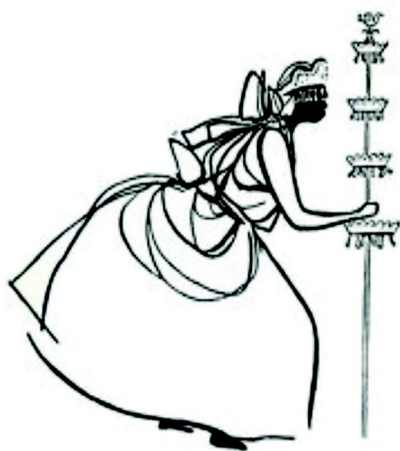




INRC
Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro



Rio de Janeiro
2012

Sumário

Apresentação

A partir da demanda de dois terreiros por tombamento é que o IPHAN decide se subsidiar de informações acerca da formação do candomblé no estado do Rio de Janeiro e propõe, então, a realização do INRC dos Terreiros Tradicionais de Candomblé, no intuito de compreender a dinâmica destes locais e as formas de apreensão possíveis para proceder com os registros e salvaguardas.

Inicia-se uma primeira fase onde 32 (trinta e duas) casa foram listadas, estudadas e inventariadas, apresentando uma amostragem significativa do universo do candomblé, destacando a presença de nações, tradições de cultos e de histórias de vidas dos dirigentes da casa. Faltava à pesquisa a realização de um aprofundamento teórico-metodológico e a produção do INRC, decisão do IPHAN, para a salvaguarda do candomblé como saber tradicional, bem como subsidiar as ações para aqueles dois terreiros.

No intuito de produzir o INRC do candomblé, rever e complementar possíveis lacunas nas fichas das 32 casas e dar início do INRC da umbanda, outro saber relacionado à africanidade no Rio de Janeiro, é que esta equipe se formou e trabalhou, desde novembro de 2011, com intensas reuniões de organização da proposta de trabalho para o IPHAN, até o presente momento de entrega do INRC preenchido e precedido de um conjunto de análises sobre ele.

Assim, este INRC parte dos dados das 32 casas, fase anterior a esta, e, visando à exaustão da geração de dados subsídios para o IPHAN, desenvolveu o trabalho que se segue. Atentando sempre para a necessidade de produção de dados e informações com mais cunho acadêmico e analítico, do que apenas descritivo considerando que a equipe é formada em sua totalidade por acadêmicos, sejam já formados e instalados em centros de ensino e pesquisa, ou sejam acadêmicos em processo de formação, já atuantes no mercado e no campo da pesquisa.

Esperamos que o resultado esteja a contento dos leitores e possa apresentar, de forma clara e detalhada, o que é este universo do candomblé, um saber que transcende o campo religioso e adentra o social, o histórico, a moda, a culinária e os esportes.

Desta forma, os resultados formam divididos em dois volumes. No volume I apresentamos as análises sobre o INRC e os textos que subsidiam a compreensão do

candomblé. No volume II apresentamos as fichas do INRC preenchidas, seguidas por CD's que contém as fotos, vídeos e demais arquivos produzidos neste INRC.

No Volume I destacamos no Capítulo 1 um debate sobre o que seja patrimônio cultural e seus conceitos correlatos, colocando como o patrimônio e o grupo que tem seu bem patrimonializado devem estar em constante ressonância. No Capítulo II desenvolvemos uma história social e étnica da formação do candomblé, tendo os conceitos de diáspora negra, do que seja candomblé, enquanto sistema religioso e mesmo a relação entre a ideia de nações étnicas e africanas, mas também as nações do candomblé, como frutos deste processo histórico de formação religiosa.

No Capítulo III trazemos um "estado da arte" para a produção bibliográfica do candomblé, apresentando como o tema tem sido trabalhado pelas ciências brasileiras e como os autores lidaram com a necessidade de explicar não apenas aspectos da religião, mas temas que se relacionavam estreitamente com ela, o gênero, a homossexualidade, a possibilidade de um culto pessoal e não coletivo, a morte, a ascensão social via o candomblé ou mesmo a relação deste com órgão do governo, como a polícia, por exemplo.

No capítulo IV apresentamos a história do candomblé aplicada ao Rio de Janeiro, destacando a formação das comunidades de terreiro em solo fluminense e a extensa trama social envolvida nesta formação e na atuação de lideranças locais para a promoção dos terreiros e visibilidade destes frente a outros, apresentando uma história social do candomblé carioca.

No capítulo V são debatidas as escolhas metodológicas que baseiam as categorias de análise e inclusão/exclusão de terreiros na metodologia adotada por este INRC para a salvaguarda dos terreiros de candomblé. Sabendo que não realizamos um censo sobre as casas, as categorias analíticas e de aplicabilidade de tombamento são vistas como meios norteadores do trabalho do IPHAN e mesmo no trabalho desenvolvido por esta equipe.

No capítulo VI apresentamos um parecer técnico, desenvolvido pela equipe de pesquisa, sobre o INRC, descrevendo como o trabalho foi realizado, seus obstáculos, suas soluções de pesquisa e metodologias adotadas no desenvolvimento deste projeto. De forma bem clara apresentamos as dificuldades e as soluções encontradas pela equipe na elaboração dos dados que enviamos agora para o IPHAN.

No capítulo VII teceremos uma série de indicações de ações a serem feitas junto ao INRC, bem como de possíveis trabalhos futuros quanto a temas correlatos ao candomblé e a este INRC. Entendemos que alguns temas que aparecem em campo, como dados obtidos, não puderam ser inseridos no INRC, mas são de extrema importância e, por isso, podem e devem ser tratados e analisados em momentos secundários a este.

No capítulo VIII citamos toda a bibliografia que utilizamos neste Volume I, mas salientamos que ela é apenas parte da bibliografia contida no INRC 1 "Bibliografia". Decidimos indicar a bibliografia que se refere à produção textual do volume, proporcionando ao leitor um acesso rápido a autores citados durante os textos.

No capítulo IX apresentamos a equipe componente da Musas Projetos Culturais LTDA e os pesquisadores que trabalharam neste INRC. Seguido de cada nome há um pequeno currículo que apresenta e informa ao leitor quem são os pesquisadores deste volume e suas ligações acadêmicas com o candomblé. Também indicamos o e-mail de nossos pesquisadores como forma de contato.

Esperamos que este INRC possa, além de subsidiar as ações do IPHAN, contribuir, sobretudo, para a compreensão do candomblé e de sua riqueza de significados, destacando o grande valor sócio histórico deste saber e crença desenvolvido na relação entre Brasil e África e no contato, que sabemos que nem sempre foi ameno, entre africanos e brasileiros.

Com as bênçãos de Oxalá e Iemanjá e sob os cuidados de Xangô e Iansã, esperamos uma boa leitura deste relatório.

1. Análise do conceito de Patrimônio Cultural: Uma introdução ao INRC

Rodrigo Pereira

Registrar um bem cultural, observar sua permanência e continuidade histórica, perceber como ele possui uma base dialógica entre o grupo que detêm o saber e o próprio saber, como uma forma de expressão não apenas de um capital cultural, mas da cultura nacional, são temas ligados ao conceito de patrimônio imaterial e às suas formas de registro e salvaguarda. Neste ponto analisa-se a potencialidade que a categoria de pensamento patrimônio tem de abarcar não só as suas devidas correlações e registros, mas “[...] *o potencial analítico para o entendimento da vida social e cultural do grupo* [...]”. (GONÇALVES, 2005, p. 16). Relacionado registro e tombamento. Vassalo (2008, p. 14) defende que:

“[...] Diferentemente de tombamento, a própria ideia de registro, mais flexível, consiste num acompanhamento das práticas e representações em questão. O que importa é verificar as suas permanências e transformações, ao invés de tentar ‘congelar’ as práticas e seus significados em função de contextos passados”.

Esta é uma ideia central a se analisar em qualquer lei ligada ao registro e preservação de bens culturais imateriais: o cuidado de não “congelá-los” como saberes ou reduzi-los a tipologias ideais de manifestações. Uma primeira reflexão possível sobre o patrimônio é a desenvolvida também por Gonçalves (2009), que defende que, ao pensar em museus e na magia dos objetos ali guardados, pode-se perceber um distanciamento entre o valor do objeto do grupo para com o seu valor para o museu:

“Muitos objetos de uso cotidiano são considerados extensões do corpo humano, portanto, inseparáveis da condição social e física de seus proprietários. [...] Nessa passagem ritual, do cotidiano para os museus, os objetos são, de certo modo, despidos de suas ambiguidades, de suas funções originais [...] e, sobretudo, são separados do corpo de seus usuários, assumindo, dali em diante, mais um valor de exibição do que um valor ritual”. (GONÇALVES, 2009, p. 67-69).

