

2. Formação social e histórica do candomblé no Brasil

Rodrigo Pereira

Introdução, conceitos e tipos ideais no candomblé

De forma geral, tanto o candomblé, como a umbanda, a macumba, o batuque, o xangô, o tambor de mina, o omoloco e outras religiões denominadas afro-brasileiras, podem ser entendidas como cultos aos ancestrais e as energias que fundaram a Terra, seus elementos, os seres vivos e o mundo não material ou espiritual (Beniste, 1997). Sejam estes ancestrais divindades africanas que fundaram o que existe e viveram como homens (Verger, 1981 e 1988) e que tendem a se incorporar em seus adeptos para atualizarem ou reviverem seus feitos (Bastide, 2001), ou mesmo entidade que viveram já no Brasil, como o preto velho e escravo, a índia, o marinheiro, o boiadeiro e os ciganos que voltam à terra em busca de elementos materiais que os satisfaçam em troca de favores para seus adeptos (Carneiro, 1991). Em ambos os casos, as matrizes africanas, ameríndias e europeias – católica e kardecista – se fundiram dando origem a estes cultos se não “nacionais”, mas com uma marcante identidade negra que é perpassada pela indígena e pela branca, gerando assim os cultos afro-brasileiros em suas várias expressões regionais.

Assim, pode-se entender os cultos afro-brasileiros como cultos ligados à natureza e que retiram dela a energia necessária para a manutenção da vida, da saúde e a sua continuidade, como num fluxo de dádiva e contra dádiva proposto por Mauss (2002), para que esta energia, denominada de axé, se mantenha circulando entre os homens e entre os homens e as entidades. Nestes cultos tem-se a presença de entidades ligadas a elementos – água, ar, terra e fogo -, seus derivantes – lama, árvores e animais e a necessidade constante de retribuir a eles a energia dada para a manutenção da saúde e da vida (o “axé”) e que se denominam orixás . Assim, rituais de sacrifício de animais, oferecimento de alimentos preparados, frutas, velas, danças, músicas e cantos marcam não apenas a retribuição, troca e repasse de energias entre os orixás e os homens, mas a ligação com tais entidades e o mundo físico dos homens (ver o Quadro 01 onde se apresenta esse ciclo de axé num terreiro de candomblé).

A realização de “giras” ou das "festas para" com muitas bebidas, cigarros, charutos, cachimbos, carne e músicas caracterizam a forma de adoração de entidades nacionais ou denominadas de “caboclas” (Landes 2002, Carneiro, 1991) que, mais ligada ao plano material, pois ainda são espíritos sem anos de experiência como tais, aceitam tais oferendas em trocas de favores que realizam a seus adoradores. Tais giram

