

## O que espanta miséria é festa: racismo, comunicação e resistência.<sup>1</sup>

*Roberto Vilela Elias<sup>2</sup>*

### Resumo:

Através de uma análise de festividades populares do Rio de Janeiro, buscamos mostrar como o carnaval e o réveillon foram pilares de uma estratégia, hoje entendida como comunicação alternativa, que sambistas e devotos de religiões afro-brasileiras usaram para enfrentar o preconceito e inspirar movimentos sociais. Partindo da máxima: “O que espanta miséria é festa!”, entendemos que não se faz festa porque a vida é boa, pelo contrário. Em situações de dificuldade e precariedade o ato de festejar acaba sendo uma potente forma de resistência e sobrevivência. A partir dos anos 1950, babalaôs, ialorixás, sambistas e toda uma malta de indivíduos que por décadas estiveram à margem daquilo que se apontava como o “padrão cultural nacional”, buscam os holofotes para fugir à intolerância e manter viva sua cultura.

**Palavras chave:** Carnaval; réveillon; religiões afro-brasileiras; movimentos sociais; comunicação alternativa.

### 1 – Introdução:

Falar de festividades populares no Rio de Janeiro sem falar de macumba é tarefa praticamente impossível. Do réveillon de Copacabana, passando pelo carnaval dos blocos até as escolas de samba na Marquês de Sapucaí, quem dá o tom à festa é o ritmo dos tambores. Os instrumentos de percussão popularizaram-se no Brasil através das religiões afro-brasileiras, e, num passado não muito distante, eram reprimidos com veemência pela polícia e apontados pejorativamente como “batus de preto”.

“Vou bater minha macumba.” é uma frase comumente utilizada para fazer menção à realização desses rituais por seus adeptos e frequentadores. O termo macumba têm diversos significados e representações, alguns concretos sobre sua origem, outros pejorativos com uma forte carga de preconceito e racismo devido à ancestralidade africana. Primeiramente podemos dizer que macumba é uma árvore relativamente comum na costa atlântica do continente africano, onde os praticantes de religiões que cultuam os orixás se reúnem para realizarem seus rituais. Macumba também pode apontar para um instrumento de percussão, feito da madeira da árvore homônima, utilizado por essas religiões que, através toque desses atabaques, suscitam o transe mediúnico e a consequente possessão de espíritos. No Brasil,

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho 2 (GT-2) Consumo, Comunicação e Organizações, atividade integrante do XVII Congresso Brasileiro Científico de Comunicação Organizacional e de Relações Públicas.

<sup>2</sup> Doutor em Comunicação Social pela UERJ; mestre em Comunicação Social pela UERJ; especialista em Política e Planejamento Urbano pelo IPPUR-UFRJ; graduado e licenciado em Ciências Sociais pela UFRJ. E-mail: [elias.robertovilela@gmail.com](mailto:elias.robertovilela@gmail.com)

mais especificamente no Rio de Janeiro do começo do século XX, os termos macumba (religião) e macumbeiros (seus adeptos), foram largamente utilizados em tom depreciativo para estigmatizar (na perspectiva de Elias & Scotson) essas religiões<sup>3</sup> e seus praticantes.

Mediante o contexto exposto e a fim de escapar à repressão policial, os devotos das religiões afro-brasileiras eram obrigados a realizarem seus rituais em localidades periféricas (arrabaldes como se dizia à época) ou em favelas. A forma com que João do Rio aborda esses ritos em “As religiões do Rio” (1904), apontando-os como feitiçaria e charlatanismo, ajudamos a ilustrar tal preconceito. No período conhecido como Era Vargas (1930-1945), os pais ou mães de santo eram obrigados, nos dias de culto, a dirigirem-se à delegacia de polícia mais próxima para pedir autorização. Caso não a obtivessem e ainda assim insistissem, assumiam o risco de uma batida policial em seu terreiro durante a gira<sup>4</sup>. Àquela época bater tambor era crime previsto no código penal. Para exemplificar o que estamos falando, até agosto de 2020 o maior acervo de arte sacra afro-brasileira não estava nos terreiros de umbanda e candomblé do Rio ou de Salvador, mas no depósito da Polícia Militar do Rio de Janeiro. Somente agora, há menos de três anos, o movimento Liberte Nosso Sagrado conseguiu recuperar tais peças<sup>5</sup>. Desde então elas fazem parte do acervo do Museu da República.

No ritmo de uma batida fúnebre, não fica difícil entender a má vontade das elites locais com o samba, gênero musical de origem africana, introduzido no Brasil por escravizados e que com o passar do tempo desenvolveu forte ligação com o carnaval popular. De origem cristã, o carnaval tornou-se um solo fértil no cruzamento com as religiões de matriz africana. As escolas de samba e os terreiros de macumba tiveram um papel importante, no sentido de preservar tradições e fundamentar noções de pertencimento.