Percebe-se, então, que assim como os museus separam o objeto de seu contexto e grupo, também o registro de algum patrimônio (como no caso aqui analisado, do candomblé) separa o saber do grupo do saber transcrito no processo, sendo o segundo apenas uma imagem não tão nítida na manifestação em questão. No intuito de quebrar esta separação, Gonçalves (2005) indica a possibilidade de o patrimônio cultural ser

utilizado como ponte entre os diversos aspectos ou mundos sociais e culturais, sem perder assim seus vínculos com o grupo, dando a um conceito tido como “estático”¹ maior transitoriedade entre as categorias de pensamento do grupo e as relações com os demais setores da sociedade. Para tanto, Gonçalves (2005) elege três aspectos sobre os quais o patrimônio pode ser observado, e que, neste texto, servirão para a análise e compreensão do registro do candomblé como patrimônio imaterial: ressonância, materialidade e subjetividade.

Quanto à ressonância, Gonçalves (2005) afirma o poder que o patrimônio tem de evocar forças culturais dinâmicas e complexas, como representante daquela cultura. Ou seja, a ambiguidade relacionada à sua natureza com o grupo e a natureza obtida pelo processo de tombamento. O patrimônio deve configurar-se como forma de comunicação entre ambas as partes, como categoria de memória coletiva. No caso do Candomblé não apenas entre o Òrun (céu) e o Àiyé (Terra), mas entre os diversos grupos de candomblés e das políticas culturais de preservação e manutenção deste saber.

Mais que registrar e preservar o candomblé como patrimônio cultural imaterial do Rio de Janeiro, o registro do candomblé deve, sob nossa ótica, primar por meios de manutenção e permanência desta manifestação, concebendo um espaço claro de respeito e de pluralidade efetivas das crenças, primando por meio de diálogo entre as alas cristãs-evangélicas e os cultos afro-brasileiros. Mais que preservar um bem cultural, a lei e as instâncias governamentais devem criar meios que a laicidade do estado e o respeito à diversidade religiosa, contidos na constituição de 1989, sejam efetivadas, impedindo que governantes ou líderes políticos ligados a uma determinada crença usem a máquina estatal como forma de perseguição ou repressão a outros cultos e denominações.

1 Usa-se o termo estático para entender que, mesmo sendo tido como patrimônio imaterial, fora daquele tido como “pedra e cal” (Fonseca, 2003), o patrimônio imaterial ainda tem sérias dificuldades de transpor limites físicos e materiais, além de burocráticos, para a efetiva imaterialidade e proteção das manifestações culturais. Pergunta-se: protege-se algo para quem? Com que interesse? Em qual finalidade? Observando a ação do patrimônio material, que é tombado e protegido, percebe-se que há muito ainda a ser trabalhado para uma efetiva proteção da imaterialidade da cultura, que muitas vezes necessita forte correlação com o material. Tal ponto de vista é trabalhado por Vassalo (2008) relacionado à capoeira e as debates sobre sua identidade, praticantes e transmissão deste saber.

A ressonância seria, portanto, um meio de diálogo ou interlocução entre os produtores do saber e as instâncias que gerem estes (Estado, IPHAN, museus e INEPAC). Pensando como numa onda sonora, o patrimônio deve ressoar no sujeito num processo de “eco” – ida e volta – como algo que sugestiona e é sugestionado, como valores e categorias de pensamento que são constantemente trocadas. É o alargamento da memória individual para uma memória coletiva, mantendo-se as ambiguidades que fundam os saberes (sagrado x profano, por exemplo) vivas e operantes dentro do contexto do patrimônio.

Assim, não basta apenas listar os orixás, a cidade de onde teria vindo o candomblé da África ou a importância da preservação dos saberes. Importa fazer com que se mantenham vivos e operantes no grupo, bem como na sociedade em que está inserida, fora dos espaços dos barracões. Mais que proteger uma prática ou um bem imaterial, as leis devem primar também pela socialização destes saberes e destas manifestações, possibilitando à população em geral um acesso a informações sobre aquele patrimônio, não o fechando sobre o grupo que o pratica.

A materialidade não é apenas a constatação de que o patrimônio, por anos, foi ligado a objetos materiais, construções ou monumentos, mas sim conceber o patrimônio como a própria materialidade da cultura, como relações simbólicas e sociais que fogem da mera apreciação de objetos. É tornar o bem cultural/patrimônio perceptível como noção antropológica de cultura “[...] em favor de noções mais abstratas, tais como estruturas, estrutura social, sistema simbólico, etc.” (GONÇALVES, 2005, p. 21).

Resumidamente, poder-se-ia perceber a materialidade do patrimônio da seguinte forma: “[...] tende a ser concebido a partir de suas funções sociais ou de suas funções simbólicas, deixando em segundo plano a especificidade, a forma e a materialidade desses objetos e de seus usos por meio de técnicas corporais”. (GONCALVES, 2005, p. 22-23).

Portanto, se o patrimônio é “bom para pensar e viver a vida” (Gonçalves, 2005), assim também o candomblé, enquanto patrimônio, deve buscar seu espaço para pensar, ser pensado e manter-se como forma de vida de um determinado grupo. Ele deve se materializar no cotidiano social, no ensino regular e na dinâmica das festas e do

calendário das localidades onde está inserido. Enfim, ele deve ser percebido, notado e visível².

A subjetividade pode ser entendida como a relação entre o patrimônio e a autoconsciência individual e coletiva, onde “[...] não há subjetividade em alguma forma de patrimônio” (Gonçalves, 2005, p. 27). Contudo, toma-se esta afirmação ao contrário: não há patrimônio sem subjetividade ou sem a expressão da consciência coletiva, ou seja, a expressão de um grupo e a reconstrução constante de sua identidade (daí a ideia de patrimônio não ser algo estático ou imutável). Deve-se perceber a cultura, como sendo o próprio patrimônio e em movimento, como mediador entre as categorias de pensamento, em especial entre o grupo e a sociedade.

Ele funciona, assim, como uma fronteira étnica para o grupo. Torna-se o centro da historiografia e costumes dos membros daquela expressão e culturalmente constitui as formas de uso social dos objetos e saberes (gera o contorno e o contexto da cultura), mantendo uma constante ponte entre passado, presente e futuro. Desta forma, o patrimônio passa a funcionar como mediador subjetivo inerente ao grupo, deixando o Estado, IPHAN ou qualquer outra instância em segundo plano e permitindo ao grupo uma vida própria e a afirmação de relações e de trocas de saberes com outros grupos e sociedade. Pensando no candomblé sob este aspecto de mediação tem-se no texto de Gonçalves (2005, p. 28) a seguinte conclusão sobre a subjetividade:

“[...] Os patrimônios podem assim exercer uma mediação entre os aspectos da cultura classificados como “herdados” por uma determinada coletividade humana e aqueles considerados como “adquiridos” ou “reconstruídos”, resultantes do permanente esforço no sentido do auto-aperfeiçoamento individual e coletivo”.

Portanto, mais que proteger o candomblé como expressão imaterial, é preciso fazer com que ressoe, se torne material e subjetivo ao grupo e a sociedade em sua volta. Não basta apenas listar orixás, destacar suas particularidades e energias e o caráter negro em sua formação. Torna-se necessário criar meios, por exemplo, via políticas culturais, para a efetiva manutenção deste saber imaterial e sua permanência no conjunto de saberes da

2 Esta necessidade é trabalhada pelo IPHAN, por exemplo, na instituição da educação patrimonial quando relaciona a pesquisa ou escavação de um patrimônio, seja ele material ou imaterial, junto ao grupo que interage e vivencia este patrimônio no seu dia-a-dia. Grunberg (2007) e Barreto *et al* (2008) são bons exemplos do que seja a educação patrimonial.

sociedade fluminense e brasileira, algo ainda a ser pensado e colocado em ação futuramente.

Tais reflexões norteiam a obra de Conduru e Siqueira (2003), onde se reflete como o Estado e as instituições de ensino devem, permanentemente, pensar as políticas públicas relacionadas à cultura no Rio de Janeiro e na obra de Gallois (2006) quando trata de patrimônio imaterial indígena no Brasil. Em ambos os casos a relação entre o poder da cultura e do patrimônio e a constatação de reflexão sobre o poder que o patrimônio tem, ilustram a rotineira necessidade de reformulação e reflexão que este campo imaterial deve ter.

2. Formação social e histórica do candomblé no Brasil

Rodrigo Pereira

2.1. 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 **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 Fluxograma 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 giras 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, boiadeiros 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.