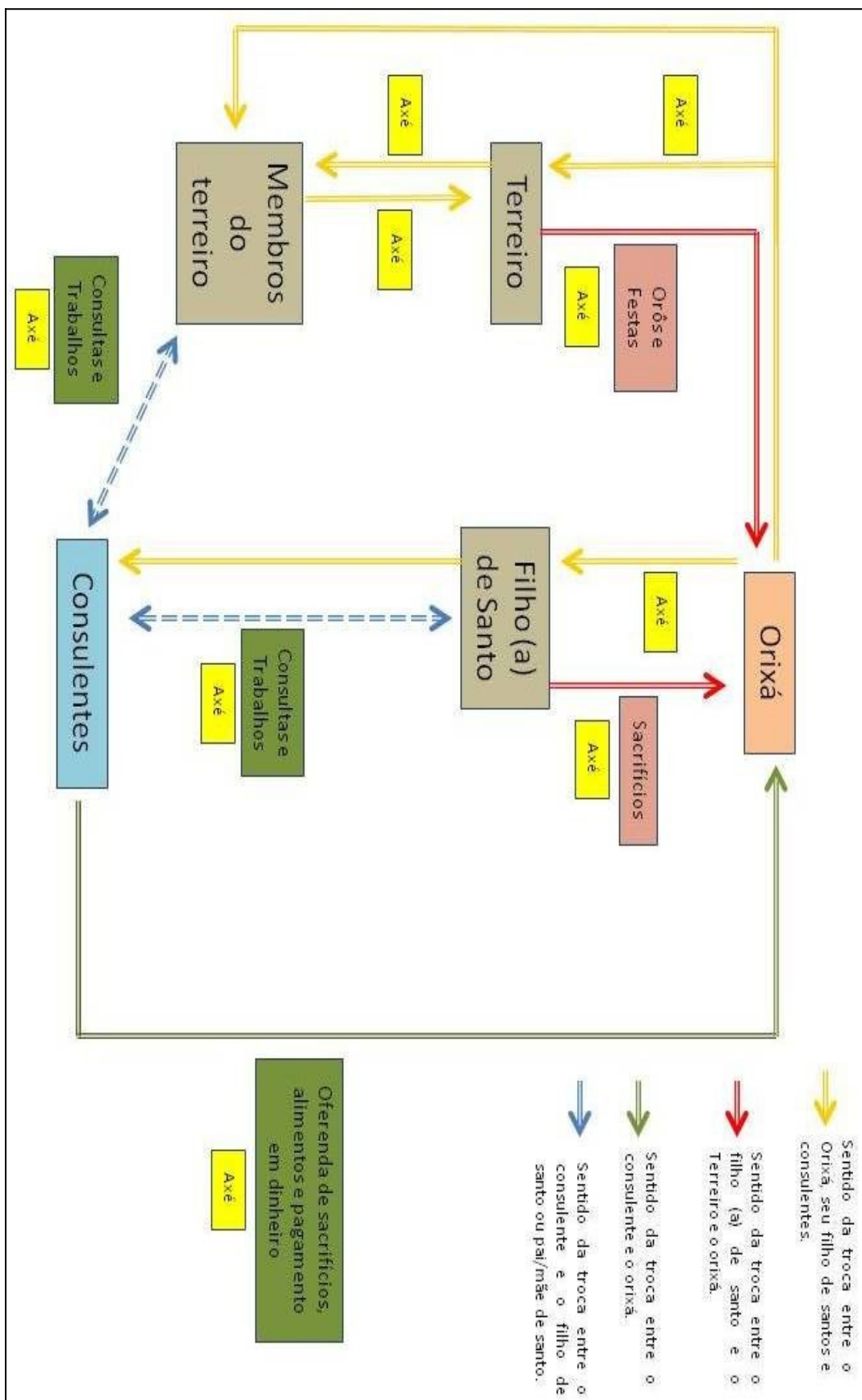
apresentam como entidades, além dos orixás, em especial Ogum, Xangô, Iemanjá, Oxalá, Oyá e Oxossi, como os pretos (as) velhos (as), espíritos de ex escravos (as), de ciganos (as), marinheiros, boadeiros e de duas qualidades de exus: os femininos, a Maria Padilha, Mulambo, Sete Saias, entre outras, e os masculinos: Exu Tiriri, Bará, Exu Caveira, Zé Pelintra, Tranca Ruas, entre outros. Todos estes realizam “atendimentos públicos” a seus adeptos, realizam “serviços ou trabalhos” e se contentam com bebidas, cigarros e músicas.

Conforme Caciatore (1988) o termo candomblé significa: 1. Da língua kibundo - "ka" ou "kia" - costume ou uso e "ndombe" - "preto", ou seja, um costume dos pretos; 2. Dança com atabaques ou 3. Dança profana de negros. De qualquer forma, pode-se entender o candomblé como uma manifestação religiosa negra ligada aos cultos aos ancestrais que se tornaram divinizados ao longo dos séculos da história mítica da África.

Esse conjunto de crenças que vão além dos orixás ou das entidades, adentrando aspectos da vida, do destino e da própria pessoa (aspectos subjetivos), é concebido por Lopes (2011) como um conceito maior e que abarca várias regiões da África, seja ela Sub saariana ou mesmo a Equatorial, e que pode ser expresso no tipo ideal de "religião tradicional negro-africana" (LOPES, 2011). A partir deste conceito percebe-se que existe uma força suprema criadora do mundo e sob ela a presença de várias entidades que, sendo tanto antepassados como forças da natureza, devem ser cultuadas.

Nesse contexto, é válido destacar a presença de uma força vital, o axé que já citamos, e como esse deve transitar entre os dois mundos existentes: o físico dos homens e o espiritual das entidades, reestabelecendo, de forma contínua, a troca de energias entre os planos. Também de forma geral ou como uma tipologia ideal, esses dois mundos são permeados por um mensageiro ou um "agente dinâmico" (LOPES, 2011), que entre os yorubás recebeu o nome de Exu/Èsú. Ele tem por função fazer a ligação e a intermediação entre os planos, dirigindo o envio de tais energias entre os homens e as entidades.