A ancestralidade africana do samba, dos candomblés e da umbanda, e todas as implicações dos quatro séculos de escravidão no Brasil, fizeram das agremiações carnavalescas e das casas de culto verdadeiros templos de afirmação e invenção de identidades. Colocaram no centro da cena, como protagonistas, populações economicamente subalternas que, pela cultura, assumiram o protagonismo de suas próprias vidas. Do encontro dessa tradição com os rituais ameríndios e o catolicismo popular ibérico surgiram nossas macumbas. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 22)

No tocante ao réveillon, toda a ritualística das comemorações de Ano Novo no Brasil está baseada nos cultos à Iemanjá, praticados, no caso do Rio de Janeiro, notadamente por umbandistas. No panteão africano Iemanjá é a orixá que representa o mar e seus pontos de encontro com rios.

<sup>3</sup> O candomblé e a umbanda são as religiões de matriz africana mais conhecidas no Brasil.

<sup>4</sup> Termo usado por umbandistas e candomblecistas para fazer menção aos seus cultos religiosos.

<sup>5</sup> Dados do Ministério Público Federal de 10/08/2020. [www.mpf.jus.br](http://www.mpf.jus.br)

Iemanjá, Orixá feminina que personaliza a água salgada, o mar. É a mãe d'água dos iorubanos, a entidade feminina de maior prestígio nos candomblés da Bahia. No sincretismo religioso é identificada com Nossa Senhora em várias invocações. (VARELLA, 1971, p. 60)

No Brasil, devido a uma influencia cultural de africanos escravizados, a maioria das festas de réveillon se dá à beira mar, com pedidos à mãe-sereia, flores brancas, barquinhos com oferendas e muito samba. Se hoje tais práticas, de uma forma geral, são bem aceitas. Num passado não muito distante a coisa não acontecia com essa naturalidade, tampouco se comemorava o Ano Novo em Copacabana.

Não que hoje exista uma larga simpatia para com as religiões de matriz africana e seus adeptos. Casos de racismo religioso ainda ocorrem, e passam por agressões físicas e simbólicas a umbandistas e candomblecistas, como a invasão e destruição de terreiros. No passado tais ataques eram rotineiros e praticados por entes do próprio Estado, visto que a lei os legitimava. Mediante o que expusemos até aqui, pretendemos discutir neste trabalho através de uma análise de festividades populares do Rio de Janeiro, como o carnaval e o réveillon foram pilares de uma estratégia que sambistas e filhos de fé<sup>6</sup> usaram para enfrentar o preconceito e inspirar movimentos sociais.

O fim da escravidão exigiu redefinições nas estratégias de controle dos corpos e concluiu com a montagem de projetos modernizadores que buscaram estabelecer, a partir da segunda metade do século XIX, caminhos de inserção do Brasil entre os povos ditos civilizados. Ao lado do controle dos corpos, vigorou a desqualificação completa das camadas subalternizadas como agentes incessantes de invenção de modos de vida. A ordem na polícia carioca era criminalizar os batuques, sambas, macumbas, capoeiras, carnavais e demais elementos lúdicos do cotidiano dos pretos e pobres. Tudo, enfim, que resistisse ao confinamento dos corpos deveria se escaferer em nome da nostalgia de uma Europa que nunca fomos. (SIMAS, 2018, p. 26)

Partindo da máxima – “O que espanta miséria é festa!” – do sambista imperiano<sup>7</sup> Laudemir Casemiro, mais conhecido como Beto Sem Braço, que viveu o contexto descrito acima, entendemos que não se faz festa porque a vida é boa, pelo contrário. Em situações de dificuldade e precariedade o ato de festejar acaba traduzindo-se numa das mais potentes formas de resistência e sobrevivência. Assim, notadamente a partir dos anos 1950, babalaôs, ialorixás, sambistas e toda uma malta de indivíduos que por décadas estiveram à margem daquilo que se apontava como o “padrão cultural nacional”, buscam os holofotes através de

<sup>6</sup> Termo utilizado para fazer menção a umbandistas e candomblecistas.

<sup>7</sup> Em alusão ao GRES Império Serrano.

celebrações populares que já existiam. Para fugir à intolerância e à discriminação, num momento em que não havia redes sociais e a televisão ainda engatinhava no Brasil, a ideia que os moveu foi - literalmente - botar o bloco na rua e buscar visibilidade através da festa.

Nessa perspectiva, na noite de réveillon, umbandistas e candomblecistas deixam as praias mais distantes e vão pra Copacabana realizar seus ritos de louvação a Iemanjá, em frente ao Copacabana Palace. Hotel mais luxuoso da América do Sul à época. No carnaval de 1966, o Império Serrano e a São Clemente abordam abertamente a Bahia e Iemanjá em seus desfiles, assumindo definitivamente enredos que enalteciam as tradições africanas. Talvez uma das facetas mais cruéis do “racismo à brasileira”<sup>8</sup>, não esteja exatamente na aniquilação dos corpos pretos, mas na deslegitimação de manifestações culturais não-brancas. Assim, em meio a um contexto amplamente desfavorável, colocar-se em evidência utilizando como plataforma comunicacional festividades populares, traduziu-se efetivamente num ato de resistência e sobrevivência física e simbólica.