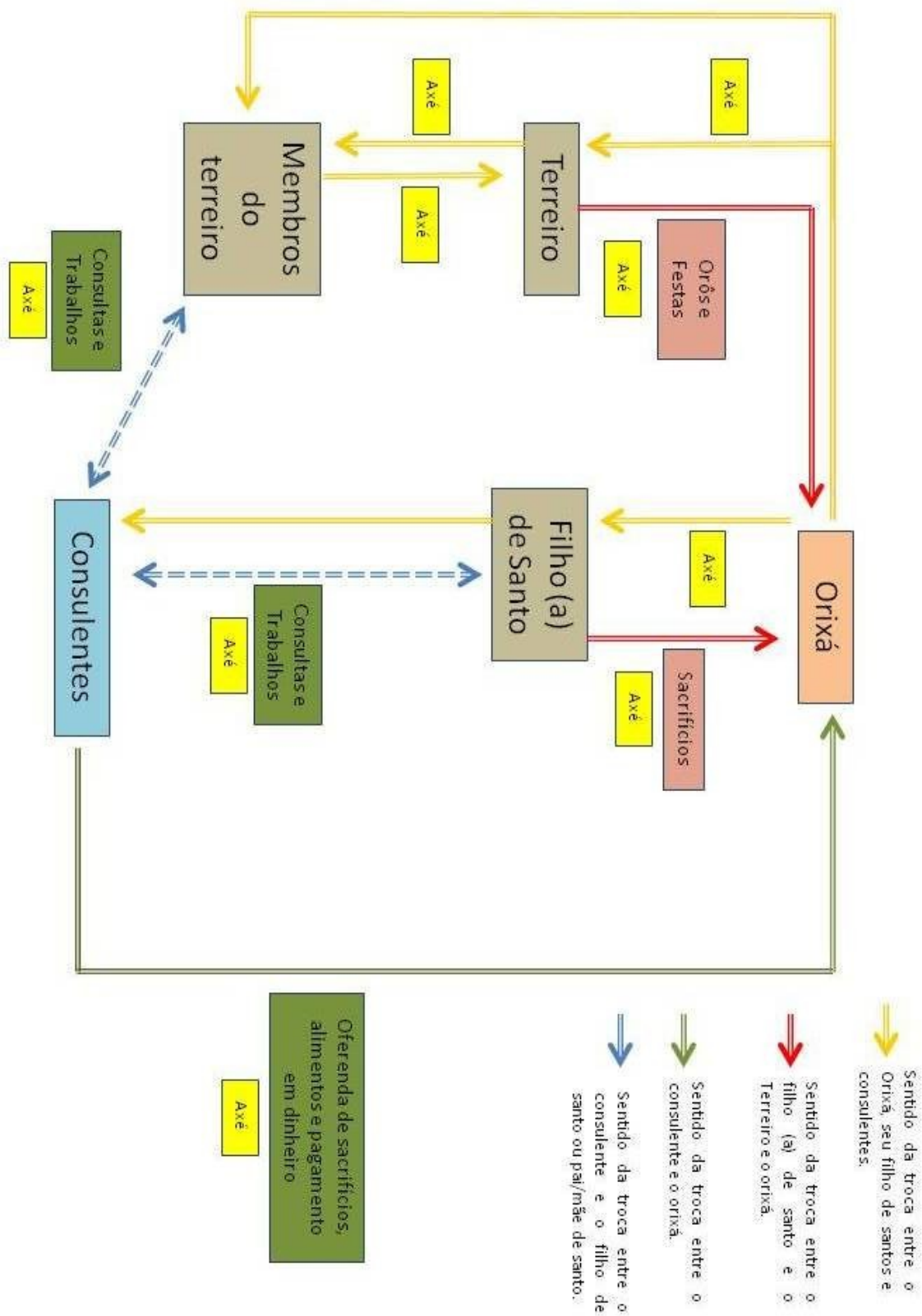
Conforme Caciatore (1988) o termo candomblé significa: 1. Da língua kibundo - "ka" ou "kia" - costume ou uso e "ndombe" - "preto", ou seja, um costume dos pretos; 2. Dança com atabaques ou 3. Dança profana de negros. De qualquer forma, pode-se

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 vai 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 Subsaariana 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, restabelecendo, 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.

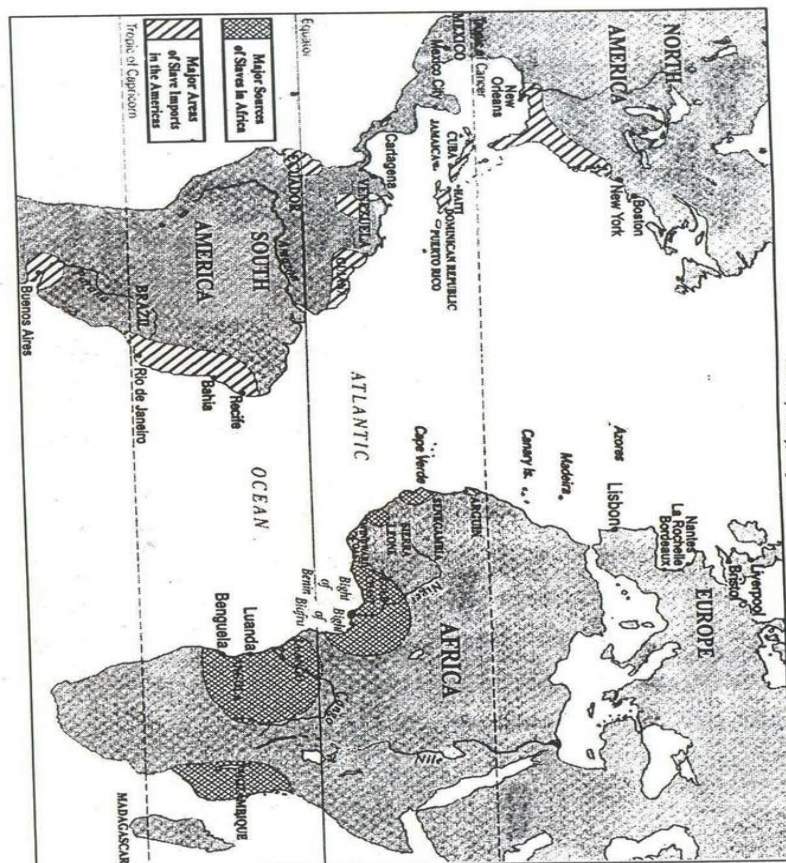
Para este amplo sistema de crenças negras, o destino é decidido pelo homem, antes de sua reencarnação na Terra, junto ao deus supremo, sendo que neste momento o ser pode escolher por que provas, fortuitos ou infortúnios deseja passar em vida.



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

2.2. 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 influência 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)

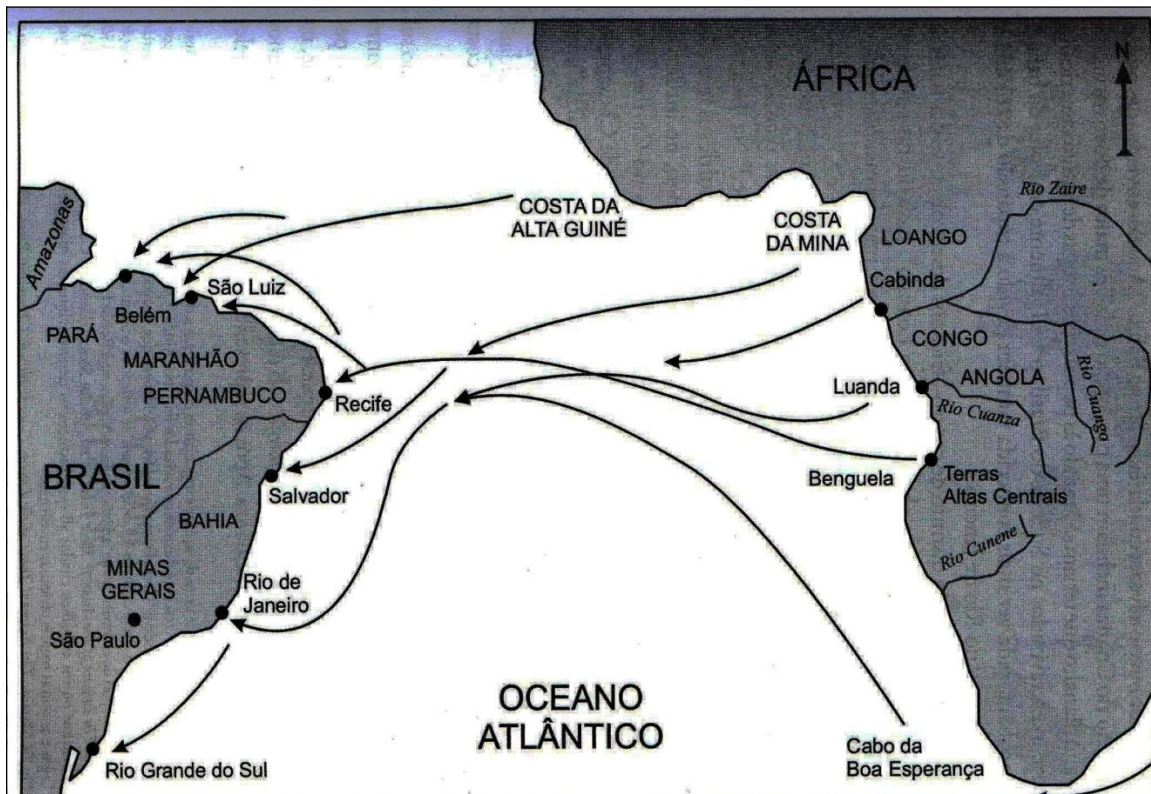
O termo diáspora pode ser definida como “a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração” (SINGLETON e SOUZA, 2009, p. 449), entendendo o termo "diáspora" como algo mais que êxodo ou deslocamento, especialmente no contexto 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 ressignificação 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.