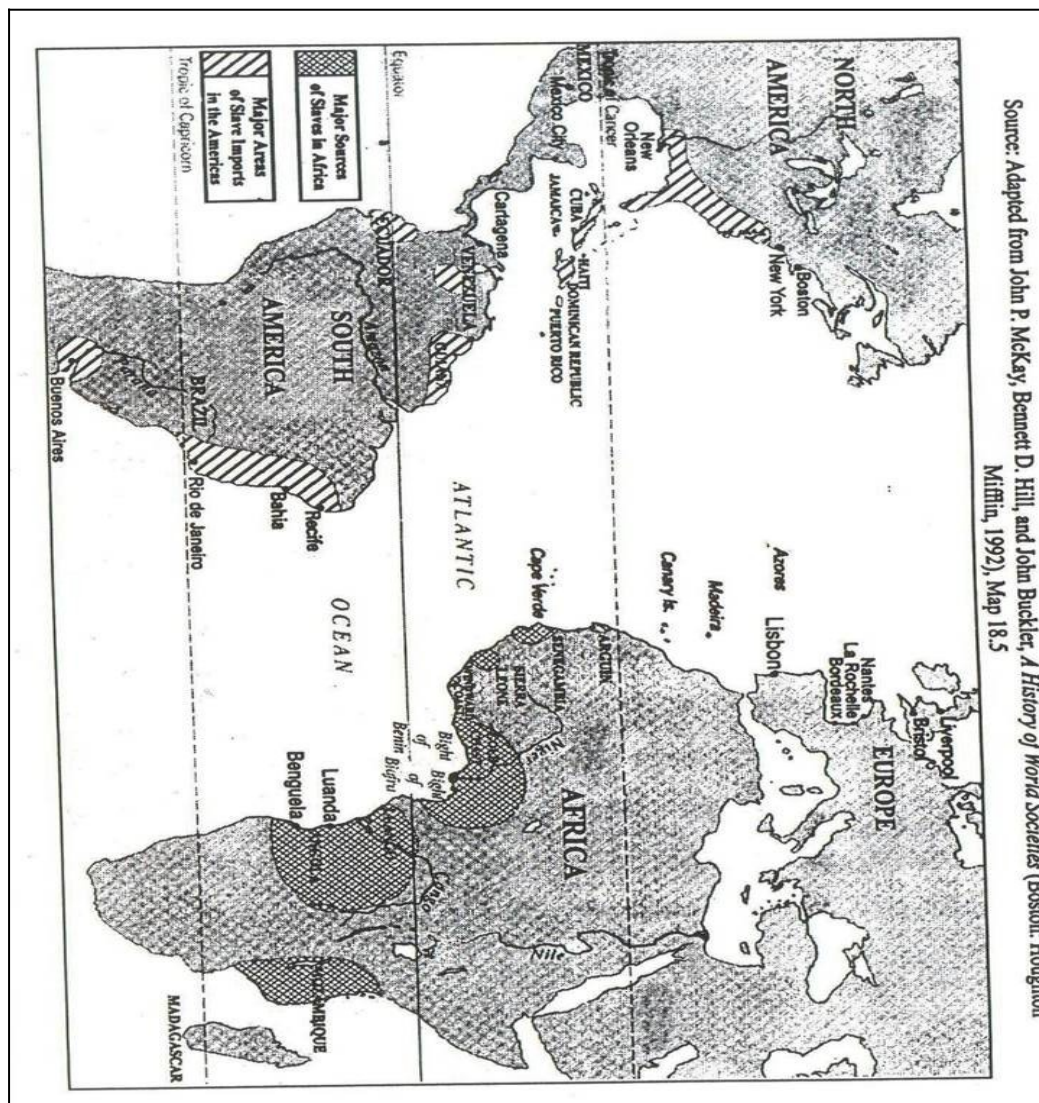
Para este amplo sistema de crenças negras, o destino é decidido pelo homem, antes de sua reencarnação na Terra, junto ao deus supremo, sendo que neste momento o ser pode escolher por que provações, fortuitos ou infortuitos deseja passar em vida.



Quadro 01 - Ciclo da circulação do axé em um terreiro de candomblé

A diáspora negra na formação do candomblé do Brasil

O que se conhece como candomblé no Brasil, é sem dúvida, resultado do processo de diáspora negra para as Américas, em especial para o Rio de Janeiro e Salvador, grandes portos de entrada de mão de obra negra no país. Heywood (2008) destaca como o comércio atlântico de negros teve influencia direta na formação desta cultura e religião no Brasil, afirmando uma proeminência no envio de negros ocidentais, em especial da Costa do Ouro ou da Mina, de Angola e do Reino do Congo, todas áreas controladas pelo comércio colonial português e, posteriormente, pelo próprio Brasil. Apesar de ocorrer, o comércio de escravos com a costa oriental africana não teve grande destaque e nem grande apreço devido aos altos custos da navegação e do tempo de travessia (Florentino, 1997) O mapa 1 apresenta estas principais áreas e, a partir delas, a entrada nos portos brasileiros.