## **2 – Todo camburão tem um pouco de navio negreiro**

O título acima é de uma música do grupo *O Rappa*, escrita em 1994 por Marcelo Yuka. Inspiro-me nele para dizer que em 1939, mais precisamente no dia 8 de abril, fora instituído o Decreto de Lei 1202 que desautorizava a perseguição e a repressão aos cultos afro-brasileiros e seus praticantes. Tal Decreto representou um avanço, pois até então não havia lei alguma que protegesse os adeptos dessas religiões e serviu para consolidar tais cultos em novos espaços urbanos. No mesmo ano, Zélio Fernandino de Moraes, anunciador da umbanda, criou a União Espírita de Umbanda do Brasil, instituição que tinha como principal atribuição oferecer proteção aos seus praticantes. Muitos devem estar se perguntando o porquê de se criar uma instituição dessas, se já havia o Decreto 1202. A resposta é complexa, mescla lei e racismo.

Remonta à década de 1930 a criação das primeiras entidades representativas dos praticantes das religiões afro-brasileiras, conformando, assim, o movimento afro-religioso, entendido aqui como um movimento social. Quando surgiu, buscava legitimar como religião o que era visto como feitiçaria, magia e curandeirismo. Dada a variedade das religiões afro-brasileiras, o movimento social delas emanado é plural. (MORAIS, 2020, pág. 2)

---

<sup>8</sup> Expressão cunhada por Roberto DaMatta.

Com a instituição do Estado Novo<sup>9</sup> em 1937 é criada nas chefaturas de polícia a “Seção de Tóxicos e Mistificações”, isso intensificou sobremaneira a repressão aos umbandistas e candomblecistas. E mesmo com a homologação do Decreto 1202, como ressalta Joana Bahia (2018),

cabe lembrar que, não obstante as mudanças na esfera jurídica, a liberdade de culto era uma garantia constitucional, mas o Estado, por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira, respaldando-se em outras regras. A Lei de Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Ela previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas nessa legislação. Assim, para que os terreiros pudessem funcionar, era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes – exigência que somente foi extinta ao final da década de 1970. (BAHIA, 2018, p. 199)

A ditadura Vargas foi um dos momentos da história do Brasil de maior perseguição e repressão aos fiéis de religiões afro-brasileiras, pois havia muitas brechas na lei que deixavam o critério daquilo que é religião, e daquilo que é perturbação da ordem pública, a cargo dos policiais. Esses, muitas vezes viam essas religiões preconceituosamente e partiam pra repressão. Em realidade, fazendo jus à máxima “mudar para continuar igual”, pródiga à história do Brasil, o Decreto 1202/1939 substituiu o Decreto 847/1890, conhecido como Código Penal dos Estados Unidos do Brasil que, mantendo uma tipificação penal do Império (1830), condenava atitudes tidas como desviantes à moral e aos bons costumes, tais como: a vadiagem, a capoeiragem, batuques, mendicância, embriaguez, dentre outros.

Com base no Decreto 847 de 1890 a polícia tinha um amparo legal para invadir e reprimir terreiros de umbanda e candomblé, inclusive com a prisão de pais e mães de santo – mesmo durante os rituais – para averiguação na delegacia. Isto ocorria, pois, no texto da lei, não havia diferenciação alguma entre essas manifestações religiosas e práticas tidas como “vadiagem”. Desta maneira os cultos afro-brasileiros, por fugirem ao padrão cristão-católico, eram vistos pelas autoridades como atividades anômicas<sup>10</sup> aos critérios de “civilidade” da época. Quando frisamos acima o “mudar para continuar igual”, fazemos menção ao Decreto 1202 de 1939. Este, ao mesmo tempo em que “proibia” a repressão às religiões afro-brasileiras, seguia não tipificando o que são essas religiões. Ou seja, na prática, o padrão de discernimento entre religião e “vadiagem” (ou perturbação da ordem) continuava sendo o preconceito. A partir de 1941, com a instituição da Lei de Contravenções Penais, os

<sup>9</sup> Fase ditatorial (1937-1945) do primeiro governo de Getúlio Vargas.

<sup>10</sup> Conceito da sociologia de Émile Durkheim que faz menção a eventos que colocam em xeque a coesão de uma sociedade.

umbandistas e candomblecistas são obrigados a se dirigirem às chefaturas de polícia para registrarem seus terreiros, informando os dias e os horários em que as giras eram realizadas, a fim de evitarem batidas policiais. Instituíam-se assim a criminalização dessas religiões e o aprofundamento, legalmente respaldado, de um vasto imaginário negativo a seu respeito, o estigma do macumbeiro e da macumba que citamos há algumas linhas.

Especialmente a partir de 1937, com a instituição do Estado Novo, observa-se uma investida do Estado contra as religiões afro-brasileiras. O governo Vargas, devido às alianças com a hierarquia católica e aos compromissos com a medicina institucional, lançou-se contra certas formas heterodoxas de práticas curativas associadas às religiões afro-brasileiras. (NEGRÃO, 1996, p. 70)

Mesmo assim, após a II Guerra Mundial há um crescimento significativo do candomblé e da umbanda no Rio de Janeiro. Sua presença na mídia aumenta chegando ao rádio em 1947, com a criação do programa “Melodias de Terreiro” transmitido pela já extinta Rádio Guanabara. Tal programa fora concebido por Átila Nunes, jornalista e advogado de classe média, que entra para a política no final da década de 1950 com um discurso de defesa das religiões afro-brasileiras e seus fiéis. O programa foi dirigido por ele até 1969 e, mesmo com sua saída, existe até hoje em plataformas digitais. Em 1949 a União Espírita de Umbanda do Brasil cria o periódico “Jornal de Umbanda”, também dedicado à divulgação e defesa da religião num contexto de repressão e perseguição aos seus praticantes. Em 1950, Tancredo da Silva Pinto (o “Tata Tancredo”), sobre o qual falaremos mais adiante, cria a Federação Umbandista de Cultos Afro-brasileiros. Citamos esses fatos para salientar que tais religiões, a partir da década de 1950, passam a ter uma projeção midiática que nunca tiveram antes, bem como sua presença nas comemorações de Ano Novo nas praias da Zona Sul aumentam, notadamente na enseada do Flamengo e em Copacabana.

