Universidade Federal Fluminense

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
FACULDADE DE HISTÓRIA

ELIZABETH CASTELANO GAMA

Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX

Niterói
2009

Universidade Federal Fluminense

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
FACULDADE DE HISTÓRIA

ELIZABETH CASTELANO GAMA

Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX

Monografia apresentada ao curso de História como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em História

Niterói
2009

Ao meu Rei Xangô e a sua filha querida, por tudo...

"... lembrei-me também dos jornais do Rio de Janeiro,
que várias vezes por semana publicavam notícias sobre magia negra praticada por negros carioca,
chefes de templo. Os jornais da Bahia não divulgavam tais notícias senão raramente, preferindo
noticiar os espetáculos religiosos das mães"

(Ruth Landes. A Cidade das Mulheres, 1947)

AGRADECIMENTOS

Ao escrever a biografia de Luiz Carlos Prestes, Jorge Amado cita na nota da 9.º edição do livro que aquela obra não pretendia ser fria, pois não analisava uma figura que estivesse distante de sua afeição: *"Nunca trataria de uma figura que não amasse. Este é um livro escrito com paixão, sobre uma figura amada"*. Guardei essas palavras desde o início da Graduação, pois, assim como o escritor, eu tinha consciência de que não conseguiria optar por um tema de monografia pelo qual eu não nutrisse uma forte afeição. Portanto, devo confessar que, resguardados os limites que um texto acadêmico exige, esta monografia foi escrita com prazer e, sobretudo, com paixão. Este prazer, no entanto, só foi possível de ser sentido devido a algumas pessoas importantes que fizeram parte da minha trajetória pessoal e acadêmica. E, neste espaço, agradeço de coração:

A Tia Teo e Dindinha Lina, pela oportunidade, pelo apoio e, sobretudo, pela confiança e pelo amor dispensados a mim.

A minha orientadora Ana Maria Mauad pela generosidade rara em ter apoiado a minha opção em desenvolver um tema tão diferente daquele trabalhado na orientação de Iniciação Científica. Pela oportunidade em trabalhar ao seu lado como sua *aprendiz de feiticeira* nesses 4 anos de graduação. E, acima de tudo, pelas grandes lições na prática do ofício do historiador passadas sempre com seriedade e afeto.

A Professora Laura Antunes Maciel pelas grandes contribuições, através de seus cursos na graduação para a minha formação como professora e historiadora.

Ao meu amado pai pelo apoio incondicional na escolha em ser "apenas" uma professora de história e não uma "doutora" médica, advogada ou engenheira...

A minha irmã Márcia Castelano Gama (minha *"Gabi"*) por ser meu cravo, mas também por ser minha canela.

Ao meu Babá Alexandre Cheuen de Logunedé pelo carinho, pelos ensinamentos e, principalmente, pela compreensão nas minhas ausências.

Aos amigos, e aos colegas de faculdade pelo incentivo, pelos abraços e pelas palavras de ânimo nas horas certas.

Olorum mo dupé! (A Olorum eu agradeço).

SUMÁRIO

1. Introdução.....01

2. Capítulo 1: *Fuxico* carioca: memórias sobre o Candomblé no Rio de Janeiro por João do Rio. 10

3. Capítulo 2: Entre o puro e o degenerado: a macumba carioca na obra de Roger Bastide 32

4. Capítulo 3: Um candomblé carioca: identidade e memória em São Matheus. 57

5. Referências Bibliográficas 67

6. Anexo I: TRANSCRIÇÃO da Entrevista com a Iyalorixá Meninazinha de Oxun.....71

Introdução

Existem no universo cotidiano do Candomblé inúmeras frases de efeito, daquelas que alguns chamam de "ditados populares". Desde cedo a frase que mais escutei é que *"Candomblé não bate na porta de ninguém"*. Quando criança não a entendia, já adolescente não a aceitava e hoje a pratico.

O significado dela parece simples: o candomblé não é uma religião proselitista. Porém, acredito que ela carrega o peso de um passado marcado pelo preconceito e pela intolerância religiosa no qual muitas vezes o silêncio sobre a própria religiosidade era a atitude mais correta a ser tomada.

A decisão da escolha do tema da monografia, que é a memória produzida sobre a minha própria religião, esbarrou no duplo significado que a frase possui pra mim. Se por um lado eu acatava a idéia de que candomblé era assunto a ser tratado dentro da nossa casa, junto com a "nossa gente", sem interesse de convencer a ninguém de que a religião era tão boa e digna como todas as outras; por outro lado, eu relutava contra essa auto-censura, censura que hoje ainda é recorrente entre boa parcela do povo-de-santo, a depender do ambiente que se encontram, cabe registrar.

Além de ter que me livrar dessa pedagogia de auto-preservação, ainda havia a dúvida sobre a capacidade de produzir conhecimento científico sobre um assunto que tinha, até então, uma relação passional. Para resolver este "problema", obtive orientações diretas e indiretas de pessoas importantes na minha trajetória acadêmica. Optei por dar continuidade ao projeto com o cuidado de explicitar claramente o lugar social de onde falo, as minhas motivações e influências. E por ter segurança da possibilidade de poder estudar e analisar

aquilo que me é tão próximo com seriedade sem a preocupação de atingir uma inexistente objetividade.

O principal objetivo do trabalho é analisar a memória construída sobre a religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro através da produção bibliográfica sobre o assunto. Apesar de não haver uma extensa produção específica para o estudo do desenvolvimento do candomblé no Rio de Janeiro, autores clássicos desde Nina Rodrigues, passando por João do Rio, Arthur Ramos, Costa Pinto, Roger Bastide e outros deixaram registrados em suas obras fragmentos, pequenas análises, informações aprofundadas que modelaram e cristalizaram uma memória sobre o candomblé carioca.

O primeiro contato que tive com esta bibliografia foi como adepta religiosa, não como pesquisadora, e ela me sugeriu uma série de conceitos homogêneos que eu acredito serem comuns a um público leigo que é a relação direta estabelecida entre Candomblé e a cidade de Salvador. O que antes era pra mim um dado natural, transformou-se em estranhamento ao ter contato com dois livros importantes e responsáveis pela idéia da monografia que são: *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil* (1988) de Beatriz Dantas e *A Busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil* (2004) de Stefania Capone.

Ambas as obras buscaram desconstruir a naturalidade da Bahia como "capital-oficial" do candomblé no Brasil e me instigaram a pesquisar como se deu esse processo através da produção bibliográfica de intelectuais ao longo do tempo na tentativa de compreender de que forma essa memória foi construída através dos autores e transbordou do mundo acadêmico e ganhou espaço considerável no imaginário coletivo criando a oposição ilusória e conflituosa entre o "candomblé da Bahia" e a "macumba carioca".

Levantar e analisar a bibliografia sobre a trajetória da religião no Rio de Janeiro não é tarefa simples pois é reconhecida a escassez de trabalhos que privilegiam o aspecto histórico do culto a orixá no Brasil. Para a região sudeste, essa escassez é mais evidente.

A temática das religiões afro-brasileiras é tradicionalmente domínio do campo da antropologia, sendo que nesses estudos a história da comunidade-terreiro é destacada como contexto, quando não é tratada como um conjunto de eventos cronológicos sem conexão com a vida em sociedade, destacando-se nomes e momentos considerados relevantes numa escolha que nem sempre privilegia a experiência do grupo, mas de indivíduos isolados.

Podemos exemplificar isso com a quase inexistência de estudos sobre a história do candomblé e a proliferação de biografias de nomes importantes na história do culto[1]. Esses trabalhos, apesar de se constituírem como obras importantes no campo da memória sobre a religião, acabam, de um certo modo, reforçando a idéia de que a dinâmica da organização da religião é necessariamente dependente da trajetória de líderes. Trajetórias essas que não são analisadas dentro de uma perspectiva que relaciona as escalas do micro com o macro.

Além das biografias, temos as obras gerais sobre o candomblé que, antes de efetivamente entrarem em seu tema principal, fazem uma espécie de "resumo das origens". É o caso de Bastide, Verger, Marco Aurélio Luz, José Beniste e, até mesmo, Stefania

[1] Dentre as biografias sobre líderes de culto destacam-se: LIMA, Luis Felipe de; SODRÉ, Muniz. Um vento sagrado. História de vida de um advinho da tradição nagô. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 1996; DION, Michel. Omindarewa – Uma francesa no Candomblé. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2002; CAMPOS, Vera Felicidade de A. Mãe Stella de Oxóssi. Perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003; ECHEVERRIA, Regina. Mãe Menininha do Gantois - Uma Biografia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

Capone[2] no capítulo II *O Continuum religioso,* ao introduzir o tema sobre o candomblé no Rio de Janeiro, repete a memória oficial que vincula a história do culto na cidade a vinda de determinados baianos ao Rio de Janeiro, apesar de problematizá-la em sua obra.

Para esboçar um panorama geral sobre estes estudos utilizo a sistematização elaborada por Gabriel Banaggia em sua dissertação de Mestrado[3] para fazer um panorama da produção bibliográfica produzida sobre Candomblé. Apesar de esquemática, ela sintetiza momentos-chave nessa trajetória.

Os estudos sobre candomblé poderiam ser divididos em duas fases. A primeira a partir de Nina Rodrigues, início do século XX, tendo alguns autores como seus discípulos ao longo da primeira metade do século. São eles: Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide. Apesar das abordagens, instrumentos e objetivos não serem os mesmos para estes autores, que são considerados clássicos, eles podem ser agrupados pois, como caracteriza Banaggia:

> *"Na primeira fase, os textos trazem descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos, por meio de perspectivas posteriormente chamadas ou de histórico-evolucionista, quando se tratava de descobrir quais as origens de cada um dos itens e a qual grau de desenvolvimento correspondiam,*

[2] BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo, EDUSP, 2000 [1957]. LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira* . Salvador: UFBA, 1995. BENISTE, José. *As Águas de Oxalá*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002. CAPONE, Stefania. A busca da África no Candomblé. Tradição e Poder no Brasil. Contracapa, 2004.

[3] BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: UFRJ: 2008. (Mestrado em Antropologia Social).

> *ou de culturalistas, conforme colocassem seu problema em termos de valores, representações, mentalidades".* (BANAGGIA, 2008, p. 02).

Luis Nicolau Pares, ao dividir em seu texto[4] as fases da produção bibliográfica sobre o candomblé, chama esses autores de *afro-cêntricos* pois este grupo utilizou em suas obras o paradigma da sobrevivência cultural, da possibilidade da manutenção da tradição intacta.

A segunda fase, a partir da década de 1970, tem como característica a tentativa de ruptura com o paradigma afro-cêntrico, introduzindo novas questões sobre o tema: a relação das religiões afro-brasileiras e seus adeptos com a sociedade em geral e a constituição e reprodução social a partir de uma nova visão sobre o que é tradição e etnia, repensando-as como conceitos relacionais, e não mais inflexíveis.

Os autores que destaco nessa fase são Yvone Maggie (1975), Marcio Goldman (1984), Beatriz Dantas (1988), Stefania Capone (1997) e Luis Nicolau Pares (2006).

Para Pares, o grupo daqueles pesquisadores que fazem oposição ao paradigma afro-cêntrico são chamados de *crioulistas* e utilizam o conceito de tradição de forma que conseguem inserir em seus estudos dinâmicas de construção e reconstrução pensaram essas tradições religiosas a partir da diáspora africana e suas conseqüências.

A divisão feita por Banaggia é importante para a minha reflexão pois entre as fases há um deslocamento geográfico dos objetos. Se na primeira fase o foco absoluto era o Nordeste, a segunda reorienta os estudos para as demais regiões, principalmente para a região sudeste, no caso, para as metrópoles.

[4] PARES, L.N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

Apesar de considerar problemático agrupar autores e obras tão heterogêneas em apenas dois grupos, e o autor também não considera satisfatória tal divisão, considero-a pertinente sob o ponto de vista de se observar quais foram os temas e enfoques privilegiados ao longo do século XX sobre o mesmo objeto. Deixando claro que uma fase não superou a outra, já que ainda encontramos trabalhos que têm como principal objetivo constituir e defender a linha retilínea e uniforme que ligaria a o Candomblé a África.

Para esta primeira etapa utilizamos como fonte as obras do autores que se dedicaram ao estudo da trajetória do Candomblé. No capítulo 1, trato de autores e obras que escreveram especificamente sobre o candomblé no Rio de Janeiro. São eles: João do Rio (As religiões no Rio), Agenor Miranda (Os candomblés Antigos do Rio de Janeiro).

As Religiões no Rio trata-se de um conjunto de cinco crônicas (reportagens) publicadas no jornal *Gazeta de Notícias* sobre a religiosidade negra no Rio de Janeiro. Foram publicadas separadamente em 1904 e reunidas em livro no mesmo ano, juntamente com outras crônicas sobre diversas religiões. Analisaremos separadamente uma a uma e a intenção é abordá-las como relatos sobre o cotidiano religioso na cidade.

O livro de Agenor Miranda foi publicado em 1994 e, segundo o próprio autor, trata-se de um texto que reuni suas memórias sobre o culto na cidade, e não uma obra fruto de uma pesquisa detalhada. A análise de suas lembranças à parte da obra de João do Rio, a abordagem será feita através do entrecruzamento das duas memórias.

No capítulo 2, analiso a construção da memória sobre o candomblé carioca através da obra do sociólogo francês Roger Bastide *As Religiões africanas no Brasil* (1971).

No último capítulo ocorre uma mudança na análise sobre a memória. De uma memória baseada em uma narrativa legitimada pelo *status* científico, racionalizada, mudamos o foco da análise de uma memória histórica para uma memória social, construída a partir da lembrança familiar organizada de modo fragmentado, sem intenção de alcançar a universalidade sobre os fatos. Como afirma P. Nora[5], a memória é o resultado da união de um grupo, e há tantas memórias quanto grupos existentes, sendo ela, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. Portanto, as operações de sua construção não se fazem de modo homogêneo com objetivos e intenções únicas.

No capítulo 3, através da metodologia de história oral, analiso a trajetória de um terreiro na Baixada Fluminense, o *Ile Omolu Oxum*, dirigido pela Iyalorixá Meninazinha de Oxum, que possui uma trajetória que dialoga e se opõe à memória construída pelos intelectuais estudados no segundo capítulo. O terreiro *Ile Omolu Oxum* foi escolhido por ser um dos terreiros mais antigos em funcionamento no Rio de Janeiro, mas principalmente por ter descendência espiritual da Iyalorixá Davina de Omolu, baiana que migrou para o Rio de Janeiro no início do século, portanto, com uma trajetória que nos é interessante para comparar a memória do candomblé carioca produzida de modo geral (grande escala) e a memória de uma trajetória específica que acompanha quase todo o século.

Privilegiando o conceito de memória para abordar nosso tema, é imprescindível destacar que a análise pretendida enfocará, sobretudo, os conflitos e disputas que acreditamos terem sido silenciados[6]. Michael Pollack opõe a memória oficial da memória

[5] NORA, Pierre. Entre memória e Historia. A problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo, n 10. PUC-SP, 1993.

[6] POLLACK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro: FGV, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

subterrânea. E o que veremos é um caso de disputa entre memórias subterrâneas que terá como resultado a ascensão de uma delas à categoria de memória oficial.

Na discussão sobre a disputa de memória, emerge o debate sobre o uso político da identidade social, noção esta que ficará bastante explícita no capítulo 2, quando a discussão sobre pertencimento étnico será acentuada. São conceitualizações que se completam pois a produção da memória se relaciona diretamente com o processo de construção e formalização da identidade étnica/social, como afirma Pollack:

"Podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoas ou de um grupo em sua reconstrução de si"[7].

Podemos afirmar que pretendemos analisar alguns elementos da constituição de uma memória coletiva sobre o candomblé no Rio de Janeiro. Através do entrecruzamento de memórias registradas por diferentes agentes históricos, observaremos que as diferentes experiências e intenções definem narrativas diferenciadas sobre o mesmo tema. E que o exercício de confrontar essas narrativas, longe de propiciar uma conclusão sobre a realidade do objeto, nos oferece caminhos para compreender estratégias de diferentes grupos e/ou gerações na construção (e tentativa de preservação) das imagens de si, para si e para os outros. A opção pelo confronto das narrativas, respeitando a historicidade de cada uma delas, é o que define a perspectiva história sobre o tema.

[7] POLLACK, Michel. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos. Rio de Janeiro: FGV, v.5, n. 10, p. 200-215, 1992.

Para além do objetivo de análise de construção da memória de uma religiosidade afro-brasileira no estado do Rio de Janeiro, e suas conseqüências, a monografia pretende apontar caminhos e objetos para um estudo historiográfico que possa compreender a religião Candomblé inserida em uma temporalidade circunscrita e não vagando num tempo abstrato, em uma sociedade específica e nunca deslocada da realidade como alguns trabalhos antropológicos fizeram (e ainda fazem). Inspirada no texto de Sérgio Buarque de Holanda, *Negros e Brancos*, nosso objetivo é, sobretudo, dar continuidade, em desfazer a espetacularização da religiosidade de matriz africana no Brasil.

Capítulo 1: Fuxico[*] carioca: memórias sobre o Candomblé no Rio de Janeiro por João do Rio.

No capítulo 1 temos como objetivo analisar a obra de João do Rio, *As Religiões no Rio*, dialogando com autores como Agenor Miranda e Roberto Moura, na tentativa de compreender a construção da memória do Candomblé na cidade do Rio de Janeiro a partir de obras que se propuseram narrar a trajetória da religião na cidade.

Devido aos relatos do jornalista terem conteúdo que contraria uma memória dominante de forma substancial, o capítulo se constrói a partir do embate entre os relatos e posições, evidenciando as lacunas do passado em torno do tema.

> *"A literatura, portanto, fala ao historiador sobre a história que não ocorreu, sobre as possibilidades que não vingaram, sobre os planos que não se concretizaram. Ela é o testemunho triste, porém sublime, dos homens que foram vencidos pelos fatos"*[8]. (*SEVCENKO, N. 1985 p.30)*

Apesar de reconhecermos que a literatura também pode contar ao historiador aquilo que ocorreu, guardando suas especificidades como registro histórico, esse trecho de Chalhoub traduz nosso pensamento sobre a obra que João do Rio nos deixou de herança. São inúmeros registros de possibilidades, não somente de fatos que não ocorreram, mas de pessoas e lugares que tiveram suas memórias pulverizadas.

Utilizar as crônicas/reportagens de João do Rio como registro histórico, para os objetivos do nosso trabalho, implica explicitar as possibilidades que giram em torno dessa tarefa. Portanto, não é secundário afirmar que não utilizaremos a literatura como expressão da realidade. Aceitamos que o uso da literatura como registro histórico deve ser encaminhado tendo como premissa a desnaturalização da autonomia da obra de arte[9],

[*] *Fuxico* é uma expressão que faz parte da linguagem utilizada no cotidiano religioso do candomblé para se referir a várias coisas, entre elas, o coflito entre irmãos-de-santo ou entre membros de terreiros diferentes. Refere-se a fofoca, confusão etc.

[8] SEVCENKO, Nicolau. Literatura como missão. 2.ed. São Paulo : Brasiliense, 1985.

qualquer que seja a natureza do objeto artístico, o seu produtor e o resultado de seu trabalho não está desvinculado da realidade social.

Magali Gouveia Engel, em seu texto sobre o uso das crônicas no processo de construção do conhecimento e ensino histórico[10], sintetiza as possibilidades de instrumentalização desse gênero literário no ofício do historiador:

> *"[...]as crônicas são um instrumento privilegiado para alimentar o reconhecimento do caráter histórico de qualquer registro e, portanto, para problematizar a delimitação entre a subjetividade e a objetividade dos testemunhos históricos a partir de uma perspectiva dicotômica, restrita e reducionista. Através delas é possível aprender as visões de seus autores sobre o mundo em que viveram. E, por mais excepcionais que estas visões possam parecer, sempre expressarão concepções e práticas coletivas possíveis naquele tempo e lugar. Por outro lado, os registros literários, ainda que marcados de forma mais evidente e assumida por traços de subjetividade e possuindo conteúdo ficcional, podem nos revelar indícios das dimensões objetivas da realidade social". (ENGEL, M. 2008* p. 12*)*

Em nosso caso, a relação entre realidade e ficção se aprofunda pois, como veremos, as crônicas de João do Rio sobre a religiosidade negra é estruturada a partir da fala de outra pessoa que estava inserida naquele mundo a ser descoberto. E fica evidente a total dependência do jornalista a essas informações. Portanto, além de situarmos a obra do autor dentro de um gênero ficcional jornalístico, também podemos considerá-lo como uma obra que utilizou de relatos orais incorporando-os ao texto de forma literal, ou seja, há várias passagens transcritas da fala do seu informante.

João

[9] CHALHOUB, S. (Org.) ; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (Org.) . A História Contada: capítulos de história social da literatura no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

[10] ENGEL, M. G. ; ANGELIM, Daniel Morais ; ALMEIDA, Leandro Rosetti de ; PADILHA, L. . Crônicas cariocas e ensino de história. 1a. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

João Paulo Alberto Coelho Barreto, aquele que se tornou aos 22 anos de idade o João do Rio, deixou registrado aquilo que considero como o mais fantástico e inquietante registro da religiosidade de origem africana no Rio de Janeiro. Filho da união de uma mulata com um positivista, não poderíamos afirmar sem ressalvas que João do Rio fosse um homem sem preconceitos, tampouco que pregava ideais racistas em suas obras, apesar das inumeráveis citações depreciativas à etnia negra.

Influenciado pelo materialismo paterno e entusiasta das obras de Olavo Bilac e Arthur Azevedo, João do Rio foi aquilo que chamaríamos popularmente de "um homem do seu tempo", influenciado pelos ideais de uma sociedade que se pretendia civilizada aos moldes europeus. Eram os primeiros anos do século XX.

Bacharel em letras pelo Ginásio Nacional, não seguiu nenhuma carreira acadêmica. Iniciou sua carreira como jornalista no jornal de José do Patrocínio, *A Cidade do Rio*, e teve passagens pelo *O Paiz* e *Correio Mercantil*.

Segundo seu biógrafo João Carlos Rodrigues, João do Rio *"surgiu como um paladino do realismo e do Naturalismo contra os românticos, mas principalmente contra os simbolistas"* (RODRIGUES, 1996. pp.33). O Naturalismo era a *"arte sã"* e apenas o Realismo poderia libertar o escritor das convenções. Leitor de Balzac, Dostoievski e Eça de Queiroz, o jornalista não se contentou em observar a realidade da cidade, e sua profissão o possibilitou vivê-la e, principalmente, informá-la para uma sociedade que tinha como primeira opção negar o que não conviesse.

Em 1903 começa a escrever para o jornal *Gazeta de Notícias* estreando um novo nome: João do Rio. E é neste periódico que entre Fevereiro e Março de 1904 o autor publicou as reportagens que chamou de *As Religiões no Rio*.

Vivendo num ambiente intelectual onde era comum a prática de se pregar os progressos rumo à civilização por quais passava a cidade do Rio de Janeiro, a João do Rio interessava a realidade, mesmo que crua. Por isso, na introdução do livro publicado em 1904, que reuniu as reportagens sobre os cultos, escreve criticando a ilusão que vendiam os grandes jornais da época:

"Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vo-á" .(RIO, 1904, p. 15)

Com o objetivo manifesto de contar a verdade sobre a cidade através das reportagens, João do Rio seria aquele narrador que Benjamin[11] atribui uma função de conselheiro. Ou seja, sua narrativa gira em torno da idéia de estar prestando uma utilidade à sociedade desvelando essa cidade "escondida", sem deixar de tecer críticas a ela, expondo algumas práticas, por vezes ridicularizadas, na tentativa de um repreensão moral, não apenas de seus praticantes, mas principalmente daqueles que procuravam os terreiros em busca de ajuda espiritual ou conselhos para a vida material ou sentimental. Na nossa compreensão, é para essas pessoas que o texto do jornalista se dirige.

J. Carlos Rodrigues garante que a repercussão dessas reportagens deu a João do Rio a condição de grande jornalista. Já em dezembro do mesmo ano foram publicadas em livro com um detalhe curioso: a ordenação foi alterada e as cinco reportagens sobre as religiões de matriz africana abriram a obra. Virou *best-seller*, mas não apenas isso. Foi reconhecida em 1907 pelo IHGB pelo seu valor antropológico por comissão liderada por Sílvio Romero.