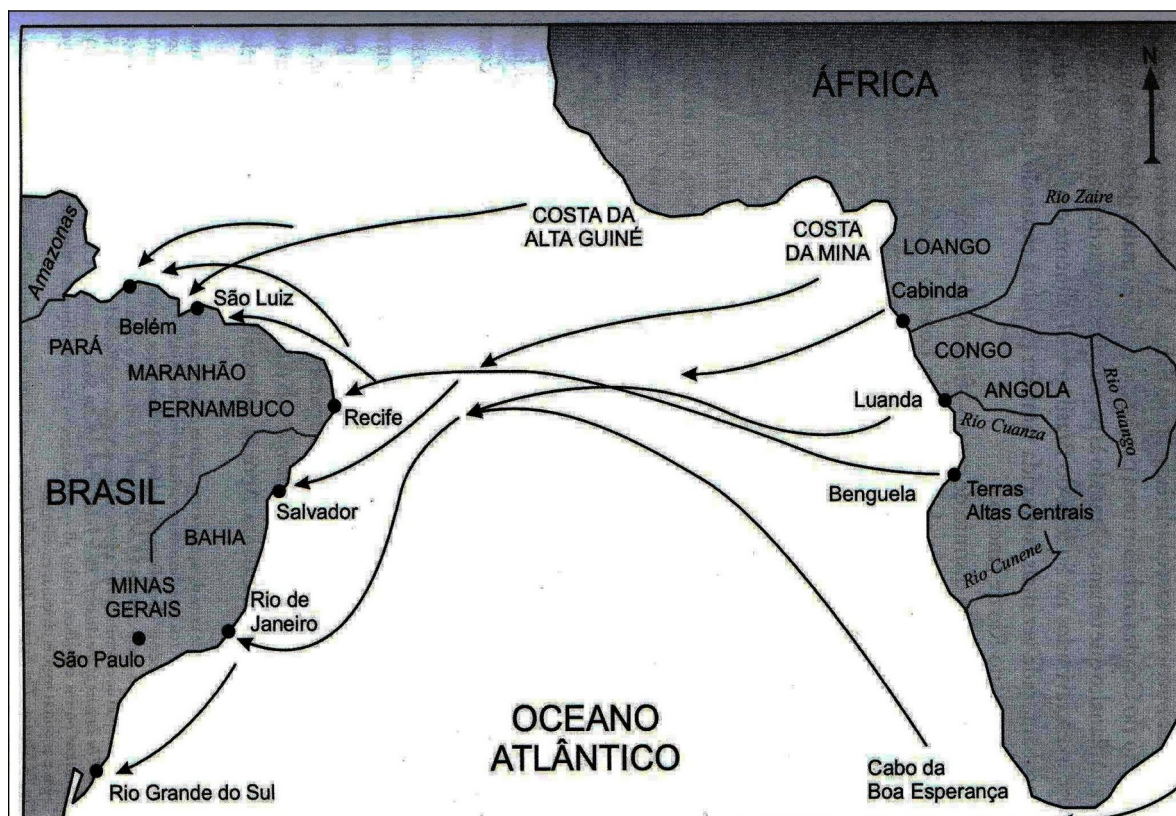
Mapa 1 - Principais áreas de diáspora negra da África e seus locais de entrada no Brasil (Conforme Capela, 2005)

O termo diáspora pode ser definida como “a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração” (SINGLETON e SOUZA, 2009, p. 449), entendendo o termo "diáspora" como algo mais que êxodo ou deslocamento, especialmente no contexto africano, assumindo, ao contrário, a importância do aspecto transnacional para o mesmo, uma vez que, sem o trânsito entre nações e a consequente adaptação dos indivíduos "viajados", o conceito em questão certamente não estaria merecendo tanta atenção por parte dos acadêmicos. O fato de confrontar duas (ou mais) sociedades lhes traz desconforto, especialmente se este encontro se dá com base em diferenças de poder e subjugação. A diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que nela viam grande fonte de lucro e que foi uma das maiores empreitadas comerciais dos séculos coloniais, é atualmente estudada em toda a sua extensão geográfica, antropológica, sociológica, arqueológica e literária e em todas as outras maneiras que o contato entre seres humanos pode gerar expressões.

