposto que o setor triunfante tinha uma formação religiosa católica e inclusive favoreceria a Igreja em áreas como o ensino. No entanto, muito cedo, começaram os alertas do episcopado ante o que consideraram uma penetração comunista, que finalmente derivara em oposição aberta no decurso de 1960 e 1961. Em fins de 1962 começa um recuo que se estenderá por boa parte dessa década em uma atitude qualificada pelos analistas e pela própria Igreja como “Igreja do silêncio” (CALZADILLA, 2008, p. 259-260).

A Constituição cubana de 1940 tinha se destacado pelo seu caráter progressista, no entanto não foi cumprido todo o legislado. A Lei *Fundamental de 1959*, inspirada no alegado de defesa, escrito por Fidel Castro em 1953, intitulado *La Historia me absolverá*, reformulou a política social cubana, proporcionando grandes benefícios para as camadas mais empobrecidas da população, delimitando assim as fronteiras nas relações entre a Igreja e o Estado.

O vigésimo artigo da constituição de 1940 foi repetido textualmente em 1959. Ele havia estabelecido medidas severas de punição para quem incorresse em atos discriminatórios que danificasse a dignidade humana do outro, o que marcou o caminho da discórdia em matéria religiosa para com o Estado, perante a sociedade. Houve toda uma intenção do Estado em deixar explicitamente aberta a liberdade de escolha religiosa sempre que as mesmas não interferissem nas gestões das autoridades governamentais:

**Artigo 35.-** É livre a profissão de todas as religiões, assim como o exercício de todos os cultos, sem outra limitação que o respeito à moral cristã e a ordem pública. A Igreja estará separada do Estado, portanto o Estado não poderá subvencionar nenhum culto.

Amparado na Constituição, o governo cubano delimitou claramente as fronteiras entre o Estado e a Igreja Católica como espaços de responsabilidades diferentes. Aspecto a destacar é como o Estado focalizou constitucionalmente seus contrários, especificamente em instituições religiosas cristãs, separando, assim, as funções de ambas as partes. Ainda que este aspecto não constituísse novidade, pelo caráter laico do Estado, declarado constitucionalmente desde 1901, no tocante à escolha pessoal se manifestava a possibilidade de exercício de cultos diversos para os cidadãos, sem que estes sentissem constrangimentos ou incômodos nos espaços religiosos próprios, independentemente que a constituição continuasse enfatizando o problema da moral cristã. Os espaços religiosos, como a sua denominação indica, eram dedicados teórica e praticamente somente ao exercício da religião. Porque esses espaços se converteram em lugares onde se mantiveram vivas as tradições religiosas de diferentes segmentos sociais, além de serem espaços de sociabilidade,

sobretudo para as expressões de origem africana como a Santería, o Palo, os Abakuás, entre outras manifestações. Assim se estabeleceu:

**Artigo 55.-** O ensino oficial será laico. Os centros de ensino privado estarão sujeitos à regulamentação e inspeção do Estado; mas em todo caso conservará o direito de ministrar separadamente a instrução técnica, do ensino religioso que desejem.

Como já dissemos, o Estado delimitou fronteiras para com a religião, tirando das mãos das Igrejas a responsabilidade pela formação técnico-profissional das pessoas, legislando e amparando o conhecimento científico como dever funcional estatal, limitando, assim, a missão social das instituições religiosas. Aspecto que não afetava os grupos de santeros, paleros, espiritistas, abukuás, espalhados pelo País. Pelo contrário, os beneficiava, lhes proporcionando a possibilidade de uma educação gratuita, de qualidade, oferecida pelo Estado. Como demonstramos em outro trabalho<sup>2</sup>, em que se avalia esta situação em grupos espíritas a partir das medidas revolucionárias, na mesma década de 1960,

A religião, no sentido geral, sob esta nova situação social e, sobretudo, a partir das medidas tomadas pelo governo revolucionário, viu-se de repente em meio de uma voragem desconhecida por completo. Os espaços sociais que antigamente ocupavam instituições e grupos religiosos que tinham certas influências em determinadas zonas ou estruturas da sociedade, agora eram cobertos pelo governo, o Estado ou por novas instituições sociais criadas especificamente para tais fins. (HODGE, 2008, p. 438)

Por outro lado, como asseverou Calzadilla, a política de confiscação de meios de produção e serviços afetou as propriedades das igrejas, tanto católicas quanto protestantes. Por ordens expressas do governo foram fechadas essas propriedades, em que se incluíam escolas, meios de

---

<sup>2</sup> Nos referimos ao artigo “El Espiritismo Cubano y los Cambios Socioestructurales de los 90”, publicado em 2008, nas Memórias do Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR), pelo aniversário XXV de sua criação. O dito artigo foi resultado do informe de pesquisa culminado em 1998, “Pensamiento social espiritista cubano en los 90”, que conformou o Proyecto Religión y Cambio Social (PRECAS), intitulado “Proyecciones Sociopolíticas de jerarquías y élites religiosas”, desenvolvido pelo DESR. CIPS. Ministerio de la Ciencia a Tecnología e o Medio Ambiente (CITMA). Cuba.

comunicação, casas de retiro espiritual, creches, entre outros bens materiais, e o nível de aborrecimento das Igrejas com o governo foi maior e mais aberto, sobretudo quando em 1961 o governo revolucionário cubano declarou seu caráter socialista, sob princípios marxistas leninistas. Nesse sentido as respostas foram:

[...] a saída definitiva do País dos setores sociais mais acomodados que constituíam o referente social principal da maioria das igrejas, e uma parte considerável de dirigentes de culto (sacerdotes, pastores, freiras, etc.), em boa medida estrangeiros, que abandonaram o campo pastoral em certos casos presumindo perseguições, entanto em outros seguindo também manipulações da religião e suas estruturas por interesses ideológicos que prognosticaram uma duração efêmera no processo revolucionário. (CALZADILLA, 2008, p.260)