2.3. 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) coloca em questão se teriam sido o tronco 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)³ os principais troncos raciais vindos para

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

o Brasil com a escravidão, dando aos 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 sofreu junto ao catolicismo brasileiro:

“Antes de demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, ensaiaremos o seu estudo, 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 étnicos 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 islamização. 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 aduaneiras 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, kruscachêu.
 - 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 Timiní);
- 2) Culturas Guineano-sudanêsas 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 congregar 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 influencia: 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	Ketu	1735

Axé Iyá Nassô Oká		
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 existência⁴.

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 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

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

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-congolesa na etnia negra no Rio de Janeiro, Rocha (2000) percebe a proeminência de um modelo nagô ou ketu nos candomblés 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 incluam-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.

3. O "Estado da Arte" do Candomblé no Brasil

Rodrigo Pereira

Os estudos sobre candomblé nas ciências sociais e historiográficas são um tema amplo e bem analisado, sendo sua sistematização em temas e períodos relativamente fácil de ser revisto e discutido dentro da produção científica brasileira. Tanto a antropologia, a sociologia, a história, a medicina e o direito, todos compuseram a trama científica que trabalhou e deu conta das explicações sobre o negro, a raça negra e as implicações da aceitação desta parcela da população, ainda no século XIX, como brasileiros. Seja pelo viés da reconstrução da história da escravidão e da entrada dos negros no Brasil, seja a formação das religiões de matriz africana ou mesmo os problemas sociais, sanitários e médicos que este grupo poderia trazer para o país, as ciências brasileiras deram conta de abarcar o negro e suas especificidades na sua produção de conhecimento.

Desde o século XIX, no advento das grandes instituições de pesquisa e ensino no Brasil (São Paulo, Belém, Recife, Salvador e Rio de Janeiro), o negro, e não apenas o candomblé, aparece como tema privilegiado nas investigações científicas de cunho histórico, social e de saúde mental. A questão da raça, e em específico da “raça negra”, surge como um problema vindo desde o período colonial com a utilização do trabalho escravo, levantando a necessidade de explicar “o estabelecimento das diferenças sociais” (SCHWARCZ, 1993).

Tema caro para a intelectualidade brasileira, a questão das raças, da mestiçagem e de um projeto nacional com a fundação da república em 1889, importa observar, então, como estes estudos se portaram frente aos paradigmas científicos que perpassavam as produções acadêmicas nacionais e as ciências de uma forma geral no globo. Com a finalidade de observar isso e dar conta da estreita ligação entre os períodos temporais de produção acadêmica, dos paradigmas e das produções resultantes destes, é que a presente pesquisa opta por desenvolver uma sistematização própria em que os três eixos acima citados serão cruzados entre si para a compreensão da raça, da religião e das questões e/ou implicações sociais da raça para o entendimento do Brasil e de seu desenvolvimento.

A tabela 1 apresenta a divisão desenvolvida para tal finalidade, nela pode-se perceber claramente como as ciências sociais e humanas que se debruçaram sobre o tema negro e das religiões negras estiveram atreladas, ou mantiveram certo compasso, com os paradigmas vigentes nestas ciências. Não há como não se perceber, contudo, a existência de um descompasso ou mesmo um relativo atraso em relação ao que se desenvolvia fora

do Brasil, em especial na Europa e Estados Unidos da América, fato que também custará caro à produção da ciência, em especial na virada do século XIX para o XX, e como este ainda hoje pode ser percebido, mesmo como resquício desta produção periférica das ciências humanas, sociais e históricas.

Busca-se, portanto, não apenas a revisão da bibliografia ou do estado da arte, mas como o tema negro ou da negritude, entendida como a soma dos campos religiosos, sociais, políticos, ideológicos e econômicos, foi trabalhado no Brasil. Ou seja, como o negro é visto pelas ciências. Contudo, será dada primazia a uma revisão que contemple os estudos das religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé, tema desta pesquisa. Porém, sabe-se que este campo “negro” de saberes é imenso e altamente imbricado na atualidade.

Tabela 1. Períodos históricos, acadêmicos e de cunho paradigmático em que as religiões afro-brasileiras são analisadas⁵.

5 As datas das publicações citadas na tabela referem-se não a data ou período histórico em que as obras foram lançadas, dado observado na própria tabela, mas sim a data da

Denominação adotada do Período	Tempo aproximado	Paradigma (s) científico (s)	Autores
<i>Período histórico-culturalista</i>	Decênio final do século XIX até os anos de 1930	Evolucionismo Social	Nina Rodrigues (1939 e 1977) Arthur Ramos (1946) João do Rio (2006)
<i>Período dos estudos clássicos sobre o candomblé e o negro</i>	Anos de 1930 até os anos de 1960	Culturalismo boasiano, Funcionalismo francês	Gilberto Freyre (2002) Ruth Landes (2002) Edison Carneiro (1991) Roger Bastide (1955, 1983 e 2001) Pierre Verger (1957, 1981, 1987, 1995a e 1995b) Nunes Pereira (1979) Beatriz Goés Dantas (1988)
<i>Período das novas pesquisas</i>	Anos de 1970-1980	Estruturalismo e Estrutural-Funcionalismo	Peter Fry (1982) Márcio Goldman (1984) Yvonne Maggie (1992 e 2001) Márcia Contins (2009) Olga Gudolle Cacciatore (1988)
<i>Período dos estudos contemporâneos ou atuais</i>	Meados dos anos de 1980 até hoje	Pós-estruturalismo, Crítica literária na antropologia e sem paradigma definido.	Monique Augras (1983) Juana Elbin dos Santos (1984) José Beniste (1997) Robson Rogério Cruz (1995) José Flávio Pessoa de Barros (2000) Patrícia Birman (1995) Reginaldo Prandi (1991, 1995 e 2001) Roberto Conduru (2007) Raul Lody (2006 e 2010) Luiz Cláudio Nascimento (2010) Luis Nicolau Parés (2007) Milton Guran (2000) Vagner Gonçalves da Silva (2002) Eduardo Napoleão (2010) Nei Lopes (2003) Ulysses Albuquerque (2002) Estélio Gomberg (2011)

3.1. Período Histórico-culturalista

Caracterizado pela introdução do Evolucionismo Social no Brasil, os estudos sobre negro e sobre o candomblé podem ser entendidos sobre duas linhas de compreensão: uma que fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade social e outra

publicação da obra no mercado de venda.

que, contraditoriamente, retirava o foco do sujeito para deslocá-la para o grupo racial, que era então compreendido enquanto resultante de estruturas biológicas próprias (Schwarcz, 1993). Assim, os recém-libertos negros precisavam ser incluídos na sociedade brasileira e fazia-se necessário, ao mesmo tempo, dar ou não uma conotação de civilidade a ele.

As nascentes instituições de ensino do Brasil, alocadas nas principais capitais econômicas e regionais do país, se esforçaram em responder a estas perguntas, obtendo no Evolucionismo Social não somente uma ordenação de selvageria, barbárie e civilização, mas conseguindo dar conta do candomblé como manifestação cultural e religiosa negra. Não apenas a cultura e a religião eram percebidos por esta ótica, mas a saúde coletiva se explicava por esse viés.

Nesse período a mestiçagem era vista como fator de degeneração da raça, fato que leva, por exemplo, Rodrigues (1939), a postular que caracteres biológicos seriam transmitidos juntamente com sociais na formação das raças do Brasil. Assim, ao contrário de criticar veemente o negro, quando “puros” e sem mestiçagem, Rodrigues (1939) critica a miscigenação no país e suas consequências para o Brasil: a inexistência de uma raça brasileira e a proliferação de mestiços, vetores de determinado atraso social e biológico. Para este autor o negro em si não é o problema, ao contrário, é uma sobrevivência da África no Brasil (Rodrigues, 1977). Para ele o problema seria a falta de identidade brasileira e, em especial, de uma identidade mestiça, ainda incerta e difícil de prever.