O crescimento das oferendas nas praias e em especial da Zona Sul no final do ano – que, nas pesquisas dos jornais, teve início na década de 1940 – vai ser atribuído aos adeptos da umbanda tanto pelos jornais analisados quanto na marcação de identidade entre umbandistas e candomblecistas, estes últimos evocando o dia 2 de fevereiro como sendo exclusivamente do candomblé. (BAHIA, 2018, p. 200)

No carnaval o samba não chegava aos estratos sociais mais elevados, que embalavam seus bailes ao som de orquestras, salsa ou jazz. Somente a partir de meados dos anos 1950, com o advento da Bossa Nova, praticamente um samba embranquecido (sem batuque), que as elites locais começam insinuar certa simpatia pelos tambores, ainda que timidamente.

Em 1929, o periódico *O Beira-Mar*, que cobria basicamente o cotidiano de Copacabana, refere-se assim ao carnaval daquele ano:

As festas carnavalescas de 1929 se distinguem das festas carnavalescas dos anos anteriores pela influência do mundanismo e do maillot. Oh, sim, para não destoar da época do cinema e dos réveillons... Os instrumentos bárbaros, de origem africana, os tamborins, os chocalhos, os apitos e as lúgubres gaitas... caíram de moda, e se foram refugiar entre as estações suburbanas mais recuadas, até que desapareçam totalmente. Agora, é o jazz-band quem enche de ruídos... toda essa metrópole. Temos em 1929 um Carnaval puramente americano... Neste ano quem dita as leis carnavalescas é o maillot... Carnaval mundano e aquático, Carnaval dos salões e das praias de banho... Os nossos foliões se alegram porque, em 1929, as festas de momo pertencem mais a nós, aos balneários elegantes, que a outros pontos do Rio de Janeiro. Os banhos de mar à fantasia e os bailes de máscara são a nota do dia. (O'DONNELL, 2013, p. 178)

Fica claro neste momento a intenção de se desqualificar o samba, por suas raízes africanas apontadas como bárbaras por utilizar tamborins e chocalhos, e caracteriza-lo como um tipo de música inferior, identificado com os pobres e suburbanos. Articulava-se assim um discurso segundo o qual, as festividades populares embaladas ao ritmo de samba seriam eventos de pessoas desalinhadas à visão de cultura e ao projeto de nação almejado pela elite local. Segundo o jornal *O Globo*, a primeira vez que um baile de réveillon no hotel Copacabana Palace tocou samba, foi em 1962. Mesmo assim mesclado com *chá chá chá* a fim de se evitar possíveis desconfortos. Ou seja, 33 anos após a reportagem d' *O Beira-Mar* sobre o carnaval de 1929, o samba ainda não era bem aceito pelo *high society* carioca.

Nessa mesma edição, de 2/01/1962, o periódico carioca qualifica como um “ritual deprimente” o fato de algumas pessoas lançarem ao mar um barquinho com oferendas à Iemanjá. Três anos antes, em 2/01/1959, *O Globo* já salientava em tom desabonador, “macumbeiros” na praia do Flamengo e frisava: “pessoas com roupas e gestos estranhos praticando cultos mistificadores”. Na edição de 2 de janeiro de 1952, *O Globo* narrava tais ritos com reservas e indagava se não seriam um caso de polícia, visto que a grande quantidade de velas acesas poderia ocasionar graves incêndios. Por mais que do jornal tenha utilizado tamanho malabarismo retórico para, talvez parecer menos racista ao condenar tais ritos, usar como mote o perigo do fogo, mesmo que na areia e a poucos metros do mar, chega a ser burlesco.

Os meios de comunicação de massa, nesse contexto, têm importância fundamental ao disseminaram uma série de representações sobre valores e posturas que permeiam visões de mundo. É o que Émile Durkheim chamou de ‘representações coletivas’. Em *“As Formas*

*Elementares da Vida Religiosa*” (1978), o sociólogo francês diz que as representações coletivas se fundamentam no cotidiano das interações sociais, são funções mentais que nos fazem viver o mundo, sintetizando o que os homens pensam e tornando inteligível a realidade que nos cerca. Nesse sentido, cotejando a psicologia social de Moscovici, ao mesmo tempo em que as representações coletivas formam conhecimento, elas também guiam ações sociais. Assim, a linguagem tem importância vital na articulação e difusão dessas representações.