Pelo seu turno, as denominações Protestantes, cujos fiéis quantificadas na época eram aproximadamente setenta mil em toda a Ilha, concentradas principalmente nas igrejas denominadas tradicionais ou históricas, também viram o esvaziamento de fiéis. Juana Berges, especialista na temática em Cuba, ao refletir sobre esse período em contraste com a proposta do governo revolucionário, assinalou:

As causas desse decréscimo se explicam pelas migrações para os Estados Unidos de líderes e membros regulares, mas também incidiu a mobilidade social que produziu a revolução, ativada pela urgência de uma forte imbricação dos cidadãos nas tarefas e organizações sociais: o que impactou no outro grupo importante de seus componentes. Abriu-se também espaços para uma maior incorporação da mulher, setor que alcançou uma grande representatividade nas congregações. As próprias atitudes de algumas direções eclesiásticas atuaram negativamente sobre elas mesmas, ao favorecer opções de abandono da Igreja quando estas freavam legítimas aspirações sociais ou quando provocavam reações de decepção no interior da comunidade de fiéis, que não entenderam a fuga de seus líderes espirituais e o constante alento a abandonar o País. (BERGES, 2008, p.572)

O importante é entender que o processo revolucionário em Cuba, durante as duas primeiras décadas, foi muito complexo. Na época, não se calibraram ambos os lados da discórdia, nem se levou em consideração as particularidades da diversidade religiosa cubana. Características estas que tinham distanciado historicamente as religiões que formam o campo religioso cubano, especificando o tipo de representação social dos fiéis e suas identidades religiosas, até o Triunfo da Revolução. As pesquisas realizadas por DERS<sup>3</sup> têm demonstrado, por exemplo, que os iniciados na Santería, no Palo, nas Sociedades secretas Masculinas Abakuás, incluindo os espiritistas nas variantes cubanizadas, não enfrentaram o processo revolucionário, ao contrário, se incorporaram a ele, sendo a sua contribuição mais importante o apoio cidadão nas medidas tomadas pelo Estado cubano a favor da independência e soberania nacional, como destacaram Argüelles e Del Rey (1998), participando nas diversas tarefas demandados pelo governo para a construção da nova sociedade cubana durante todos os anos de Revolução, o que também não significa que eles não entraram no campo do conflito.

Na medida em que o Estado, como política social inovadora, incorporava pessoas às diferentes atividades sociais, comprometendo-as com o processo, também lutava para afastá-las de seus compromissos religiosos, para tirá-las principalmente das igrejas, por constituir estas instituições, organismos que enfrentaram o governo revolucionário e lhe contestavam com agressividade, a partir de certos setores sociais em desacordo com as medidas tomadas a favor das minorias. Algumas igrejas se converteram, assim, em centros de reclusão do inimigo da Revolução, o que solidificou ainda mais a desavença com o Estado, sobretudo a partir de 1965, quando foi fundado o Partido Comunista Cubano (PCC) que dicotomizou os sentidos de pertencas e participação sócio-política na sociedade cubana.

---

<sup>3</sup> Neste caso nos referimos a *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, informe de investigação publicado em 1991, pela Editorial Academia, produzido por Anibal Argüelles e Ileana Hodge. Há também de Anibal Argüelles e Anete del Rey, *La expresiones de origen africano; su estado actual y posiciones en relación con la sociedad cubana*. E ainda, de Ileana Hodge e Yalaxy Castañeda, *Proyecciones de pensamiento social espiritista*. Estes artigos formam parte do livro **Religión y cambio social**. El campo religioso cubano en la década del 90. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2006.



Então se concebeu como dever dos militantes, recolhido nos Estatutos, “lutar contra o atraso religioso”, interpretado de forma generalizada como uma não aceitação dos crentes nas fileiras do Partido. Gradualmente se foi assimilando o modelo soviético com as suas concepções de ateísmo mal chamado científico sobre critérios estreitos, dogmáticos, anti-dialéticos que realmente negavam os princípios filosóficos sobre os que se deviam sustentar a prática política, gerando-se um preconceito social sobre a religião e os crentes e práticas discriminatórias cujas conseqüências estão ainda para ser estudadas com maior rigor. Esta situação se estendeu até fins dos anos ‘80 em que se iniciou um processo de retificação de erros no campo econômico que alcançou outras esferas da vida social, e nos anos ‘90 se fez mais evidente uma concepção objetiva e uma prática conseqüente a respeito da religião. (CALZADILLA, 2008, p. 260)

Nesse sentido concordamos com os critérios de Aurélio Alonso quando afirmou:

Quando nos aproximamos do plano concreto, podemos constatar que vários motivos fazem dele um problema de complexa elucidação. No caso cubano, por uma parte tem a ver com o aparecimento de um Estado socialista, que em muitos anos se identificou com um ateísmo doutrinário; adaptado pelos seus dirigentes que educaram o seu relevo nesta concepção, e negaram espaços na vida política não só a um projeto ético cristão senão a toda expressão explícita de compromisso religioso. A subalternidade da religião, concebida como remora, como signo de “debilidade ideológica”, de vestígio de uma concepção filosófica decadente, chamada a se extinguir numa progressão decrescente e ser substituída por outra concepção – supostamente científica por oposição – não só afetou aos católicos senão a todos os crentes, inclusive aqueles de religiosidade pouco definida, sem compromisso institucional. E a santeros, paleros, abakuás e outros bem definidos dentro de das religiões de raiz africana, para os que se inferia que a mudança revolucionária de 1959 tinha-os libertado de discriminações. (ALONSO, 2008, p.109)

Nas décadas de 1960 até fins da de 1980, o fenômeno da Revolução, no que diz respeito à religião, foi paradoxal. Se por um lado, promulgava constitucionalmente a liberdade religiosa, por outro desenvolveu métodos

discriminatórios baseados em uma doutrina marxista leninista e em um ateísmo científico que era estranho à lógica da dinâmica social cubana. Porque um problema era lutar contra a ideologia colonialista ou imperialista que estava por trás de uma doutrina social da Igreja Católica cubana na época; e outra questão era fazer guerra contra toda concepção religiosa mantida pela população, o que de fato não interferia em uma postura política contrária a Revolução ou em uma postura ideológica que contradissesse seus princípios de equidade e igualdade social, sobretudo, entre os sujeitos que experimentaram mudanças em suas vidas, uma vez estabelecido o novo governo.