As manifestações culturais e religiosas dos negros são percebidas por Rodrigues (1977) como manutenções de hábitos, crenças e costumes dos antigos escravos africanos. Apesar de mais puros que os mestiços, também eles, sob a ótica do Evolucionismo Social, não poderiam gerar uma civilização ou contribuir para o desenvolvimento do Brasil. Assim, prefere denominar de totêmico o sistema de crenças negras do que pensá-lo sob a forma de uma adequação à terra ou uma transformação da cultura no Brasil.

O totemismo – ligação parental entre os membros do grupo, filiação a um determinado animal ou planta e a observância a determinadas regras e coerções (Durkheim, 1996) – é a expressão da “mitologia negra”, ou seja, a transposição pura e simples de seus hábitos para o Brasil. Este totemismo está presente no sincretismo

brasileiro entre os santos católicos e as entidades do candomblé, tal percepção leva Rodrigues (1977) a expressar que o negro brasileiro é um negro fetichista.

E neste sentido, as festas, as danças e as expressões desenvolvidas pelos negros são meios de expressão deste totemismo, em especial em ritos de criação ou ritos de passagem. Sob esta égide totêmica as festas negras são vistas como: 1. Expressões verdadeiras de suas crenças; 2. Expressões já integradas ao caráter nacional, como o carnaval e 3. Expressões já totalmente sincréticas entre os negros e a cultura luso-brasileira.

Por fim, Rodrigues (1977) dá início a um debate que, sob o aspecto da pureza racial negra como algo que poderia denotar uma maior visibilidade a este grupo tão discriminado, mas menos que o mestiço, levaria a um confronto com outro pesquisador, Arthur Ramos. Para Rodrigues (1977) os negros de origem banta (identificados com super equatoriais) seriam maioria sobre os de origem sudanesa, fato que explica, por exemplo, a proeminência nagô nos candomblés ou mesmo a criação de confrarias, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

Ramos (1946) dá continuidade aos estudos de Nina Rodrigues e, em especial, ao conceito de sobrevivência cultural entre os negros. Mas, deixa claro o tom sincrético ou miscigenado destas sobrevivências: “[...] 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 congregar em torno dos padrões principais referidos” (RAMOS, 1946, p. 280).

Em Ramos (1946) é interessante destacar como ele tende a valorizar muito mais o troco iorubá/nagô, como puro e dentro de um “paradigma da cultura negra”, um elemento a ser buscado como a origem e valor do negro brasileiro, em detrimento aos bantos, mais sincréticos com o catolicismo brasileiro e, portanto, menos puros e menos valorizados. Se as questões numéricas de entradas de bantos e sudaneses eram imprecisas, valia-se muito mais a valorização das influências destes dois troncos étnicos no Brasil.

Para este autor toda a cultura sincrética brasileira, o samba, por exemplo, tende a ser originária deste troco banto, enquanto que o candomblé baiano, o xangô de Recife e a macumba no Rio de Janeiro, seriam expressões iorubanas/nagôs no Brasil. Em especial, “[...] a religião e cultos nagôs na Bahia são a cópia mais ou menos fiel da religião dos

orixás” (RAMOS, 1946, p. 283), o que a coloca num tom de maior pureza e de maior valorização do negro.

Ainda sobre esta perspectiva evolucionista e altamente racista, é que João do Rio (2006), no início do século XX fará uma extensa análise das religiões no Rio de Janeiro, tendo um caráter mais histórico-informativo e atingindo um público maior que as publicações acadêmicas de Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

Contudo, o tom de João do Rio (2006) tende a ser mais denunciativo, afinal publicava suas crônicas na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, explanando “prós” e “contras” das religiões analisadas. O jornalista se detém não só em alas mais tradicionais das religiões, como os evangélicos, as sinagogas e o espiritismo, mas em especial ele cita o candomblé. Seu tom saiu das questões étnicas de procedência negra e se atém a descrever ritos, líderes espirituais e charlatanismos utilizados. Assim, mesmo sendo um tom de denúncia, João do Rio (2006) se aprofunda em descrições de feitura de yaôs, as festas de *éguns*, a hierarquia de cargos no candomblé e mesmo os deuses do panteão dos orixás.

Portanto, este período se caracteriza por uma valorização de uma pureza racial negra, mesmo que estigmatizada e sofrendo com altas doses de racismo e intolerância religiosa, sendo o mais conservado ou mais puro e intocado, tido como maior nível de certa possibilidade de civilização. Ou seja, nesta primeira fase de percepção do negro na sociedade brasileira valia a medida da excentricidade e da pureza como meios de inseri-los, mesmo que à parte, no panorama das ciências e da cultura nacional.

Por fim não há como negar a importância desta fase das ciências humanas, sociais e históricas no Brasil sem referenciar a quantificação de negros que teriam vindo como escravos para o Brasil e que comporiam, ao longo da história brasileira a população. Rodrigues (1977) e Ramos (1964), por exemplo, mesmo não concordando quanto aos números, alertam para a quantidade de africanos que desembarcaram no Brasil: entre 4 a 18 milhões de negros, sendo uma média de 5 a 6 milhões por século (Ramos, 1964). Rodrigues (1977) cita números do início do século XIX que atentam para o alto grau de população negra no país: de 11.043.000 habitantes, em 1818, 1.728.000 seria negros. Se somarmos a estes o número dos “homens de cor”, 202.000 teremos um número total de 1.930.000 pessoas não brancas no Brasil.

Assim, este período, atenta para a identificação das procedências dos negros, de quantificar seus números e de criar tipologias quanto as formas de festas e de culto, mesmo sob a égide evolucionista, gerou um número significativo de dados e de análises sobre o negro, sua cultura e religião.

3.2. Período dos estudos clássicos sobre o candomblé e o negro

No período que vai desde a década de 1930 até os anos de 1960 ocorreram inúmeros fatos relevantes na política, na economia e na sociedade brasileira.. Este período vai desde a Era Vargas até quase o Golpe Militar em 1964 e se caracteriza por maior pluralidade de paradigmas e de concepções sobre o negro, abrangendo desde o Culturalismo Boasiano até o Funcionalismo Francês nos textos sobre negros, religiões negras e a cultura afro-brasileira.

Os anos de 1930 e 1940 viram florescer nas ciências sociais do Brasil o paradigma culturalista de Franz Boas, expresso não apenas com Gilberto Freyre e sua obra “Casa Grande e Senzala” de 1933, mas, sobretudo, da entrada de pesquisadores e deste paradigma no Brasil. Fossem eles pesquisadores externos, como Ruth Landes, ou mesmo pesquisadores formados aqui no Brasil já com essa nova perspectiva, como é o caso de Edson Carneiro, o que importa é que uma vertente de percepção e aceitação das diferenças sociais desligadas de fatores biológicos e evolucionistas e, principalmente, ligados à concepção de padrões de cultura e de zonas culturais diversas, claramente opostas aos princípios do Evolucionismo Social, permitiria às ciências sociais, humanas e históricas uma nova percepção do negro.

Freyre (2002) pode ser considerado o primeiro autor a conceber o negro não como desprovido de civilização ou fadado a um processo de assimilação total à cultura branca, sua redentora. Este autor concebe uma celebre tríade onde o negro, o índio e o branco se fundiram dando forma à sociedade brasileira. Da interseção destes três povos e destas três culturas diferentes, fato inédito adotado por Freyre (2002) com a aceitação de uma cultura negra e indígena, é que se forma o biótipo cultural brasileiro.

Observadas as reservas de que Freyre (2002) tenha tido um tom romântico demais ao narrar uma pacífica soma das partes e de que tenha falado, porém, de um brasileiro do nordeste e de uma determinada classe social mais rica, fica o registro de uma primeira obra que expõem, não por um viés exclusivamente étnico ou religioso, o negro na

formação social do país e sua importância na introdução de técnicas de cultivo, metalurgia e de pastoreio de animais.

Ruth Landes, antropóloga norte americana e discípula do círculo de Franz Boas, chega ao Brasil no final dos anos de 1930, em plena a Era Vargas, e se dirige a Salvador (Bahia) na incumbência de estudar as casas de candomblé da cidade. Se também observarmos o feminismo embutido em seu discurso e a adoção de uma pureza do candomblé da Bahia sobre as casa de candomblé de caboclo, pontos de crítica da obra, o livro “A cidade das mulheres” é uma das primeiras obras a perceber a religião negra não como uma sobrevivência africana em terras brasileiras.