Diáspora pode ser entendida, então, como a ausência de um lar em um primeiro momento e, em seguida, a reconstrução do ambiente acompanhada do frequente desejo de retorno ao que foi perdido. A partir deste pressuposto é que pode-se entender a formação do candomblé no Brasil: uma forma de reconstruir a África onde se estivesse. Assim, Bastide (2001) entende o candomblé como uma reconstrução temporal de um microcosmos africano dentro do terreiro, presentificando o passado e o reatualizando para o cotidiano.

Esse processo, fortemente ligado ao desembarque destes negros-mercadorias, permite a áreas urbanas e rurais de diversas regiões do Brasil o substrato para a construção de novas identidades e identidades que, por sua vez, podem ser vista "em trânsito" (GILROY, 2001), ou seja, na perspectiva da adaptação e das manutenções das manifestações culturais desses homens e mulheres nas novas terras. Para Stuart Hall (2008), o conceito de diáspora “está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um 'outro' e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (HALL, 2008, p. 32), ou seja, é o confronto entre o "eu" e o desconhecido que causa a indisposição presente entre os indivíduos da diáspora. Nesse sentido, os portos de embarque e desembarque de negros podem ser vistos como locais destes confrontos e como marcadores temporais e geográficos deste processo sócio-histórico (sobre estes portos e zonas de desembarque veja o Mapa 02).

A partir desta constatação, podemos entender o candomblé como um dos frutos da diáspora negra, não apenas como uma religião ou um conjunto de postulados sobre a vida, mas também a permanência e resignificação de um conjunto de saberes-fazeres que se perpetuam pelos séculos desta diáspora e ainda hoje reverberam ou ressoam na construção das identidades negras.



Mapa 02. Principais portos e rotas da Diáspora Africana no Brasil (Conforme Muller, 2004).

Heywood (2008) afirma que, durante a diáspora, os portos de embarque de negros na África - Cabinda, Luanda, Benguela, Ajudá e São Jorge da Mina - tornaram-se formas identitárias ou nominativas e genéricas para a procedência dos negros. Desta forma, o tráfico negreiro luso brasileiro acaba fixando grandes nações, ou na verdade portos de embarque, para a procedência negra no país: Ketu/Nago/Yorubá, Angola, Congo, Haussá/Malês, Minas, Jêjes, entre outras (Rodrigues, 1961). Lopes (2011) afirma que se tornou costumeiro associar dois nomes para a designação do negro, sendo o primeiro do porto de embarque e o segundo da possível etnia ou localidade que o negro advinha. Assim, nascem as variações Mina-jêje ou Mina-nagô, por exemplo.

Ainda conforme Lopes (2011) tal forma de designação é incerta e, devido a precariedade das informações, nem sempre pode ser tomada como fidedigna. De qualquer forma, a intelectualidade do século XIX ou mesmo o sistema escravista funda

o que se pode considerar como um "mito de origem" abrangente para os negros ao trabalhar com uma quantidade mínima de nações para a identificação negra - nagô/yorubá, angola e congo, por exemplo. São destas, com certeza, que advém, devido a esta diáspora, a formação de nações no candomblé, que, em última instância, e sob forte conotação de fronteiras inter étnicas (Barth, 2000), criam-se as clivagens identitárias entre os terreiros de candomblé.

Ter um sentido de pertencimento a uma nação e a uma determinada casa, neste contexto de reformulação do mundo em trânsito (Gilroy, 2011), torna o indivíduo pertencente a um determinado grupo, a um determinado passado e a uma determinada quantidade de capital simbólico a ser instrumentalizado (Bourdieu, 1997). É indubitável que as variações existiram, existem e que devem ser revistas, atrelando os estudos historiográficos a estudos antropológicos na finalidade de, quem sabe um dia, conseguir determinar, de fato, a origem étnicas destes negros na diáspora.

A formação histórica e social do candomblé brasileiro

Os primeiros estudos sobre o caráter negro e a sua relação com o candomblé na sociedade brasileira datam do século XIX com Rodrigues (1977). A questão colocada era entender o negro, recém liberto da escravidão e deslocado na sociedade brasileira da época, no conjunto das teorias do evolucionismo social e do determinismo biológico. Os estudos irão privilegiar as informações disponíveis na época, enfatizando a origem étnica via a análise das nações que compuseram os negros e os nascentes terreiros de candomblé.