Linguagem e sociabilidade são pois partes integrantes da psicologia humana, da mesma forma que as faculdades sensório-motoras ou mentais. Nem umas nem outras provêm do exterior, à margem da evolução. Do mesmo modo que o caracol produz sua casca, nossa espécie fabricou a sua. Aí está! [...] A sociedade não é o novo além do indivíduo, mas sua realidade, e a que fala não é um comentário ou um artifício de nossas condutas, mas sua própria substância. Gostaria de acrescentar que as palavras são as fontes mais reais e mais profundas de nossa vida (MOSCOVICI, 2005, p. 18).

Em meio a um verdadeiro massacre de representações negativas historicamente construídas, e de violências praticadas por agentes do próprio Estado, urgia que algo fosse feito para mudar, ou, pelo menos, disputar (ainda que com muita dificuldade) tal panorama, sob o risco do recrudescimento de mecanismos de segregação, que levariam ao apagamento físico e simbólico das culturas diaspóricas. O peso do preconceito racial não se restringe aos corpos pretos, ele transborda de maneira tênue, mas não menos eficaz a tudo aquilo que diz respeito à cultura negra (PRANDI, 2004, p.231). É uma forma de violência simbólica<sup>11</sup> super naturalizada, a ponto de se tornar articuladora de relações sociais. Daí emerge a ideia de racismo estrutural e a pergunta, a quem recorrer quando o Estado é o próprio capitão do mato?

### **3 – O contrário da vida não é a morte, mas do desencanto**

Em 1928 o pai de santo José Gomes da Costa, mais conhecido como Zé Espinguela, organizou o primeiro concurso de sambas no Rio de Janeiro. A disputa ocorreu à rua Adolfo Bergamini, no bairro do Engenho de Dentro, seu domicílio. Hoje no local há a quadra do Arranco do Engenho de Dentro, tradicional escola de samba da Zona Norte carioca. Um ano depois, Tancredo da Silva Pinto fundou a Deixa Falar, escola que em 1933 se fundiu ao bloco União das Cores, e deu origem ao Grêmio Recreativo e Escola de Samba Estácio de Sá. Figura influente no mundo do samba, tal e qual Zé Espinguela, o senhor Tancredo da Silva Pinto também era pai de santo, patriarca da umbanda omolocô<sup>12</sup>, onde atendia pela alcunha de

---

<sup>11</sup> Conceito de Pierre Bourdieu.

<sup>12</sup> Os cultos omolocô dizem respeito a uma umbanda mais entremeada com práticas do candomblé.

Tata Tancredo. O termo “tata” na cultura iorubana tem um significado de maior/maioral. Autor de livros como “Cabala Umbandista” e “Mirongas de Umbanda”, Tata Tancredo tinha uma grande respeitabilidade no meio do samba e das religiões de matriz africana. Sua história e a de Zé Espinguela nos ajudam a demonstrar como o samba e as macumbas são indissociáveis.

A partir do réveillon de 1950, Tata Tancredo passa a convocar os terreiros de umbanda e candomblé a realizarem seus rituais de louvação a Iemanjá em Copacabana na noite de 31 de dezembro, bairro símbolo da elite nacional, que emanava todo um simbolismo de luxo e opulência. Como quem entra numa festa sem ser convidado, mas vai esbarrando em um, dando um empurrãozinho em outro, se apertando aqui, esquivando ali, até ficar de frente pra mesa do bolo.

Conforme mostramos no tópico anterior, a reação dos jornais locais a essa invasão de macumbeiros (sem aspas e com orgulho) à festa de Ano Novo em Copacabana foi a pior possível. Em meio a esse crescimento da presença afro-religiosa na Zona Sul atlântica, Joana Bahia (2018) salienta que começam a aumentar também os despachos em encruzilhadas com o uso de alguidares, velas, charutos, cachaça e o transe mediúnico característico da umbanda. Mostrando que aqueles rituais antes restritos às praias, cachoeiras e locais de mata mais distantes, ou camuflados em dias de santos católicos, passam a acontecer também no meio urbano. E até nas barcas que fazem a ligação entre o Rio e a cidade de Niterói, as macumbas tomavam conta, “terreirizando” (SIMAS, 2019) as embarcações na noite de 31 de dezembro.

Em 12 de janeiro de 1954, no jornal *A Noite*, há uma matéria de Adão Carrazonni sobre o hábito do carioca ir às praias invocar a proteção de Iemanjá para o ano que se inicia. Na matéria de 19 de janeiro de 1954, de L.A. Leal de Souza, há a explicação da origem da religião como sendo africana e mostrando que os cariocas não apenas percorrem as praias de Ramos até a do Leblon, mas também médiuns e camponos riscam o chão das barcas entre Rio e Niterói com suas pombas e as transformam em um altar de flores no último dia do ano. (BAHIA, 2018, p. 196)

Paulatinamente a presença de público ao réveillon de Copacabana vai aumentando. É bem verdade que nesta mesma época começam a surgir lançamentos imobiliários mais acessíveis à classe média no bairro praiano. Mas o culto a Iemanjá no réveillon passa a atrair um grande número de pessoas que iam à praia lançar flores ao mar, fazer pedidos ou se consultar com as entidades manifestadas pelos médiuns dos terreiros presentes. Isso irritava os moradores mais tracionais do bairro bem como clubes da orla, como o Marimbás. Em 30 de dezembro de 1966 o *Jornal do Brasil* mensura que cerca de 400.000 umbandistas iriam às praias da cidade, notadamente na Zona Sul, cultuar Iemanjá e pedir bons fluidos para o ano de

1967. No ano seguinte, dezoito após o chamado de Tata Tancredo, a “Noite de Iemanjá” entra para o calendário turístico oficial da cidade. Sua aposta, ousada para os padrões da época, estava dando certo. Como “camarão que dorme, a onda leva”, diz o samba de Arlindo Cruz, Beto Sem Braço e Jessé Gomes, partir de 1970 o mesmo jornal *O Globo* que tecia críticas preconceituosas às manifestações afro-religiosas durante as festas de Ano Novo, incorpora a expressão “Noite de Iemanjá” à sua cobertura do réveillon.