Há na obra de Landes (2002) uma descrição da luta em torno dos significados e dos papéis nos cultos afro-brasileiros. Para Landes (2002) era predominante a presença e liderança feminina nos cultos nagôs baianos, enquanto que o surgimento de homossexuais passivo nos candomblés caboclos estaria ligado a uma busca intencional destes homens por status social e dinheiro na sociedade soteropolitana. Numa sociedade onde eles eram estigmatizados, desprezados e sofriam sanções dos próprios homossexuais ativos, o novo culto configurava-se como outro espaço, que não o da rua e da prostituição, para as suas vidas.

No contexto de sua pesquisa, Landes (2002) tenta se eximir dos debates sobre as sobrevivências negras no Brasil e a influencia da África nas manifestações e permanências dos cultos (Rodrigues, 1977), buscando na própria cultura brasileira (e baiana) as respostas para o status da África no Brasil e o movimento por ela analisado. Ao usar o termo “passivo”, referindo-se ao papel sexual do homem numa relação homo erótica, Landes (2002) abria à moral e às tradições brasileiras uma parcela que, se não negada, sempre foi estigmatizada e perseguida. Mesmo sendo contra os candomblés de caboclo e se atendo a descrever o matriarcado nagô, Landes (2002) abre espaço para a descrição do homossexualismo, sua ritualização para os cultos afro-brasileiros e, sobretudo, dando existência (enquanto pesquisa) a uma parcela da sociedade baiana e brasileira. Assim, é valido ressaltar ainda que os estudos de Landes (2002) afirmavam a preexistência do homossexualismo em tais líderes de candomblé caboclo e não que houvera uma união entre ambição e religião concretizada nos pais de santo.

Dentro das descrições de suas conversas com várias pessoas em Salvador, um relato de Martiniano Eliseu do Bonfim (grande líder no candomblé e defensor do culto “puro” em Salvador) traz à tona não apenas a separação de papéis que existia entre homens e mulheres no candomblé nagô, mas também como os candomblés caboclos estariam destoando do culto original: “[...] e os novos templos de nação de caboclo... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as nossas tradições! E permitem que homens dançam para os deuses” (LANDES, 2002, p. 70). A partir desta afirmação fica claro que para o candomblé nagô baiano cabia às mulheres as danças para os orixás e junto a eles nos terreiros, não cabendo aos homens essa prática. Ao presenciar homens dançando nos candomblés de caboclo, Martiniano sinaliza um dos primeiros erros rituais presentes ali.

Em todo o seu livro Landes (2002) descreve com as atividades dentro de um barracão/terreiro de candomblé são bem delimitadas: cabe às mulheres “rodantes ” o transe/possessão do orixá, bem como as ekédís o cuidado com o orixá e a casa durante as festas. Caberia aos homens, na função de *ogãs*, liderar os cantos, os sacrifícios e a proteção e a manutenção da casa.

Nesse sentido, pode-se afirmar que Landes realiza uma divisão social das funções e do gênero: cabem as mulheres a liderança das casas, as danças e o recebimento dos orixás, enquanto que aos homens cabe o canto, os instrumentos e a proteção/manutenção da casa. A partir deste mundo bi-partido é que o elemento homossexual destoa.

No texto de Landes (2002) fica claro o não preconceito dela ao homossexual, mas a clara acusação de exercer uma função destinada às mulheres (seres sagrados e intermediários dos deuses). Na divisão observada por Landes não cabe ao homem vestir-se e agir como uma mulher – usar saias, “espichar os cabelos” e ter trejeitos femininos, pois “é contra sua natureza” (LANDES, 2002, p. 76). Os homossexuais estariam, portanto, num limiar entre o masculino e o feminino, retirando de ambos as melhores “partes” e inserindo-as no candomblé de caboclo. Neste sentido, não é que este tipo de culto não tenha valia, mas ele não está de acordo com a divisão de gênero percebida por Landes em Salvador e nas casas nagô. Apesar de serem homens a homossexualidade permitiria nesse sentido uma “efeminização” necessária ao culto.

Seguindo esta mesma linha culturalista boasiana, Edison Carneiro, amigo e pesquisador junto com Ruth Landes na década de 1930, produz etnografias de cunho religioso em que se detém em descrever o que seriam os candomblés de caboclo, fato já destacado por Landes (2002), mas também o que seria constituinte do próprio candomblé. Assim, Carneiro (1991) percebe os candomblés desenvolvidos com “os espíritos familiares às matas brasileiras” (CARNEIRO, 1991) como resultantes da fusão mitológica bantos, jejes-nagôs e dos próprios indígenas brasileiros, resultando assim no que se conhece como umbanda.

Sobre este tipo de candomblé Carneiro (1991) faz severas críticas, afirmando que os negros teriam esquecido seus próprios orixás africanos e adaptaram tais entidades à realidade ambiental brasileira. Carneiro (1991) se utiliza dos termos sincretismo e criação de entidades para dar conta deste amálgama que percebera como uma nova religião brasileira. Este autor retoma Rodrigues (1977) ao conceber também este culto como fetichista e sobre este fetichismo lança ainda mais a ideia de sincretismo: “[...] sob a influência da mítica ameríndia, seja sob a influência do catolicismo, - todos habitando, em comum, a aldeia fetichista” (CARNEIRO, 1991, p. 135). Tentando dar conta do surgimento deste tipo de candomblé, Carneiro (1991) retrocede ao final do século XIX para datar um possível início destas práticas.

Sob a leitura boasiana da possibilidade do fim de alguma cultura, seja por fenômenos de aculturação ou de migração, Carneiro (1991) chega à conclusão que os candomblés de caboclo, frente ao poderoso candomblé da Bahia e do Rio de Janeiro, “[...] são formas religiosas em franca decomposição” (CARNEIRO, 1991, p. 136), sendo o sincretismo, a posição marginal em relação ao “candomblé puro”, o uso de charlatanismo e mesmo a semelhança às sessões espíritas, os fatores que levariam estes cultos à extinção.

Na década de 1940 destaca-se a obra de Pereira (1979) que se detém em analisar o culto vodun no Maranhão, em especial na Casa das Minas, de origem jêje, e que mantém o matriarcado como característica não apenas na liderança, mas nos membros da casa. O intuito de Pereira (1979) não é apenas de registrar a casa e sua tradição, mas analisar também como ocorre a possessão e como se dá a vinda à Terra dos voduns. Partindo destas questões, o autor percebe que a “casa”, termo nativo jêje que equivaleria a terreiro,

é o ponto de intermediação entre o sagrado e profano, ou seja, a “casa” é o local da presentificação dos ancestrais, de celebração das festas e do contato com a ancestralidade da vegetação, ou mata/floresta, africana.

As observações de Pereira (1979) se aproximam muito das de Roger Bastide, não a toa que ambos mantiveram contato (Pereira, 1979) e deste intercâmbio surge esta visão descritiva de Nunes Pereira. Assim, a obra se configura como uma extensa descrição de tabus, de costumes, objetos, ritos, iniciações, possessões e suas ocorrências e mesmo o dialeto jêje referente ao culto da Casa das Minas, uma clara referência à Costa da Mina, África, de onde viera o culto.

Na metade dos anos de 1940 Roger Bastide, que compõe a Missão Francesa destinada à USP (Universidade de São Paulo) inicia sua produção sobre a cultura negra no Brasil, bem como sobre o candomblé. Em especial Roger Bastide se deterá em analisar a estrutura da mítica africana, a possessão e o transe nos rituais do candomblé, as diferenças entre o candomblé e a umbanda e, retomando Nina Rodrigues (1977), as sobrevivências africanas no Brasil. Resumidamente, então, Roger Bastide busca desenvolver uma antropologia africana para a cultura iorubá na Bahia, tendo o culto e modelo nagô como elementos mais puros e menos contaminados pela umbanda. Desta forma, os estudos de Rodrigues (1977) e de Edison Carneiro (1991) acabam sendo revistos e ressignificados pelos estudos deste pesquisador francês.

Não apenas um novo fôlego, agora com um cunho internacional, toma conta da produção das ciências humanas e naturais no Brasil, mas também a influência de Durkheim e Mauss, ou seja, de um paradigma funcionalista, tenderão a reger as pesquisas de Bastide e, por consequência, de seus alunos. Assim, o foco recai menos no tipo étnico que compõe o candomblé para recair mais sobre as estruturas da civilização africana e da importância de se reconhecer e estudar as categorias nativas que balizam o candomblé.

Bastide (2001) se propõe a descobrir a gênese da cultura brasileira, ou afro-brasileira, na África, destacando como este continente se apresenta ao Brasil e como há o predomínio desta cultura no país. Assim, há o esforço analítico de descrever esta cultura, mas também, e talvez mais importante, refletir e explicar tal criação. Nesta perspectiva, Bastide (2001) passa a descrever a religião africana e não mais os tipos étnicos de negros.