Os princípios revolucionários dos sujeitos que aderiram ao processo nada tinham a ver com sua consciência religiosa. Fatos revelados em pesquisas realizadas em fins da década de 1980 pelo DERS sobre *La conciencia religiosa y sus formas de manifestarse em la Sociedad cubana*<sup>4</sup>, apontaram como fenômeno interessante a ineficiência dessa política ateísta, o 66,16% da população cubana tinham uma consciência definidamente religiosa. Essa cifra ascendeu para 80% da população quando se incluíram aqueles que declaravam que “*talvez poderia ser*”, isto é, navegavam nas incertezas ou antes de se posicionar em uma negação de que “*não existisse nada depois do além*” manifestavam dúvidas dizendo “*si por acaso*”. Mas esse 66,16% da população com as suas crenças religiosas definidas as ocultaram e participaram na defesa da Revolução durante os seus 50 anos de vida.

Lázara Menéndez, em nota de rodapé de um artigo que escrevera sob o sugestivo título “... *fondo de historia*” (2003) para uma coletânea de Universidade de Havana, lembrou de um velho santero com que manteve contatos, Eusebio Hernández, que lhe comentara sobre uma explosão de iniciações que se realizara depois do triunfo da Revolução, assegurando que, segundo as palavras desse protagonista, a explosão se deveu à aquisição de emprego fixo e remunerado desse segmento populacional. Sobre esse particular ela refletiu:

Durante os primeiros anos da década de sessenta, a fé e a reflexão sobre o universo da cultura popular tradicional,

---

<sup>4</sup>Resultado de pesquisa do colectivo de Autores del DESR, com o título: *La conciencia religiosa, forma de manifestarse en la sociedad cubana actual*. La Habana, 1991, Inédito.

foram estimuladas nos espaços cotidianos, em certa medida, por algumas manifestações da cultura artística e literária, e pela ação investigativa desenvolvida no Instituto de Etnología e Folklore. No entanto, segundo testemunhas, a necessidade fascinadora ou a fascinante necessidade de estar *iniciado* conviveu com uma vivência de fé encoberta. O reconhecimento das diferenças de classes, as hierarquizações que estas impõem numa sociedade estruturada sobre a base das classes sociais e os valores que se derivam delas não desapareceram com as medidas que adotou o governo revolucionário. (MENÉNDEZ, 2003, p.155)

A respeito da fé encoberta que gerou uma vida de aparências políticas desvinculada de princípios religiosos para *participar de*; para *pertencer a* ou *as*; para *ser aceito politicamente em*; entre outras razões que denotaram uma incorporação plena à Revolução, mantendo ou uma *moral dupla*, como se conheceu em Cuba este fenômeno gerado pela discriminação religiosa, Milí, um Babalawo de 70 anos, em entrevista concedida em Havana, asseverou, referindo-se aos mais empobrecidos, aos iniciados na Santería e a outras expressões de origem africana que

Quando entrou a Revolução, miles [leia-se muitos] dessas famílias eram revolucionários, participaram no processo e em um momento determinado a situação foi muito difícil. Eles tiraram os altares das salas das casas e os colocaram no quarto. (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Fevereiro 2007)

Quando Milí afirmou que a situação se tornou difícil, referiu-se aos conflitos ocasionados nos sujeitos por terem ou portarem objetos visíveis de significação religiosa, que os associavam a uma expressão religiosa determinada. No entanto, os mecanismos de defesa e resistência entre os iniciados se voltavam em prol da sua integridade social e do sentido de pertença a uma sociedade que lhes abriu as portas ao mundo da superação técnico-profissional, e que os valorizava como indivíduos, mas que também não admitia o gozo espiritual que a religião, em sentido geral, de fato oferece aos homens, se fundamentado em moldes ideológicos de avaliação que não correspondiam à realidade cubana como um todo.

Generalizaram-se os aspectos negativos que poderiam ter as manifestações religiosas institucionalizadas ao estilo do Catolicismo, em detrimento das características que historicamente apresentou o campo religioso cubano, já que as Igrejas Cristãs nunca estiveram na preferência da maioria da população.

Segundo as pesquisas realizadas pela investigadora Juana Berges, as cifras de protestantes no triunfo da Revolução chegava só a setenta mil em toda Cuba, que nesta época tinha aproximadamente 6 milhões de habitantes, sendo que a Igreja Católica depois dos primeiros enfrentamentos com a Revolução perdeu simpatizantes, porque tanto católicos como protestantes pertencentes às classes populares não entendiam as revoltas de seus líderes para com o novo governo.

Mas também houve uma parte desse clero que não se desvinculou da Revolução e não renunciou a sua vocação religiosa, sobretudo no meio protestante, como tem demonstrado Berges (1988, 1989a, 1989b, 1990, 1991a, 1991b) em suas pesquisas e como assinalou Calzadilla.

No próprio meio religioso cubano se tem produzido uma atividade e um pensamento sistematizado que se contrapõe ao conservadorismo e reação religiosas. Uma parte considerável da população crente, incluso cristãos e outros identificados com expressões e agrupações determinadas, tem passado por cima de suas convicções religiosas e tem participado conscientemente em diferentes atividades políticas, sociais e da defesa. Diversas organizações religiosas têm realizado atividades de apoio ao processo cubano e manifestado disposição de contribuir com os objetivos do processo sócio-econômico, tanto em declarações públicas dentro e fora do País como em trabalhos agrícolas e da construção. (Calzadilla, 2000,134)

Desta reflexão se depreende que a realidade cubana no âmbito religioso, ainda que discriminatória, se mostrou muito rica em todas as expressões religiosas. Nos iniciados na Santería e demais expressões religiosas de ascendência africana primou à conjugação da sabedoria ancestral e os benefícios que a Revolução lhes oferecia. Por isso, ainda que a

Constituição de 1976 ratificasse a liberdade de culto, contraditoriamente o Estado se sentia no direito de regular as atividades religiosas das instituições.