Desse momento em diante tais rituais começaram a congregar, além dos adeptos dessas religiões, uma legião de curiosos, turistas e/ou habitantes do bairro, que iam à praia dia 31 de dezembro para observar os movimentos e o batuque dos pontos entoados em homenagem à Iemanjá. Como os umbandistas trajavam roupas brancas (cor alusiva ao orixá Oxalá), com o tempo essa tradição começou a modificar os hábitos daqueles que iam festejar a virada de ano junto ao mar. Assim, mesmo aqueles que não eram umbandistas ou candomblecistas, passam a vestir-se com roupas brancas na noite de réveillon.

Na cobertura do Ano Novo de 1971, *O Globo* destacou o Centro Espírita Umbandista Tupyara que, mesmo sob a chuva montou uma enorme tenda em frente ao hotel Leme Palace e recebeu milhares de pessoas. “Multidões nas praias em homenagem à Iemanjá” era a manchete do *Globo* em 2/1/1979, que ressaltava a praia mais cheia do que o habitual, talvez a felicidade pela revogação do AI-5 tenha tornado o ar mais leve e incentivado as pessoas a saírem às ruas.

A mudança do panorama político na virada dos anos 1970 para os 1980, aliada à midiaticização desses eventos e dessas culturas, também impacta a formação de novos movimentos sociais ligados à causa afro-brasileira e suscita uma ligação entre movimentos afro-religiosos e o movimento negro, culminando com a fundação do Movimento Negro Unificado.

A despeito da perseguição que sofriam, no final dos anos 1970, o universo afro-religioso já havia sido incorporado à cultura nacional, como parte da cultura negra. E o movimento negro que se organizava em torno do combate ao racismo incorporou elementos desse universo em seu discurso. Para parte da militância negra, as religiões afro-brasileiras eram um dos símbolos de resistência do negro frente à opressão do colonizador, bem como das elites que se mantiveram no poder após a independência do Brasil, uma vez que conservaram a cultura negra apesar da repressão sofrida desde os tempos coloniais. Mas não só isso, seus locais de culto, os terreiros, se constituíram em centros de luta contra o racismo, tal como defendido pelo Movimento Negro Unificado (MNU) quando de sua criação, em 1978. (MORAIS, 2020, p.3)

Na mesma época surge também o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira (CENARAB), fazendo essa articulação entre a luta contra o racismo e o papel

das religiões de matriz africana neste processo. Inclusive, muito de seus membros se convertem ao candomblé ou a umbanda. O espaço que essas festas populares conseguem nos meios de comunicação de massa foi fundamental para alavancar novos eixos temáticos dentro daquilo que Maria da Glória Gohn (2013) chama de novos movimentos sociais, que lutam por causas mais alinhadas aos direitos civis como crenças, tradições, patrimônios culturais e igualdade jurídica. A partir da década de 1980, uma série de organizações surgem com esse espírito.

Com relação ao samba, a má vontade dirigida às agremiações carnavalescas não foi muito diferente do preconceito às macumbas. Sobretudo a partir do golpe civil-militar de 1964, as escolas de samba sofrem intervenções de agentes da ditadura. Os enredos e as letras dos sambas passavam por censura prévia. Obviamente, num regime de exceção, sua temática não podia se contrapor às convicções impostas autocraticamente. Era comum, após a aprovação da letra de um samba ou de um enredo, que agentes do Departamento de Ordem e Política Social (DOPS) fossem disfarçados às quadras dessas escolas, durante os ensaios, conferir se aquilo que fora aprovado era realmente o samba entoado, checar alegorias, chegando ao ponto de censurarem carros alegóricos no dia do desfile.

Fernando Pamplona (2013), carnavalesco do Salgueiro entre as décadas de 1960 e 1970, conta que quando a escola não aceitava tais condições e batia de frente com os agentes do regime, coisas como súbitas faltas de luz durante os ensaios na quadra, ou até mesmo a destruição de alegorias da noite para o dia, aconteciam. Em 1967, o Salgueiro propôs o enredo “A história da liberdade no Brasil”. Pamplona teve agentes do DOPS batendo à sua porta e o levando para a delegacia a fim de prestar esclarecimentos: “de que liberdade vocês querem falar?”. O mesmo ocorreu com Martinho da Vila, no carnaval de 1972, quando a Vila Isabel propôs o enredo “Onde o Brasil aprendeu a liberdade”, no bojo das comemorações do sesquicentenário da independência. Em 1969, com o enredo “Os Heróis da Liberdade”, compositores do Império Serrano foram intimados a depor horas antes do desfile, e obrigados a modificarem a letra do samba, sob pena da agremiação não poder entrar na avenida.