Contextualizada a publicação do livro, partiremos para as contribuições da obra. Primeiramente, é importante ressaltar que houve o reconhecimento por parte do autor de denominar como religião o conjunto de crenças e práticas rituais dos africanos e seus descendentes em uma época de pouca ou nenhuma organização institucional das religiões afro-brasileiras e, principalmente, o reconhecimento como religião perante uma sociedade que não a reconhecia como tal, sequer a tolerava. Outro ponto a ser ressaltado é que estas religiões chamadas por ele de negras foram, de certo modo, equiparadas as demais religiões presentes no livro como religiões evangélicas, judaicas e muçulmanas. A análise incidirá apenas no primeiro capítulo do livro: *No Mundo dos feitiços* que abarca as cinco reportagens sobre as religiões negras.

Antônio

[11] BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura,Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras Escolhidas, v. I.

Iniciando a reportagem sobre as religiões negras, João do Rio dá o nome de *Os Feiticeiros* para a primeira da série. Apresenta como Antônio o seu "colaborador/informante*", "negro inteligente e vivaz".* Antônio foi aquele que o iniciou no mundo dos feitiços da cidade a troco de papel-moeda e vinho do porto, teria estudado em Lagos: *"Alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião".* A figura e postura de Antônio descrita por João do Rio já é por si só merecedora de atenção, principalmente se lembrarmos que um dos personagens mais importantes do candomblé baiano, o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, foi um dos principais "colaboradores/informantes" de Nina Rodrigues em período quase que concomitante.

No artigo *O Candomblé da Bahia na década de 30*, Vivaldo da Costa Lima destaca na página 203 uma afirmação do babalaô Martiniano referente a esta ligação entre ele e Nina Rodrigues: *"Todo mundo pensa que eu tenho muito dinheiro, mas desde que o Dr. Nina Rodrigues morreu não tive mais nenhum emprego regular"*. Esta frase teria sido dita a antropóloga Ruth Landes em 1938. Já Nina Rodrigues se referiu a Martiniano sem nomeá-lo:

> *"Há aqui na Bahia diversos negros que aprenderam em lagos a ler e a escrever a língua iorubá. Não me tendo chegado até agora a gramática e o dicionário iorubano inglês que de Lagos mandei buscar, a tradução e a ortografia das palavras iorubanas empregadas neste trabalho, vão como me foram ensinadas por um moço negro, de pais africanos, que por muitos anos residiu em Lagos".* (MARTINIANO ELISEU DO BONFIM, Década de 1930 *apud* LIMA, 2004, p. 203).

Vivaldo Lima afirma que Martiniano teria sido o informante remunerado de Nina Rodrigues.

A trajetória de Antônio e Martiniano serão opostas e podemos considerá-las como metáforas. Enquanto hoje nada sabemos da vida de Antônio, a memória do Babalaô Martiniano é celebrada constantemente. Intelectuais como Edson Carneiro, Jorge Amado, Arthur Ramos e Ruth Landes entre outros transformaram Martiniano numa figura lendária, como diz Vivaldo. O babalaô chegou a ser convidado por Edson Carneiro para ser presidente de honra do 2.º Congresso Afro-Brasileiro.

Considerei as trajetórias como metáfora porque, enquanto a obra de Nina Rodrigues *Os africanos no Brasil* imortalizou-se como pioneira no estudo das religiões afro-brasileiras, As *Religiões no Rio* foi ao longo do século XX, período de institucionalização[12] do candomblé, "esquecida", diria até que negligenciada em trabalhos sobre o candomblé.

Mas, o fato é que o anônimo Antônio e o festejado Martiniano eram descendentes de africanos livres e de situação financeira razoável mandados pelos pais para estudar em Lagos. E eles não foram os únicos. Isso nos aponta para características importantes sobre o desenvolvimento do Candomblé como instituição religiosa que é a existência de uma elite negra que mandava seus descendentes à África com o objetivo de instrução intelectual, mas principalmente, religiosa. Vivaldo ressalta a importância dessa ida à África: *"[...] a ida à África de africanos libertos e de seus filhos, pelos fins do séculos XIX, era, naquele tempo, um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimento e poder econômico"*. (LIMA, 2004, p.8). Segundo o autor, Martiniano teria vivido na Nigéria por volta de 11 anos e teria retornado de Lagos para Salvador *"cheio de saber e razão"*.

A brevidade das descrições sobre Antônio e as minúcias que temos sobre Martiniano e o papel exercido dentro do culto por esses descendentes de africanos que voltam da África *"cheios de saber e razão",* se chocam de modo substancial com a memória reproduzida sobre a organização da religiosidade africana no Brasil.

Há certo orgulho entre parte do povo-de-santo e de pessoas e entidades que pensam o candomblé apenas como sinônimo de resistência negra em dizer que é uma religião criada por escravos, negros e pobres. De fato, se pensarmos que os escravos africanos trazidos ao Brasil desde o século XVI trouxeram e praticaram suas crenças de modo fragmentado, poderíamos continuar afirmando que essas crenças resistiram à escravidão e à tentativa de domínio da religião católica. Contudo, se pensarmos o Candomblé como uma religião que inicia seu processo de institucionalização, logo, homogeneização das práticas rituais, no fim do século XIX e a consolida durante o século XX, seria difícil classificá-la como uma religião criada por escravos, negros e pobres nas senzalas, como aponta Luiz Pares:

[12] Utilizo a mesma a mesma conceitualização de *instituição* utilizada por Luis Nicolau Pares, que cita Mintz e Price: *"qualquer interação social regular ou ordenada que adquire um caráter normativo e que, portanto, pode ser empregada para enfrentar necessidades recorrentes"*. Mintz, Sidney W.; Price, Richard. The birth of African-American Culture. Boston: Beacon Press, 1992.

"[...] apesar de os candomblés contarem entre seus participantes com um número significativo de escravos, a instituição não foi desenvolvida exclusivamente por esse segmento social. De fato, a formação das congregações religiosas foi um fenômeno liderado essencialmente por libertos, de um total de 81 referências documentais a líderes religiosos levantados por Reis para o período 1800-1888, só dois eram escravos. Esses dados demonstram o papel crítico dos libertos, com maior mobilidade e disponibilidade de recursos, no desenvolvimento e manutenção do Candomblé". (PARES, 2006 p. 127)

Não que o conjunto de seus adeptos não fosse de ex-escravos ou pobres, mas a sua liderança, as pessoas que exerceram influência na constituição da liturgia, dogma e, sobretudo, na construção da tradição, eram pessoas que possuíam, quando não dinheiro e posses, bastante prestígio e contatos com a sociedade em geral. A organização da religião do modo que a conhecemos hoje foi criada por pessoas livres, com alguma instrução e a constituição do candomblé é um fenômeno urbano, coisa que se distancia bastante da imagem idealizada e reproduzida de uma religião organizada na senzala por escravos. E isto em nada diminui o papel que o candomblé exerceu e ainda exerce na tentativa de preservação de uma identidade étnica.

Esta relação entre conhecimento e poder é bastante enfatizada na obra de João do Rio. Assim descreve os líderes religiosos:

"É natural que para corresponder à hierarquia celeste seja necessário uma hierarquia eclesiástica. As criaturas vivem em poder do invisível e só quem tem estudos e preparo podem saber o que os santos querem. Há por isso grande quantidade de autoridades religiosas". (RIO, 1904 *p.22).*

A caracterização da religião é feita pela narrativa intercalada de algumas transcrições de conversas entre o jornalista e seu informante que lia Shakespeare. O autor refere-se a palavra candomblé como sinônimo de festa ritual, não como denominação da religião. Relata que o nome da religião era "Orixá", o que nos indica a possibilidade de que

ainda no início do século não se utiliza correntemente a nomenclatura candomblé com o significado atual.

"Graças a Antônio, conheci as casas das ruas de São Diogo, Barão de São Félix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os candomblés e vivem pais-de-santo. E rendi graças a deus, porque não há de certo, em toda a cidade, meio tão interessante". (Op. Cit. p.19)

Com extremo preciosismo, João do Rio cita nome a nome de pais-de-santo que os foram apresentado. Alguns poucos são lembrados e reconhecidos atualmente, justamente aqueles que tinham estreitas ligações com sacerdotes baianos, a grande maioria ficou desconhecida. Impressiona a quantidade de nomes que tiveram suas memórias pulverizadas. Entretanto, a listagem registrada pelo autor confirma a existência (algumas vezes negada) de casas de candomblé com organização complexa na cidade do Rio de Janeiro no início do século.

Assim caracteriza os feiticeiros que viviam no Rio: malandros, ingênuos e utilizadores dos seus dons mediúnicos para sustento material, por não trabalharem. Também diz que são a maioria polígamos.

Sobre a descrição das casas, diz que estavam naquele momento cheias de negros baianos e mulatos, e as descreve como sendo bastante simples e sujas. Cita elementos básicos que compõe uma casa de candomblé: esteiras, terrinas, pucarinhos de água, ervas, atabaques, vestuários esquisitos e, sobretudo, a presença de animais para o sacrifício aos orixás: jabutis, galinhas pretas, galos e cabritos.

A presença desses elementos que ainda hoje são constantes em qualquer casa-de-santo é uma boa argumentação contra a idéia de que só existiram casas de candomblé com organização complexa e de atividade regular na cidade a partir das décadas de 1930 e 1940 com a migração de sacerdotes baianos que se instalaram nos subúrbios cariocas e na baixada fluminense.

A próxima reportagem chama-se *As Iaos*. O jornalista as caracteriza como: demoníacas, grandes farsistas da raça preta, obsecadas, ébrias, prostitutas, loucas, exploradoras e exploradas. Para além das descrições pejorativas, João do Rio afirma que

nelas está a base do culto africano. E isto não é mentira. O culto aos orixás se baseia na crença de que as pessoas que passam pelos ritos de iniciação completos são capazes de entrarem em transe com a energia dos orixás para quem são iniciadas.

> *"[...]Todas elas usam sinais exteriores do santo, as vestimentas simbólicas, os rosários e os colares com as cores preferidas da divindade a que pertencem; todas elas estão ligadas ao rito selvagem por mistérios que as obrigam a gastar a vida em festejos, a sentir o santo e a respeitar o pai-de-santo".* (Op. Cit. p. 36)

Desta vez Antônio leva o curioso jornalista a uma casa-de-santo no Dia do Nome de uma Iaô: "Vou levá-lo hoje a ver o 16.º dia de uma iao". Antes da descrição da festa pública, ele descreve o processo pelo qual passa uma iao antes de se recolher para a iniciação: através do jogo adivinhatório *("edilogun", búzios")* os babalaôs descobrem qual é o orixá da pessoa e se é da vontade dele sua iniciação. Devido aos gastos grandes e as impossibilidades econômicas, as futuras iaos passavam meses economizando, procedimento que se verifica até os dias de hoje, não parecendo ser, assim, o custo de uma iniciação tão diferente em épocas distintas.

Impressiona a riqueza de detalhes a que João do Rio tomou conhecimento e escreveu sobre o processo de iniciação de uma iao. Resumindo, ele descreveu o momento do juramento[13], os ebós, a raspagem da cabeça, o sacrifício animal, o momento que ocorre o primeiro transe com o Orixá, o acompanhamento que recebe de sua Iyá kekerê[14], os dias de *efun* até o momento do dia que o orixá traz o novo nome da iniciada. Cita o *adoxú, "esquisita espécie de cone",* assunto tabu até os dias de hoje por seu caráter sagrado e secreto. Além disso, descreve a cerimônia pública e também as futuras obrigações que as iniciadas devem assumir com seu orixá.

Os aspectos mais interessantes a serem destacados na reportagem sobre as iaos são, sem dúvida, a fidelidade das descrições à realidade ritual de uma iniciação e o cotidiano

[13] "Juramento" é um preceito religioso do candomblé utilizado em algumas casas-de-santo que faz com que o novo iniciado jure, dentre outras coisas, guardar segredo sobre o processo de iniciação por qual passou.

[14] Cargo sacerdotal. Significa "Mãe-pequena", aquela responsável por cuidar e introduzir o novo iniciado no universo das práticas litúrgicas e das regras durante seu recolhimento e comportamento posterior.

religioso. Os nomes de instrumentos musicais, trechos de cantigas (todas em língua iorubá) e, principalmente, a indicação do autor que aquilo que descreve não são fatos extraordinários, ao contrário, são parte do cotidiano daqueles negros do centro do Rio de Janeiro, tanto que afirma que a iniciação de uma iao era a renda direta dos babalorixás: *"As iaos abundam nesta babel da crença, cruzando-se com a gente diariamente [...]"* (Op. Cit. p.35).

Os Feiticeiros do Rio de Janeiro

> *"É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e negras" (RIO, 1904 p.50).*

"Vivi três meses no meio dos feiticeiros, cuja vida se finge desconhecer [...]".(Op. Cit. p. 50)

Destaquei estes dois trechos do texto por serem registros importantes da relação entre aquilo chamado de "Pequena África" e a sociedade geral carioca. Talvez ocorra em exagero legitimar a autoridade do jornalista ao falar que não havia ninguém no Rio de Janeiro no início do século que tivesse tido contato com a crença dos negros. Certamente havia. Mas, o fato é que ele quis dizer que a vida dessas pessoas, suas crenças e suas práticas não eram de total ignorância por parte daqueles que João do Rio disse que fingiam desconhecer.

Pela quantidade de pessoas citadas, a "Pequena África" não parece ter sido tão pequena assim, e o mais importante, não parece ter sido um ambiente fechado como um "gueto" negro no centro da cidade.

A relação entre "feiticeiros" e sociedade aparece no texto basicamente como uma relação de troca: consultas amorosas, saúde, negócios e política. E o espaço descrito não é apenas os bairros do centro da cidade entre Saúde, Gamboa e Praça XI. São citados pais e

mães-de-santo do subúrbios carioca e de Niterói: *"Os feiticeiros formigam no Rio, espalhados por toda a cidade, do cais à estrada de Santa Cruz"*. (Op. It. p. 51).

Apesar de sabermos que essa relação não era harmoniosa e que os adeptos dessas crenças estavam amparados teoricamente na lei do livre culto[15], eram perseguidos com base em leis contra a vagabundagem, vícios e curandeirismo.

João do Rio não se refere muito a este aspectos conflituoso da relação. Sua clara intenção é demonstrar a inexistência divisão entre esses mundos que pareciam opostos. Da polícia, afirma que visitavam as casas dos negros como clientes. *"Senhoras de alta posição"* eram vistas com freqüência nas casas dos feiticeiros e o próprio jornalista disse ter acompanhado um *"babaloxá da Costa da Guiné"* entrar misteriosamente em casas de Botafogo e Tijuca.

Este fluxo de negros feiticeiros pela cidade é apenas mais uma evidência deixada por João do Rio que merece atenção quando pensamos na memória construída sobre esses pessoas na cidade. Não somente é possível questionar o centro do Rio – A Pequena África, o lugar de memória vencedor neste clara disputa que houve entre personagens – como também repensar a visão que temos dessas pessoas como um grupo homogêneo (pobres, porém, harmonioso). Não é possível desconsiderar as descrições conflituosas de João do Rio sobre essas pessoas, mesmo que relativizando seu discurso por vezes intolerante.

No capítulo *A casa das Almas* os conflitos e as descrições negativas sobre o culto transbordam. É o lado "negro" do feitiço. Descrições de crueldade e mortes dão o tom. Antônio conta a João do Rio sobre as possibilidades de se fazer o mal dentro da mesma crença que também faz o bem. Cita meia dúzia de nomes de pessoas entre o povo-de-santo que tiveram morte misteriosa na cidade e afirma: *"Na Bahia, então, esses assassinatos são comum"*.

[15] Apesar do Código Penal de 1890 garantir a liberdade de culto no Brasil, houve a continuidade da criminalização legal dos cultos de origem africana, pois o código previa combate ao "baixo espiritismo" em oposição ao espiritismo "branco" representado pela Federação Espírita Brasileira, criada em 1884. Ver em Giumbelli, Emerson. *O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos*. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 9, n.19, p.247-281, jul. 2003.

"[...] Quando as iaôs não andam direito, quando não fingem bem, quase nunca escapam de morrer. Há vários processos de morte, morte lenta, com beberragens e feitiços diretos, a morte na camarinha por sufocação [...]". (Op. Cit. p. 65)

A partir de descrições como essas é fácil entender a antipatia dos religiosos por João do Rio até os dias de hoje. De fato, ele "carrega a tinta" nas descrições. Mas, o que importa, ou deveria importar, para as pessoas que estudam o desenvolvimento dos cultos afro no Rio não é tanto a veracidade dessas descrições, nesse caso, claramente sensacionalistas, mas como elas se construíram, a partir de que. E, entendendo que boa parte das descrições feitas por João do Rio foram tomadas por ele como verdade a partir das informações de Antônio e de outros negros com quem teve contato, fica clara a situação de conflito, de embate, que gerava tais acusações uns contra os outros. Na tentativa de esclarecer a sugestão desse ambiente de conflito e disputa do campo religioso, optamos criar dois subtítulos. Um é especificamente sobre uma personagem que aparece com freqüência no texto. E outro sobre a relação entre nagôs (iorubás) e cabindas (bantos) no Rio de Janeiro a partir da fala de Antônio.

Assiata: Tia de quem?

" – E há muitas mães-de-santo?
- Umas 50, contando as falsas [...]. (Op. Cit. p. 43)

Entre as mães-de-santo "falsas", consta um nome que será mencionado mais de uma vez no texto: *Assiata*. E a descrição desta mulher merece destaque especial.

"Esta é de força. Não tem navalha[16]*, finge de mãe-de-santo e trabalha com três Ogãs falsos – João Ratão, um moleque chamado Macário e certo cabra pernóstico, o Germano. A Assiata mora na rua da Alfândega, 304. Ainda outro dia houve lá um escândalo dos diabos, porque a Assiata meteu na festa de Iemanjá algumas iaos feitas por ela. Os pais-de-santo protestaram, a negra danou, e teve de pagar a multa marcada pelo santo. Essa é uma das feiticeiras de embromação".* (Op. Cit. p. 44)

A memória sobre o candomblé carioca no início do século XX está assentada na chamada "Pequena África", é nesta região que residiam os pais e mães-de-santo que foram consagrados pela memória produzida. No único livro dedicado ao tema: *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro. A Nação Ketu: origens, ritos e crenças* (1994), Agenor Miranda escreve suas memórias. Apesar de declarar que seus escritos são *"uma ínfima parcela da totalidade do tema",* por comodidade ou por falta de interesse ou documentação, os demais pesquisadores repetiram e reproduziram suas memórias com estatuto de única verdade.

A narrativa do livro vincula as casas de santo que existiram no Rio de Janeiro à Bahia, tanto que antes de iniciar a descrição, o autor introduz explicando sobre os três terreiros de maior tradição nagô em Salvador: Casa Branca, Opô Afonjá e Gantois.

Agenor Miranda fala da migração baiana para a cidade do Rio de Janeiro a partir da segunda metade do século XIX afirmando que esses negros baianos *"constituíam um grupo à parte na massa de ex-escravos e seus descendentes, que, na virada do século, estavam dispersos na cidade, com ocupações variadas"*. Contudo, diz que a maioria deles vivia entre a Saúde, Gamboa e Santo Cristo. Nos cortiços do centro da cidade teriam sido fundadas as primeiras casas de Candomblé da cidade. Os nomes citados por ele, e que são repetidos em outras obras, são: João Alabá, Cipriano Abedé, Mãe Aninha e Bamboxê.

[16] Não ter navalha significa na linguagem do culto dizer que, além da pessoa não ter vocação religiosa, não tem preparo nem autorização para exercer a função de sacerdote. Não possui legitimidade perante seus pares, pois, perante a tradição do candomblé, só é possível alguém ser sacerdote pela vontade do orixá, fazendo com que o responsável de sua iniciação, através de um preceito religioso, muitas vezes público, entregue a navalha ao futuro sacerdote escolhido. É um tipo de acusação bastante comum até os dias de hoje no cotidiano religioso quando se quer deslegitimar um sacerdote duvidando de sua capacidade e obediência a casa-de-santo a que está filiado.

João Alabá de Omolu morava na Rua Barão de São Félix e teria iniciado muitas filhas-de-santo, entre elas, Tia Ciata. Já Cipriano Abedé de Ogun morava na rua João Caetano e foi o responsável, senão pela iniciação, pelos conhecimentos adquiridos pelo próprio autor do texto na lei do santo. Na Rua Marquês de Sapucaí, Bamboxê fundou sua casa. Mãe Aninha, vinda de Salvador em 1886, fundou junto a Bamboxê e Oba Saniá uma casa-de-santo na Saúde.

Agenor Miranda nasceu 3 anos após a publicação do livro de João do Rio, em 1907, e foi iniciado em 1912, com 5 anos em Salvador[17]. Muda-se para o Rio de Janeiro apenas em 1927. João Alabá havia falecido em 1926 (alguns relatos dizem 1924) e Cipriano Abedé em 1933. Portanto, a centralidade desses nomes como principais exponentes do candomblé carioca no início do século na memória de Agenor Miranda está mais ligado aos ensinamentos e informações que foram lhe passados em Salvador num ambiente específico, e não coincidente, ambiente que mantinha uma relação com esses nomes na capital federal, do que a uma ampla vivência na cidade do Rio de Janeiro.

João Alabá também é uma figura que teve enfoque na principal obra que moldou uma visão sobre a religiosidade africana no Rio de Janeiro: *A Pequena África e o reduto de Tia Ciata* (1983) de Roberto Moura.

Neste capítulo citado, o autor busca compor a trajetória dos migrantes baianos para a cidade do Rio de Janeiro. A partir da fixação e ganho de estabilidade, os primeiros migrados teriam propiciado um ambiente capaz de acolher um fluxo migratório razoável.

A definição que Roberto Moura dá a essa comunidade baiana é de um grupo com uma tradição comum, coesa e harmoniosa, além, é claro, de exaltar o poder de sua influência *"por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois da Cidade Nova".* A proeminência desta comunidade na vida cultural e religiosa do centro da cidade é destacada na configuração do grupo baiano como uma elite local:

"Ali, os baianos forros migrados por opção própria constituiriam uma elite no meio popular e, generalizando-se as informações de seus sobreviventes e descendentes, pode-se supor serem predominantemente nagôs (iorubás)" (MOURA, 1983). .

[17] REBOUÇAS FILHO, Diógenes. Pai Agenor. Salvador: Corrupio, 1997. (Coleção Passagens da Memória, v. 1)

Na tentativa de ilustrar tal afirmação, o autor busca recompor duas trajetórias de grandes personalidades da comunidade baiana. A de Hilário Jovino Ferreira e a de Ciata, a mais famosa das inúmeras tias baianas da época. Ambos eram ligados a casa-de-santo de João Alabá. Será a descrição de Ciata e as descrições sobre sua inserção no universo religioso que nos interessará a partir daqui.

As descrições sobre o candomblé da casa de João Alabá são feitas a partir de memórias, registro orais utilizados pelo autor. Através de depoimento de Carmem Teixeira da Conceição, que foi filha-de-santo de Alabá, tomamos conhecimento de que o candomblé de seu pai era uma das maiores referências no Rio de Janeiro para os baianos que chegavam a cidade. Casa cheia, culto tradicional.

Afirmando Roberto Moura ser preocupação de um pai-de-santo a continuação do cultos aos orixás e a garantia de coesão do grupo, no caso de João Alabá, teriam sido as tias baianas *"os grandes esteios da comunidade negra, responsáveis pela nova geração que nascia carioca, pelas frentes do trabalho comunal, pela religião, rainhas negras de um Rio de Janeiro chamado por Heitor dos Prazeres de 'Pequena África' [...]"*.O autor atribui a essas tias uma centralidade funcional para a coesão do grupo.

Ciata e outras tias como Bebiana, Carmem Ximbuca, Perciliana, entre outras, pertenciam ao terreiro de Alabá, que, segundo o autor, compunha um dos principais núcleos de organização e influência sobre a comunidade. Portanto, seria a partir da atuação dessas negras baianas, devido ao grande respeito que teriam dentro da comunidade, que teria havido, nas palavras do autor, *"permanência das tradições africanas e as possibilidades de sua revitalização na vida mais ampla da cidade"*. Outras tias são citadas, fora do eixo da casa de Alabá, mas o enfoque foi dado a Ciata, a mais famosa e mais influente na conclusão do autor.