**Artigo 54.-**

1. O Estado socialista, que baseia sua atividade e educa o povo na concepção científica materialista do universo, reconhece e garante a liberdade de consciência, o direito dos indivíduos a professar qualquer crença religiosa e a praticar, dentro do respeito da lei, o culto de sua referência.

2. A lei regula as atividades das instituições religiosas.

3. É ilegal e punível opor a fé ou a crença religiosa à Revolução, à educação ou ao cumprimento dos deveres de trabalhar, defender à Pátria com as armas, reverenciar seus símbolos e os demais deveres estabelecidos pela Constituição.

O Babalawo Milí expressou:

O nosso sistema socialista, a nossa constituição laica, baseada na inteligência do presidente deste País, não teve mais remédio que nos aceitar. Ainda que sejamos um Estado laico, teve que aceitar os praticantes desta religião. Porque até para ocupar um lugar na sociedade, para ser chefe de um departamentinho de coleta de lixo, se tinhas crenças religiosas em Cuba, tu não podias desempenhar. Estamos claros, né! Porque a mentalidade e a espiritualidade do cubano não conduzem ao estatismo em Ifá e Orula, porque necessitavam de um lugar e de energias positivas, de seres humanos que foram capazes não somente de preservá-los, senão também de trasladá-los, porque se houvessem ficado na Nigéria, tinham desaparecido (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Fevereiro 2007).

Neste questionamento, Milí estava se referindo às iniciações que continuaram se efetuando tanto na Santería quanto em Ifá, que tinham um caráter eminentemente oculto pelas conseqüências sócio-políticas que implicavam na época. Já anteriormente nos referimos às lembranças de um velho iniciado, Eusebio Hernández, sobre o *boom* de iniciações realizadas na década de 1960.

Os iniciados cubanos até hoje são também responsáveis para que se mantenha em vigência o culto a Ifá, espalhado por eles em diferentes países

da América Latina, com certa fidelidade aos cultos africanos, que ainda são conservados no velho continente negro. Mas foi significativa a reflexão de Milí sobre o não estatismo na Santería ou em Ifá, e sobre a necessidade não só de preservar, mas também de transmitir e de reproduzir as crenças e práticas religiosas provenientes das culturas africanas. Porque a Santería, da mesma forma como Vagner Gonçalves Silva assinalou para o Candomblé, é uma expressão religiosa iniciática e é aí nesses processos religiosos onde se encontra “a necessidade fascinante ou a fascinante necessidade de estar iniciado” como expressou Lázara Menéndez (2003), porque são essas cerimônias religiosas iniciáticas as que fortalecem a resistência dessa identidade cultural e as que demonstram que ao mesmo tempo estão constituídas como cultura de resistência.

Aqui está outro paradoxo da realidade cubana da época: o dilema entre conservar e transmitir crenças religiosas numa sociedade em que, como disse Aurelio Alonso (2008), a religião em sua condição de subalterna era concebida como remora e signo de “debilidade ideológica”, e como resquício de uma concepção filosófica decadente. Foi assim que Rigo, um Babalawo, de 43 anos, entrevistado em Havana em abril de 2007, se referindo a um tempo posterior à intolerância religiosa dos anos 1960, 70 e 80, nos manifestou que no local de trabalho ele mantinha com muita discrição sua condição de sacerdote de Ifá, porque ele tinha alcançado muito prestígio entre seus companheiros na área da pesquisa científica e, tendo conhecimento da ignorância dos não praticantes quanto aos efeitos psicológicos da discriminação, o melhor era manter a maior discrição possível dentro do ambiente de trabalho. No entanto, ao se referir ao local de residência manifestou:

Enquanto aos vizinhos, a amizade é mantida, tenho contribuído para um aumento do bem-estar na comunidade na minha condição de sacerdote. Como tal, devo engrandecer minha personalidade na comunidade e impor respeito. Respeitando para ser respeitado. O sacerdote de Ifá deve ser exemplo de conduta e postura, assim como de comportamento, porque não se concebe um Babalawo ou sacerdote de Ifá sendo um ninguém, porque qual é o exemplo a transmitir para seu afilhado? Com que força moral vai-lhe dizer, por exemplo, estás te despreocupando de teu trabalho ou da casa? Ou lhe dizer, estás

maltratando a tua família? Ou seja, não há padrão moral nem social para uma religião exitosa. (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007)

Percebe-se na fala de Rigo uma separação como arena de atuação política entre dois espaços: o público e o privado. No público há os estigmas do outro, os que marcam a pauta dos preconceitos e das discriminações, entre elas as religiosas. No privado há toda uma expansão do ser, toda uma identificação com o em trono que define os vínculos religiosos e constrói as relações de poder.

Esses espaços privados são casas-templos onde se constroem as relações de poder, onde também se criam os compromissos que os sujeitos vão aos poucos adquirindo em cada cerimônia de *recebemento* ou *assentamento* de tributos simbólicos dos orixás. Em Cuba, para a realização de suas atividades cultuais, os encarregados de realizá-las deviam solicitar uma autorização ante os órgãos da polícia de sua localidade. Trâmite que na memória dos iniciados ficou conhecido como os famosos *Permisos de la PNR*. Essa regulamentação originou uma documentação interna da Polícia Nacional Revolucionária (PNR) cubana, como salvaguarda da ordem pública, que estabeleceu como procedimento o preenchimento de um alvará<sup>5</sup> pelos iniciados que queriam realizar atividades religiosas. Neste caso incluía todas as expressões de origem africana existentes no País e algumas variantes do espiritismo, que tinham seus domicílios como espaços físicos para serem realizadas as cerimônias religiosas. O documento normativo não tinha caráter de lei, e foi assinado em 15 de fevereiro de 1985 pelo Vice-Ministro de Ministério Del Interior (MININT), General de Brigada Pascual Martinez Gil, tendo ficado conhecido também como Orden 10/85.