Nas situações descritas acima, três enredos numa mesma época, abordando a temática da liberdade, e sofrendo intervenções da ditadura militar. O leitor, ou a leitora, mais afoitos, podem estar pensando: *“Mas também, pô. Falar de liberdade no contexto de uma ditadura... Quer o que?!”*. Em 1974 a mesma Vila Isabel de Martinho tentou o enredo “Aruanã Açú” em homenagem aos índios Carajás. A letra da samba falava sobre um índio que canta, luta e não se deixa escravizar. A censura o apontou como de tom “excessivamente crítico” e, caso a

escola quisesse desfilar naquele ano, deveria mudar tudo e fazer um carnaval exaltando a abertura da rodovia Transamazônica.

De meados para o final dos anos 1970, concomitante ao aumento da midiaticização das religiões de matriz africana durante o réveillon, e o surgimento de novos movimentos sociais ligados à causa afro-brasileira, o Império Serrano consegue emplacar o histórico enredo “Lenda das Sereias” (1976). Uma homenagem a Iemanjá, regravado em 1989 por Marisa Monte. Um ano antes da inauguração do sambódromo da Marquês de Sapucaí, o Salgueiro veio com o enredo “Traços & Troças” cuja letra samba diz:

Eu sou o Rio e rio à toa  
Só rio de quem me impede de sorrir  
A minha pena não tem pena nem perdoa  
Mexe com qualquer pessoa  
Ela quer se divertir  
Será que a política não vai me censurar?  
Já sei, certos momentos não se pode criticar!  
Gozar, traçar, ferir  
Fazendo de novo meu povo feliz  
Riscando aquilo que ele não diz  
(GRES Salgueiro, 1983).

Da década de 1980 pra cá, a quantidade de sambas com críticas sociais, bem como associados ao candomblé e a umbanda não param de crescer. Em 1989, o carnavalesco Joãozinho Trinta, na Beija-Flor, festejava: “Ratos e Urubus, larguem minha fantasia. Que agonia! Eu quero mostrar meu carnaval.” Mais recentemente, em 2019, ao mesmo tempo em que o Salgueiro enaltecia Xangô, o orixá da justiça, a Mangueira, provocando uma espécie de transe coletivo na Sapucaí, espantava todos os quebrantos e “carregos<sup>13</sup> coloniais” (SIMAS & RUFINO, 2019), cantando:

Brasil, meu nego  
Deixa eu te contar  
A história que a História não conta  
O avesso do mesmo lugar  
Na luta é que a gente se encontra  
Brasil, meu nego  
A Mangueira chegou  
Com os versos que o livro apagou  
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento  
Tem sangue retinto pisado  
Atrás do herói emoldurado  
Mulheres, tambores, mulatos  
Eu quero um país que não está no retrato  
Brasil, o teu nome é Dandara  
E a tua cara é o Cariri

<sup>13</sup> Expressão utilizada por devotos de religiões afro-brasileiras, que denota um fardo de energias negativas direcionado a um ser ou objeto através de feitiços de baixa magia.

Salve os caboclos de junho  
Quem foi de aço nos anos de chumbo  
[...]  
(GRES Mangueira, 2019).

Como numa manifestação de Exu, que matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje, o samba da Mangueira, ao mesmo tempo em que festeja a nossa desgraça enquanto projeto oficial de nação, forjado em séculos de escravidão e terror, exorciza o kiumba<sup>14</sup> que vampiriza os diferentes planos de existência do ser, através do racismo, do patriarcado, da exploração e da morte.

#### 4 – Considerações Finais

A iniciativa de Tata Tancredo no réveillon de 1950 e todos os acontecimentos que vieram a reboque dela mostram a potência da comunicação popular e comunitária.

Organizações comunitárias, ONGs e movimentos sociais que, sob a ótica desses próprios atores sociais, nas relações com seus públicos e com a sociedade, balizam novos fundamentos e práticas de Comunicação Organizacional. (PERUZZO, 2013, p. 93)

As relações públicas comunitárias, como frisa a autora supracitada, também podem ser chamadas de relações públicas alternativas, populares ou “na contramão”. Realizadas no âmbito de comunidades, sindicatos, associações de moradores, movimentos sociais e demais entidades civis. Tais organizações se articulam no sentido de fazerem um contraponto aos interesses do capital, das grandes corporações e toda sorte de condições alienadoras da pessoa humana. “No âmbito dos movimentos e das organizações populares, objetivos e práticas se entrelaçam em favor de mudanças, nas quais prevalece o interesse público” (PERUZZO, 2013, p. 94).

Não que o Sr. Tancredo da Silva Pinto tivesse plena consciência desses conceitos no âmbito das Relações Públicas. Mas o ato de buscar visibilidade através de festividades populares, num momento em que os meios de comunicação de massa eram mais hegemonizados pela classe dominante do que hoje, ao mesmo tempo em que aumentava o perrengue pelo qual passavam, foi fundamental para “furar a bolha” como se diz atualmente. A partir daí, e mediante a adesão angariada por tal empreitada, os principais jornais que havia paulatinamente vão moderando o tom das reportagens e contribuindo com a construção de novas representações acerca do samba e das macumbas.