Nascida em Salvador em 1854, iniciada no candomblé ainda adolescente. Chega ao Rio aos 22 anos, 1876 e fixa residência na Rua da Alfândega, 304. Mesmo endereço da "falsa" mãe-de-santo Assiata, descrita por João do Rio.

A Ciata de Roberto Moura é assim: espírito forte, sábia, talento para a liderança, detentora de sólidos conhecimentos religiosos e culinários, mulher de grande iniciativa e energia, trabalhadora. Detentora de um posto religioso na casa de Alabá, que teria sido

fundada por Bamboche, o autor se permite imaginar *"ser Ciata e sua gente baiana no Rio ligada ao tronco mais tradicional do candomblé nagô de Salvador"*.

Descrevendo suas possíveis funções dentro do terreiro, é a partir da sua proeminência que o autor confere a Ciata uma centralidade nesse meio religioso. Apesar de ser parte integrante de um terreiro considerado tradicional, no texto aparecem referências de festas religiosas em sua própria casa. Essas festas, religiosas ou não, estavam garantidas, salvaguardadas da perseguição policial por ter Ciata como marido um funcionário público ligado a polícia. Portanto, além da tradicionalidade, existia o fator segurança, o que propiciava um ambiente perfeito para preservação das práticas religiosas dentro dessa comunidade.

O autor conjectura que, ao lado de Hilário Jovino, Ciata teria sido a principal liderança negra no período: *"espírito agregador, familiar, religioso*". E assim define e dá a sua casa status de capital de um continente negro dentro de uma cidade:

"A casa de tia Ciata se torna a capital dessa Pequena África no Rio de Janeiro, seu carisma se somando à ocupação integral de seu marido, permitindo que fosse preservada sua privacidade que se abria para a comunidade. A negra tinha respeitada sua pessoa e inviolabilizada sua casa. Privilégio? Coisa de cidadão que quanto preto recebia ou exigia, se estranhava. Na sua casa, capital do pequeno continente de africanos e baianos, se podiam reforçar os valores do grupo, afirmar o seu passado cultural e sua vitalidade criadora recusados pela sociedade. [...]. Da Pequena África do Rio de Janeiro surgiriam alternativas concretas de vizinhança, de vida religiosa, de arte, trabalho, solidariedade e consciência, onde predominaria a cultura do negro vindo da experiência da escravatura, no seu encontro com o migrante nordestino de raízes indígenas e com o proletário ou o pária europeu, com quem o negro partilha os azares de uma vida de sambista e trabalhador". (MOURA, 1983)

Podemos afirmar que é esta a memória vitoriosa tanto da região, quanto da figura de Ciata e seu reduto baiano.

Antes de confrontarmos a imagem da Tia Ciata de Roberto Moura com a Assiata de João do Rio na tentativa de compreensão da construção da memória da religiosidade negra no Rio de Janeiro, consideramos importante ressaltar alguns pontos passíveis de crítica sobre a centralidade do redutor baiano abordado aqui. Para isso, dialogaremos com o artigo de Tiago Melo Gomes *Para Além da Casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930*[18]. Apesar do enfoque cultural (música), muitas questões abordadas pelo autor nos são úteis para repensar o tema específico sobre a memória da religiosidade afro-brasileira na cidade.

O autor menciona que carnavalescos e estudioso da música popular renderam homenagens ao grupo baiano. Entretanto, a partir da obra de Roberto Moura a atribuição de elite a esse grupo deu um salto considerável. Tiago Gomes atribui o sucesso da reelaboração da centralidade baiana no livro ao contexto historiográfico dos anos 1980. Segundo o autor, nos anos 1980 houve um esforço de recuperação de visões alternativas aos projetos modernizadores dos grupos de elite da Primeira República. A imagem de um grupo específico e desterritorializado que buscava recriar sua identidade e lutar por cidadania era interessante para uma nova visão sobre as relações Estado-sociedade nesse período.

O fato é que após ganharem livro (e filme[19]), *"Tia Ciata e seus amigos"* foram adotados pela historiografia posterior com pouca cautela:

> *"A imagem de uma comunidade baiana forte, numerosa – e, se não livre de disputas internas, por certo unida em torno de sua formação cultural – é bastante*

[18] GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830 - 1930. Revista Afro-Ásia, nº29-30, pp. 175- 198, 2004.

[19] Não tivemos acesso ao filme, contudo, cabe mencionar o papel atribuído a filmes por Michel Pollack no processo de enquadramento da memória. *"[...]Ainda que seja tecnicamente difícil ou impossível captar todas essas lembranças em objetos de memória confeccionados hoje, o filme é o melhor suporte para fazê-lo: donde seu papel crescente na formação e reorganização, e portanto, enquadramento da memória".* (POLLACK, 1989, p.12)

> *sedutora, mas a verdade é que esta centralidade baiana tem sido muito mais afirmada do que demonstrada".* (GOMES, 2004, p. 179)

O argumento central do artigo, que visa analisar os pressupostos dessa valorização dos amigos de Tia Ciata como formadores do universo cultural carioca, é de que por mais que tivessem sido importantes os baianos migrados para o Rio de Janeiro, eles necessariamente dialogaram com outros grupos e tradições, sendo o carnaval e demais atividades culturais populares fruto de uma criação coletiva mais ampla.

Na tentativa de compreender a proeminência desse grupo baiano na comunidade negra, Tiago Gomes diz que a argumentação da importância desse grupo ancora-se basicamente na idéia de uma grande migração de Salvador para o Rio de Janeiro entre fins do século XIX e início do XX. Argumento que critica citando dados demográfico sobre migração interprovincial utilizados por Robert Slenes que não garantem a sustentação de uma "diáspora baiana" para a Capital.

A crítica do autor que mais nos interessa e contribui para repensar o nosso tema é a importância das tias baianas na comunidade negra do Rio de Janeiro. Roberto Moura afirma terem sido elas o esteio da comunidade tendo como razão principal o fato delas, através de seus ofícios de quituteiras, tecerem uma ampla rede de contatos sociais que lhes dariam posição de poder no interior da comunidade. Esta rede de contatos garantiria segurança ao grupo e liberdade à comunidade baiana, o que traria como consequência a possibilidade deles manterem suas práticas culturais.

A base de fontes de Roberto Moura é oral. São depoimentos dos descendentes desse grupo baiano. Dessa forma, Tiago Gomes ressalta a carência de entrecruzamento de outros tipos de fontes independentes, eu diria até mesmo de outros relatos, dizendo, por fim, que a centralidade desse grupo de migrantes repousa, historiograficamente, em bases frágeis. E que tal atribuição de importância tem sido pouco pesquisada e muito repetida, ocasionando a falta de conhecimento sobre esse grupo e suas relações, tanto relações internas, quanto com a outros grupos. Dois questionamentos do autor evidenciam tal desconhecimento por não terem sido respondidos de modo convincente: De que forma eram vistos os "baianos" por outros grupos sociais e quais seriam as fronteiras dessa "comunidade baiana".

A Assiata de João do Rio está longe da imagem doce e batalhadora da Tia Ciata de Roberto Moura. No capítulo sobre os feiticeiros, ela é citada novamente ganhando a alcunha de "Assiata, outra exploradora". Contudo, o trecho que define a personagem pelas palavras do jornalista encontra-se no capítulo A Casa das Almas:

> *"A morte e a loucura nem sempre se limitam ao estreito meio dos negros. As beberragens e o pavor atuam suficientemente nas pessoas que os freqüentam. A Assiata, uma negra baixa, fula e presunçosa, moradora à rua da Alfândega, dizem os da sua roda que pôs doida uma senhora distinta, dando-lhe mistura para certas moléstias do útero".* (RIO, 1904, P. 65/66)

Falsa mãe-de-santo, exploradora, feiticeira de embromação, presunçosa e assassina. Por seu destaque em mais de um capítulo, não temos dúvida de que Ciata era uma personagem bastante conhecida no circuito afro-religioso. O nosso intuito em destacar todas essas características pejorativas não é o de contra-argumentar ou de sobrepor a imagem de uma mulher por outra. O papel do historiador não é o de escolher um indício do passado e lhe conferir autoridade. Assim como acreditamos que a metodologia utilizada por Roberto Moura com os relatos orais dos filhos e amigos de Ciata não é a metodologia mais adequada para um trabalho que se pretende histórico, já que é elementar a crítica das fontes utilizadas, não pretendemos assumir integralmente os relatos anônimos do informante (ou informantes) de João do Rio como verdade. Mas não podemos deixar de considerá-los e confrontá-los com a imagem maternal e, ao mesmo tempo, símbolo de resistência, que temos da personagem Ciata hoje.

Mas, se a intenção não é a de questionar desafiadoramente essa imagem, a utilização dos textos de João do Rio como fonte de investigação aponta para importantes questões que consideramos essenciais e que, inevitavelmente, evidencia as inúmeras lacunas que temos sobre as formas de organização religiosa do negro na cidade do Rio de Janeiro.

Podemos apontar indícios do passado apontados pelo jornalista que poderia incomodar ou fazer repensar um passado harmonioso, indícios do passado esses que um protagonista da história poderia certamente não selecionar em suas lembranças.

Certamente, o elemento mais interessante da obra é o conflito dentro de um grupo específico. Antônio, o negro informante de João do Rio, poderia, na realidade, até mesmo não existir, fato que não acreditamos. Mas, não resta dúvidas de que o cotidiano desse grupo religioso foi narrado ao jornalista por pessoas que faziam parte da realidade experimentada diariamente. Portanto, as acusações, por exemplo, de "embromação" religiosa podem ser interpretadas como 'falas' que denunciam as estratégias de deslegitimação de uns contra outros.

A ênfase em chamar Ciata de falsa mãe-de-santo e indicar que existiam muitas outras falsas nesse universo, indica uma disputa no campo religioso que não permitiria aceitar a idéia de homogeneidade de um grupo (o povo-de-santo). Ao contrário, as visitas que João do Rio fez aos terreiros por intermédio de Antônio, todas eram casas de africanos. E sabemos, por meio de referências bibliográficas sobre o candomblé em Salvador (mas também pela tradição oral) que o processo de crioulização (mestiçagem) dentro do universo religioso foi conflituoso. Os africanos não poupavam críticas ao crescimento das casas-de-santo lideradas por negros nascidos no Brasil. Um bom exemplo é a crítica de Martiniano Eliseu do Bonfim que, apesar de não ser africano, esteve ligado a casas fundadas por africanos em Salvador, além de ter ido à África, como mencionamos anteriormente:

> *"[...]Nem mesmo visito os terreiros desde que dona Aninha – descanse em paz" – se foi. Considero-a a última das mães [...]. sinto saudades dela agora. Acho que toda a Bahia sente. Não faço questão de pisar em nenhum outro templo, mesmo que me convidem. Nenhum deles faz as coisas direito como ela fazia. Não acredito que saibam falar com os orixás e trazê-los para dançar nos terreiros dos templos*".((MARTINIANO ELISEU DO BONFIM, Década de 1930 apud LIMA, 2004)

No livro de João do Rio não há uma crítica aberta ao grupo baiano. Mas existem algumas pistas que poderiam nos permitir imaginar a possibilidade dessa rivalidade entre líderes africanos e brasileiros também no Rio de Janeiro, o que explicaria a agressividade da fala de Antônio sobre o grupo de Ciata. Destaco duas referências sobre o assunto a

partir das descrições dos candomblés no Rio feitas: *"As casas dos minas conservam a sua aparência de outrora, mas estão cheios de negros baianos e mulatos"* (RIO, 1904, p. 29). E a mais importante porque envolve explicitamente um caso provocativo:

> *"A recordação de um fato triste – a morte de uma rapariga que fora à Bahia fazer santo – deu-me ânimo e curiosidade para estudar um dos mais bárbaros e inexplicáveis costumes dos fetiches do Rio"* (RIO, 1904, p. 35)

Em outro trecho, sobre os feitiços que podem matar um ser humano, Antônio diz que são fatos comuns na Bahia. Tal agressividade pode ser indício de uma provável perda de *status* desses africanos e o início da ascensão desse grupo baiano que, duas décadas depois, parecem ter adquirido grande notabilidade. Aceitando essa hipótese, percebemos que, se de fato o grupo baiano adquiriu uma centralidade nesse ambiente religioso, esse processo não parece ter ocorrido de forma pacífica. Além da necessidade de uma interação com os outros grupos já existentes na cidade, o que Tiago Melo Gomes menciona como uma "criação coletiva ampla", poderíamos conjecturar a possibilidade de que o grupo baiano não se estabeleceu sem alguma resistência. Pista essa que João do Rio oferece, mas que necessitava de aprofundamento documental para ser afirmada.

Os outros

Nesta última parte do capítulo iremos comentar um tema que será central no próximo, que é a oposição entre nagôs (iorubás) e cabindas (Bantos). Esta temática é fundamental na análise sobre a memória da religiosidade africana no Rio de Janeiro.

Antônio não deprecia apenas os negros brasileiros/baianos. A sua crítica ganha maiores dimensões quando caracteriza os africanos que chama de cabindas[20]. E o faz de forma que ao deslegitimar suas práticas religiosas, consagra como mais correta os preceitos de quem é porta-voz, preceitos religiosos dos africanos originários da África Ocidental, os nagôs.

[20] Na nota do livro está escrito: "Os cabindas, originários de Angola, ao contrário dos outros povos citados – todos subdivisões dos iorubás, ou seu vizinhos – pertencem a um grupo línguíatico, o banto". (RIO, 2006, p. 20)

A análise dessa oposição será aprofundada no capítulo 2. Contudo, não poderíamos deixar de registrar esse fato do livro pois será importante no conjunto da análise seguinte, já que a fala de Antônio sobre os bantos talvez seja a única documentada sobre a fala de um negros "nagô" sobre um banto no Rio de Janeiro. A depreciação não se restringe aos aspectos religiosos, da mesma forma que Nina Rodrigues fez ao hierarquizar as etnias negras na Bahia. Antônio fala: *"- Por um negro cabinda é que se compreende que o africano foi escravo de banco. Cabinda é burro e sem-vergonha! – disse, e voltou à narrativa da iniciação das iaos".* (RIO, 1904, p. 40)

Por fim, encerramos o capítulo retomando os índices do passado proporcionados pelo jornalista tentando ilustrar pela fala de Antônio que o processo de organização da religião na cidade não parece ter sido tão simples quanto vende a idéia dominante de uma estruturação religiosa dependente da migração do grupo baiano ligado aos terreiros tradicionais (nagôs) de Salvador.

Se, por um lado, não temos condições concretas que nos permita afirmar que, ao contrário da memória dominante que vincula a religião afro aos migrantes baianos, já existia uma organização complexa do Candomblé anterior e independente a essa migração a cidade, por outro lado, parece claro que através dos relatos do jornalista, podemos imaginar haver uma grande possibilidade desse fenômeno ter ocorrido. João do Rio cita vários nomes e endereços de terreiros de africanos que não sofreram migração da Bahia. O único africano que teria vindo de Salvador na narrativa é João Alabá, e que foi duramente criticado junto com sua filha mais famosa, Ciata.

Além disso, os africanos apontados como líderes de culto no Rio sem vinculação aos terreiros baianos, possuíam espaços sagrados específicos para o culto, suas casas foram descritas contendo uma hierarquia sacerdotal definida, contavam com um conjunto de devotos relevantes e, por fim, organizavam festas e rituais periódicos. Esses elementos podem servir de argumentação para contradizer a tese defendida de que o Candomblé no Rio de Janeiro dependeu, necessariamente, da vinda de baianos para a cidade.

Capítulo 2: Entre o puro e o degenerado: a macumba carioca na obra de Roger Bastide.

Nesse segundo capítulo, nosso objetivo é analisar a obra de Roger *Bastide As Religiões Africanas no Brasil* enfocando a construção da memória sobre a religiosidade de matriz africana no Rio de Janeiro. Veremos que a caracterização feita pelo autor é feita a partir da comparação entre as práticas religiosas consideradas tradicionais por ele que estariam presentes na Bahia.

Roger Bastide, francês nascido em 1898, chega ao Brasil em 1938 com o objetivo de estudar o transe nas religiões de origem africana. Sua vinda tinha como meta substituir Levy-Strauss na cadeira de Sociologia da USP[21].

A partir do contato com intelectuais brasileiros como Arthur Ramos e Gilberto Freyre, se afasta do sue objetivo principal e inicia uma trajetória de estudos sobre a presença da África no Brasil. É vasta a variedade de temas estudados e escritos pelo sociólogo francês. Mas, o tema principal do autor foi mesmo o negro no Brasil, não apenas sua questão religiosa.

Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz[22], Bastide pertenceu a uma geração de autodidatas em Ciências Sociais na França pois somente a partir da década de 1950 o campo das ciências sociais teve uma formação específica nessa área. Talvez esse fato explique a variedade de referências teóricas de Bastide que vai de Durkheime a Karl Marx. Além do referencial teórico heterogêneo, Bastide não foi um pesquisador que poderíamos considerar como uma referência metodológica na questão do trabalho de campo. Na nota 13 da tese de Priscila Nucci, a autora destaca uma de suas características como pesquisador:

> *"Motta acentua que Bastide foi um sistematizador das obras de seus predecessores brasileiros acerca das religiões de origem africana, e o caráter secundário das pesquisas de campo em sua trajetória intelectual"* (NUCCI, P. 2006 p.15).

[21] Nucci, P. *Odisseu e abismo: Roger Bastide, as religiões de origem africana e as relações raciais no Brasil*. (Tese de Doutorado em Sociologia). UNICAMP, 2006.

[22] QUEIROZ, Maria Isaura. *Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo*. Perfis de mestres. Estudos. Avançados, São Paulo, vol. 8 n. .22, Set./Dez. 1994

Apesar de dialogar com Arthur Ramos e Freyre, que utilizaram largamente o conceito de aculturação, Bastide afastou-se desses autores ao utilizar o conceito de interpenetração cultural. O que o diferencia é a centralização da sua obra na análise da permanência da herança religiosa africana em parcelas da população negra no Brasil. Ao contrário dos outros autores que optaram por enfocar justamente o processo de mestiçagem étnica e cultural.

O que unia Bastide a Freyre era a idéia das relações raciais harmoniosas no país, Nucci indica que essa é uma das explicações da obra de Bastide sofrer um processo de relativa marginalização por parte dos intelectuais posteriores.

Realmente, percebemos que a obra de Bastide não priorizou a pesquisa de campo. Segundo P. Nucci, apesar de ter chegado ao Brasil em 1938, foi apenas em 1944 que o francês fez sua primeira viagem a Bahia (cerca de um mês viajando pelo Nordeste). E regressaria a capital baiana não mais que três vezes por períodos curtos antes de escrever suas obras sobre o candomblé baiano.

Bastide retorna a França em 1954 e escreve o livro *As religiões Africanas no Brasil* em 1960.

Apesar de ser considerado um grande clássico e ser utilizado largamente dentro e fora da academia, não são poucas as críticas feitas as obras de Bastide sobre as religiões afro-brasileiras[23]. Não é nosso objetivo utilizar tais críticas sobre a obra do autor, as quais concordamos, para sugerir que seus textos não representam a realidade da formação e desenvolvimento do candomblé no Brasil. Ao optarmos trabalhar com a memória sobre o candomblé a partir de sua obra, o que interessa é a compreensão de que forma essa memória se construiu e triunfou. Por isso, cabe ressaltar que apesar de apontarmos adiante as várias contradições da obra do autor, reconhecemos que seus textos pertencem a uma historicidade e a um projeto, e que certamente responderam as questões que estavam em voga no momento de sua produção. Passaremos agora para a caracterização geral do livro.

[23] Priscila Nucci mapeia de modo preciso as críticas mais importantes feitas à Bastide por intelectuais posteriores a ele.

A intenção do autor é estudar as relações estabelecidas entre as estruturas sociais e o mundo dos valores religiosos no seio do fenômeno social total. O objetivo é analisar como se opera a distorção do sagrado.

Opta pelo método comparativo, apesar de reconhecer que tal método apresenta perigos se comparam religiões e sociedades diversas. Portanto, a sua opção é *"substituir à comparação geográfica, a histórica"* (BASTIDE, R. 1971. p.15) para o estudo das religiões afro-brasileiras. A idéia do autor é estudá-las comparando ao longo do tempo como as estruturas sociais modificaram-na.

O que pretende responder é de que forma as religiões africanas reagiram ao desenvolvimento da urbanização, miscigenação e ascensão do mulato, ao êxodo urbano, a chegada de migrantes europeus e à industrialização.

Antes de analisar as conseqüências dessas modificações na estrutura da sociedade brasileira, afirma que esse momento não se operou de modo homogêneo nas regiões do Brasil, acentuando que as cidades do Nordeste não sofreram o mesmo processo de industrialização que as do Sul, nessas cidades nordestinas o impacto da dinâmica social sob a religião do negro será diferente daquilo que ocorre no Sul.

Será por meio dessa tese defendida que o autor construirá a partir de elementos que se opõe um conjunto de definições que cria a dicotomia entre o candomblé baiano e a macumba carioca. Para entendermos a construção dessa oposição, iremos levantar os elementos comparativos feitos por Roger Bastide entre a religiosidade de matriz africana nas duas regiões.

Para iniciar a busca da resposta de como a religião resistiu as transformações da vida moderna na cidade, Bastide escolhe o primeiro elemento de diferenciação que desenvolverá no decorrer do livro, que é a diferenciação entre iorubás e bantos:

"[...] Todavia, devemos distinguir os negros da África ocidental dos bantos, em relação aos efeitos dessa mudança de estrutura. Os bantos não podiam achar solução para o desaparecimento de um culto quase que unicamente centrado na adoração dos mortos[...]. A primeira solução estava em que podiam se prender à idéia de que a alma depois da morte retorna ao país dos antepassados [...] A segunda solução era

reinterpretar as outras religiões do Brasil, a religião indígena, a religião católica e mesmo a religião de outras etnias africanas em termos do culto dos mortos. [...] Dessa maneira, os bantos foram mais permeáveis que as outras etnias africanas à aceitação das confrarias. Mais tarde, porém, no fim do século XIX, quando o espiritismo se desenvolverá no Brasil, com os fenômenos de mediunidade e de incorporação dos mortos, é ele que fornecerá a melhor solução aos últimos bantos importados, ou aos seus descendentes, para reinterpretar em termos europeus a religião de seus pais". (Op. Cit. p. 87-88).

Além da aceitação da idéia de que os negros bantos não conseguiram resistir e preservar suas crenças religiosas, o autor ainda introduz dois outros elementos que serão utilizados largamente na segunda parte do livro: o processo de urbanização e ascensão social dos negros e a abertura da religião para os mulatos. Serão estes três fatores que sustentarão o julgamento do autor sobre o desenvolvimento da religiosidade africana no Rio de Janeiro.

Assim, a primeira parte do livro tem como objetivo apresentar os dois elementos religiosos formadores do Brasil (o catolicismo e a religiosidade africana) para explicar posteriormente de que forma os negros, em diferentes regiões, reagiram ao encontro desses dois universos de crenças e práticas. A intenção do autor é introduzir um contexto para desenvolver na segunda parte a sua tese sobre as transformações que a religião africana sofreu no processo de diáspora. Conclui essa primeira parte da obra afirmando que o mundo luso-brasileiro esfaleceu valores, normas e crenças ancestrais. Contudo, ele distingue dois tipos de negros: o "*negro alienado do sul do Brasil"* e o *"negro fiel à África de seus pais"*. Esses dois negros irão responder de formas diferentes às pressões impostas pelo mundo luso-brasileiro.

"A Psicologia, que Stonequist tornou célebre, do homem marginal, se se aplica ao negro alienado do sul do Brasil, não se aplica, em compensação, ao negro fiel à África de seus pais. O último vive com toda a tranqüilidade nas duas culturas simultâneas, sem que essas duas culturas se choquem, se interfiram ou se misturem". (Op. Cit. 1971, p.238)

Serão essas diferentes respostas que o autor localizará geograficamente e que é o centro das nossas atenções em sua obra.