Tratava-se de um documento de regulação interna para a polícia, que estabelecia o procedimento para conceder ou negar as permissões para as atividades cultuais. A documentação preenchida tinha 10 dias para ser contestada afirmativa ou negativamente, mas deveria respeitar a liberdade de consciência reconhecida pela Constituição da República. O alvará era reprovado nos casos de condutas anti-sociais ou posturas políticas adversas à

---

<sup>5</sup> O fac-símile do formulário se encontra no Anexo A: Documento.

Revolução, ou quando reiteradamente não se cumpria os horários estabelecidos. Só que, às vezes, não se respeitava o estipulado e ficava na subjetividade do agente policial a aprovação do alvará. Negava-se, injustamente, o pedido se era uma casa onde as atividades religiosas se sucediam com certa assiduidade. A estatística que demonstrava a frequência das celebrações rituais era tomada como desculpa para negar o pedido, como revelou uma pesquisa realizada em fins da década de 1980 nas quinze unidades de polícia da Cidade de Havana.<sup>6</sup> Esta resolução ministerial entrou em desuso em meados da década de 1990.

Tirar permissões para a realização do culto religioso não foi um processo antidemocrático do governo de Fidel Castro, como se pode conjecturar. Em Cuba, até que o período foi curto, porque nunca existiu uma organização que aglutinasse e defendesse os interesses dos religiosos que tinham se iniciado nas religiões africanas. No Brasil, que diferentemente de Cuba teve toda uma experiência de luta e organização dos candomblés, principalmente da Bahia, em prol de seus direitos religiosos e da liberdade de culto, se passou da violência policial nas três primeiras décadas do século XX, para os processos judiciais que duraram até a década de 1980<sup>7</sup>. Aspecto que não aprofundaremos neste trabalho, porque constitui outro trabalho de pesquisa.

No entanto, no que diz respeito a Cuba, houve diferenças nas caminhadas político-sociais. As lutas políticas que se aprofundaram nos anos de 1950 até o triunfo da Revolução cubana em 1959 desviaram a atenção da polícia para a organização revolucionária que ficou conhecida como Movimento 26 de Julio (M-7), liderada por Fidel Castro, a ponto tal que o último caso que aparece registrado no Arquivo Histórico cubano data de 1952 e se refere a um assalto policial a uma cerimônia religiosa de Santería, registrada como Reunião Ilícita (Causa 278/1952). Pelo conteúdo do documento parece indicar ter sido um sacrifício que se realizava para o orixá Ogún. Mas, como consta em ata judicial todos os objetos que se encontraram no local de culto foram

---

<sup>6</sup> Os resultado das pesquisas realizadas nas unidades da PNR entre os anos de 1987 e 1989 formam parte do livro **Los llamados Cultos sincréticos y El Espiritismo**, de Anibal Arguelles e Ileana Hodge, Editorial Academia, La Habana, 1991.

<sup>7</sup> Na relação das fontes escritas contígua à bibliografia deste trabalho se anexa relação de alguns dos processos estudados no Arquivo Público da Bahia.



apreendidos e entregues à polícia, inclusive os animais destinados para o sacrifício, vivos e mortos. Finalmente ninguém foi condenado.

### **O contragolpe do Golpe**

Episódios como esse de Cuba encontramos no Arquivo Público da Bahia com muita frequência, mas os motivos dos processos variavam de denúncias de rituais festivos com toques de atabaques até atos de curandeirismo, incluindo também notificações por supostas mortes ocasionadas por tais práticas, nem sempre bem resolvidas pela polícia. O que importa ressaltar aqui não é a atuação policial quase sempre violenta e irracional, e sim as características da Delegacia de Jogos e Costumes para onde os iniciados no Candomblé deveriam se dirigir, para tratar de assuntos relacionados às permissões para as atividades culturais. Desde a década de 1950 pais e mães-de-santo se dirigiram a esta delegacia, adjunta a Secretaria de Segurança Pública, para poder obter o alvará de funcionamento, se quisesse realizar toques dentro da legalidade, respeitando “a ordem e os bons costumes cristãos” implantados socialmente.

Por que o Candomblé não foi considerado como religião até a década de 1980, o que aconteceu depois de um largo debate promovido por agentes religiosos de diferentes entidades junto a cientistas sociais que se dedicavam ao estudo antropológico das expressões religiosas da cultura africana. A imprensa serviu como mediadora nesse debate para deformar frente à sociedade o sentido do Candomblé como religião, sobretudo a partir do II Congresso de Tradições Yoruba e Cultura, celebrado em 1983, em Salvador.

Surtiu pouco efeito o fato de em 1937 depois do II Congresso Afro-Brasileiro os terreiros terem se juntado para fundar a União de Seitas Afro-Brasileiras, sob a iniciativa de pais e mães-de-santo reunidos no conclave. A organização que representaria os candomblés na Bahia teve uma vida efêmera. No entanto, nessa época havia começado um processo de valorização cultural entre seus membros, que não se deteve com as mortes de Mãe Aninha em 1938, nem de Martiniano do Bonfim na década de 1940. Surgiram outras figuras religiosas que levantaram suas vozes em prol da religião, e o grupo de antropólogos que organizou os congressos de 1934 e 1937 se mantinha em ativo, denunciando as poucas possibilidades que esse

setor religioso tinha de se expressar em seus próprios espaços dedicados ao culto dos orixás.