---

<sup>14</sup> Termo utilizado por praticantes de religiões afro-brasileiras para fazer menção a espíritos obsessores.

Devido à dinâmica autogestionária, historicamente construída na formação e nas práticas das organizações de base e movimentos populares, suas próprias lideranças costumam conduzir os relacionamentos com seus públicos e decidem sobre os materiais de comunicação e serem usados e produzidos, segundo as necessidades de formação, expressão e mobilização. (PERUZZO, 2013, p. 101)

Assim, além dos movimentos sociais formalmente constituídos, os próprios terreiros e escolas de samba podem ser apontados enquanto organizações de base, na medida em que engendram identidades, sobrevivência cultural e formas de ativismo. Não pretendemos estabelecer um debate sobre as bases teóricas da Comunicação Organizacional no terceiro setor, mas evidenciar pontos de contato entre táticas de mobilização no passado e a maneira como uma organização se articula hoje.

Ao final do esquento<sup>15</sup>, quando o intérprete de uma escola de samba vê que sua agremiação está pronta para entrar na avenida e brada: “Alô, comunidade! Chegou a nossa vez!”. Ele está literalmente revivendo e refazendo o chamado de Tata Tancredo.

As culturas tradicionais se baseiam na ritualização da ancestralidade, na modelação de condutas estabelecida pelo conjunto de mitos e na transição dinâmica de matrizes simbólicas. A tradição nessa perspectiva, não é imutável, mas entendida como um impulso inaugural da força de continuidade do grupo. (SIMAS & RUFINO, 2019, p. 89)

Essa visão apresenta, também, uma fonte para pensarmos as culturas brasileiras como consequência do diálogo com as tradições africanas e ameríndias, inscritas em ritos, danças, batuques, celebrações, sacralizações e libertações de corpos. Por mais que o carrego colonial, viciado na monocultura do racionalismo como maneira de compreensão do mundo, as considere primitivas, num recorte claramente racista.

A comunicação que, em última instância, poderia ser identificada como comunitária, se liga a organizações e movimentos sociais, cuja razão de existir é diferente daquela que rege o mercado. A finalidade, na realidade brasileira, é ampliar e democratizar a cidadania, favorecer o desenvolvimento comunitário e da pessoa humana, integralmente. As manifestações comunicacionais, nesse sentido, se configuram a partir de um conjunto de premissas e atividades, com vistas a mobilizar e efetivar mudanças reais na vida das pessoas, e, por outro lado, posicionar e facilitar o relacionamento desses atores junto aos seus públicos e à sociedade no âmbito geral. (PERUZZO, 2013, p. 104)

De acordo com os itãs, relatos míticos da cultura iorubana, o orixá Exu é o mensageiro que tem o papel de estafeta de mensagens entre os homens e os orixás (e vice-versa), praticamente um “pai” da comunicação. Para os iorubás, a palavra se alinha às dimensões do

---

<sup>15</sup> Momento em que uma escola está se preparando para entrar na avenida e canta sambas antigos para chamar o público.

sopro primordial, princípio gerador das existências e dos demais movimentos de criação (PRANDI, 2001). O que se expressa pela comunicação é a própria dimensão do poder e da força do que se enuncia. E foi justamente através dela que os sujeitos mais afetados pelo carregamento colonial criaram possibilidades de ser, saber e poder.

### Referências bibliográficas:

BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais*. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH. Ano X, n. 30. Rio de Janeiro, 2018.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2019.

DaMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1981.

ELIAS, Roberto Vilela. *Das Bênçãos de Iemanjá aos Designios do Mercado: 'violência' e 'paz' no réveillon do Rio global*. 2020. 244f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Faculdade de Comunicação Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1994.

DURKHEIM, Émile. “As Formas Elementares da Vida Religiosa”. In: GIANNOTTI, José Arthur. *Os Pensadores: Émile Durkheim*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978.

GOHN, Maria da Glória. *Desafios do movimentos sociais hoje no Brasil*. SER Social, v. 15, p. 261-384. Brasília, 2013.

MORAIS, Mariana Ramos de. *A luta do movimento afro-religioso por seus direitos (1988-2018)*. 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2020.

MOSCOVICI, Serge. Sobre a subjetividade social. In: SÁ, Celso. *Imaginário e Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2005.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação no campo umbandista em São Paulo*. São Paulo. EdUSP, 1996.

O'DONNELL, Julia. *A Invenção de Copacabana: culturas urbanas e estilos de vida no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013.

PAMPLONA, Fernando. *O Encantado e o Branco*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Terra, 2013.

PERUZZO, Cicília M.K. *Fundamentos teóricos das Relações Públicas e da Comunicação Organizacional no terceiro setor: perspectiva alternativa*. Revista FAMECOS, v. 20, n. 1, p. 89-107. Porto Alegre, 2013.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, [1904] 2006.

\_\_\_\_\_. *O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. São Paulo: Estudos Avançados, v. 18, p. 223-238. 2004.

SIMAS, Luiz Antonio. *Pedrinhas Miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro. Ed. Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2018.

\_\_\_\_\_. *Flecha no Tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2019.

VARELLA, João Sebastião das Chagas. *Orixá e Obrigações*. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1971.