Rodrigues (1977) em questão se teriam sido o troco sudanês (costa ocidental africana localizada mais ao sul entre o Congo e Angola) e o tronco banto (costa ocidental do Golfo da Guiné, ou Costa da Mina)¹ os principais troncos raciais vindos para o Brasil com a escravidão, dando ao sudaneses uma superioridade, senão numérica, mas intelectual e social sobre os demais grupos. Rodrigues (1977) afirma ser a Bahia a área de maior manutenção da permanência da cultura negra no Brasil. Este conceito de permanência ou de “pureza” negra é defendido como forma de explicar a manutenção e sobrevivência das crenças e do sincretismo que esta sofrera junto ao catolicismo brasileiro:

“Antes de demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, ensaiaremos o seu estudo,

¹ Tal designação é adotada da obra de Manolo (1997).

como simples sobrevivência, nos usos e costumes africanos introduzidos pelos escravos pretos”. (RODRIGUES, 1977, p. 173)

Um relevante aspecto por ele analisado é a presença do totemismo entre os negros da Bahia. O totemismo – ligação parental entre os membros do grupo, filiação a um determinado animal e a observância de determinadas regras e coerções – é a expressão da “mitologia negra”, ou seja, de suas festas e folclore transpostos para o Brasil. Sendo, então, o totemismo uma condição permanentemente latente aos escravos, pois “[...] os negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos”. (RODRIGUES, 1977, p. 174). Pela visão da época – evolucionismo social – Rodrigues (1977) vê nesta manifestação um “atraso”, ou prova da inferioridade racial negra no Brasil, o que explica o Candomblé não só como relativa resistência, mas manutenção de um atraso mental:

“Como se vê, são eloquentes vestígios de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso uma perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma”. (RODRIGUES, 1977, p. 260).

Mais do que este aspecto sobre o candomblé - ser uma religião totêmica e animista -, este trabalho destaca-se também por ser um dos primeiros que tenta dar conta não só da procedência e tipos raciais negros, mas de como analisar este elemento na sociedade brasileira. Rodrigues (1977) destaca não apenas principais os troncos negros raciais, mas destaca ainda grupos menores, tal como os maometanos ou malés: “[...] em geral vão quase todos sabendo ler e escrever em caracteres desconhecidos que assemelham-se ao árabe, usado entre os ussás, que figuram ter hoje combinado com os nagôs [...]”. (RODRIGUES, 1977, p. 41).

A maioria das revoltas negras ocorridas na Bahia, segundo Rodrigues (1977) foram articuladas por este grupo, sendo de sua natureza cultural e étnica fruto dos anos, ainda na África, do processo de islaminização. O autor infere ainda que estas revoltas seriam acarretadas por “germes de rebelião plantados pelo islamismo” (RODRIGUES, 1977). Lopes (2011) também tem a mesma opinião, pensando inclusive em uma quase jihad ou numa intencionalidade em converter os negros da Bahia ao islamismo.

Entretanto, a maior contribuição de Rodrigues (1977) para a presente análise é uma listagem de “[...] raças e povos africanos de cuja introdução no Brasil há provas certas e indiscutíveis:” (RODRIGUES, 1977, p. 261), utilizando-se de poucas fontes

aduanças brasileiras e de relatos de visitantes estrangeiros ao Brasil . Assim, Rodrigues (1977) descreve a procedência dos negros brasileiros:

- 1) Camitas africanos: fulas (berberes (?) tuaregs (?)).
Mestiços camitas: filanins, pretos-fulos.
Mestiços camitas e semitas: bantos orientais.
- 2) Negros bantus:
 - a. Ocidentais: eazimbas, schéschés, xexys, auzazes, pximbas, tembos, congos (Martius e Spix), cameruns.
 - b. Orientais: macuas, anjicos (Martius e Spix)
- 3) Negros Sudaneses:
 - a. mandes: mandingas, malinkas, sussus, solimas.
 - b. Negros da Senegâmbia: yalofs, falupios, sêrêrês, kruscachu.
 - c. Negros da Costa do Ouro e dos Escravos: gás e tshis: achantis, minas e fantis (?) jejes ou ewes, nagôs, beins.
 - d. Sudaneses centrais: nupês, haussás, adamauás, bornus, guruncis, mossis (?).
- 4) Negros Insulani: bassós, Bissau, bizagós.