O espaço substituindo o tempo

Na segunda parte do livro (Estudo Sociológico das Religiões Afro-brasileiras), os sete capítulos tratam da questão da pureza e da degeneração das religiões africanas. Se nos cinco primeiros capítulos o autor fala das diferentes formas de organização do culto pelos negros, nos dois últimos observa a transição religiosa do negro católico e protestante. Para os objetivos da monografia, concentraremos a análise nos cinco primeiros capítulos, principalmente o último: *As Duas desagregações (O candomblé rural e a Macumba urbana)*.

No capítulo 1 (*Geografia das Religiões Africanas no Brasil*), Bastide fala sobre a Pajelança e o Catimbó como resíduos de crenças africanas na região Amazônica. No Maranhão, cita o tambor de Mina que seria uma *"ilha de resistência africana"* em meio a influência indígena. Em Pernambuco fala dos Xangôs[24] e na Bahia do Candomblé. Após, cita algumas manifestações religiosas como o Calundu, a Cabula e o Canjerê em Minas Gerais e no Espírito Santo, as denomina como *"velhas religiões bantos agonizantes"* (Op. Cit. p.282). No Rio Grande do Sul, o destaque é para as descrições do Batuque. E chega ao Rio de Janeiro.

Na ex-capital do país, segundo o autor, os negros teriam conservado o Candomblé até o final da primeira década do século XIX[25], com uma clara diferenciação entre as nações que definia as tradições religiosas, na interpretação de Bastide. A partir do processo de intensa urbanização, sugere o fracasso da diferenciação étnica e o início da desafricanização.

[24] Xangô é como é conhecido o culto aos orixás em Pernambuco.

[25] Na página 401 o autor, ao tratar da desagregação do candomblé rural, fala da existência de candomblé no Rio no início do século XX, contraditoriamente. *"No Rio, coisa curiosa, a desagregação urbana antecedeu a desagregação rural. Enquanto o candomblé, todavia existente no começo do século XX, se transformava em macumba na capital, mediante a associação com as sobrevivências bantos, índias e o espiritismo, ainda subsistia sob o nome de "jejuísmo" no sertão do Rio [...]."* (BASTIDE, R. 1971. p. 401)

Curiosamente, lamenta o não desenvolvimento de estudos sobre essas tradições: *"Infelizmente, temos apenas reportagens de jornalistas, não estudos desenvolvidos sobre essas diversas tradições"* (Op. cit. p.285). Essas reportagens jornalísticas são exatamente aquelas que analisamos no primeiro capítulo. Apesar de desqualifica-las enquanto descrições de valor etnográfico ou histórico, Bastide as utiliza sobressaltando o fato de que os traços culturais elencados por João do Rio seriam os mesmos que ele narrou quando escreveu sobre o candomblé baiano, ou seja, formas religiosas tradicionais.

Duas questões são centrais no minúsculo espaço que Roger Bastide destinou ao Candomblé no Rio de Janeiro. A primeira é a certeza de que Roger Bastide tinha conhecimento sobre a possibilidade da existência concreta de uma complexidade na organização afro-religiosa no Rio de Janeiro através das descrições feitas por João do Rio, o qual é citado. Apesar de chamá-la de *"apenas reportagens de jornalistas",* ele a legitima não tecendo nenhuma crítica aos dados descritos por João do Rio, mas, principalmente, por afirmar que tais descrições são *"exatamente os mesmos traços culturais já assinalados em nossa área anterior [...]"* (Op. Cit. p. 286).

A segunda é: tomando conhecimento da obra do jornalista, a utilizando como fonte, como se explica a sua afirmativa de que na cidade do Rio os negros preservaram suas práticas religiosas tradicionais apenas até 1820, se as descrições do jornalista datam de 1903-1904?

Ao invés de se alongar sobre as descrições feitas por João do Rio, Bastide é reticente e se explica: *"Tudo o que poderíamos dizer seria repetir, em termos quase idênticos, o que já dissemos".* (Op. Cit. p.286).

Há a declaração de que aquilo que era praticado no Rio era idêntico às práticas religiosas modelares baianas. Contudo, o autor afirma que essa similitude se explica por sua origem étnica comum já que *"esses negros não estavam em estreito contato nem com a Bahia, nem com Recife"* (Op. Cit. p.286). É no mínimo intrigante essa afirmação feita pois demonstra o uso seletivo da obra de João do Rio, na qual são citadas diversas vezes a relação estreita entre Rio de Janeiro e Bahia. A impressão que causa tal afirmativa é que estaria se referindo a falta de comunicação entre os negros dos diferentes estados no início do século XIX.

Ao utilizar *As Religiões no Rio*, comentar suas descrições, Bastide negligencia em seu texto que essas descrições são crônicas, ou seja, são relatos sobre o presente, e o presente de João do Rio era o final do XIX e início do século XX. Bastide, datando como limite até 1820 para a preservação dessas práticas religiosas no Rio, pode sugerir ao leitor que desconhece a vida e a obra do jornalista que seus relatos não seriam do século XX, o que corroboraria para a sua tese, não a contradizendo.

O uso seletivo da fonte sobre o candomblé no Rio continua e a negligência temporal permanece. Vimos que ao declarar que a partir de 1820 não havia definições claras sobre diferenciação étnica na cidade, logo, diferenciação das tradições religiosas, o autor sugere que a partir desse momento as práticas religiosas "puras" se degeneram, o que entra em contradição com a fonte utilizada (1904). Mas, além disso, temos os elementos mais contraditório que é a presença marcante na obra de João do Rio do conflito entre nagôs e cabindas (bantos) que não foi considerada por Roger Bastide. O autor apenas menciona a existência das nações iorubás (nagô), nação dje-dje (Gege) e nação Banto para dizer que as cerimônias dos bantos eram chamadas de macumba. Afirmando ser a macumba a manifestação religiosa residual africana no Rio de Janeiro até os dias atuais.

Terminando o capítulo sobre o lugar do Rio de Janeiro dentro da geografia das religiões africanas no Brasil, o que se depreende é que para Bastide a nação iorubá (nagôs) na cidade, devido às transformações modernizantes, não conseguiu diferenciar-se dos bantos, o que ocasionou o não desenvolvimento do Candomblé tradicional no Rio de Janeiro. Já os bantos, introduziram em suas cerimônias elementos religiosos dos iorubás, espíritos dos caboclos, santos católicos, dogmas espíritas e tornaram-se, assim, o grupo "vencedor", e a macumba a "religião" fruto da incapacidade dos negros cariocas de preservarem suas tradições ancestrais.

A conclusão do autor sobre as diversas regiões é de que as religiões africanas sofreram os efeitos das transformações da vida moderna. Ao tratar das migrações internas e o tema das religiões afro-brasileiras, ele ressalta um caso único sobre uma possível transferência do candomblé baiano para o Rio através da migração de um "babalorixá inteligente"[26]. Contudo, aponta tal iniciativa como fracassada pois o terreiro

[26] Não cita o nome de Joãozinho da Goméia, mas pela descrição fica claro que está se referindo ao polêmico sacerdote.

fundado teria se misturado a Umbanda. Em seguida, tenta apontar as razões para o fracasso dessa migração. A principal razão sustentada é de que o negro que vinha da Bahia para o sul sofreria um choque pela oposição entre *"duas estruturas econômicas, dois estilos de vida, de dois mundos de valores antagônicos"* (Op. Cit. p.301). Uma vez num centro urbano e industrializado, o negro não seria capaz de preservar suas práticas religiosas.

"[...] ele se deixa contaminar por uma mentalidade onde os interesses materiais e a defesa desses interesses, representada pelos partidos político e pelos sindicatos, são mais importantes que os interesses espirituais e onde o trabalho dá mais resultado que a utilização de processos mágicos. Ora, o candomblé está baseado no espírito comunitário e não no individualismo, numa economia capitalista de lucro, no sucesso material como conseqüência do cumprimento regular dos deveres religiosos e não como fruto do esforço tenaz do trabalho profissional, da vontade de subir. As seitas africanas não podem, pois, se reconstituir num meio tão hostil, mesmo nas zonas intersticiais da plebe abandonada dos subúrbios ou apenas tomando a forma do espiritismo de Umbanda, que é, como veremos no capítulo posterior, a única forma possível de adaptação religiosa da comunidade negra à urbanização e à industrialização". (Op. Cit.p.302)

Como podemos notar, a Umbanda, religião "desafricanizada", é um fenômeno inexorável do Rio de Janeiro. Para Bastide, seria impossível existir na cidade casas de cultos tradicionais. Entretanto, antes dessa afirmação, na página 301, há uma nota de rodapé mínima que diz: *"Há também no Rio uma 'filial' do candomblé do Opô Afonjá"*. E o Opô Afonjá é um terreiro considerado, pelo próprio autor, como modelo exemplar de culto africano. Esta nota poderia nos passar despercebida se não fosse por um texto da década de 1980 de Monique Augras *Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro*[27]. Antes de partirmos para a construção do conceito de "macumba carioca" que se opõe ao "candomblé baiano", consideramos importante ressaltar que, apesar da descrença de Bastide sobre a possibilidade do sucesso do Candomblé em uma cidade

[27] AUGRAS, Monique; SANTOS, João Batista dos. Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro. Dédalo, São Paulo, nº24: 43-62,1983.

como o Rio de Janeiro, muitas foram as casas-de-santo fundadas a partir das décadas de 1930 e 1940, conseqüência da migração de líderes de culto baianos, e que esse processo de migração e sucesso também deu origem a disputas no campo simbólico. Veremos que, ao contrário da pouca visibilidade dada pelo autor a essas migrações, restringindo a apenas um "babalorixá inteligente" e a uma "filial", o subúrbio carioca e a baixada fluminense receberam vários baianos que fundaram seus terreiros de candomblé, a maioria com existência até os dias de hoje.

Matriz ou filial: em nome da vontade do Rei.

Monique Augras e João Batista dos Santos compõem em seu artigo a trajetória histórica do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro. Como as demais histórias de casas-de-santo que guardam registro, a Pedra-d0-sal é o local de origem dessa trajetória. Os autores chegam a afirmar que no processo de legitimação da ligação entre essas casas no Rio e os terreiros tradicionais de Salvador, a Pedra do Sal parece representar *o "pólo ordenador"*.

Segundo a narrativa do texto, a origem da casa teria sido dada a partir da viagem de Tio Joaquim Vieira da Silva (africano, Oba Sayã) ao Rio de Janeiro em companhia de Bambosé, africano trazido de Ketu para a Bahia. Não há detalhes sobre a fundação, apenas afirma-se que os africanos vieram em 1886 de Salvador e fundaram casas-de santo no bairro da Saúde, após, retornaram a Salvador.

A história passa para a trajetória de Iyá Aninha[28] que após desentendimento no processo de sucessão na Casa Branca, teria ido para a roça de Tio Joaquim no Rio Vermelho (Salvador). Em viagem ao Rio de Janeiro, Iyá Aninha procurou a casa fundada por Oba Sayã e, encontrada em estado de abandono, teria reunido alguns "tios" e reorganizado o funcionamento do terreiro. Retorna à Bahia e com a morte de Oba Sayã em 1907 as pessoas antigas da casa reúnem-se em volta dela.

[28] Eugenia Ana dos Santos (1869-1938). Iyá Aninha foi iniciada na casa Branca por Iyá Marcelina da Silva.

A partir de assumir um papel de liderança, Iyá Aninha adquire uma roça em São Gonçalo em 1909 e inicia a primeira Iyawo da roça em 1910. Segundo os relatos reunidos, viajaria ao Rio ainda em 1925 e 1930. Fixa residência no Rio de 1930 a 1936 quando adoece e retorna a Salvador deixando a casa-de-santo sob responsabilidade de Paulina e Agripina (sua primeira Iyawo em Salvador que já morava no Rio com seu marido nessa ocasião) que dão continuidade ao funcionamento da casa.

A partir da narrativa da trajetória do Opô Afonjá no Rio, percebemos que há uma independência em relação ao terreiro de Salvador. A casa-de-santo no Rio foi fundada por Oba Sayã no final do século XIX e retomada por Iyá Aninha em sua primeira viagem a cidade antes da morte do africano. Apesar de retornar a Salvador, deixou aqui "tios" cuidando do terreiro. Depreende-se que houve um funcionamento da casa orientado por Iyá Aninha até o momento em que ela vem ao Rio e fixa residência na cidade por 6 anos quando assume a casa e deixa sucessora antes de sua última partida para Salvador.

O Axé Opô Afonjá de Salvador foi fundado pela Iyalorixá em 1909, logo, após mais de vinte anos da fundação do terreiro do Rio. Contudo, é recorrente ouvirmos que o terreiro do Rio seria uma "filial" do de Salvador, como disse Bastide. O que unia as duas casas-de-santo era Iyá Aninha, mas a mãe-de-santo morre em 1938.

Devido ao peso atribuído na relação direta entre candomblé e a cidade de Salvador e a visibilidade nacional que os terreiros baianos possuíam (e ainda possuem) maior do que o candomblé carioca, essa denominação "matriz" e "filial" poderia ser considerada natural. Entretanto, surge um elemento de tensão entre as duas casas-de-santo após a morte da Iyalorixá.

Sem citar nome, os autores contam que após a morte de Iyá Aninha, a Iyalorixá que a sucedeu no terreiro de Salvador enviou um baú para o Rio pedindo que Iyá Agripina mandasse tudo o que Iyá Aninha deixou no Rio. Mas, o que significava esse "tudo"?

Iyá Aninha deixou um jogo de búzios com Paulina para que ela auxiliasse Iyá Agripina na continuação das funções do terreiro. À Iyá Agripina deixou uma "tijela branca", representação simbólica do orixá que significava sua vontade que sua filha assumisse seu lugar.

O pedido de que enviasse tudo o que se encontrava na casa do Rio era uma maneira de expressar a ordem de encerrar as atividades do Axé na cidade. Iyá Agripina teria consultado o orixá Xangô através do jogo de búzios e a resposta que obteve foi que não enviasse nada. Segundo os autores, houve várias outras tentativas "mais ou menos veladas" de acabar com o terreiro por vontade da liderança de Salvador.

O terreiro Opô Afonjá no Rio muda-se definitivamente em 1950 para São João de Meriti onde permanece até os dias atuais sob liderança de Iyá Regina Lúcia de Iyemonjá.

O fato do artigo ter sido escrito a partir de relatos orais e, principalmente, por um de seus autores, João Batista dos Santos, ser filho da casa possuindo um cargo importante (Ogã) dentro da estrutura do terreiro, aponta para a importância que essa tensão representou para o grupo e o reavivamento dessa memória cinqüenta anos depois do ocorrido. O artigo tem uma importância fundamental pois é muito raro encontrarmos embates claros em narrativas sobre história de terreiros, principalmente quando a história é contada por um de seus membros. Entendemos que a opção por narrar esse embate representa a afirmação de que essa tensão ainda está presente e, ao contrário do que se pudesse supor, há a vontade expressa de registrá-la, e não esconder a partir de processos seletivos da memória.

Além de registrarmos este conflito micro entre Salvador e Rio de Janeiro, o que pretendemos enfocar é a existência de candomblés tradicionais na cidade. E mais: a certeza de que essa existência era conhecida por Bastide, mas foi deixada de lado, não sem antes menosprezar a casa-de-santo no Rio chamando-a de "filial". Mesmo que essa fosse apenas uma "filial", a sua simples existência já era contradição da tese principal do autor da impossibilidade de sua existência.

Infelizmente, não há um artigo desse tipo que utilizamos anteriormente para cada terreiro de candomblé existente na cidade, mas através de textos como o de Agenor Miranda e Stefania Capone, temos conhecimento de vários outros terreiros[29] fundados

[29] Além do Axé Mesquita, temos o Terreiro de Gaiaku Rozenda (nação Jeje), Terreiro de Tatá Fomotinho (nação Jeje), Terreiro Tumba Juncara , fundado por Seu Tata Ciríaco (nação Angola), Terreiro Bate Folha, fundado por Seu João Lessengue (nação Angola), Terreiro da Goméia, fundado por Seu João da Goméia (nação Angola) Terreiro Pantanal (*Ile Ogun Anauegi Belé Ionã*) fundado por Cristóvão de Ogunjá (nação Efon), Ilê Nidê, fundado por Seu Nino de Ogun (nação Ketu).

entre 1930 e 1950 por baianos migrados para o Rio, a maioria deles mantem sua existência até os dias atuais, o que prova a capacidade de sua existência e sucesso.

Religião *versus* Magia: Salvador *versu*s Rio de Janeiro.

"Estudaremos o candomblé como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo". (*BASTIDE, R. O Candomblé da Bahia*, p. 24).

As Religiões Africanas no Brasil se constitui a partir de uma metodologia comparativa, contudo, Bastide não pesquisou profundamente os elementos a serem comparados. Priscila Nucci, ao comentar sobre o tempo nas obras de Bastide destaca que:

" 'O Candomblé da Bahia' e 'As religiões Africanas no Brasil' representaram duas intenções: o primeiro livro teve a intenção de escapar da história, ao se fixar na etnografia do candomblé de rito nagô, enquanto o segundo pretendeu, entre outras coisas, refletir sobre as transformações e desdobramentos das religiões africanas no país, ao longo do tempo" (*NUCCI, P. 2006.* p. 239)

Entretanto, em *As Religiões Africanas no Brasil*, ao fazer comparações e utilizar o candomblé baiano como modelo exemplar, Bastide utiliza as referências do seu estudo etnográfico anterior, aquele que tivera a intenção de "escapar da história", e obteve sucesso ao descrever uma prática religiosa, que também é uma prática social, submersa no tempo. Descreveremos brevemente o que sustenta a tese do autor sobre o que é uma prática tradicional para entendermos seus julgamentos sobre a degeneração do culto no Rio de Janeiro.

O Candomblé de Roger Bastide na Bahia

O sociólogo francês, ao falar sobre o processo de degeneração da crença africana no Rio atribui uma de suas causas ao fim da diferenciação entre as diversas etnias. Em sua caracterização sobre o candomblé baiano, o primeiro elementos a ser destacado é justamente o oposto feito ao falar da ex-capital: na Bahia, as diversas nações se conservaram bem separadas, e cita como nações de candomblé as seguintes: Ketu, Ijexá, Gege e Angola. Mas, o que significa dizer que as nações na Bahia não se misturaram?

É clara ao longo da sua obra a escolha da nação Ketu (iorubás) como modelo etnográfico exemplar e a não mistura proposta pelo autor nada mais é que a afirmativa que na Bahia cada nação preservou de modo rígido as tradições africanas de acordo com sua origem étnica, o que podemos verificar no seguinte trecho:

"O prestígio dos 'nagôs' impôs-se, pois, finalmente em toda parte. E esse prestígio se deve ao fato de conservarem com a maior fidelidade a religião ancestral, tal como havia sido trazida para as costas americanas, como o indicamos, pelos próprios sacerdotes de Ketu feitos prisioneiros pelos daomeanos e vendidos como escravos na Bahia, sem corromper e falsificar nada desta tradição, através das iniciações, geração após geração das filhas-de-santo, noivas vestais desse fogo sagrado" (BASTIDE, R. 1971p. 285).

Apesar de considerar que a vinda do culto aos orixás para a América sofreu variações, a ênfase é dada, sobretudo, nas sobrevivências e as pequenas variações são dadas apenas como adaptação ao novo ambiente; além disso, seriam variações controladas conscientemente e estão vinculadas ao controle das normas africanas.

Essa capacidade de os "nagôs" terem conseguido preservar suas tradições intactas na essência é explicada por Bastide através da existência de "dois mundos" para o negro, dois mundos separados: o espiritual (cultural) e o material.

O negro nagô (iorubá) teria a capacidade de viver em dois mundos por meio do que o autor define como *"princípio de corte"*. Esse corte faria com que esse negro pudesse manter uma relação com a sociedade dominante sem que as tensões, pressões e valores dessa sociedade interferisse em seu outro "mundo", o africano. Mas, como explicar a

possibilidade desse negro conciliar dois mundos separados? A explicação se dá pelo uso do conceito de memória coletiva de Halbwachs. É através da preservação das instituições ancestrais que seria possível manter viva a memória coletiva de um grupo. Uma vez mantida essa memória, esse grupo seria capaz de reconstituir o seu passado no presente (preservação de suas práticas religiosas) e não sofrer com a presença dos novos elementos inevitáveis inseridos em sua religião por ocasião do encontro entre dois mundos.

Reconstituímos brevemente o que é tradicional e, principalmente, o que torna possível a preservação dessa tradição, para Bastide, pois foi através desse modelo construído que foi possível a construção do "outro". E o "outro" é o impuro, o degenerado. A macumba carioca é tudo aquilo que o candomblé baiano não é.

A macumba carioca. Ou: o samba do crioulo doido[30].

"A desorganização do culto acaba na desorganização do eu" (Op. Cit. p. 405)

É importante iniciar a caracterização sobre a macumba carioca na obra de Bastide com a diferença que o autor faz entre macumba e umbanda. No início do capítulo sobre macumba urbana, Bastide discorre sobre os processos de urbanização e industrialização e esses dois processos ocasionariam dois efeitos sucessivos para os negros da cidade. O primeiro efeito é o da desintegração, e o segundo é o da reintegração. *"A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período da perda dos valores tradicionais"* (Op. Cit p. 407). Ou seja, a macumba é a expressão do momento de desintegração. Já a umbanda seria a resposta natural para o período em que o negro, já desintegrado dos seus valores tradicionais, se reintegra na sociedade de classes. *"[...] o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa".* (Op. Cit. p.407).

[30] A macumba, para Bastide é uma espécie de "patologia social".

Através de elementos que se opõem ao candomblé, surge a macumba. Enquanto o culto tradicional existente apenas no Nordeste manteve a definição das etnias, a macumba seria o resultado da dissolução dos laços étnicos. Nasce, portanto, entre os negros do sul do Brasil um laço que não é marcado pela identidade étnica, mas criado a partir daquilo que o sociólogo assume como uma "solidariedade da miséria". O autor define macumba como *"a introdução de certo orixás e de certos ritos iorubás, na cabula"* (Op. Cit p.407). Com outras palavras, a macumba é um fenômeno derivado das práticas religiosas de origem banto misturadas a alguns elementos da nação nagô.

Além das transformações da vida moderna, o fator que explicaria o fracasso do candomblé tradicional no Rio seria a maior presença de negros de origem banto na cidade, apesar do autor não apresentar dados sobre o assunto demográfico. Certamente essa concepção da inferioridade intelectual e cultural do negro de origem não sudanesa é a influência mais marcante da obra de Nina Rodrigues.

Nina Rodrigues[31] buscou comprovar sua tese da inferioridade do negro. Contudo, a partir de um ideal evolucionista, imaginava que houvesse diferentes graus de cultura entre os africanos vindos para o Brasil. E entre os negros vindos para Salvador, elegeu os nagôs como o grupo mais evoluídos. O seu objetivo era claro: distinguir a Bahia do Sul através da afirmação de que os negros vindos para lá eram superiores. Beatriz Dantas fala da influência de Nina Rodrigues sobre o assunto:

> *"Embora não seja explícito, em Nina Rodrigues o uso simbólico para estabelecer diferenças regionais, parece-me que ele abriu as picadas que serão, depois, alargadas pelos seus discípulos e outros antropólogos que terminam por transformar o nagô em símbolo distintivo da Bahia e fazer da influência africana mais pura um elemento identificador do Nordeste. [...]"*. (*DANTAS, B.G. 1988*, p.155)

[31] Médico maranhense (1862-1906).

Essa diferenciação que opõe nagôs e bantos estará presente em todas as obras dos discípulos de Nina Rodrigues que compõe a bibliografia clássica sobre o candomblé. Não é difícil imaginar por que existem tão poucos trabalhos sobre a religiosidade africana no Rio de Janeiro, São Paulo ou Rio Grande do Sul nessa época. Sob o paradigma da pureza das tradições africanas, quem se interessaria pesquisar o degenerado se não fosse com o objetivo de provar a sua degeneração?

Portanto, podemos perceber que a diferenciação étnica entre os negros no Brasil foi um fator determinante na construção de uma memória sobre a religiosidade de cada uma. De que modo poderíamos explicar a supremacia nagô no Candomblé?