Tal mudança é crucial para o desenvolvimento dos saberes no campo sócio-antropológico, pois até muito recente, ainda com Carneiro (2001) a primazia dos estudos estava dada às raças e suas construções, mas não à cultura. Por outro lado, esta visão de uma religião africana, como um fato total e homogêneo, pode ser vista como problemática, pois não permite a exposição das particularidades de caso e homogeniza todas as ações e rituais, não destoando, então, da matriz funcionalista francesa.

Bastide (2001), ao criticar o preconceito de raça e da religião dos negros desenvolvido por Rodrigues (1977), afirma que o candomblé é real, não uma teatralização, sendo a presença dos orixás nas festas não um elemento simbólico, mas sim real. A presença destes é devida não apenas às músicas, dos sacrifícios e das comidas, mas, sobretudo à concepção bi partida de espaço – sagrado e profano – onde a África tende a aparecer como o *locus* sagrado, detentor das divindades e o Brasil como espaço ou *locus* profano, no sentido de terreno, onde os orixás tendem a ter contato com os homens.

Assim, este conceito de espaço mítico é capaz de gerar não apenas um modelo de construção do espaço, como um esboço ou imagem do mundo sagrado, mas tende também a significar o candomblé como um micro cosmo da África, ou seja, uma África em miniatura. Dessa forma, Bastide (2001) concebe o terreiro como uma representação do cosmos ou um local de toque entre o sagrado e o profano.

Tentando dar conta do transe no candomblé e retirá-lo de uma visão patológica, tal como postulavam os estudos evolucionistas, Bastide (2001) utiliza-se de um método indutivo onde parte de rito e vai até o mito, ou seja, às estruturas, e daí consegue chegar ao pensamento ou às categorias de pensamento do grupo⁶.

A partir deste contexto, o transe, sempre observado sob uma perspectiva coletiva, é a metamorfose da personalidade e o corpo tende a ser o simulacro da personalidade da entidade. Sua explicação é, portanto, cultural e inerente ao grupo que a concebe, nunca se afastando, porém, do caráter coletivo que ela tem em si e inteirando que este estado de transe é dado pela interação mítico e sagrado e não pelo papel social da pessoa. Portanto,

6 Fato que o mantém em estreita ligação com Durkheim e Mauss (2009) quanto à possibilidade de se chegar ao estudo destas categorias e ao caráter coletivo que Durkheim (1996, as formas) deu à religião.

os gritos são intrínsecos e necessários ao ritual e *não* uma simulação com fins de obtenção de dinheiro, status ou outros benefícios (como afirmou, por exemplo, João do Rio, 2006). Há uma busca, portanto, de leis gerais aplicadas ao candomblé e à contribuição do negro para a civilização brasileira.

Esta contribuição será delimitada por Bastide (1983) evocando um “mito da negritude”, ou seja, o quanto os negros, via linguagem, cultura material, transformações de valores morais, sociais e políticos, modelos artísticos e na “[...] invenção de novas religiões e de novas formas de conhecimento, tanto do mundo quanto do homem e da sociedade [...]” (BASTIDE, 1983, p. 172) contribuíram para o desenvolvimento de América Latina e, em especial, do Brasil.

Para tanto, Bastide (1983) afirma que não houve um sincretismo do mundo negro ao branco, mas sim um processo de cisão onde, ao invés de anular sua cultura africana, os negros tenderam a conservá-la e integrá-la à branca, fato que permitiu chegar até a atualidade a marcante influência positiva dos negros e da África na América Latina. A conservação dos dois acervos de cultura e de referência permitiu, aos olhos de Bastide, por exemplo, que os candomblecistas se vissem como católicos ao mesmo tempo em que se viam como pertencentes ao culto dos orixás (Bastide e Fernandes, 1955).

Também de origem francesa, Pierre Verger se dedica a uma antropologia tanto da imagem, dos orixás, cultos e manifestações, quanto da religião africana. Misto de antropólogo, historiador e fotógrafo, Pierre Verger talvez seja o pesquisador com mais destaque dentro dos estudos das culturas negras e do candomblé no Brasil. Suas obras vão desde a descrição dos orixás até uma busca histórica sobre os negros regressos do Brasil para o Benin com o fim da escravidão (Verger, 1987), não descartando uma própria busca pessoal pelo candomblé e suas origens. A Bahia e, em especial Salvador, é a área escolhida por ele como campo de trabalho e local onde iniciou seu intenso convívio com a cultura negra e o candomblé⁷.

Verger (1995a) dedica uma obra inteira para a descrição dos orixás, suas características, representações e arquétipo, indo muito além do que Rodrigues (1977),

7 Não a toa que ele é aceito como ogã da Casa do Engenho Velho – Terreiro Ilê Opô Afonjá, sob os cuidados de Mãe Senhora, recebendo o cargo de “Ojuobá”, os olhos de Xangô.

Ramos (1946) e Carneiro (1991) realizaram. Verger via intenso trabalho de campo nos terreiros de candomblé de Salvador (Bahia), produziu uma obra com informações dos próprios membros do candomblé, não tendo, como ocorrera com Rodrigues (1977) e Ramos (1946), um olhar evolucionista, de sobrevivências culturais ou de atraso, em relação ao culto e suas divindades. Nesta mesma linha Verger (1981) se utiliza das fotografias como meio de registro de campo e da pesquisa para apresentar os deuses africanos, os passos da iniciação de um abiã, as roupas, ferramentas e danças utilizadas por cada entidade. Em outra obra, mas ainda nesta mesma linha, Verger (1998) apresenta as formas de culto dos orixás e do culto vodun no nordeste brasileiro, destacando não apenas a proximidade litúrgica e linguística do culto vodun ao candomblé, mas também as especificidades deste sistema religioso.

Pierre Verger consegue dar cabo de uma imensa sistematização dos saberes religiosos do candomblé trazendo para a escrita e publicação uma série de saberes transmitidos pela oralidade, bem como consegue traduzir as categorias nativas relacionadas às plantas e seus usos na “sociedade iorubá” (Verger, 1995b).

Sobre essas categorias nativas e saberes nativos, Verger (1995b) produz uma pesquisa onde apresenta a noção de percepção das plantas para o candomblé: o cheiro, a cor, a textura das folhas e a reação ao toque. Essa obra, um monumental exemplo de estudo etno botânico, consegue sistematizar não apenas um conjunto de práticas de saúde, proteção do corpo e religião, mas apresenta de forma clara como opera o sistema iorubá de classificação e uso farmacológico das plantas.

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 ele existe de fato. Para Dantas (1988), longe de negar a perseguição que os terreiros sofreram nos anos de 1930 e 1940, existe uma terceira leitura possível que envolve alianças e conflitos presentes no desenvolvimento do candomblé. Destacando que essas associações, ao contrário do que se sempre pensou, permearam estas situações e configuram-se como argumento de negação da dupla hipótese de resistência dos terreiros ou dominância total dos órgãos do Estado.

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, Dantas (1988) atenta que os traços culturais, longe de serem passivos e imutáveis, podem e são reelaborados no curso da história na finalidade de obtenção de benefícios, proteção e destaque. Nesse sentido, a formação de um ideal de “pureza nagô” reflete mais uma ação intencional, racional e com sentidos específicos do que a manutenção de uma identidade, tradição e história. A leitura étnica de Dantas (1988) sai do enfoque mais étnico dos conteúdos culturais negros e se redireciona para o grupo e sua ação intencional nesta construção.

Este período, então, se caracteriza não apenas por um rigor antropológico de descrição e análises maiores. Mas, sobretudo, pela intensa descrição e também crítica do que seja o candomblé e seus elementos constitutivos – mitos, ritos, plantas, locais, expressões de transe e indumentárias -, bem como da cultura negra correlata a ele. Os autores e as ciências humanas, sociais e históricas definem o candomblé como tema privilegiado da ciência, retirando definitivamente uma ligação ou um exclusivismo entre grupo étnico – nagô, jêje, angola e fon – e a expressão de um culto.

3.3. Período das novas pesquisas

Este período pode ser caracterizado como este nome, pois reflete a ação de vários pesquisadores dentro e fora da academia que se debruçam sobre o candomblé e as religiões de matriz africana. O fenômeno não é algo novo, basta citar, por exemplo, que a obra de Nunes Pereira (1979) é fruto de suas pesquisas acadêmicas, mas é importante ressaltar como este tema, adentrando os centros de pesquisa, toma fôlego e passa por novas formas de análise.

Os paradigmas que tendem a reger esta fase são o Estruturalismo e o Funcional-Estruturalismo e indicam como estas vertentes epistemológicas tiveram ampla aceitação na academia. Em especial as ideias de Claude Lévi-Strauss e de suas estruturas mentais inconscientes e estruturantes levam alguns pesquisadores a buscá-las nos estudos de religiões afro-brasileiras e entender os mecanismos sociais de mito, rito e significado simbólico de elementos destes cultos.