Mesmo desenvolvendo uma lista tão detalhada, Rodrigues (1977, p. 261-262) destaca que:

“Será escusado dizer que a esta enumeração bem podem e devem ter escapado muitos povos negros que, principalmente no curso dos três primeiros séculos do tráfico, não deixaram de sua passagem vestígios e documentos. Seguramente, africanos de muitas outras nacionalidades haviam de ter entrado no Brasil. [...] apenas nos preocupam aqui aqueles povos negros que, pelo número de colonos introduzidos pela duração da sua imigração, ou pela capacidade e inteligência reveladas, puderam exercer uma influência apreciável na constituição do povo brasileiro”.

Tal listagem pode ser lida não apenas como uma lista de procedência étnica dos negros, mas uma lista étnica da formação do candomblé, dando maior ênfase, como já colocado, ao nagô. Tal fato não é passado de forma despercebida a Landes (2002) que afirma a primazia nagô no candomblé baiano, seguido por Bastide (2001) e, de forma geral, por Verger (1981, 1995, 1998 e 2009).

Ramos (1946), assim como Rodrigues (1977), encontra dificuldades para delimitar a procedência étnica do negro trazido para o Brasil (Nagô, Mina, Angola ou Moçambique), tendo em vista que, no período escravista, o que era levado em conta era a saúde e força do negro, não sua procedência. Ramos (1946) segue as conclusões de Rodrigues (1977) quanto à primazia dos sudaneses na Bahia (e decorrente no Brasil) destacando, porém, a presença dos bantus e uma possível polarização entre estas duas etnias. Desta forma, divide a “raça negra” em três grandes troncos:

- 1) Culturas sudanesas – Yorubas (Nigéria) : Nagô, Ijêchá, Eubá ou Egbá, Ketu, Yebu ou Ijebu e grupos menores: Daomeianos (Gegê, Ewe, Fon); Fanti-Ashanti da Costa do Ouro (grupo Mina: Fanti e Ashanti) e grupos da Gâmbia, Serra Leoa, Libéria, Costa da Malagueta e Costa do Mafin (Agni, Zema e Timini);

- 2) Culturas Guineano-sudanêses islamizadas: Peuhl (Fulah, Fula); Mandinga (Solinke, Bambara); Haussa do norte da Nigéria e grupos menores – Bornús e Gurunsi;
- 3) Culturas Bantus: Inúmeras tribos do grupo Angola-Congolês e do grupo da Contra Costa.

Tentando não fechar-se a um possível erro descritivo dos negros que vieram para o Brasil ele conclui: “[...] é preciso assinalar que essas sobrevivências culturais não existem em estado puro, nem são facilmente identificáveis... [...] É possível que futuras pesquisas identifiquem novos padrões culturais; serão elementos que, parece, irão congregam em torno dos padrões principais referidos”. (RAMOS, 1946, p. 280).

A tentativa de Ramos é a de justificar um “Paradigma da Pureza Negra” no Brasil, valorizando as raças negras “mais puras”, daí possuidores de uma cultura/religião “mais autêntica” e mais africanizada, em detrimento às que já se misturavam à cultura nacional (tidas como inferiores). Se Rodrigues (1977) deu primazia aos sudaneses, Ramos (1946) dá esta ao bantus.

Entre as culturas negras no Brasil este autor destaca quatro de maior influência: Yorubá/Nagô (onde ressalta a primazia da língua yorubana sobre as demais), as culturas Daomeianas e Fanti-Ashanti, as Negro-Maometanas e a Bantu. Sobre esta última afirma: “[...] O exclusivismo de Nina não deve ser substituído por outro exclusivismo [...]”. (RAMOS, 1946, p. 330).

Neste contexto histórico é que as casas ou terreiros de candomblé se formam em Salvador/BA, tendo as grandes nações ou grandes aparatos étnicos e culturais como “guarda-chuvas” para sua existência. Landes (2002), pesquisando nos anos de 1930, destaca como as casas de origem nagô seriam as maiores, as mais prósperas e as que mais teriam guardado o capital cultural da religiosidade africana. Pierre Verger e Roger Bastide não são diferentes, todos unânimes em destacar a “primazia nagô”.

Anos subsequentes, analisando o Xangô do Recife (PE) e questionando um suposto “mito de pureza nagô”, Dantas (1988) produz uma obra onde se questiona se essa “pureza” do culto é acionada intencionalmente, na finalidade de obtenção de status ou proteção contra perseguições ou mesmo se ela existe ou existiu de fato. Dantas (1988) permite então pensar criticamente sobre a formação do candomblé e como esta formação foi mais ativa e intencional por parte dos terreiro e menos passiva e linear como afirmava Rodrigues (1977) e Ramos (1946), elegendo traços identitários e ideacionais que permitiam a certas casa se destacarem de outras devido a uma determinada identidade mais “nagolizada”, vista como mais pura e como sobrevivência

cultural pelo raciocínio de Rodrigues (1977) e Ramos (1946), em detrimento a casa mais plurais ou com menor bagagem nagô em sua formação.