A tese de Beatriz Dantas enfoca o papel da construção dessa supremacia a partir dos intelectuais que estudaram e fizeram dos terreiros nagôs referência modelar de culto, principalmente a geração regionalista de 1930. É uma visão antropológica que discute e critica os limites da inserção do antropólogo de campo sobre o seu objeto, visto que todos os autores clássicos tiveram algum tipo de filiação com os terreiros pesquisados.

Nicolau Pares, com uma visão de historiador, critica em parte a argumentação de Beatriz Dantas por ela retirar o papel dos agentes negros nessa construção da supremacia. Em um subtítulo denominado *O processo de nagoização na virada do século XIX (PARES, N. 2006),* Pares esboça tentativas de explicação para esta questão e aponta para um movimento etnocêntrico de "purificação" nagô articulado em oposição à "corrupção crioula" através de práticas que promoviam sua própria promoção sócio-religiosa.

O historiador parte de uma explicação através do contexto histórico de um "nacionalismo cultural iorubá" que se vivia em Lagos nas décadas de 1880 e 1890 pela burguesia negra da cidade. A partir da afirmação da especificidade de uma "raça-nação" iorubá, esse movimento radicaliza a afirmação de suas características distintivas como a língua iorubá, vestimentas típicas africanas, provérbios, contos e poesias recolhidos oralmente etc. em outras palavras, poderíamos dizer que houve um movimento de reafricanização (nagoização) dentro da própria cidade iorubá.

O autor acredita que a comunicação transatlântica entre Bahia e Costa da Mina através dos viajantes e comerciantes pudesse ter revertido este "nacionalismo iorubá" para Salvador e que o Candomblé era um terreno fértill para este tipo de revivalismos

"nacionalistas" já que existiam terreiros de mais de 3 nações diferentes na Bahia, além daqueles considerados "misturados" (candomblés de caboclo).

Contudo, para a afirmação de sua própria supremacia, era necessário que houvesse como contrapartida a afirmação da inferioridade do outro. E é nessa construção ideológica da supremacia de um etnia sob outra que acreditamos ter evoluído o conflito entre nagôs e bantos.

Nicolau Pares e Beatriz Gois utilizam os autores Abner Cohen e Fredrick Barth para explicar uso ideológico e/ou político da diferenciação étnica. Barth considera o grupo étnico como uma organização social que existe a partir da interação com o outro. O que marcam as fronteiras étnicas é a relação entre "os de dentro" e "os de fora" e na construção e manutenção dessas fronteiras, as especificidades culturais são utilizadas como traços diferenciais. Portanto, o que define o grupo não é sua cultural, mas a utilização dela na construção da fronteira entre o 'eu' e o 'outro'.

Abner Cohen vê a etnicidade como um fenômeno essencialmente político, os grupos étnicos manipulam a sua cultura tradicional com o objetivo da busca de poder ou legitimação. Por fim, para ambos os autores, a cultura de um grupo não é o elemento definidor da etnia, o que a define são as estratégias da sua utilização como marca distintiva perante outros grupos.

É através desse conjunto teórico que compreendemos a construção da pureza nagô em torno da disputa entre religiosidade resistente (candomblé tradicional) e degradações de costumes (macumba). É assim que Beatriz Dantas interpreta esse "conflito étnico":

"[...]. A partir dessa oposição entre cultos da terra (os candomblés de caboclo) e os cultos da África (candomblés tradicionais), estes reativam sua etnicidade, reintroduzem práticas africanas e as usam na luta para manter um espaço que está sendo disputado pelos terreiros caboclo. Haveria, assim, no segmento dos cultos populares, um clima propício à exaltação do africano, e o retorno à África surgirá no horizonte de uma parte dos negros como um sinal distintivo na luta pelo mercado religioso, e, na medida em que os cultos são discriminados segundo os graus de

pureza, a exaltação da fidelidade à África poderá ser vista como acirradora de rivalidades dentro do segmento popular" (*DANTAS, B. G. 1988* p. 205)

N. Pares também define que a utilização do conceito de tradição deve ser repensada para este objeto, discutindo novas abordagens do uso do conceito a partir da noção da tradição inventada, construída.

Bastide afirmar que se a vitória da preservação das tradições iorubás na Bahia é conseqüência de uma memória coletiva ancestral bem estruturada, a macumba seria o oposto: sua estruturação não se baseia num passado tradicional de uma comunidade específica, é feita por iniciativas individuais.

Lísia Negrão destaca essa oposição feita por Bastide a partir da concepção de Durkheim que opõe radicalmente sociedade e indivíduo. Dessa forma, o Candomblé seria a expressão da solidariedade social e, portanto, possuidor de uma moral na qual tem como fim a coesão social do grupo. A macumba, manipulação de elementos religiosos fragmentários, é instrumentalizada para fins individuais. Isto fica bastante claro quando Bastide descreve o candomblé como um universo religioso desligado das questões econômicas, enquanto a macumba um ponto de apoio emergencial para aqueles negros marginalizados que a procuravam por necessidades materiais, e não por fé.

A partir do crescimento da Umbanda na cidade do Rio de Janeiro, o autor diz que a macumba foi expulsa para pequenas cidades próximas a capital, cita o exemplo do município de Duque de Caxias dizendo que é uma cidade importante para este tipo de seita. Mas, o mais interessante nesse momento da descrição é a solução construída pelo autor para explicar o sucesso da macumba. Seria o gosto pelo exotismo, pelas novas formas de espetáculo, pela sede de mistério que levava a macumba a receber tantos homens brancos de classe média em seus espaços. É a "macumba turística".

"A macumba do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais: acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura magia negra" (BASTIDE, R. 1971 p. 411).

Nas décadas de 1950/1960 a baixada fluminense é destaque em manchetes nacionais através da figura de João zinho da Goméia, pai-de-santo lembrado por parcela do povo-de-santo como um sacerdote afeito à espetacularização do sagrado.

Retomando as oposições, percebemos que Bastide exclui a macumba da denominação religiosa e divide as práticas de culto entre religião e magia. Magia entendida como apropriação individual do sagrado.

Fato interessante na percepção da construção dessas identidades é a acusação feita de que o *"outro"* é o praticante de magia. Em *As Religiões no Rio*, também encontramos, através da fala de Antônio, essas acusações. Atualmente é bastante comum em uma conversa informal o comentário de que "fulano" utiliza seus conhecimentos rituais para a prática do mal.

Na introdução de seu livro, Stefania Capone questiona essa oposição e traduz o nosso pensamento sobre o uso ideológico dessa divisão:

"[...] Mas essa oposição entre magia e religião realmente existe nas diferentes modalidades de cultos afro-brasileiros? Ela não expressava apenas um dos fundamentos da lógica interna aos cultos, reinterpretada por meio das oposições (magia/religião) que historicamente ajudaram a construir o discurso da antropologia?

Na verdade, nos cultos afro-brasileiros, a magia está intrinsecamente ligada à religião, pois crer nas divindades é crer também na capacidade que elas têm de manipular o universo em favor de seus protegidos (os iniciados ou fiéis). As acusações de magia e de feitiçaria não estão, portanto, em contradição com o religioso: elas representam, como no caso clássico do sistema zande (Evans-Pritchard 1937), um instrumento de controle político e de legitimação. Assim, o que era parte de um discurso político tipicamente africano (os ataques de feitiçaria) é interpretado como o sinal de uma oposição ontológica entre uma religião "pura" e uma magia "degenerada", sem o reconhecimento de que as fronteiras entre essas categorias eram e ainda são extremamente fluidas" (CAPONE, S. 2005 p. 19)

A completa desestruturação moral da macumba carioca, a partir da individualização, leva a uma corrupção do negro na cidade: *"Não pode senão excitar os instintos, eróticos ou criminosos, do homem que a ela se entrega"* (BASTIDE, R. 1971p.413). Bastide assume essa afirmação com base em fontes que são noticiários de jornais e inquéritos policiais utilizados por outros pesquisadores, no caso do Rio, por Gonçalves Fernandes. Resume sua tese assim:

"[...] O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato". (Op. Cit. p.414)

O autor conclui suas descrições da macumba definindo-a como um "marginalismo social" e defendendo a tese de que ela era apenas um momento de transição, período em que o negro ainda estava passivo a modernidade encontrada na cidade. Passado este momento, o negro se reestrutura com os fragmentos das religiões africanas dando origem ao surgimento de uma nova religião, a Umbanda.

Se Roger Bastide tivesse utilizado os mesmos instrumentos de pesquisa para comparar a religiosidade de matriz africana nas duas regiões, poderia ter encontrado dados que não corroborasse para a sua argumentação que o candomblé baiano representava a coesão social, enquanto a macumba a causa e conseqüência da marginalidade.

Em seu livro *O poder da cultura e a cultura do poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Jocélio Teles dos Santos, para analisar o mito da democracia racial no Brasil, passa, entre outros temas, pela questão da construção da "baianidade" a partir de elementos culturais africanizados. A sua questão é compreender é de que modo a cultura de origem negra atravessa a política em diferentes governos com projetos específicos e construídos por elites diferentes.

No capítulo *O renascimento africano na sociedade brasileira* o autor analisa diferentes momentos da relação entre Estado, imprensa e religião na Bahia através de fontes de jornais locais sobre o candomblé. Utilizamos os seus quadros comparativos

para visualizar que as fontes utilizadas por Bastide para o Rio não eram uma exclusividade da cidade "degenerada".

Tabela 1 (p. 58)

Distribuição das matérias publicadas na imprensa baiana sobre candomblé no período 1950-1959.

A Tarde	06
Diário de Notícias	20
Total	**26**

Tabela 2 (p.59)

Conteúdo das matérias publicadas na imprensa baiana sobre candomblé no período 1950-1959.

Morte de mãe-de-santo rica que não deixa herdeiros nem testamento	01
Iniciação de filhas-de-santo	01
História do Candomblé no Brasil	01
Descrição de festa no terreiro de Joãozinho da Goméia no RJ	01
Crítica a candomblé sofisticado	01
Interesse de jornalista tcheco sobre candomblé baiano	01
Crimes relacionados com rituais ou pessoas integrantes do candomblé	13
Agressões relacionadas a integrantes do candomblé	04
Confusões relacionadas a integrantes do candomblé	02
Atentado praticado por pai-de-santo	01
Total	**26**

Tabela 3 (p.63)

Distribuição das matérias publicadas na imprensa baiana sobre religiões afro-brasileiras no período 1960-1969

A Tarde	29
Diário de Noticiais	27
Total	**57**

Tabela 4 (p.65)

Conteúdo das matérias publicadas na imprensa baiana sobre candomblé no período 1960-1969.

Candomblés impedem vizinhos de dormirem	09
Candomblé como fábrica de neuróticos	01
Liberdade para terreiros	01
Acusações de tentativa de assassinato, mortes e agressões	14
Destaque para lançamento de livro de Mestre Didi	04
Candomblé no teatro Municipal (Rio de Janeiro)	01
Intercâmbio turístico com a Alemanha envolvendo candomblé e capoeira	01
Exposição de artista plástico com apresentação de candomblé	02
Turismo e candomblé	01
Condecoração à mãe-de-santo Senhora do Axé Opô Afonjá	01
Morte de Mãe Senhora do Axé Opô Afonjá	05
Federação do Culto Afro e a missa católica para uma mãe-de-santo	01
Reabertura do terreiro do Gantois depois do carnaval	01
Presente a Oxum	01
Artigo sobre o desconhecimento acerca dos candomblés	01
Anúncio de festas para os orixás	08
Mercado Modelo e o candomblé	01
Comentário sobre o filme *Cavalo de Oxumaré*	01

Homenagem da federação do Culto Afro a Yemanjá	01
Filha-de-santo e o acarajé	01
Criação de peça musical "Xangô"	01
Total	**57**

"Essas releituras sobre o candomblé podem ser consideradas em um ambiente sociopolítico e cultural, e através de um quadro de construções discursivas sobre a redescoberta do continente africano no Brasil. Nessas reinterpretações havia uma absorção da imagem de uma Bahia mística, com sua antiguidade arquitetônica e cultural, pois os signos do candomblé, basicamente os orixás e suas insígnias, passavam a ser veículos de informação sobre a autêntica representação de origem africana na sociedade brasileira [...]". (*SANTOS, J.T. dos 2005* p.66)

Percebemos, através do estudo de Jocélio dos Santos, vários elementos que constituíram nas décadas de 1960/70[32] a imagem da originalidade de Salvador como a capital do candomblé no Brasil. Fugiria bastante do nosso objetivo nos aprofundarmos sobre todos os elementos analisados pelo autor. Entretanto, um deles é fundamental para tentarmos compreender o ambiente em que se encontrava Bastide ao escrever *As Religiões Africanas no Brasil.*

Apesar de nossa análise focar a memória construída pelos intelectuais sobre a religiosidade africana no Rio de Janeiro, o estudo de Jocélio, através dos jornais, nos indica que a construção da oposição entre religião e magia, entre Salvador e Rio de Janeiro, não era uma exclusividade apenas da construção intelectual a partir de conceitualizações esquemáticas. Esse conflito aberto estava presente no cotidiano do povo-de-santo como veremos citações retirados de matérias de jornais baianos.

[32] Lembrando que a obra *As Religiões Africanas no Brasil* foi escrita em 1960, mas só teve tradução para o português em 1971.

Um outro ponto nesse projeto que pretendia reforçar a idéia de um paraíso africano em terras soteropolitanas é a incrementação da crítica à presença da Umbanda em Salvador. E o que é mais interessante notar é que essa crítica vem acompanhada de uma ligação entre a umbanda e o Rio de Janeiro como veremos nos trechos de reportagens em jornais baianos. Segundo Jocélio, a crítica das lideranças religiosas e intelectuais à umbanda pode ser interpretada como uma postura de manter o candomblé baiano como uma referência do sistema religioso afro-brasileiro. O autor utiliza a expressão de *"conservação de um capital simbólico"* para explicar esse processo. As lideranças religiosas baianas afirmavam a existência de uma "catequese" articulada no Rio com o objetivo de *"extinguir um culto mantido em Salvador, há mais de três séculos, impondo seus 'princípios' como ocorria em diversos estados como o Rio Grande do Sul, Minas, Pernambuco e São Paulo"*[33]

O apelo é claro no quadro de tensões que existia entre as duas cidades, a Confederação baiana de culto sugere que os terreiros baianos lutem pela preservação do candomblé das práticas do umbandismo carioca: *"a Confederação almeja votos para que a prática do umbandismo carioca se mantenha no Rio de Janeiro e deixa e a Bahia com o seu Candomblé como ele é*[34]*"*.

Jocélio aponta para o discurso regionalista para enfocar as distinções e tensões internas entre as religiões afro-brasileiras no jogo de identificações. A intenção é reforçar a identidade daquilo que se pretendia afirmar como sendo o candomblé como um fenômeno exclusivamente baiano.

Em *Vovó Nagô e Papai Branco*, Beatriz Góis argumenta sobre o papel dos intelectuais na eleição dos terreiros "nagôs-puros" da Bahia como expressão da verdadeira religião. Luis Nicolau Pares não descarta tal importância, mas critica o argumento da autora, pois este desvaloriza a agência dos próprios participantes nos processos de legitimação de suas práticas religiosas em relação à dos grupos concorrentes. Para Pares, a valorização feita pelos intelectuais da pureza dos candomblés baianos era o reconhecimento de uma dinâmica interna já consolidada. O texto de Jocélio dos Santos ratifica a idéia de Pares dando materialidade à "dinâmica interna".

A nossa idéia em compor esse diálogo entre os autores é perceber que o processo de construção da memória sobre o candomblé carioca não é uma disputa criada no campo

[33] "Confederação de cultos negros repele Umbanda". A Tarde, Salvador, 22 abr. 1974.
[34] *Id.*

intelectual. Quando escrevemos na introdução que tentaríamos compreender de que forma certa memória seria reproduzida no imaginário coletivo, é justamente a relação entre a produção intelectual e a experiência cotidiana. Concordamos com Pares que a produção intelectual não cria a legitimação de uma religião por outra, mas a reforça. E em se tratando de construção de memória, as obras de jornalistas, artistas e intelectuais ganham uma ampla significação pois se tornam instrumentos eficazes de reprodução da memória em escala mais abrangente. Ou seja, a disputa e o conflito já existe na dinâmica interna do universo religioso, e aquilo que era interno, uma vez publicado sob *status* científico, ganha um peso considerável na tentativa de legitimar ou deslegitimar algo que se propõe defender ou acusar.

Capítulo 3: Um Candomblé carioca: identidade e memória em São Matheus.

Nesse último capítulo a intenção é observar a trajetória do terreiro *Ilê Omolu Oxum*. Como veremos, a história do terreiro localizado hoje no município de São João de Meriti dialoga com os dois tempos históricos analisados nos capítulos anteriores. Desse modo, a objetivo é comparar as memórias constituídas a partir de diferentes atores sociais sobre o mesmo tema.

Utilizaremos na composição da trajetória do terreiro a entrevista realizada com a Iyalorixá Meninazinha de Oxum, além das importantes informações contidas no encarte do CD de cantigas de candomblé gravado pelo Museu da Imagem e do Som no terreiro. Utilizaremos também o conteúdo do *site* criado para o Memorial Iyá Davina[35].

A entrevista foi realizada em Maio de 2008 no terreiro *Ile Omolu Oxum* e contou com a participação do historiador Matheus Serva. O roteiro da entrevista foi articulado priorizando a trajetória de vida da atual Iyalorixá da casa-de-santo. As perguntas se referiram a sua filiação, infância, início da vida religiosa até o funcionamento do terreiro nos dias atuais.

A partir do início da entrevista com a identificação de seus pais e avôs, a entrevista se direcionou para a trajetória de vida de sua avó Davina, sua vinda para o Rio de Janeiro e as narrativas do processo de estabelecimento na nova cidade.

Davina Maria Pereira e Theóphilo Marcelino Pereira foram dois daqueles baianos que trocaram Salvador pela capital da República no início do século XX. Filha de Omolu e Oxalá, Davina foi iniciada no candomblé no terreiro baiano *Ilê Ogunjá* através das mãos do babalorixá Procópio de Ogun no ano de 1910. Chegam no Rio de Janeiro em 1920 no navio *Comandante Capela* e, assim como outros baianos, dirigem-se ao bairro da Saúde.

Mãe Meninazinha de Oxum, neta de Iyá Davina, conta que sua avó era "vendedeira", ou seja, ganhava a vida vendendo doces na cidade, recebendo ajuda de outras vendedeiras que trabalhavam para ela, muitas eram baianas que vieram para a cidade e foram auxiliadas por ela. Seu avô Theóphilo era *"fiel do cais do porto*" e também encaminhava os baianos que chegavam a cidade em busca de trabalho.

[35] http://www.geocities.com/memorialiyadavina/home.html

Uma vez estabelecidos na cidade, a atuação dos dois seria fundamental na acolhida dos novos migrantes, chegando a casa do casal ser conhecida como "Consulado Baiano" e Seu Theóphilo ganhar o apelido de cônsul baiano.

Iyá Davina aproxima-se, então, do famoso terreiro de João Alabá, o mesmo que Ciata e sua família faziam parte. Com a morte de João Alabá, Tia Pequena de Oxalá e seu marido Vicente Bankolê herdaram o orixá de Alabá e deslocaram o terreiro da Gamboa para Bento Ribeiro, onde permaneceram até 1932 quando se mudaram para Mesquita na Baixada Fluminese. A casa ficou conhecida como Casa-Grande de Mesquita.



Iyalorixá Davina de Omolu

Iyá Davina participou dessa mudança da casa da Saúde para o subúrbio carioca e, em seguida, para a Baixada Fluminense. Ganhou o cargo de *Iyá Kekerê* do terreiro, o mesmo título que fora de Ciata na casa de João Alabá. Com o falecimento de Tia Pequena em 1950, Iyá Davina assume o cargo de Iyalorixá da Casa-Grande de Mesquita dando continuidade ao funcionamento do terreiro até 1964, ano de sua morte. Sua sucessora seria

sua neta carnal, Mãe Meninazinha de Oxum, mãe-de-santo do terreiro *Ilê Omolu Oxum. A* atual Iyalorixá nos conta sobre o processo de herança e sucessão na casa de João Alabá:

"Quando Seu João Alabá morreu, o santo dele, ele era de Omolu, os santos dos filhos dele foram pra casa de Tia Pequena que era em Bento Ribeiro, depois ela mudou-se para Mesquita, foi a primeira casa de candomblé de roça, porque eram todas concentradas no centro da cidade. De roça, naquela época, foi em Mesquita".

A partir da trajetória do terreiro *Ilê Omolu Oxum* percebemos um ponto fundamental que é a ligação dele com o terreiro de João Alabá. Vimos no primeiro capítulo, a partir da obra de Roberto Moura, que muitas pessoas importantes nesse universo religioso se concentraram em torno do terreiro de Alabá, entre elas a própria Ciata, figura exponente na memória da religião na cidade. Também vimos que o autor revela que após a morte de Alabá, o terreiro teve seu funcionamento encerrado, um fato que por si só careceria de melhor detalhamento, já que é incomum uma casa-de-santo grande e cercada de pessoas competentes não darem continuidade as funções religiosas.

Este nosso informal estranhamento quanto ao fato do encerramento das atividades da casa foi acentuado a partir do conhecimento da trajetória de vida de Iyá Davina de Omolu. O fato de Tia Pequena ter herdado o orixá[36] de João Alabá é bastante representativo pois quer dizer que houve a vontade por parte de Alabá, ou de seu orixá, da continuidade do funcionamento da casa. O fato da casa no centro da cidade não ser mais sede de um Axé não quer dizer, necessariamente, o encerramento das práticas rituais, costumes e tradições de seus fundadores. O fundamento religioso era o mesmo, sendo representado pela continuação do culto do orixá do pai-de-santo falecido. Percebemos que houve essa continuidade quando se fundou um terreiro de Candomblé em Mesquita. Portanto, são

[36] Após o falecimento de um sacerdote de Candomblé, ou antes mesmo de sua morte, apura-se se é da vontade do orixá dar continuidade ao seu culto através dos cuidados de outro responsável, ou não. No caso da negativa, há preceitos específicos que encerram as atividades de uma casa-de-santo. A partir do depoimento, não temos como ter certeza sobre os fatos, mas há duas indicações importantes. Primeiro, a herança do orixá por uma filha-de-santo de João Alabá, segundo, a ida dos orixás dos filhos-de-santo dele também para a casa de Tia Pequena.

memórias que entram em confronto sobre um fato de bastante importância na história do candomblé carioca, já que o que se tem como memória é uma descontinuidade do culto na cidade entre o desaparecimento dessas casas-de-santo no centro da cidade, e o reaparecimento delas nos subúrbios e Baixada Fluminense vinte ou trinta anos depois.

O que é mais intrigante no confronto entre essas memórias é que normalmente a pessoa que herda o orixá do sacerdote falecido é aquela que tem o posto de *Iyá Kekerê* da casa, e este posto era ocupado por Ciata no terreiro de João Alabá. Se consideramos que Roberto Moura escreve seu livro com base nos relatos orais recolhidos dos filhos e parentes de Ciata, e estes afirmam que o terreiro de Alabá teve seu funcionamento encerrado após a sua morte, podemos considerar a hipótese de que esse processo de sucessão gerou um desconforto que fez com que fosse negado até os dias atuais o elo que une o terreiro de Alabá a um terreiro famoso na Baixada Fluminense.

Apesar das memórias registradas sobre Iyá Davina possuírem bastantes elementos que ligam as trajetórias entre ela e Ciata e a composição do ambiente da Pequena África serem parecidos, lembrados como um ambiente onde reinava o acolhimento e o companheirismo, a memória sobre o desenvolvimento da religião são bastante diferentes. Além da continuidade de uma casa de candomblé considerada importante por ter sido fundada no final do século XIX, provavelmente pelo africano Bamboxê Obitikô, ainda temos a centralidade da importância da figura de Iyá Davina no bairro da Saúde, sendo sua casa considerada como um Consulado Baiano, da mesma forma que Roberto Moura atribui à casa de Ciata tal centralidade nesse acolhimento aos baianos chegados a cidade.

A trajetória de Iyá Davina não desmente a de Ciata ou de outras tantas tias que pudessem realizar o mesmo papel, mas abre possibilidades para se ampliar o debate sobre uma história que até o momento está, de alguma forma, restrita a poucos nomes. A existência de um "consulado baiano" reforça a idéia de uma capital baiana localizada no centro da cidade, justamente na área da "Pequena África". As memórias, tanto sobre Ciata, quando de Davina são parecidas, com a diferença de que cada uma aponta para si a atribuição de uma centralidade.