Entanto, como refere Igor Trabuco da Silva em sua dissertação de mestrado, Emilio Conde, o primeiro historiador da Assembléia de Deus na Bahia, ao aludir a vinda da Assembléia de Deus para a Bahia referiu:

O início o trabalho em Salvador não foi tarefa fácil. É conhecida de todos a grande idolatria que domina a cidade, cheias de Igrejas do catolicismo romano, onde imagens de escultura são cultuadas. Não menos numerosos são os terreiros e cultos pagãos de origem africana trazidos pelos escravos, cujo desenvolvimento mais acentuado ocorreu na Bahia. (CONDE, 2000, p. 122)

Mas a polícia continuou reprimindo e desrespeitando as atividades religiosas que se realizavam em terreiros e casas de candomblés, sobretudo durante a Era Vargas, no Estado Novo. Quiçá tenha sido por isso que a recomposição associativa dos terreiros, FENACAB, não tenha se realizado até 1946. Em fins da década de 1950, Mãe Menininha do Gantois liderou essa luta que só teve seu fim em 1976, com a assinatura do governador da Bahia, Roberto Santos, do Decreto 25 095, em 15 de janeiro. Sobre esse particular o Pai Ari, presidente atual da FENACAB comentou:

Foi em setenta e seis, teve uma nova reunião aonde se reuniram para dar mais poder à instituição, que naquela época era dominada pela polícia. E aí eles começaram a lutar junto com as casas de matrizes africanas, principalmente o Bogum, que teve uma participação muito ativa, e [até] em Setenta e seis [quando] Roberto Santos, governador do Estado da Bahia, ele assina um decreto na Igreja da Conceição da Praia. E ele assinou esse decreto, e levou esse decreto até a Igreja do Bonfim, lá estava acontecendo a lavagem, aonde ele informou ao povo de santo, ao secretariado que a partir daquela data, estava se desvinculando o candomblé da polícia. Isso foi em Setenta e seis, aí o Decreto 25 095 de 15 de janeiro, foi o que desvinculou o candomblé da polícia, a partir daí deu todos os poderes que a Federação, a tivesse... Realmente ela pudesse congrega e fiscalizar as casas e os terreiros dos candomblés da Bahia (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007).

O Decreto partiu da discordância com a *“expressão de sociedades afrobrasileiras para atos folclóricos”*, com o qual se qualificava o Candomblé, que como já foi discutido anteriormente o desqualificava como religião e o associava à cultura popular, permitindo a exploração de seus princípios religiosos pela Bahiatursa, que incluía no roteiro turístico da cidade a exposição de espetáculos artísticos baseados na mitologia dos orixás e visitas a atividades religiosas realizadas nos terreiros, situação que até hoje não mudou muito.

O documento continuava expressando que *“semelhante atendimento não se ajusta no sentido e alcance da lei sendo antagônico ao princípio constitucional que assegura a liberdade religiosa e o exercício de culto”*, que como analisamos também no artigo 141 § 7 garantia tais princípios religiosos.

CONSIDERANDO QUE É DEVER do poder público garantir aos integrantes da comunhão política que dirige o livre exercício do culto de cada um, abstendo qualquer embaraços que o dificultam ou impedem;  
Considerando afinal que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças ou confissões religiosas, justo não seria também que fizesse em relação às atividades do culto afrobrasileiro, que de idêntico modo têm a liberdade de regerem-se de acordo com sua fé.

O dito Decreto apregou o respeito à liberdade de culto, presente na Constituição Brasileira, e eximiu, a partir desse momento, A Delegacia de Jogos e Costumes de continuar carregando a responsabilidade de conceder os alvarás de funcionamento aos candomblés, cada vez que fossem realizar suas atividades litúrgicas. Como afirmou Pai Ari, a partir desse momento estas atividades passaram a ser fiscalizadas pelo seu próprio órgão competente, a FENACAB, que começou a ter visibilidade dentro da sociedade civil, independentemente do fato de que desde 1948 tivesse sido concedida a ela a categoria de “personalidade jurídica” reconhecida oficialmente pelo Estado<sup>8</sup>.

O decreto assinado por Roberto Santos em 15 de janeiro de 1976, revogou todas as disposições anteriores que limitaram a liberdade de culto entre os iniciados no Candomblé, deixando o campo aberto para que se

---

<sup>8</sup> No Anexo A: documento, encontra-se fac-símile dos termos da Fundamentação Jurídica do Código de Ética das religiões afro-brasileiras, arquivada na Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro (FENACAB).

estendesse a ação religiosa, o que, por outro lado, significava uma aliança política para com um setor da população que tinha sido tradicionalmente excluído da arena de atuação social, num momento delicado da História do Brasil, em que os movimentos sociais estavam sendo sufocados pela repressão policial que promovia a Ditadura e os direitos cidadãos violados.

Na nossa pesquisa não achamos referências diretas que vinculassem expressamente o Candomblé ao golpe militar de 1964. Mas reflexões de alguns entrevistados, como Makota Valdina, uma mãe-de-santo entrevistada em maio de 2009, ou Yo, um Ogã entrevistado em 2007, todos dois em Salvador, rememoraram episódios sobre a época, mais como lembranças pessoais, no que diz respeito aos compromissos individuais como cidadão, no caso de Makota Valdina, ou como lembranças de infância, no caso de Yo. Os silêncios, de um modo geral, apontam o medo que gerou a violência militar desses anos na sociedade brasileira em geral.

Por exemplo, Yo (44 anos, entrevista concedida em Salvador, Brasil. Agosto 2007), entre suas lembranças contava como nos anos 1970, quando ainda era criança, via os estudantes da Universidade Federal da Bahia correr para se esconder dentro do mato que rodeava o terreiro do Gantois, situado nas adjacências da universidade para evitar a repressão da polícia que logo aparecia na captura daqueles jovens. Contou que sempre que isso acontecia tanto os meninos quanto os filhos-de-santo que se encontravam no terreiro deviam continuar atarefados com seus deveres, como se nada estivesse acontecendo. Ao chegar a polícia ninguém dizia ter visto nada. Confiabilidade que se acentuava, segundo nosso entrevistado, pela reputação que tinha Mãe Menininha como dirigente religiosa e como “pessoa de bem”.