Assim, a partir desta formação étnica em diáspora, da presença de nações que balizam os terreiros e da percepção desta diferença acionada de forma intencional, as datas e as principais casas ou terreiros de candomblé em Salvador/BA podem ser assim esquematizados na Tabela 1:

Terreiro	Nação	Data de fundação
Ilê Axé Iya Nassô Oká / Terreiro da Casa Branca/ Casa Branca do Engenho Velho/ Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká	Ketu	1735
Sociedade São Jorge do Gantois/ Terreiro do Gantois ou Axé Yamassê	Ketu	1849
Ilê Axé Opó Afonjá	Ketu	1910
Terreiro do Bogum ou Tumba Jussara	Angola	1919
Terreiro do Alaketu	Ketu	1836 (?) ou 1867
Ilê Axé Oxumarê	Ketu	1836
Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Axipá	Culto aos Eguns, mas com raízes em Ketu	1980
Ilê Babá Agboulá	Culto aos Eguns, mas com raízes em Ketu	Primeiro quarto do século XX (sem data precisa)

Tabela 1. Principais terreiros de candomblé, ou os mais tradicionais de Salvador/BA, e suas datas de fundação.

Destas casas iniciais, atualmente cerca de 1.500 outros terreiros são "filhos" ou saíram/desmembraram-se destas casas tradicionais e se constituíram terreiros autônomos (MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR, 2007). O candomblé, seja por fatores étnicos ou pela necessidade religiosa, forma-se em Salvador tendo o elemento negro como seu aglutinador e motor de existência².

Retornando a história e a estes dados de fundação de terreiros, Ramos (1946) complementa Rodrigues (1977) ao descrever os povos/etnias provenientes de Angola ou Ambundas, Congo ou Cabinda, Benguela e Moçambique. Percebendo as inúmeras regiões e denominações étnicas que estes grupos bantus sofreram, Ramos (1946) destaca as duas principais sob a sua visão: Angola (elemento marcante na Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco) e Cabindas “[...] são os mesmos Congos, que vieram para o

² Para maiores informações sobre este mapeamento, ver CD em anexo.

Brasil intimamente ligados aos Angolas, tendo o perfil antro-psicológico quase idêntico e cultura equivalente aos destes”. (RAMOS, 1946, p. 334).

Para fins deste artigo a conclusão de Ramos (1946) é de suma importância para a compreensão da formação do Candomblé no Rio de Janeiro:

“Pela primeira vez, no ‘O Negro Brasileiro’ identifiquei a procedência angolana-congolêsa para a maior parte das macumbas do Rio de Janeiro e algumas da Bahia. Os nossos estudiosos apenas haviam acentuado a contribuição linguística de origem bantu, não realizando nenhuma pesquisa sistematizada com relação às outras formas de cultura”. [...] Esta identificação foi realizada num sentido amplo, nas minhas pesquisas na macumba do Rio (1934) e hoje os estudiosos da etnografia negra já falam comumente em religiões e cultos de ‘procedência bantu’, em macumbas de ‘origem ‘angola-congolese’, em sincretismos ‘gegê-nagô-bantu’, etc. [...]” (RAMOS, 1946, p. 335-336)

Assim, apesar de uma forte formação angola-congoleza na etnia negra no Rio de Janeiro, Rocha (2000) percebe a proeminência de um modelo nagô ou ketu nos candomblé formados na cidade. O principal motivo, sem dúvidas, é uma segunda diáspora de negros da Bahia para o Rio de Janeiro, entre o final do século XIX e meados do século XX, sendo a busca por empregos e melhores condições de vida o principal motivo deste segundo deslocamento.

Ao analisar a formação histórica do candomblé no Rio de Janeiro, pode-se pensar, com certeza, em uma segunda diáspora negra ou uma diáspora de candomblé ocorrida. A chegada de migrantes baianos praticantes do candomblé, e incluíam-se muitas mães e pais de santo, no fim do século XIX e início do XX, somada a já presença deste culto aqui, pode ser entendida como uma nova remodelação ou adaptação do culto ao Rio de Janeiro. Tal tema será abordado na próxima sessão deste relatório.