Outro ponto que podemos comparar entre as duas memórias é que a lembrança sobre Ciata foi construída a partir de uma noção de que a personagem participou da

constituição inicial da religião na cidade, enquanto na de Davina, o relato é claro quando diz que da sua chegada ao Rio, ela teria ido procurar uma casa-de-santo para se aproximar.

A história do terreiro de Mesquita, um dos primeiros que foram fundados na Baixada Fluminense, é importante não apenas por ter sido fundado como continuidade do Axé de João Alabá, mas também como representação da existência incontestável de mais uma casa de culto tradicional no Rio de Janeiro.

Se o terreiro de João Alabá tinha ligação com o terreiro considerado por alguns como o mais antigo de Salvador, Iyá Davina veio da Bahia iniciada em um terreiro que, apesar de hoje não existir mais, possui uma importância na história do candomblé baiano. O Museu *Memorial Iyá Davina* localizado no terreiro de São João de Meriti apresenta registros materiais que contam uma história do culto na cidade, aliás, contam uma outra história do culto bem diferente daquela analisada nos capítulos anteriores.

Após o falecimento de Iyá Davina, assume o seu lugar a Iyalorixá Meninazinha de Oxum. O terreiro passa a funcionar na Marambaia (Nova Iguaçú) até sua mudança final em 1973 para o bairro de São Matheus no município de São João de Meriti, a partir daí sob o nome africano *Ilé Omolu* Oxum (Casa de Omolu e Oxum).

Quanto a identidade religiosa presente na memória de Iyá Meninazinha de Oxum, podemos destacar o ponto que mais mereceu nossa atenção. Apesar de mencionar a ligação religiosa entre seu terreiro e a raiz baiana, que é o Axé de Seu Procópio de Ogun, toda a narrativa de Iyá Meninazinha se apóia numa referência espacial que é o Rio de Janeiro, bem diferente dos discursos que costumamos ouvir de líderes religiosos que sempre se remetem a grandes terreiros baianos ou líderes famosos.

Se no primeiro capítulo percebemos que há uma carência de registros que nos possibilitem recompor essa trajetória e que a memória que temos está reduzida a histórias de vida de poucos personagens, no segundo capítulo, temos a negação da existência do culto tradicional aos orixás no Rio de Janeiro, o que, de certa forma, contribui para a idéia da descontinuidade do culto na cidade e a dependência do seu reaparecimento somente nas décadas de 1950 e 1960 (essas décadas são consideradas por Agenor Miranda como “Os

anos dourados do candomblé" no Rio de Janeiro) com nova onda de migração de sacerdotes baianos.

No ano passado, assistindo a apresentação de uma pesquisadora baiana sobre cultura negra, ela disse algo que poderíamos resumir como: a história dos negros a partir do candomblé, samba e capoeira estaria saturada. O objetivo dela era estudar a cultura negra a partir de outros elementos. Aceitamos que a cultura afro-brasileira não pode ser resumida a alguns poucos elementos culturais e o que ela queria dizer é que existe uma relação automática entre a população negra e as três culturas mencionadas.

Mas, as perguntas que não fiz a ela são: que conhecimento se construiu a partir de registros e métodos historiográficos sobre a efetiva participação e construção de uma religião nova a partir de tradições africanas? O que se sabe sobre as relações, as estratégias e negociações entre o povo-de-santo (que não se compunha apenas de negros) a sociedade mais ampla nos séculos XIX e XX para além da perseguição policial? Afinal, sabe-se o que sobre o cotidiano dos adeptos do candomblé a cinqüenta anos atrás? Será mesmo que o tema sobre o Candomblé no estudo da população de descendentes africanos está esgotado? Acredito que não. Tanto do ponto de vista histórico, quanto etnográfico.

Gostaríamos de ressaltar a importância do estudo da trajetória dos vários terreiros no Estado do Rio de Janeiro. Não somente aqueles que foram fundados por migrantes baianos, como é o caso do *Ilê Omolu Oxum*. Não se propõe com isso desmentir uma memória dominante sobre o fracasso do culto no estado, ou a sua inferioridade com relação a Salvador, mas de ampliar um conjunto de registros que possa fazer compreender que existem diferentes formas de organização religiosa e que o desenvolvimento dessas organizações não necessita possuir um modelo esquemático. A existência de um modelo referencial de organização religiosa opõe noções como resistência, alienação e negociação que não expressam de modo consistente a dinâmica das práticas sociais a partir do desenvolvimento do Candomblé

A metodologia de história oral é uma ferramenta essencial nesse caso pois é capaz de suscitar questões presentes nas trajetórias individuais e nos processos históricos que, por vezes, não podem ser compreendidos através de outras fontes, seja porque elas não existem de fato, seja porque, se existem, elas carregam o caráter seletivo da memória. Portanto, é

complexo a utilização de apenas um relato, ou apenas um conjunto de relatos ligados a um personagem ou evento para a compreensão, mas também para a escrita da história. Contudo, como destacam Janaina Amado e Marieta Ferreira[37], a história oral á capaz de suscitar questões, mas, não solucioná-las. Portanto, é imprescindível a utilização da teoria. No caso, utilizamos a teoria que relaciona história e memória.

No texto *Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais*[38], os autores dão duas dimensões aos estudos históricos que utilizam o conceito de memória: em uma, a memória é utilizada para subverter as afirmações de uma história oficial (ortodoxa), em outra dimensão, os estudos históricos utilizam a memória para subverter categorias, suposições e ideologias das memórias culturais dominantes.

Em nossa concepção, a memória da Iyalorixá Meninazinha de Oxum, através do relato oral, e a memória sobre Iyá Davina, presente no *Memorial Iyá Davina*, podem ser utilizadas como ferramentas que propiciam questões subversivas que apontamos acima. A memória que analisamos contradiz uma memória histórica dominante, que caracterizamos através da obra de Roger Bastide, e esta seria uma história oficial do culto na cidade, visto que a utilização de sua obra é ampla e não existe uma bibliografia específica para o tema. Mas também pode subverter uma memória cultural dominante, que é aquela representada pelo reduto baiano e pela centralidade da casa de Ciata no universo do culto na cidade.

A existência de uma outra memória sobre esse processo de organização afro-religiosa no centro da cidade, que se desloca para o subúrbio carioca, e a nossa posição em destacá-la na monografia não configura, como já dissemos no primeiro capítulo, o desmonte de uma pela outra. Quando Alessandro Portelli analisa o massacre de Civitella[39] e observa duas memórias sobre o tema, caracterizando-as como uma memória dividida, o autor salienta que o conflito entre essas duas memórias não requer do pesquisador um

[37] AMADO, Janaína, FERREIRA, Marieta de Moraes. Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

[38] THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 1996

[39] PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p 103-130

posicionamento de atribuir autenticidade a uma delas, porque, na verdade, ambas são memórias fragmentadas ideológica e culturalmente mediadas.

Da mesma forma encaramos a memória dividida sobre a religiosidade africana no Rio de Janeiro. O que nos interessou desde o início era a possibilidade de olhar para as Áfricas Cariocas[40] a partir de outros relatos, mesmo que esses relatos possuíssem a mesma essência, muito mais do que descobrir contradições ou pretender sobrepor uma memória sob outra. Afinal, como escreve Portelli, "*A apreciação reverente deve ser sobreposta pela análise e interpretação*". O que não nos impede de mencionar as estratégias de enquadramento da memória dominante sobre o candomblé carioca.

A *Pequena África* está presente na trajetória e memória de Iyá Davina. Iyá Meninazinha, assim como os descendentes de Ciata, olham para o passado e enxergam lugares parecidos, harmoniosos. Apesar de não ter tido acesso ao conteúdo completo dos depoimentos utilizados por Roberto Moura em sua obra, acredito que neles poderiam conter elementos para a análise que não compreendesse apenas um ambiente paradisíaco, apesar do caráter seletivo da memória. Assim podemos observar através do depoimento de Iyá Meninazinha, apesar dela afirmar que só possui boas lembranças, elementos que apontam para um quebra do encanto sobre o passado.

Uma lembrança de sua infância é o momento em que, distraída, cantou uma cantiga de candomblé quando brincava com suas amigas, e foi logo repreendida com um "psiu" (na entrevista, emite um som que pede silêncio, levando o dedo indicador sob a boca) que veio de outro cômodo da casa. Apesar de não interpretar como uma má lembrança, afirma que não se falava sobre candomblé com os vizinhos, nem com suas colegas do colégio. Bastava um "psiu" para ela entender que deveria calar. Candomblé era assunto proibido fora do ambiente religioso, e esse ambiente religioso era dentro do terreiro.

Tal lembrança é importante para algumas questões que acreditamos que precisam serem feitas sobre o tema, e a principal é a relação entre povo-de-santo e a sociedade mais ampla. A infância da Iyalorixá não foi passada na Pequena África, ela já nasceu no subúrbio carioca, em Ramos. Portanto, longe do "gueto" africano. A dúvida que temos e

[40] Em seu texto *O feitiço e o poder do feitiço*, a pesquisadora Marilene Rosa Nogueira da Silva, ao falar sobre a religiosidade afro-brasileira no início do século no centro da cidade do Rio de Jjaneiro, não utiliza a expressão "Pequena África", mas sim, "Áfricas Cariocas", no plural. IN: História e Religião. Rio de Janeiro: FAPERJ:Mauad; 2002.

que seria importante investigar é: como se dava essa relação cotidiana dentro da capital africana? A imagem que temos dela é a de um ambiente livre para manifestações da própria religiosidade, como se todos os moradores da Gamboa, Saúde, Santo Cristo e Praça Onze praticassem o culto aos orixás. Essa é uma das principais questões que acreditamos serem essenciais para a compreensão de como, de fato, viviam esses descendentes africanos que, com certeza, não viviam o tempo todo batucando no quintal da Tia Ciata.

A partir disso, é simples perceber que a produção do conhecimento histórico depende das questões e problemas propostos pelo historiador e que a escassez de fontes para o tema não pode ser considerada a única razão para a falta de pesquisa sobre o objeto. Assim como a ausência de fontes é plena de significados, a utilização das fontes existentes (e aqui pensamos nos relatos orais produzidos) de modo pouco ou nada crítico também possui a sua significação e foi isso que procuramos abordar na monografia.

A história do candomblé na cidade do Rio de Janeiro possui peculiaridades que devem ser analisadas tomando como referência contexto e valores diferentes da referência utilizada para a história do candomblé baiano. Enquanto permanecer a prerrogativa da existência de uma *capital africana* no Brasil vista como símbolo de tradicionalidade será difícil compreender o desenvolvimento das diferentes estratégias de preservação de culto de matriz africana no país. E a história de resistência do culto aos orixás no Brasil permanecerá marcada pela fantasia, pela restrição a poucos nomes, poucas fontes e, principalmente, pela idealização de uma África paradisíaca que não existe, nem nunca existiu.





Foto 1: Oxê de Xangô de Seu Vicente Bankolê. 1920.

Foto 2: Oxê de Xangô pertencente ao terreiro de João Alabá

Foto 3: Adaga de Oxum. Casa-Grande de Mesquita. 1937

Foto 4: Abebé de Oxum. Casa-Grande de Mesquita. 1937.

BIBLIOGRAFIA:

AMARAL, Rita. **Xirê! O Modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

AUGRAS, Monique; SANTOS, João Baptista dos. Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro. **Dédalo**, n.24, p. 43-62, 1985

BASTIDE, Roger**. O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____ **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BRAGA, Julio. **Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio de Janeiro. **Cadernos do ISER**, n. 18, p. 9-42, 1985. Umbanda & Política.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira**. O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta**. 2001. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humana, UFPE.

CAPONE, Stefania. Lê pur et lê degenere: lê candomblé de Rio de Janeiro ou lês oppositions revisités. **Journal de la Société dês Americanistes**, n. 82, p. 259-292, 1996.

_____ **A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004.

CARNEIRO, Édison. **Os candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

CORREA, Norton Figueiredo. S**ob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras**. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, PUCSP, São Paulo, 1998.

DANTAS, Beatriz Góis. De feiticeiros a comunistas: acusações sobre o candomblé. **Dédalo**, n. 23 p. 97-116, 1984.

_____. Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ENNE, Ana Lucia Silva. **Lugar, meu amigo, é minha Baixada: memória, representações sociais e identidades.** Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro : UFRJ, 2002.

ESTUDOS AFRICANOS**.** Trabalhos apresentados ao I Congresso afro-brasileiro, Recife, 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 1988. 2 v.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropologicos,** Porto Alegre, v. 9, n.19, p. 247-281, jul. 2003.
no.19 Porto Alegre: Julho 2003

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais.** Dissertação (Mestrado) - UFBa, Salvador, 1977

LUZ, Marco Aurélio. Da porteira para dentro, da porteira para fora: a tradição africano-brasileira e a pluralidade nacional. In.: SANTOS, Juana Elbein dos (org.). **Democracia e diversidade: desafio contemporâneo.** Salvador: SECNEB, 1992, p. 57-73.

_____ Do tronco ao opa exin: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira. Salvador. SECNEB, 1993.

_____ **Agadá – Dinâmica da Civilização africano-brasileira**. Salvador: SECNEB, 1995.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, v. 31, p. 124-47, 1986.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PERALTA, Antônio Carlos Lopes. **Um vento de fogo: João da Goméia. Um homem do seu tempo.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Severino Sombra, Vassouras, Rj. 2000.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social: Revista de Sociologia**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, jan./jun. 1990.

RIO, João do**. As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: Eduerj. 2002.

ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: Eduerj. 2001.

SANTOS, Deoscóredes M. dos. **História de um terreiro nagô**. SP: Mas Limonard, 1988.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes M. dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. **Revista da USP**, n. 18, p. 40-51, 1993. Dossiê Brasil/África.

SANTOS, Maria Stella de A. **Meu Tempo é agora**. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1993.

TALL, Emmanuelle Kadya. Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia. **Cahiers d'études africaines**, n. 167, p. 441-462, 2002. Disponível em: <http://etudesafricaines.revues.org/document151.html>. Acesso em: 20 jun 2009.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orisás e voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na antiga Costa dos Escravos na África**. São Paulo: EDUSP, 1999.

ANEXO I

TRANSCRIÇÃO

Entrevista com a Iyalorixá Meninazinha de Oxun
São João de Meriti, 15 de Maio de 2008.

Entrevistadores:
Elizabeth Castelano Gama
Matheus Serva

Legenda:
EC: Elizabeth Castelano
Iyá: Iyalorixá Meninazinha de Oxun
MS: Matheus Serva

Entrevista:

EC: Bom, hoje é dia 15 de Maio de 2008, nós estamos aqui com a Iyalorixá Meninazinha de Oxun, no *Ilê Omolu Oxun* e vamos começar a entrevista e eu queria começar gostaria que a senhora falasse onde a senhora nasceu, seus pais, seus irmãos, sua infância.

Iyá: Ótimo. Primeiro lugar, bom dia, muito obrigada por você ter escolhido a Casa e a Iyalorixá Meninazinha pra essa entrevista e ajudar você nesse trabalho. Eu nasci no bairro de Ramos, Rio de Janeiro, no dia 18 de Agosto de 1937, portanto, eu fiz 70 anos ano passado, graças a Deus. Agradeço a Deus, aos Orixás por ter me dado essa dádiva de chegar aos 70, espero ter mais uns 10, 15 anos pela frente, se Deus quiser. E a minha mãe chamava-se Maria da Luz do Nascimento, meu Pai Luiz Pedro do Nascimento, eram baianos. Minha avó, Maria Davina Pereira, minha avó teve 14 filhos, criaram parece que 6,

7, um negócio assim, e minha mãe teve 15 filhos, eu sou caçula de 15 filhos. E nós, nós não, elas, minha mãe, a família, né? Veio da Bahia pra cá, minha avó se instalou na cidade, na Saúde, bairro da Saúde.

EC: A senhora sabe o ano?

Iyá: Década de 20, por aí. Era aonde se concentravam os baianos, né? Na Sáude, Gamboa, por ali. Ela tinha uma casa muito grande, minha avó, Davina Maria Pereira, meu avó era Teófilo Marcelino Pereira. Eles tinham uma casa muito grande e as pessoas quando vinham de Salvador ficavam morando com eles lá, eles abrigavam as pessoas e encaminhavam pra trabalho, porque meu avô era fiel do cais do porto, minha avó, na época, hoje é vendedora, acho que é a palavra certa, mas acho que naquela época era vendedeira. Ela vendia doce, ela tinha várias vendedeiras, tinha pontos, tinha várias pessoas que vendiam pra ela, né? E essas pessoas que vinham da Bahia, de Salvador, ela encaminhava as pessoas, meu avô encaminhava, homem encaminhava pro cais do porto e graças a Deus assim eles ajudaram muita gente. E a casa da minha avó chamava-se Consulado Baiano, meu avô era conhecido como cônsul baiano, e as vezes tinham pessoas que vinham da Bahia, ele ficava chateado, não queria, mas ela não, ela intercedia: "Não, vai ajudar sim", e acolhia, e eles diziam... interessante que essas pessoas iam chegando de Salvador que eram aceitos por ela, abrigados por eles, eles começavam a chamá-la de mãe. E eu tenho tia que agora já se foram, vários tios, entendeu? Era tio Manuel, tio Pedro, foram todas pessoas que vieram de Salvador que eles acolheram e passaram a chamá-los e consideravam como tal mesmo, tinha aquele respeito mesmo de mãe. Minha mãe, minha mãe, minha mãe, e isso era muito bonito, né?

EC: É!

Iyá: Era uma coisa muito bonita, a coisa do acolhimento, da ajuda, é companheirismo. E eu fui criada nesse ambiente maravilhoso, criada assim, minha avó, porque minha avó e minha mãe sempre moraram juntas ou perto, eram vizinhas. Então, minha avó ajudou a nos criar.

EC: A senhora chegou a morar no Centro?

Iyá: Não, isso era quando eles vieram de Salvador. Eu não era nascida, década de 20, entendeu? Eu não era nascida ainda.

EC: Quando a senhora nasceu já estavam morando em...

Iyá: Em Ramos. Já estavam morando em ramos, eu nasci em Ramos. Ficamos muitos anos lá.

EC: Quando a senhora nasceu... já vieram da Bahia, é...

Iyá: Já estavam...

EC: Já eram de santo, né?

Iyá: Já, Já...minha avó e minha mãe... Minha avó freqüentava, naquela época eram poucas Casas de Candomblé e eram no centro da cidade com seu João Alabá, Abedé, minha avó ajudava eles. Inclusive, seu João Alabá, e minha avó, Tia Pequena que era uma criatura de Oxalá, Oxalufã, Vicente Bankolê, que era esposo dessa Tia Pequena, era o apelido dela Pequena, porque o nome dela era Isaura Auzira de Santana, ela era de Oxalufan, freqüentavam a Casa de Seu João e ajudavam. Portanto, quando Seu João Alabá morreu, o santo dele que era Omolu e os filhos de santo dele foram pra casa de Tia Pequena, que era em Bnto Ribeiro. Depois, ela mudou-se pra Mesquita, foi a primeira casa de Candomblé de roça, porque eram todos concentrados no centro da cidade. De roça, naquela época foi em Mesquita e minha avó era a *Iyá Kekerê* da Casa. Quando eles faleceram, Seu Vicente Bankolê faleceu primeiro em 1948, minha avó já era *Iyá Kekerê* da Casa quando abriram a Casa [?]. Tia Pequena faleceu em dezembro, não lembro de que ano, minha avó assumiu como Iyalorixá.

EC: Já em Mesquita?

Iyá: Já em Mesquita. E eu fiz, minha avó, eu me iniciei em Mesquita, minha avó me iniciou. Fiz santo...

EC: É isso que eu ia perguntar agora, a parte onde a senhora nasceu, né? E a família...

Iyá: Isso.

EC: Quando a senhora nasceu, assim, até antes, a senhora se iniciou criança?

Iyá: Não, me iniciei já tinha 24 anos...

EC: Eu queria que a senhora falasse sobre sua vivência...

Iyá: Mas eu me criei dentro do candomblé, estava na casa do candomblé sempre, morava em Ramos, mas tava sempre na casa do candomblé, as minhas férias eram em Mesquita, eu passava muito tempo lá, tava aprendendo, né? Aprendendo sem saber que tava aprendendo. Sem saber que estavam passando os ensinamentos.

EC: Então, a senhora sabia desde criança?

Iyá: Eu não sabia, não. Não tinha esse interesse, antigamente era mais poucas pessoas. É claro que sabiam, a minha mãe, aquelas pessoas antigas que cercavam, freqüentavam sabiam, mas eu não. Ninguém chegou pra dizer que eu seria Iyalorixá, que tinha que fazer santo.

EC: E como foi a sua infância na casa de santo?

Iyá: Foi uma infância normal porque a gente brincava, não éramos chamados pra participar de fundamento de santo, o aprendizado, a gente aprendia assim lá fora vivenciando, mas não era iniciada, não tinha acesso aos quartos de santo, as coisas de lá. Mas aprendia a

cantar, aprendia a dançar, aprendia a costurar, eu sei fazer roupa de santo e cozinhar mesmo, né? A gente fazia e as palavras, elas conversavam entre elas. A gente era criança, não sabia que aquilo ali tava sendo passado, era um ensinamento. Muitas outras coisas que depois muitos outros anos que eu fui perceber que aquilo tudo era ensinamento.

EC: E eram todos os seus irmãos assim?

Iyá: Não. Os meus irmãos, como eu era caçula, quando eu era criança as minhas irmãs já eram mocinha. Eu digo "nós" porque não era só eu só de criança, tinham outras crianças.

EC: E os seus irmãos também foram iniciados?

Iyá: Uma foi iniciada pra Yansã, a outra era Ekedji de Obaluaê da minha avó, o meu irmão mais velho era Ogan do Obaluaê da minha avó, e o mais novo, fez um ano de falecido, ele já foi confirmado aqui pra Oxalá. Então, não são todos. Minhas primas são todas de orixá, são todas *omo orixá.* .

EC: E o momento da iniciação da senhora. Quando a senhora que assim...

Iyá: Soube sim porque de repente minha avó chegou a mim e disse: "olha, você vai fazer santo. Você quer?". "Não sei, o que a senhora fizer, tá feito. A senhora acha que eu preciso fazer?". "Acho!". "Então, o que a senhora fizer, tá feito". E foi assim... começou a arrumar as coisas, não sei por que a iniciativa, mas ela já sabia, e... começaram a arrumar as coisas e eu me iniciei e não me arrependo em momento algum. Eu dou graças a Deus e aos orixás, agradeço aos orixás, eu digo que eu não tenho o que me queixar nem de Deus nem da vida, nem dos orixás. A gente passa o que a gente tem que passar. Não é porque eu sou iniciada, sou Iyalorixá que eu não posso ficar doente, posso sim, eu sou um ser humano. Se eu chegar ali na rua e der uma topada e cair e não vou culpar o orixá, porque todo ser humano, nós todos que estamos aqui temos que passar, ficar doente, ser assaltado, como eu já fui mais de uma vez, se tiver que cair, eu vou cair, não tem nada a ver com orixá. Tem a ver

com nossa vida aqui na terra, como ser humano, a nossa vivência, o que a gente tem que passar.

EC: E na época, a senhora lembra das suas experiências como Iyawo...

Iyá: Foi maravilhoso! Ser Iyawo é maravilhoso, eu me considero Iyawo, eu sou Iyawo, e sou! eu sou Iyawo! Eu sinto muita falta daquela mãe, da mãe-de-santo, entendeu? Eu sinto muita falta. Claro, eu fui iniciada para ser Iyalorixá, como eu já disse não me arrependo, mas como eu gostaria de ser filha, gostava tanto de ser filha, eu gostava muito quando era filha [Riso].Gosto de ser Iyá sim, mas eu gostava muito quando era filha.

EC: E a senhora acha que a sua relação com a mãe-de-santo era...

Iyá: Era maravilhosa, era minha avó...

EC: Era diferente...