Makota Valdina, por sua vez, refletiu sobre o que aprendeu entre os jovens de esquerda da época, que ainda que militassem em células políticas em favor do bem-estar social, as idéias políticas dos mesmos se baseavam em uma concepção ateuísta de origem européia que, como aconteceu em Cuba, nada tinha a ver com a idiosincrasia da sociedade. Só que, diferente de Cuba, essas idéias ateuístas não viraram política de Estado e alguns militantes negros começaram a perceber que a luta política precisava ser ampliada para outros setores da população.

Unindo as idéias políticas dos jovens negros das esquerdas brasileiras às necessidades dos setores mais desprotegidos socialmente, os movimentos negros decidiram-se unir na luta pela plena igualdade social na época da ditadura, nos anos 1980. Naqueles movimentos de idéias políticas e sociais, analisava Valdina, é que surge o Movimento Negro Unificado, do qual ela formou parte desde muito cedo, e aí entrou para o terreiro, identificada com a luta ideológica em sua condição de mulher negra nascida do Axé da família.

No entanto, como dissemos, o medo, o aparente descompromisso político e a resistência de alguns setores foram características que acompanharam a sociedade brasileira na época da ditadura militar, embora o Candomblé baiano conseguisse entre suas conquistas a plena liberdade de dirigir seus próprios cultos sem a intervenção da Delegacia de Jogos e Costumes. A seguinte reflexão de Valda, uma iniciada do Afonjá, de 40 anos de idade, entrevistada em Salvador, ressume as apreciações anteriores:

Mãe Senhora morre em sessenta e dois, um pouco antes tinha morrido Pulquéria, mãe Pulquéria tinha morrido. Então, essas perdas foram perdas não só no sentido simbólico, no sentido religioso simbólico, mas foram também perdas no campo da afirmação da identidade religiosa... Que acontecem essas perdas. Acontece também o golpe militar no Brasil em 1964, não causa muita, muita... Digamos assim, o golpe de 1964 não causa uma influência direta nos processos dos terreiros, agora, provavelmente muitos religiosos, muitas pessoas freqüentadoras, ou até iniciados religiosamente dentro desses terreiros, eles, enquanto indivíduos, devido a alguma prática política tiveram... Tiveram... Tiveram sim algumas pessoas que foram caçadas, outras chegaram a desaparecer, mas isso não influenciava, não influenciou o processo religioso em si. Havia o candomblé enquanto religião. Ela nunca esteve naquele... Pelo menos até um determinado período, ela nunca esteve ao lado de um poder constituído, até mesmo porque o candomblé era a religião do outro, o que é o outro, o que é o outro? É aquele indivíduo assim, que está mais marginalizado no aspecto econômico, social, inegavelmente um fato. Então, é sabido também que o candomblé também nunca esteve exatamente ao lado dos poderosos. Os poderosos não eram exatamente o grande objetivo do candomblé. Bem, aí chegamos aos anos 70. Aí, nos anos 70, se dão alguns surgimentos que eu acho importantes que a gente precisa relevar, é quando os movimentos negros no Brasil começam a tomar corpo, a se aglutinar. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007)

Contudo, não se pode passar por alto o fato de que o Candomblé também, desde muito cedo, se serviu dos ofícios religiosos que oferecia àquela camada da população pertencente à elite do poder, política, social e economicamente posicionada em setores-chaves da sociedade. Portanto, seria ingênuo asseverar que existiu um desentendimento entre Candomblé e a política antes da aproximação pública de Roberto Santos, porque entre os nomes de políticos que mantiveram vínculos com os terreiros, anterior a Roberto Santos, uma figura controversa encabeça a lista, Antonio Carlos Magalhães (ACM), pela amizade que manteve com Mãe Menininha e o terreiro do Gantois do qual ela foi a sacerdotisa por muito tempo. Maria Escolástica Conceição Nazaret, Mãe Menininha do Gantois foi considerada depois de Mãe Aninha do Opô Afonjá, uma das máximas figuras do Candomblé Baiano.

Sobre ACM, Tarso Franco escreveu em artigo publicado na Internet<sup>9</sup>:

O senador Antonio Carlos Magalhães que deixou a vida terrena para ingressar no panteão dos mitos baianos, conseguiu, o que é raríssimo na política, se mesclar de tal forma com as características da baianidade indo-euro-afro-nagô que, aos olhos dos baianos, se tornou a própria baiana do acarajé, figura mais representativa da Bahia. Católico de berço circulava entre o povo de santo como se um deles fosse. E, tanto era adorado por integrantes da cúpula e iéis da igreja católica; quanto pelas filhas, babalaôs e mães de santo. Freqüentava em harmonia o Palácio Cardinalício com Dom Augusto Álvaro da Silva; ou o axé da Federação, com mãe Menininha do Gantois. Rezava freqüentemente aos pés do senhor do Bonfim; sem descuidar-se de observar os búzios da Casa Branca.

No entanto, não se pode dizer que esse vínculo com a política resultou somente uma aproximação à direita conservadora, ou uma forma dos políticos manipularem ao povo do Candomblé. Ambos os lados se beneficiaram em cada relacionamento. Em momentos de fortes tensões, no período de repressão policial na década de 1930, os ogãs saídos das elites e associados a determinadas casas-de-santo buscavam evitar que certos candomblés passassem pelo constrangimento de ser assaltados em plena cerimônia ritual pelas rondas de polícias que “cuidavam da ordem cidadã” nas noites soteropolitanas.

---

<sup>9</sup> Disponível em <<http://www.cronicasdabahia.com.br>>

### **Considerações finais**

O povo de Candomblé também participou e participa em movimentos de esquerda, na luta contra a discriminação racial e a favor dos direitos humanos. Entre santeros cubanos e iniciados no Candomblé a partir de uma ótica sócio-política houve diferenças enquanto a sentido participativo nas atividades sociais.