Iyá: Não! Tá ai, não era diferente, não era diferente, era a mesma coisa que os outros que não eram netos... não tinha negócio de não chamar atenção, não tinha diferença. Era a mesmíssima coisa, maravilhoso. A minha avó tinha... era a minha avó, né? Como a minha mãe também, a minha família era maravilhosa e a minha família é maravilhosa. A minha avó quando ela chamava atenção de uma pessoa, ela dizia: "venha cá, fulano. Você fez isso, eu não gostei...". Se você chegasse, ela mudava o assunto. Assim ela agia com os outros filhos-de-santo, como comigo. Não chamava a atenção de uma pessoa na presença de outras, ela dizia que não fazia as pessoas passarem vergonha, nem uma criança! Não se faz uma pessoa passar vergonha, nenhuma criança. Ela sabia chamar atenção e tudo o que ela me ensinou, eu sigo. Com certeza, tudo o que ela me ensinou eu sigo.

EC: E a lembrança que a senhora tem dela, não só como vó, mas como mãe-de-santo.

Iyá: Como mãe-de-santo... tudo maravilhoso. Sinto falta, né? Sinto falta da minha mãe, sinto falta da minha avó, sinto falta dos meus irmãos, e do povo todo de Mesquita, aquelas pessoas antigas, não só de Mesquita, mas das outras casas que freqüentava, a gente sente falta.

EC: E o funcionamento da casa, era como é hoje? O calendário das festas, como era...?

Iyá: Era. Lá em Abril era festa de Oxun, lá em Mesquita na casa onde me iniciei. Em abril era festa de Oxun, em Maio era Oxalá, e em julho era Olubajé. Eram três festas. Não tinha aquele calendário de Ogun a Oxalá. Era Oxun, Oxalá e Xangô em Setembro, Xangô em Setembro! Era quatro...

EC: Era Águas de Oxalá?

Iyá: Tinha as Águas de Oxalá, as Águas de Oxalá era 31 de Janeiro, 31 de Dezembro!

EC: Na virada do ano?

Iyá: Na virada do ano. Já a festa de Oxalá já era em maio.

EC: A festa do santo da Iyá?

Iyá: era a festa no barracão, tudo em Maio.

EC: E era muito diferente as festas, a decoração, o envolvimento das pessoas, a senhora vê alguma diferença ou alguma continuidade pelo o que é hoje.

Iyá: Eu não vejo... bom, a diferença era a freqüência, né? Porque as pessoas, os filhos-de-santo, antigamente eles podiam ficar na casa do candomblé, engomar uma anágua, [?], goma, eles ficavam. Hoje não se pode. As pessoas já levam pra casa as anáguas, quando vem, já está tudo engomado, a diferença é essa...

EC: O tempo.

Iyá: questão de tempo. E os preparativos era tudo a mesma coisa. Sim, hoje eu aqui não uso bandeirinha, mas usamos muito. E lá tinha... eram as anáguas, era muita gente, né? Criança, né? Cortava papel, as crianças ajudavam também, as crianças trabalhavam, cortavam papel pra bandeirinha, colar no barbante, colar as bandeirinhas lá...e chamavam atenção: "Vocês estão estragando papel!". Mas era bom... mesmo trabalhando, aquilo era uma brincadeira...

EC: Não era tido como uma obrigação...

Iyá: Não, era uma brincadeira, e as crianças faziam porque gostavam mesmo. As crianças catavam feijão, quebrava feijão, descascava o feijão pro acarajé, cortava quiabo e fazia com gosto mesmo, fazia com prazer.

EC: Era muita gente? Quem eram seus irmãos? Era pessoal lá mesmo de Mesquita?

Iyá: Os meus irmãos não eram da minha idade, os irmãos-de-santo já eram pessoas bem mais velhas. No tempo de criança, eu ainda não era iniciada, mas freqüentava, não só eu como muitas crianças, eu ainda não era iniciada, as pessoas que eram iniciadas já eram bem mais velhas, eram adultos, não tinha nenhuma criança iniciada.

EC: E alguns deles são vivos? A senhora tem contato? Qual a lembrança que tem deles? A senhora disse que se vivia mais dentro da casa, né?

Iyá: Com certeza. Infelizmente, não sei, Deus é que sabe, porque eram pessoas bem antigas, né? Eram senhoras de idade. Eu só tenho uma irmã-de-santo, sou eu e ela, é uma irmã-de-santo de Oxóssi, mora em Caxias, mas está afastada da casa-de-santo, e um Ogan. Da casa, são os três. E esse Ogan está aqui, freqüenta aqui a casa.

EC: A gente tá na parte da fase de Iyawo, né? Das lembranças, dos momentos marcantes, quais as lembranças sobre esses momentos marcantes dentro da casa de Mesquita que a senhora sempre lembra...

Iyá: Todos os momentos lá eram momentos marcantes. Um momento marcante é minha iniciação.

EC: como é que foi?

Iyá: Como foi?

EC: A senhora lembra assim das coisas que falaram pra senhora da saída... porque antigamente as coisas levavam mais tempo, né?

Iyá: Eu, pelo menos, fui pra lá, eu fui pra Mesquita, fui pra Roça num sábado de Aleluia, Abril, me iniciei em Julho e sai de lá em Novembro.

EC: Bastante tempo...

Iyá: Fiquei bastante tempo.

EC: O barco... foi só a senhora?

Iyá: Não, não. Foi eu e a minha irmã de Yansã.

EC: Ela ainda é viva?

Iyá: Não, ela faleceu. Ela tinha casa aberta em Caxias. Ela faleceu já tem alguns anos, uns 10 anos de falecida.

EC: E o cotidiano da sua vida dentro da casa?. Queria que a senhora falasse um pouco da sua vida depois... a senhora era jovem, né? 20 anos...

Iyá: É tinha 24 anos.

EC: Trabalhava?

Iyá: Trabalhava. Não trabalhava fora, eu aprendi a bordar, aprendi a bordar na máquina, na mão, aprendi a fazer esse tipo de serviço. Entendeu? Morava na casa em Ramos ainda.

EC: A senhora morava...

Iyá: Com a minha avó e com a minha mãe, ai meus pais já tinham falecido, os meus pais faleceram antes de eu me iniciar, minha mãe morreu eu estava com 17 anos e o meu pai morreu eu estava com 20 anos. E se ele vivo fosse, eu não teria feito santo porque ele não gostava de candomblé...

EC: Ah... ele não era.

Iyá: Ele não gostava.

EC: Mas ele veio da Bahia também?

Iyá: Ele era baiano. Tem muito baiano que não gosta de candomblé [Risos] diz que é macumba.

EC: É.

Iyá: "Não gosto desse negócio de macumba, vocês vão pra esse negócio de macumba..." Minha mãe podia ir pras macumbas, mas tinha que levar os filhos dela junto. "Vai pra sua macumba, leva seus filhos..."

EC: Mas, ele tinha religião?

Iyá: Era católico, né?

EC: É, né...

Iyá: Antigamente era de candomblé, mas dizia que era católico.

EC: certo.

Iyá: Até hoje ainda tem isso. Mas ele era católico, ele não gostava de... ele foi suspenso Ogan. Ele não foi suspenso, ele foi apontado Ogan na casa do meu Pai Procópio na Bahia, mas aí... na vez que ele foi apontado nunca mais foi, não gostava, não queria, não acreditava, mas não se importava da minha mãe freqüentar, nós íamos.

EC: E aí a senhora bordava...

Iyá: Bordava, bordava a máquina, a mão...

EC: Trabalhava em casa.

Iyá: Em casa, fazia um camisu pra um, fazia um ojá pra outro, um pano-da-costa pra outro, eu gostava disso, mas era esse o meu trabalho. Nunca trabalhei fora, nunca fui operária de trabalhar... até queria... mas o meu pai não deixou.

EC: Não deixava...

Iyá: as filhas dele tinham que ser costureiras. Essas coisas de antigamente eram interessantes, né, época em que o pai escolhia a profissão pro filho. As filhas, todo mundo...

ele adorava costura, tinha que tá todo mundo trabalhando, comigo foi assim. Depois que ele morreu que eu fui aprender a bordar.

EC: E depois a senhora foi morar... a senhora casou?

Iyá: Não.

EC: Não?

Iyá: Sou solteira.

EC: E a juventude da senhora...

Iyá: a minha adolescência...

EC: A senhora estudou até que...

Iyá: Eu fiz até, antigamente era o primário completo, né? O primário completo, mais admissão. Até admissão. Eu só não fiz ginásio porque eu não quis fazer, os meus irmãos todos fizeram, ginásio na época era particular. Eu estudei na escola pública, graças a Deus sou muito feliz, porque naquela época era uma escola de base. Os colégios públicos eram muito bons. Era muito bom. E o ginásio eu não fiz porque não quis, eu não gostava muito de estudar esse negócio aí, a minha história era com a matemática. Ai, a matemática, eu tinha muita vontade de ser engenheira, mas a matemática...

EC: Engenheira?

Iyá: Não, não era engenheira. Era... a cabeça tá assim, mas a matemática não deixava. Eu e a matemática não dava certo.

EC: E quando a senhora estudava, quer dizer, foi antes de 20 anos...

Iyá: Com certeza.

EC: E no colégio, como era a relação com as pessoas que a senhora convivia que não eram de candomblé.

Iyá: Nós não falávamos que éramos de candomblé.

EC: Não falavam...

Iyá: Não tinha essa história de conversar de santo na escola.

EC: Fora não...

Iyá: Fora, não. Nem as minhas amiguinhas, as meninas, minhas amiguinhas vizinhas não sabiam que a gente era de candomblé. Não se comentava nada! Era passado: "Não se fala isso". Eu me lembro uma vez eu tava com umas meninas, umas amiguinhas, né? brincando, ai, de repente, eu comecei a cantar uma cantiga, minha mãe fazia "psiu" [emite som que sugere silêncio], só fez "psiu".

EC: isso foi aonde?

Iyá: Lá em Ramos, na minha casa, em Mesquita não, era candomblé, a gente podia cantar candomblé. Mas em casa não, eu só escutei lá de dentro: "psiu". Ai eu já sabia que eu tinha que parar. Não se comentava, não se conversava nada de candomblé.

EC: Com os vizinhos, ninguém sabia...

Iyá: Não, não.

EC: Nunca teve problema com isso?

Iyá: Graças a Deus, não.

EC: Ninguém sabia aí...

Iyá: nunca teve problema. O problema que tinha comigo era... não era só comigo, com relação a racismo, né? Antigamente na escola eu sofri, ser negra... até por parte de algumas professoras mesmo. Eu e mais duas, acho que no 3.º ano, eu e mais duas que éramos negras na sala, nós ficávamos afastadas do grupo, na sala de aula, mas lá no final da sala. Não davam muita atenção... até tinha... eu não, só fazia chorar, não sei porque eu chorava tanto. Mas uma colega, né, de classe ela não, ela reclamava os direitos dela: "Por causa de que? Por que a gente é preta? Por que? Por que eu sou preta professora? Por que nós somos pretas?" [Riso]. Ela brigava. "Não é nada disso". "Então porque a senhora não..." Mais de uma vez, era o racismo, né? essa coisa de preconceito já veio de muitos anos, claro que já vem e a gente tá lutando por isso até hoje. Amanhã mesmo eu vou participar de um evento na Alerj numa mesa de um debate sobre a intolerância religiosa. Mas pode ser que acabe, né? Vamos ver, a luta continua, né? A luta continua.

EC: E sobre a questão do racismo, e até mesmo a questão da intolerância religiosa, a senhora vê algum progresso, de antes... hoje a gente pode falar...

Iyá: Teve sim, porque antigamente a gente não podia falar, uma criança cantar uma cantiga de candomblé: "Psiu!". Por que? Porque não pode, a pessoas está se resguardando da intolerância, quer dizer, a gente não sabe o que as outras crianças, as outras meninas iam dizer, ou iam fazer, quer dizer, quando nossos pais nos proibiam de passar pras outras pessoas, pros vizinhos, que você era de candomblé, era por quê? Medo da intolerância, porque sabe que ia... você não ia ser aceito por causa que era de candomblé. E não era a toa, não era a toa. Hoje não. Hoje o candomblé está aí na mídia, graças a Deus, nós temos essas reuniões, essas palestras, esses eventos na UERJ, na Alerj. Em quantos eventos eu já fui... com certeza, e outras pessoas, graças a Deus o candomblé chegou aonde chegou, né? mas eu acho que não é só isso não, a gente tem que continuar lutando pra ter... eu já fui, eu fui

com um grupo de Iyalorixás, Nitinha, Beata e outras Iyalorixás nós fomos a Brasília falar com o ministro sobre a religião. Na época o ministro era Nelson Jobim. E ele nos recebeu muito bem, foi maravilhoso mesmo, com a ministra... é...Matilde.

EC: Matilde da questão racial.

Iyá: Racial... e tem uma outra ministra que fomos no Gabinete dela... não me lembro agora, mas nós fomos muito bem recebidas. Nilcéia! Nós fomos muito bem recebidas. O Candomblé foi muito bem recebido. Nós fomos representando o Candomblé, então, o Candomblé foi muito bem recebido. E eu acho que mudou muito! Mudou muito, e mudou muito, muito, muito.

EC: A senhora acha que mudou devido ao quê?

Iyá: A nossa luta, né? A luta dos nossos ancestrais, começou com eles essa luta e nós estamos dando continuidade. Nós damos continuidade.

EC: A gente tava falando da vida social fora do terreiro... a senhora falou sobre o racismo, e em que outros lugares, fora do terreiro, como era a vida cotidiana da senhora, dos seus irmãos? Era mais no terreiro ou freqüentavam outros lugares...

Iyá: Não, não, nós freqüentávamos... olha, aquela criação antiga, não sei se era de antigamente, não sei se era só na minha família, ou de outras famílias que era iguais, tinha um pouquinho de pressão, né? Você não pode sair sozinha, não pode ir aqui, não pode ir ali num baile, "vai com quem?" tem que ir...entendeu? era assim, eu saia com a minha mãe, minha irmã, depois mocinha na rua onde eu morava tinha um clube muito familiar, ali se podia ir, era 4, 5 casas depois da minha com as moças que os pais conheciam, ali podia ir, era tudo vizinho, mas não podia estender a outros lugares. Depois é que cresceu, a gente fica senhora de si e passa a sair, vai a uma festa, a um aniversário, mas a criação foi um pouco rígida.

EC: Então, retomando com a trajetória espiritual, a senhora se iniciou com 20 anos...

Iyá: 24.

EC: 24, desculpa. E quando a senhora soube que iria assumir, o momento que a senhora soube...

Iyá: Ah, sim, quando eu estava recolhida. Num jogo que fizeram, aquele jogo que tem que ser feito, né? É praxe. Porque todos já sabiam. Ai pra ser passado pra mim que eu seria a Iyalorixá, mas quando disse que eu seria a Iyalorixá, eu não tinha... eu não sabia o que seria ser Iyalorixá. Eu lembro da minha avó, ela me disse uma frase que me chocou, foi feito o jogo e ela disse: "Eu agora já posso morrer". Ai, aquilo doeu. Eu olhei assim pra ela [nesse momento desvia os olhos pra cima sem suspender a cabeça], suspendi a vista, não se suspende a vista recolhida, eu fiz assim... ela disse: "é, já posso morrer, porque ela já está aí para tomar conta do meu pai".

EC: Isso foi na sua iniciação ou em obrigação?

Iyá: Isso, já tinha feito, o orixá já tinha saído, já estava nas últimas obrigações, já estava no encerramento. Ai eu chorei muito. Como que ela ia morrer? Não pode. Chorei muito, ai depois eu fiquei saindo, já estava do lado de fora, já passavam os ensinamentos, mas mesmo assim, eu tinha certa ingenuidade sim. Porque as coisas eram passadas aos pouquinhos, depois é que foi sentado pra conversar, pra ensinar. Quando eu sai sentaram, eu não sabia que seria isso, mas mesmo assim eu não alcançava que seria isso, o que seria ser uma Iyalorixá. Pra mim, eu ia buscar ele, eu iria na Bahia buscar ele e cuidava dele. Eu não sabia [Riso], ia ficar com ele, tomar conta dele. [Riso}. Mas, é isso aí, graças a Deus, e eu sou muito feliz por ter sido escolhida, porque não fui eu quem fui procurar, eu não fui procurar, ELE me escolheu. E isso pra mim é um... muita emoção. Orixá pra mim é... todos eles de Exú a Oxalá, esses orixás pra mim são maravilhoso. Eu não entendo nada de Umbanda, mas as entidades de umbanda, eu acredito em tudo, no espírito, acredito em tudo. Em Jesus, é claro que Deus e Jesus existem, acredito, tenho fé, tenho mesmo. Mas,

uma vez uma pessoa me disse: Olha, Oxun vai ficar com ciúme desse amor que você tem por Omolu". Tun, tun [som de negação]. Nunca teve. Não tem e nunca teve. Ninguém melhor que ela pra saber, ela é minha mãe. Claro que daqui a 20 anos ou 30 quando eu for, se tiver que voltar e o Pai perguntar: "De que santo você quer ser?", eu vou dizer claro de Oxun. Dez mil vezes que o senhor me mandar lá eu quero ser filha de Oxun. Sou feliz por ser filha de Oxun. Mas esse *kekê* é por ele ter me escolhido. É gratidão esse sentimento, esse amor que eu tenho, eu digo que se existe um sentimento além do amor, é isso o que eu sinto por ele. É um sentimento magnífico além do amor, é isso o que eu sinto por Orixá. Eu sou todo Orixá, eu respiro Orixá, eu sou todo Orixá. Eu amo Orixá. Eu não sei viver sem Orixá, nem longe do Orixá.

EC: e a senhora aceitou bem ao saber...

Iyá: Eu aceitei! Primeiro, que eu não sabia a responsabilidade, e se eu soubesse, aceitaria, porque ele me escolheu. Eu aceitaria, e digo a você, como eu disse no início, eu não me arrependo de nada. Não me arrependo de nada, nada, nada. É uma luta? É! A gente passa por decepções? Passa! A gente lida com falsidade? Lida. Mas, não é só no candomblé. "Ah, porque o candomblé... o candomblé...". Gente, pelo amor de Deus, falsidade, decepção, não é axé não, tá? No Candomblé não tem livro, mas se tivesse, será que viria: "Tem que ser falso, tem que ter...". Não é isso, não. Pessoas tem no candomblé, tem na igreja católica, tem na igreja evangélica, tem no seu trabalho, tem na sua família. Quantas pessoas que irmãos não se dão? Isso é do ser humano, não é da religião, não é do meio que você vive. É das pessoas, do ser humano. Então, se eu não fosse Iyalorixá, se eu não fosse *omo orixá*, eu iria passar por tudo isso. Eu teria um trabalho, eu iria passar por tudo isso, como muita gente. Mas as pessoas "porque o candomblé...". eu não tenho do que me queixar do candomblé. Passo sim, eu já chorei muito, e eu já devo ter feito as pessoas chorarem também, porque eu vou dizer a você que eu sou boazinha. As vezes eu posso dizer uma coisa a você, lhe ofender, sem querer. E de repente eu posso dizer pra uma pessoa tendo consciência sim, com certeza. E a pessoa se aborrecer, se chatear com razão. Entendeu? Eu acho que é por aí.

EC: Quando a senhora abriu a casa já foi aqui?

Iyá: Não. Foi na Marambaia.

EC: A senhora pode contar...

Iyá: Posso... foi na Marambaia, um distrito de Nova Iguaçu, lá perto do Tinguá, bem longe, quarenta minutos de Nova Iguaçú. Era mato, muito mato, era um terreno que nós tínhamos do meu pai há muitos anos. E quando Omolu disse que queria vir pro Rio, porque ele estava na casa do meu pai Procópio em Salvador.

EC: Ele não veio junto...

Iyá: Não. Quando ele veio, minha avó já tinha falecido. Ai começaram a vir as cartas de lá, que ele queria vim, queria vim, nós fomos a Salvador eu e minha irmã mais velha, a ekedji dele, nos entregaram, a responsável que estava pela casa, já era uma senhorinha...

EC: Quem era essa senhora que...

Iyá: É...era de Omolu também. Era.. não lembro. Ela nos entregou Omolu e nós levamos pra Ramos pra nossa casa, tinha um quartinho que estava o meu santo, Oxun, tudo bonitinho ali, nós já estávamos construindo a casa na Marambaia. Quando nós levamos pra lá no Olubajé, festa, muitos fogos, muita coisa linda, muita gente. Ai ele foi pra lá pra casa e nós inauguramos no dia 06 de Julho de 1968. Portanto, esse ano completa 40 anos. 6 de Julho de 1968. Fizemos festa de Omolu, Olubajé, depois quando foi em 1970 eu fiz minha obrigação de 7 anos, mas já estava com 10 anos de feita e confirmou duas ekedji, minha sobrinha e minha cunhada. Minha cunhada já faleceu, e depois de cinco anos, que nós viemos pra cá.

EC: Setenta e...

Iyá: 72 pra 73, por aí.

EC: E quem deu obrigação na senhora?

Iyá: Ah sim... minha avó fez meu santo e tinha uma pessoa que era Ogan da casa, ele era Ogan, falam de Ogan-Pai-de-santo, mas era Ogan, mas teve uma herança do avô dele que era pai-de-santo, mas ele em Mesquita com minha avó como Ogan. Ele foi o Axogun quando nós fizemos santo, depois que minha avó faleceu, tinha que abrir a casa do avô dele, tinha responsabilidade com o santo do avô dele, abriu a casa em Edson Passos e ainda existe com outra pessoas e ele que fez a minha obrigação de 7 anos e enquanto ele viveu ele veio dar comida pra minha mãe.

EC: Era quem? O nome dele...

Iyá: O nome dele era Roque [?] de Lima, era Doum, conhecido como Doum.

EC: Doum? Era de que...

Iyá: Não, o apelido dele desde criança era Doum, porque ele veio depois de dois gêmeos.

EC: Ah... tá. E ele era de que santo?

Iyá: Ele era de Xangô, de Xangô. Ai ele fez...

EC: E a senhora veio pra cá por quê?

Iyá: Porque quando eu fui pra lá o santo não queria ir pra lá. Eles não queriam que fosse pra Marambaia. Mas não tinha condição de comprar outro terreno, não tinha uma outra casa, só tinha aquele terreno, era mais fácil a gente construir, ai acabaram aceitando, mas que não era pra ficar por muito tempo. Ai nós fizemos uma casa toda de estuque coberta de palha e ficamos lá. Ai de repente a casa, essa casa de estuque, ela dura muito, ela não cai

assim. Uma vez eu tava em casa e foi uma menina, era ekedji, ela foi lá quando viu a casa tava sem a frente, só ficaram as grades, era tudo gradeado, o barro todo caído. Ela chegou lá em casa: "Olha, a casa da Marambaia caiu". Ah... eu botei a mão na cabeça, minha máquina, tudo lá, como que a casa caiu? "Naná, não tem a frente". Ela era muito exagerada... ai eu fui pra lá, quando cheguei, parecia que alguém tinha...[fez um gesto como se alguém tivesse derrubado] sabe? Feito de propósito? [Risos]. A frente da casa toda, a parede, era tudo de gradinha, você passava na rua via tudo lá dentro. Chamei o homem... lá vai Oxun, eu chorava, construímos tudo de novo. Quando passaram uns dois ou três anos, a mesma pessoa, que ela adorava aquele lugar, ela tava em casa em Deodoro, ela pegava o trem e ia pra lá. Ai ela chegou lá em casa: "A cozinha caiu!" [?] a parede... "Vou ver o que é isso". Ele [Omolu] disse que já tinha passado o tempo. Ai toca a procurar, juntei as minhas poucas pessoas e falei que ia entregar o santo de cada um porque não tinha condição, ai eles se reuniram...

EC: Tinha muita gente?

Iyá: Não, não era muita gente. Ai, compramos esse terreno. Tinha que perguntar se era esse, né? "É esse?". Então, tá bom. E estamos aqui até hoje graças a Deus e a eles mesmo. E deu certo.

EC: E o primeiro barco que a senhora tirou foi lá? Qual a lembrança.

Iyá: Foi lá. Foi Omolu. Olha, filha, tudo de bom [Risos]. Foi...

EC: Então, foi o primeiro...

Iyá: Foi a primeira filha de Omolu.

EC: Quem é?

Iyá: Ela já faleceu... Chamava-se Luísa, era uma amiga. Ela não era uma filha, ela era uma mãe, aquela mulher era tudo, era uma amiga, já faleceu.

EC: Então, foi lá...

Iyá: Foi lá. O segundo barco... foram vários barcos lá. O segundo foi uma de Oxumaré, já o terceiro foram 3: foi a minha sobrinha Nilce.

EC: Ah... a Nilce.

Iyá: A Nilce, o rapaz de Xangô e uma de Oxalá. A de Xangô já faleceu há algum tempo e a de Oxalá faleceu ano passado. Não, faleceu... nós estamos em Maio, foi ano passado, final do ano passado, tava bem idosa. Depois foram duas Yansã, depois outro barco foi Logunedé, Omolu, Oxun e Xangô. Depois, Ogun e Oxun. A de Oxun também já faleceu. A de Oxun foi o último que eu botei lá. Aqui o primeiro foi um rapaz de Oxóssi, depois uma de Yemonjá, depois seguiu, né? Tão tudo por aí afora.

EC: Então, a fundação, vamos falar da fundação, o que a senhora lembra, a data, a primeira festa que a senhora deu aqui.

Iyá: Foi 3 de Julho também, acho que 73.

EC: Que festa?

Iyá: Foi de Omolu. Inaugurei lá com Omolu e aqui com Omolu, Olubajé.

EC: E as pessoas naquela época que freqüentavam as casas-de-santo, as amizades que existiam, quem eram essas pessoas que freqüentavam aqui?

Iyá: É difícil falar porque a maioria toda já se foram. Graças a Deus ainda tem o Nino de Ogun, a ekedji Célia, mas, infelizmente a maioria já foi, [?] da Encarnação, os irmãos dele,

os Ogans que abriram a casa lá e aqui também. [pausa na fala. Emoção.] Eu não gostaria de falar disso.

EC: Tudo bem. A senhora pode falar sobre união, a união que existia entre os terreiros, a relação...

Iyá: Com certeza.

EC: era uma relação próxima...?

Iyá: Eu conheci Mãe Menininha do Gantois dentro de Mesquita. E muitas filhas-de-santo dela. Mariazinha de Obá, América do Obaluaê, Dona Bida, Mãe Bida, pai-de-santo de Dona Bida, Seu Manoel de Ogun, muita gente... do Engenho Velho, do Opô Afonjá de Salvador e da aqui mesmo. As pessoas se uniam mais. Minha avó ia pra Coelho da Rocha, ela se dava muito com Tia Agripina, ela tinha quarto em Coelho da Rocha no Opô Afonjá, essa união, Tia Agripina, Filhinha, e outros iam pra Mesquita, Tia Dila... eram muito unidos. Iam não no dia, iam de véspera, ficavam, e quando acabava passava o dia, e era dia-de-semana, as festas antigamente eram dia-de-semana. Ficavam... tudo bem que hoje nós somos unidos sim, mas antigamente era mais. Não sei, até por conta do tempo mesmo, por conta do tempo, hoje em dia as pessoas trabalha, como naquela época tinham também, mas eles podiam ficar. Ia pra casa, passava dois dias, iam antigamente na festa de Oxalá iam na sexta-feira, quando era no Domingo, tinha 3 dias, 7 dias, as pessoas, Mãe Bida, Damiana e outras delas que vendiam doce, elas iam pra casa, pra venda, quando acabava, ia pra Mesquita de novo. Entendeu? E era muito bom, era muito bom aquela época. Não que agora não seja, mas aquela época era muito bom.

EC: Então, o início daqui, sempre foi essa estrutura? Como é que...

Iyá: Foi, quando começamos aqui o barracão já era desse tamanho, era assim só o que muda eram as telhas, a telha era mais fraquinha e tal, tirava, o vento tirava, botava outra

vez, aquele sacrifício todo que a gente tem. Já está pra trocar de novo, mas a estrutura sempre foi essa. A minha casa lá nos fundos que era uma meia- aba, sala, cozinha...

EC: Ah, a senhora mora aqui?

Iyá: Eu moro aqui.

EC: E o calendário, a senhora mudou o calendário de Iyá Davina...

Iyá: Não, porque lá, como eu disse, a festa era Abril era festa de Oxun, Maio de Oxalá, Julho Omolu, Olubajé, eSetembro era Xangô. Eram só essas quatro festas. E aqui já começa por Ogun e Oxóssi, depois Oxun, Xangô, Olubajé, Yansã e Oxalá. E no final tem a festa da Iyabás, tem a festa das filhas-de-santo, Iyabás, os santos das filhas-de-santo.

EC: Como a senhora organiza as festas aqui? É responsabilidade dos filhos...

Iyá: Não faço candomblé sozinha! Todo mundo ajuda. Quem pode ajudar com muito, ajuda com muito, quem não pode, não pode. Não pode ajudar, mas ajuda. Tá sempre aí, tá varrendo, tá arrumando, todo mundo ajuda. De um jeito, todo mundo ajuda, eu não faço candomblé sozinha, nem poderia, não teria condição.

EC: Do tempo da fundação, muitas coisas mudaram?

Iyá: Com certeza.

EC: A senhora consegue ver o que mudou de positivo, ou coisas que a senhora gostaria que ainda fossem...

Iyá: Você quer saber da fundação da casa ou você quer saber do candomblé, a mudança que pode ter gerado no candomblé?

EC: Da casa e do candomblé.

Iyá: Da casa, o espaço físico é diferente de Mesquita. [barulho de conversa ao fundo] O espaço físico daqui... Você quer pedir pra parar?

EC: Não.

Iyá: É diferente de Mesquita [barulho] Quer que eu peça?

EC: Tá. [Pausa] Queria que falasse das diferenças...

Iyá: Sim.

EC: As coisas que a senhora sente falta, o que mudaram pra melhor, pra ...

Iyá: Querida, falta? Eu sinto falta de tudo do antigamente. Eu sinto falta de tudo da casa que eu me iniciei, eu sinto falta do meu povo, falta, eu sinto falta. Mas, seja o que Deus quiser, né? seja o que Deus quiser, tem que ser o que Deus QUER. A diferença é o espaço físico é diferente de lá. Hoje a gente... porque em Mesquita, vou falar de Mesquita pra poder chegar aqui.

EC: certo.

Iyá: Em Mesquita era chão batido, chão batido, era arquibancada, entendeu? Os atabaques realmente em frente a porta, chão batido. Tinham umas crianças, porque passava muito boi, né? não era asfaltado, e a gente ia pegar bosta de boi pra botar numa bacia grande as crianças iam pisar, ai pegava um balde e jogava assim e chamava que tava "encerando", depois nós mesmos íamos com aquela vassoura de ramo de folha, aquela vassourinha mesmo e nós varríamos, mas isso era tudo com prazer. Ai as crianças sujam tudo, era ótimo, tudo axé, né? ai varria e preparávamos o candomblé. As pessoas, as filhas-de-santo pregavam as bandeirinhas, é uma coisa, é cultura isso, né? isso faz parte da cultura. E hoje

não, hoje você tá vendo a casa está diferente, tem essas coisas aí, a gente prima também pelas coisas... claro que naquela época era uma coisa maravilhosa, eu gostava daquela época, mas, nós temos que mudar, até por conta da localidade. Porque quando eu vim pra cá, eu fiz dois cômodos de estuque, o fiscal da prefeitura passou e pediu que a gente derrubasse, não podia.

EC: Qual era a... [chega alguém na frente do barracão] Você quer falar com ela? [Bom dia] [pausa] Vamos continuar, a senhora estava falando das mudanças?

Iyá: Entendeu? E...

EC: Ah, sim! Qual foi a razão que o rapaz da prefeitura deu...

Iyá: Ele disse que não podia. Foram duas coisas: o cômodo que era de estuque, "não pode, tem que ser de alvenaria, não pode, aqui não pode". E o fogão de lenha. Ah, minha filha, eu fiquei tão chateada...

EC: Não podia por quê?

Iyá: Ele disse que não, que não pode, tinha que ser a gás. Não tinha nada a ver, era dinheiro mesmo. Mas, tudo bem. Então, pela estrutura da casa, pela localidade, né? e tem outras coisas...Mudaram, mudaram.

MS: É porque a fita tá acabando, eu vou trocar.

Iyá: Pode trocar. A gente até procura, depois eu vou dizer isso... [pausa para troca da fita]. Uma.. é... cabeça de 70 anos.

EC: A senhora tava falando da dependência das férias dos filhos para fazer obrigação. Mas o que a senhora acha que a modernidade trouxe de bom? Porque geralmente as pessoas falam das coisas ruins, né? o que a senhora acha de bom e de ruim sobre a modernidade.

Iyá: Olha, a modernidade no candomblé é uma faca de dois gumes. Claro que a modernidade trouxe muita coisa de bom, claro que trouxe muita coisa boa. Mas trouxe algumas coisas meio.. porque não se ... a modernidade... vamos falar de cursos.

EC: Cursos? Ah, sim!

Iyá: Antigamente não. Como eu disse no início, se nós fossemos cantar uma cantiga de candomblé na presença de outros era: "psiu! Não pode". Hoje candomblé é *status*, ser de candomblé é *status*, virou *status*. Hoje todo mundo é de candomblé e fala que é de candomblé. Ótimo! Ótimo que as pessoas estão reconhecendo que Candomblé é uma religião como qualquer uma outra. Mas, tem o seu lado negativo. Virou status, tem cursos, o curso de Iorubá tudo bem. Curso de Iorubá, tudo bem, nada contra. O pouco de Iorubá que eu aprendi foi dentro da casa de candomblé. TUDO, tudo, mas tudo do pouco que eu aprendi [risos], tá entendendo? O pouco que eu aprendi foi dentro da casa do candomblé. Eu não fiz curso de folha, curso de... como chegou ontem pela internet no meu e-mail me convidando pra fazer curso pra jogar, como é? Jogo de obi, abatá, sei lá, um negócio assim. Jogo de obi, abatá, me convidando pra fazer um curso desse. Eu não fiz curso de jogar obi, não fiz curso de jogar búzio, não fiz curso de folha, não fiz curso de odú, não fiz curso de nada! Eu aprendi dentro da casa do candomblé e do pouco está me valendo, está me servindo há quarenta anos, entendeu? Eu acho que esses cursos aí não vêm em boa hora não. Esse negócio de livro de candomblé, vamos fazer um livro sim pra falar da cultura, né? Mas livro de candomblé não. O que aprendi eu acho que a gente tem que aprender vivenciando dentro da casa de candomblé. Tudo o que você tem que aprender, tem que aprender na sua casa. Ah, só pode final de semana? Não vai todo final de semana, não sei como funciona lá, mas vai final de semana, nas festas, você vai aprender lá com o seu pai-de-santo, ele vai passar pra você o que aprendeu. Não tem que sair de sua casa pra fazer curso de folha que eu acho que aquilo ali é... não é... um filho-de-santo me perguntou: "eu posso fazer um curso de iorubá?" "pode". Não tem tempo de vir aqui aprender, mas tem 2 horas pra ia lá na... [Risos] em outro lugar pra aprender. Eu falei: "Pode. Não quer aprender? Vai aprender". Às vezes acontece. Mas, eu acho que aprendizado é na escola, e a

escola nossa é a casa de axé, o nosso axé. Eu aprendi assim e o que eu faço, faço com meus filhos-de-santo. As vezes eu estou sentada conversando com eles e tal e as coisas saem assim normalmente, porque isso é um aprendizado, gente. Vocês estão aprendendo. Mas, mudou. Mudou muita coisa. As vestes dos orixás. Antigamente era uma coisa tão simples. Mas as coisas mudam. Era muito mais simples. Hoje tem muita coisa lindíssima, tem coisa que eu até já mandei fazer pra Oxun mesmo. Mas, aqueles *adês* de 3, 4 andares... que diz que é 4 andares, aqueles capacetes cheio de pena... pra Oxóssi, pra Oxaguian cheio de pena. Máscaras... gente, tenho uma filha-de-santo que ela costura essas coisas, é uma artista aquela criatura, e ela: "Ah, mãe, foi uma pessoa lá fazer um *azé* pra Omolu, era uma máscara". Se nós que somos de candomblé não podemos usar máscara para não agredir Omolu, como é que faz máscara, entendeu? Então, tem certas coisas que não dá pra entender, mas... muitas outras coisas que a gente não fala pra não pensar que está criticando o outro. Muita coisa diferente.

EC: São as modas...

Iyá: Muita moda! Muita moda. Candomblé é uma religião de grandes fundamentos, muito fundamento, muita coisinha miúda, muito detalhe, mas ele é simples. Com tudo isso, é simples. Candomblé é humildade, é pé no chão, você vê o santo que usa jóia, com tudo isso, de pé no chão! Olha o contraste. De pé no chão, quer dizer, ele tá passando pras pessoas que ele é humilde, que a religião é humildade, que Orixá é humilde, mas tem pessoas que não... aquelas coisas todas, mas é bonito, cada pessoa tem que fazer o que se sente bem, estando se sentido bem, então é isso mesmo. Existe e tá existindo muita mudança. Eu acho que já extrapolou, acho que já extrapolou. É muita qualidade de santo, coisa que eu nunca ouvi falar na vida. Muita qualidade, muita qualidade, qualidade... as vezes a pessoa chega aqui já traz a qualidade. Eu digo, minha filha, com sinceridade: "eu não conheço, não". "Ah, a senhora não conhece?". "Eu, não". "Ah, mas eu fui na casa de mãe fulana, de pai fulano, ele disse que tá certo". "Eu não estou dizendo que está errado, eu só estou dizendo que eu não conheço. Pai fulano, Mãe fulano são pessoas respeitáveis, são pessoas de grande sabedoria, eles conhecem. Se eles passaram pra você é porque eles conhecem. Mas eu não, ainda não cheguei nesse... [risos]". Eu digo. "Ah, você não tem

nada que dizer isso". Eu digo, sim. "O que ele vai pensar?". Ah, ele vai pensar o que eles quiserem, porque eu acho assim. É muita coisa, muita coisa que a gente ouve bobagem, muita maluquice, muita diferença, sabe? Muita coisa diferente. É isso aí, faço o que eu aprendi na minha simplicidade, se eu chegar na casa de um irmão, de uma irmã, e vê que tem muitas outras coisas que eu não faço, que eu não uso, eu vou achar ótimo, divino, "tá bonito?" "Tá". Mas quando eu chegar aqui eu vou continuar no que eu aprendi. Vai agradar você? Vai. Quando vem uma pessoa pra fazer obrigação. Não digo fazer santo, não. Fazer obrigação, as vezes você sai de uma casa, o pai-de-santo morreu, você não se deu bem, como já aconteceu de meus saírem daqui, eu não sou diferente de ninguém, e... "ô, meu filho, minha filha, aqui é assim, assim, assim, o meu candomblé é simples. Tem fundamento sim, mas não é tanto fundamento, esses negócios dessas qualidades todas, entendeu?". "Ah, não, tudo bem". "Vai ter que seguir o ritmo da casa".

EC: Então vamos falar da relação com os filhos...

MS: Tem 14 minutos aqui de bateria.

EC: Então, vamos terminar assim essa primeira entrevista falando da relação, depois a gente retoma, a relação com os filhos-de-santo da casa.

Iyá: A relação com meus filhos eu acho que é muito boa, eu acho muito boa, eu sento, converso, a gente conversa, a gente ri, a gente brinca, mas eles me respeitam, eles tem aquela... entendeu? Eu não tenho o que falar dos meus filhos-de-santo, não. Não tenho o que falar de nenhum deles.

EC: É porque tem uma variedade de pessoas, né?

Iyá: Exatamente. Mesmo assim, não tem, porque cada um se coloca no lugar deles, e eu no meu, mas, mãe e filho não conversa? Não conversa, não briga, dentro do respeito? A mesma coisa. Não tenho o que dizer, nenhum faltou com respeito ou agrediu, aqueles que não eram pra ser filho, não vou dizer meu filho, filho do *Ilé Omolu Oxun*, saíram. Foram

procurar outro caminho, quer dizer, foram procurar o seu lugar de verdade, de direito e de fato [Risos].

EC: Onde deveriam estar...

Iyá: Onde deveriam estar. Tenho vários filhos-de-santo que passaram por aqui, tinha que passar por aqui, não é a toa, não acontece por acaso, tinha que passar por aqui pra poder chegar lá. É isso, passar por aqui pra poder chegar lá.

EC: Então, Iyá, a gente vai terminar, queria agradecer a entrevista, é isso.

Iyá: Eu que agradeço a vocês por ter escolhido a casa, o Ile Omolu e Oxun e essa humilde Iyalorixá, porque eu sou humilde. [Risos] Sei que sou.

EC: Que bom que a senhora é.

Iyá: Tá bom, minha filha, qualquer coisa que você quiser, nós estamos...

MS: É uma pergunta mais pessoal. Meu nome é Matheus, me apresentando, eu trabalho, eu sou lá da UFF também, estudo História com a Elizabeth, fiz um trabalho sobre a Pedra do Sal e aquela região..

Iyá: Ahm, sim.

MS: E a gente entrevistou umas pessoas que moram hoje lá e muitos falaram que os terreiros de lá acabaram, começaram a sumir por causa dessa, o que a senhora tinha falado, só pra tirar uma dúvida, foram os seus pais que vieram e fundaram um aqui na Saúde, seua avós.

Iyá: Sim, as minhas avós, os meus avôs...

MS: Por parte de mãe?

Iyá: Mãe. Eles eram os pais da minha mãe. Meus avós maternos, eles quando vieram de Salvador se instalaram, foram morar lá na gamboa, Saúde, por aí...

MS: Isso na década de 20?

Iyá: Isso, com certeza. E eu acho que já existia a Pedra do Sal. Eles foram morar lá, era uma casa muito grande, como eu disse, eles acolhia, né? as pessoas que vinham de Salvador, as pessoas iam direto pra lá, e a casa ficou conhecida como Consulado Baiano.

MS: E a senhora se lembra...contaram...

Iyá: Não, eu nasci em 37.

MS: Quando eles saíram do Centro...

Iyá: Foram morar em Ramos.

MS: Quando foi isso e por que eles foram pra lá?

Iyá: Ah... quando exatamente eu não posso passar pra você. Mas, depois eles foram, não sei o porquê sinceramente, eu não sei o porquê eles saíram de lá e foram morar em Ramos, ai de Ramos viemos pra cá, não sei precisar você o motivo da mudança, ou por ir morar em casas grandes, mas menores que essa do centro da cidade, entendeu? Mas eu não sei explicar.

MS: A gente tava estudando que muitas das pessoas que estavam naquelas casas, os terreiros estavam sendo expulsos por especulação mobiliária.

Iyá: Isso aí, só que ela não tinha terreiro. A minha vó não tinha terreiro, era residência.

MS: Ah, tá.

Iyá: Não era terreiro, era residência.

MS: Era do seu João Alabá.

Iyá: Agora, a casa do Seu João Alabá é que era na rua Barão de São Félix, mais pro lado da Central, era Barão de São Félix.

EC: Dizem que as pessoas não deram continuidade naquela casa. Só o Opô Afonjá.

Iyá: Sim, mas da casa de seu João Alabá os santos foram pra Mesquita. Não teve uma pessoa pra dar continuidade na casa dele, entendeu? Porque com a morte, a casa acabou, aí o santo dele, das filhas-de-santo dele foram pra Mesquita, as abiãs fizeram santo em Mesquita com Tia Pequena e minha mãe, as abiãs da casa do seu João Alabá.

EC: Então, os santos dele são cultuados até hoje.

Iyá: Agora, o santo de alguns está na casa de Benedito, na casa de Doum e aqui. Nós demos continuidade.

EC: A gente pode continuar batendo foto aqui?

Iyá: pode, pode.

EC: E o memorial de Iyá Davina?

Iyá: Não, minha filha, vai entrar em obra, não pode, o acervo está tudo...

EC: num canto.

Iyá: aqui, ali, na minha casa... eu tô pedindo a Deus que agora a prioridade é aqui em cima o teto, eu não posso fazer festa com buraco.

MS: A Elizabeth falou que vocês têm um Museu.

Iyá: Temos um memorial. Mas...

MS: E quando vocês resolveram abrir ele, fazer...

Iyá: Por que eu tinha algumas peças que eram da minha avó, com os pertences da minha avó, aí eu disse: "eu vou fazer um Museu". Fazer o tal do Museu, ai conversando com os filhos-de-santo, tem isso, tem aquilo, é um quartinho, ai eles começaram a conversar, foram pesquisar, conversou com os museólogos, né?

EC: Da casa?

Iyá: Não. Tem um antropólogo. Conversou com esse filho-de-santo que é antropólogo que trabalha, é professor de Antropologia no Museu Nacional, ele já foi até diretor, alguma coisa lá no Museu Nacional, aí começaram a se organizar e graças a deus saiu.

EC: Deu certo...

Iyá: Deu, sempre dá certo. Pode demorar um pouquinho, mas dá certo.

EC: Até o final a gente consegue, então...

Iyá: Ah sim, com certeza! Eu vou ver se esse ano eu consigo. Esse ano não, esse mês, daqui a pouco, é porque eu vou fazer Olubajé, ai suspendi tudo, mas em Julho espero em Deus e a Obaluaê que já tenha feito isso aí. Primeiro faz Olubajé, Yansã e até final do ano já pegamos o memorial, com certeza.

EC: Vou chamar as meninas pra tirar fotos.

Iyá: Pode chamar.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR CONSULTADA

AMARAL, Rita. **Xirê! O Modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

AUGRAS, Monique; SANTOS, João Baptista dos. Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro. **Dédalo**, n.24, p. 43-62, 1985

BASTIDE, Roger**. O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____ **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BRAGA, Julio. **Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio de Janeiro. **Cadernos do ISER**, n. 18, p. 9-42, 1985. Umbanda & Política.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira**. O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta**. 2001. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humana, UFPE.

CAPONE, Stefania. Lê pur et lê degenere: lê candomblé de Rio de Janeiro ou lês oppositions revisités. **Journal de la Société dês Americanistes**, n. 82, p. 259-292, 1996.

_____ **A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004.

CARNEIRO, Édison. **Os candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

CORREA, Norton Figueiredo. S**ob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras**. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, PUCSP, São Paulo, 1998.

DANTAS, Beatriz Góis. De feiticeiros a comunistas: acusações sobre o candomblé. **Dédalo**, n. 23 p. 97-116, 1984.

_____. Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ENNE, Ana Lucia Silva. **Lugar, meu amigo, é minha Baixada: memória, representações sociais e identidades.** Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro : UFRJ, 2002.

ESTUDOS AFRICANOS**.** Trabalhos apresentados ao I Congresso afro-brasileiro, Recife, 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 1988. 2 v.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropologicos,** Porto Alegre, v. 9, n.19, p. 247-281, jul. 2003.
no.19 Porto Alegre: Julho 2003

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais.** Dissertação (Mestrado) - UFBa, Salvador, 1977

LUZ, Marco Aurélio. Da porteira para dentro, da porteira para fora: a tradição africano-brasileira e a pluralidade nacional. In.: SANTOS, Juana Elbein dos (org.). **Democracia e diversidade: desafio contemporâneo.** Salvador: SECNEB, 1992, p. 57-73.

_____ Do tronco ao opa exin: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira. Salvador. SECNEB, 1993.

_____ **Agadá – Dinâmica da Civilização africano-brasileira**. Salvador: SECNEB, 1995.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, v. 31, p. 124-47, 1986.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PERALTA, Antônio Carlos Lopes. **Um vento de fogo: João da Goméia. Um homem do seu tempo.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Severino Sombra, Vassouras, Rj. 2000.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social: Revista de Sociologia**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, jan./jun. 1990.

RIO, João do**. As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: Eduerj. 2002.

ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: Eduerj. 2001.

SANTOS, Deoscóredes M. dos. **História de um terreiro nagô**. SP: Mas Limonard, 1988.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes M. dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. **Revista da USP**, n. 18, p. 40-51, 1993. Dossiê Brasil/África.

SANTOS, Maria Stella de A. **Meu Tempo é agora**. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1993.

TALL, Emmanuelle Kadya. Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia. **Cahiers d'études africaines**, n. 167, p. 441-462, 2002. Disponível em: <http://etudesafricaines.revues.org/document151.html>. Acesso em: 20 jun 2009.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orisás e voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na antiga Costa dos Escravos na África**. São Paulo: EDUSP, 1999.