A arena de atuação de ambas as expressões em prol dos interesses religiosos, foi se diferenciando pelo caráter de instituição ou de núcleo religioso, que lutava pelos seus direitos como negros, minorias e portadores de tradições culturais que estavam fora dos códigos religiosos eurocentristas, como é o caso do Brasil, o que incide no significado sócio-político que tem o Candomblé da Bahia, contrariamente ao que historicamente tem acontecido em Cuba, onde os espaços religiosos laicos foram definidos desde a Constituição de 1901, reforçados e ampliados na Lei Fundamental de 1959 e ratificados na Constituição de 1976. Por outra parte, não se recolhe na História da Santería como em outras expressões de origem africano, atuantes na Ilha, iniciativas de se organizar para lutar em favor de seus direitos religiosos e as incorporações a atividades ou grupos políticos tem mais como atores sociais que religiosos, portanto a significação sócio-política tem sido baixa, não somente para a Santería senão para a religião em Cuba em geral.

## Referencias Bibliográficas

ARGUELLES, Anibal; HODGE, Ileana. Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. La Habana: Editorial Academia, 1991.

BERGES, Juana. **El protestantismo histórico**: su evolución y significación en la sociedad cubana. Informe de Pesquisa, DERS, CIPS. La Habana, 1991a.

BERGES, Juana. **Proyecciones teológico, religiosa y social políticas del pastorado protestante histórico en Cuba**: la nueva teología cubana. Resultado parcial de pesquisa, DERS, CIPS. La Habana, 1991b.

BERGES, Juana. **Teología de la Liberación**. Informe de Pesquisa, DERS, CIPS. La Habana, 1989b.

BERGES, Juana; CÁRDENAS, René. **Análisis de la repercusión en el medio cristiano de la situación actual en torno a la relación con los creyentes**. Informe de Pesquisa, DERS, CIPS. La Habana, 1990.

BERGES, Juana; CÁRDENAS, René. **El pensamiento de teólogos liberacionistas**. Resultado de pesquisa, DERS, CIPS. La Habana, 1989a.

BERGES, Juana; CÁRDENAS, René. **Significación social del protestantismo en Cuba**. Estudio monográfico. Resultado Científico, DERS, CIPS. La Habana, 1988.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. 20 años en la vida de la iglesia católica en Cuba. **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008, pp. 258-271. CD-ROM.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-2000): secularización y reavivamiento religioso. **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008, pp. 271-290. CD-ROM.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. **La religión en la cultura**. La Habana: Editorial Academia, 1990.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. **La religión**: estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. La Habana: Editorial Academia, 1993.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008, pp. 1753-1783. CD-ROM.



CALZADILLA, Jorge Ramírez. **Religión y Cambio Social**: El campo religioso cubano en la década del 90. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2006.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. **Religión y relaciones sociales**: un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana. La Habana: Editorial Academia, 2000.

CASTAÑEDA, Yalex; HODGE, Ileana. **Espiritismo cruzado**: creencias y símbolos en la práctica ritual. Material Inédito. Ciudad de la Habana, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, 1998.

DÍAZ CASTAÑÓN, María del Pilar. **Ideología y revolución**: Cuba, 1959-1962. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2001.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v. 12, 2007, p. 113-136.

DOMINGUES, Petrônio José. Os descendentes de africanos vão à luta em terra brasilis: Frente Negra Brasileira (1931-37) e Teatro Experimental do Negro (1944-68). **Projeto História** (PUCSP). São Paulo, 2006, p. 131-158.

DOMINGUES, Petrônio José. Os "Pérolas Negras": a participação do negro na Revolução Constitucionalista de 1932. **Revista Afro-Ásia**. CEAO/UFBA. Salvador, nº. 29/30, 2003, pp. 199-245

FARIÑAS GUTIERREZ, Daisy (coord.). **La conciencia religiosa, forma de manifestarse en la sociedad cubana actual**. Resultado de pesquisa do colectivo de autores del DESR / Universidad de La Habana. La Habana, 1991, Inédito.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. **Classes, raça e democracia**. São Paulo: Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Intelectuais negros e formas de integração nacional. **Revista Estudos Avançados**. Rio de Janeiro, 18 (50), 2004, pp. 271-284.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Notas sobre raça, cultura e identidade na imprensa negra de São Paulo e Rio de Janeiro, 1925-1950. **Afro-Asia**, CEAO/UFBA. Salvador, nº. 29-30, 2003, pp. 247-269.

HODGE LIMONTA, Ileana. Practicismo y utilitarismo del espiritismo cubano. **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008, pp. 182- 201. CD-ROM.

HODGE, Ileana. El Espiritismo Cubano y los Cambios Socioestructurales de los 90". **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008. 1 CD-ROM.

HODGE, Ileana; CASTAÑEDA, Yalexey. El espiritismo en Cuba. **Revista Enfoques**. La Habana: IPS, Abril/2003, pp. 1-9.

HODGE, Ileana; RODRÍGUEZ, Minerva. **El espiritismo en Cuba**: percepción y exteriorización. Colección Religión y Sociedad. La Habana: Ed. Academia, 1997,

HOUTART, François. **Sociología de la Religión**. Nicaragua: Ediciones Nicaro y CEA, 1992

JAMIL CURY, Carlos Roberto. Direito à educação: direito à igualdade, direito à diferença. **Caderno de Pesquisa**. Salvador, n° 116, junho/2002, pp. 245-262.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 1996.

MENEZES, Ana Maria Ferreira. A autonomia e os recursos tributários municipais no Brasil: uma análise à luz das Constituições Republicanas. **Bahia Análise & Dados**. Salvador, v. 13, nº. 3, 2003, pp. 881-812.

PÉREZ CRUZ, Ofelia. Religiosidad popular y cambios sociales en cuba: símbolos y funciones respondiendo a nuevos contextos sociohistóricos. **Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos**. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2008, pp.1872-1888. CD-ROM.

SABATER PALENZUELA, Vivian M (org.). **Sociedad y religión**: selección de lecturas. Tomos I y II. La Habana: Editorial Feliz Varela, 2003.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Editora da Edufba, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e Sincretismo: Interpretações acadêmicas e Experiências Acadêmicas. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas Editora, 1999, pp. 149158.