A perspectiva de Victor Turner dos dramas sociais tem um grande destaque neste período, permitindo aos pesquisadores perceberem como este processo social se desenvolve em contextos de religiões afro-brasileiras, e como os elementos constituintes do próprio rito ou da própria situação ocorrida são acionados como meio de resolução de problemas, como base para ações e como meio de explicar a própria realidade.

Pode-se ainda perceber que a análise de tais religiões se expande não apenas para vertentes do candomblé, como, por exemplo, a umbanda, mas os temas tornam-se mais “cotidianos” e refletem o desenvolvimento de uma antropologia mais urbana. Em especial pode-se citar a influência do Prof. Dr. Gilberto Velho no desenvolvimento deste campo e na orientação de pesquisadores no Rio de Janeiro.

O tom percebido no conjunto das obras é um tom um tanto quanto mais denunciativo de situações de conflito – gênero, poder ou mesmo relações sociais de casamento ou amizade, como no caso de Contins (2009) e Maggie (1992 e 2001) – e que tendem a não privilegiar, quando no caso de estudos estritamente religiosos, a questão da origem étnica do grupo, de pureza racial ou mesmo de sobrevivências culturais. Ainda neste período iniciam-se as primeiras publicações de dicionários sobre as religiões afro-brasileiras como forma de sistematizar este universo de significados.

Ao realizar seus estudos em Belém (Pará), buscando uma melhor compreensão da percepção de homossexuais e os cultos afro-brasileiros, Fry (1982) lança luz sobre a relação entre o médium e a entidade, destacando a separação da vida secular da pessoa e a sua vida dedicada ao culto, e como a entidade não teria motivos para se intrometer na vida pessoas de seu médium se este cumprisse com suas obrigações rituais e com a casa/terreiro⁸. Assim, Fry (1982) parte de informações de campo que expressam a não

8 “[...] As únicas restrições que o culto impõe sobre a sexualidade são as atividades sexuais antes e depois dos rituais e *não* o tipo de atividade sexual, nem o sexo das pessoas envolvidas [...]” (FRY, 1982. p. 70) [grifo do autor]

ligação entre a vida pessoal e a vida de culto dentro dos terreiros para compreender ambas as esferas de sociabilidade e poder. Ao separar estas duas vidas/*ethos*, Fry (1982) percebe como uma culpabilidade pelo fato de se ser homossexual tende a sumir nos debates sobre aceitação ou reprovação e tendo, contudo, a ser valorizada e utilizada em benefício próprio por alguns pais de santo.

Fry (1982) destaca que o erro de Landes (2002) teria sido inferir aos homossexuais uma categoria psicologizante de “ativos” e “passivos” sexualmente falando, sem ouvir o próprio grupo sobre sua auto identificação. Landes (2002) teria falhado ao prever ou atrelar que homossexuais passivos aos cultos de candomblés de caboclo.

Ao buscar explicações sobre a conduta de homossexuais serem to extravagantes nos rituais afro-brasileiros, Fry (1982) destaca como o espaço de culto – danças e roupas – pode funcionar: 1) espaço de sociabilidade entre homossexuais⁹, 2) espaço para a promoção de sua imagem (em busca de possíveis parceiros) e 3) local de liberação dos traços de personalidade mais efeminizados no culto (ligados, por exemplo, a médiuns que preferiam incorporar apenas entidades femininas para dar vazão à sua sexualidade e condutas reprimidas socialmente). Não há, porém, nenhuma comprovação, conforme Fry, que tais indivíduos desejassem serem mulheres.

Tal como Landes (2002), Fry (1982) vê apenas uma suposta ligação/tendência dos homossexuais com entidades femininas como uma possível causa religiosa para a presença homossexual. Esse fato ficou apenas em especulações entre seus entrevistados na pesquisa. Contudo, essas mesmas entrevistas sinalizam como os terreiros agiam como um espaço de liberdade e de oportunidade pra determinados homossexuais: ao se decidirem por desenvolver a mediunidade, tais pessoas encontravam nessas casas um refúgio contra o preconceito e a desaprovação familiar sobre sua sexualidade.

As religiões afro-brasileiras, desta forma, possuiriam um caráter “profético” (Fry, 1982, p. 74): um local de afirmação e espaço dos homossexuais assumidos onde se pode,

9 Fry (1982) utiliza o termo “bicha” para referir-se ao homossexual assumido socialmente. A presente dissertação, a fim de manter a unidade textual, manterá o uso do termo homossexual em seu desenvolvimento, mas sendo sinônimo do termo “bicha” adotado pela perspectiva de Fry (1982).

abertamente, acusar aqueles que não assumem tal condição ou não partilham dela. A progressão no culto e na casa seria uma concretização religiosa deste status liminar dos homossexuais – entre as características masculinas e femininas numa só pessoa.

Ao observar os pais de santo homossexuais, Fry (1982) conclui que há uma clara ligação entre a sexualidade destes, o uso de seus poderes mágico-religiosos e a sua afirmação como um gênero masculino-feminino manipulados para seu próprio bem e interesse. A instrumentalização destes três pontos gera não apenas uma aceitação social, mas como percebe Landes (2002), gera um status e um campo de influência e de poder em torno da figura do pai de santo. Tal instrumentalização – masculino-feminina – é invocada ainda por estes pais e filhos de santo como fonte dos poderes mágicos destes homossexuais.

Novamente percebe-se como a imbricação entre gênero e religiões afro-brasileiras é acionada para legitimar um espaço de aceitação aos homossexuais. Assim, a religião passaria a normalizar uma posição antes excluída e criticada pela sociedade. Se somarmos a isso a circulação de bens, dinheiro e favores entre os pais de santo, os seus filhos e os seus clientes pode-se perceber que esta circulação de dádivas (para pensarmos conforme Mauss, 2002) acabará reforçando e retroalimentando os laços entre estas pessoas e solidificando uma imagem de prestígio, status e aceitação social da homossexualidade.

Conclusivamente pode-se dizer que Fry (1982) utiliza três argumentos para proceder com esta análise: Os homossexuais são atraídos para estes cultos por serem um espaço de homossexualidade; Os espaços dos cultos são considerados desviantes e/ou marginais na sociedade, tanto quanto a homossexualidade, daí a busca por um local adequado ao “desvio” homossexual; Estar a margem ou ser desviante permite ao indivíduo uma liberdade de ação fora das regras de moral, pureza e costumes vigentes – o estar fora permite aos sujeitos um campo de ampla ação.

Goldman (1984) desenvolve um amplo trabalho em que tenta dar conta do que seja a possessão e a construção do sujeito no candomblé, esboçando uma estrutura básica do transe e uma antropologia da possessão. Goldman (1982) parte da constatação que, seja o transe ou a própria estrutura do candomblé, deve ser entendido pelo seu sistema de classificação e pela cosmologia do culto, não descartando para a produção de suas

conclusões as impressões do que se é vivido no candomblé e do que é postulado pelos rituais.

A partir disso é que o autor se propõe a analisar o candomblé a partir de uma análise estrutural, tomando os sistemas de classificação em uso nos terreiros analisados pela etnografia como expressão de estruturas lógicas. E, a partir destas, apresentar as leis ocultas que balizam tais manifestações concretas e diárias destes sistemas de classificação.

Maggie (2001) desenvolve uma análise de dramas sociais em um terreiro de umbanda do Rio de Janeiro no momento de sua formação e desagregação. Percebendo como o contexto ritual da casa agia contra ou a favor dos grupos de interesse que se desenvolveram no conflito. Assim, há um claro conflito descrito pela autora entre o código de santo e o código burocrático da casa.

A disputa entre Mário e os membros da casa, a interação de Mário com sua Pombagira e as soluções que advêm dos próprios ritos da casa permitem ver como o drama social em questão se desenvolveu questionando como se deveria ser um bom pai de santo e as questões ritualísticas que se colocavam na situação.

De forma semelhante, Maggie (1992) inova o campo das pesquisas de religião afro-brasileiras ao destacar relação entre medicina, juizes e feiticeiros em processos judiciais no Rio de Janeiro e a descrição de casos desta tripla relação e a criação de uma imagem de “curandeira” ou magia por contato associada à umbanda carioca. Nesse sentido, sua obra se concentra sobre os temas de magia benéfica, maléfica e acusações de feitiçaria e de charlatanismo na umbanda. Seguindo as premissas de Dantas (1988) quanto à relativização da perseguição dos terreiros, que, ligando-se ou não a um ideário de “pureza nagô” (Dantas, 1988), sofreram maior, menor ou nenhuma repressão do Estado na Era Vargas, Maggie (1992) percebe como a repressão, ao contrário de extinguir tais locais, serviu como meio de sua constituição.

Para estas análises Maggie (1992 e 2001) utilizou-se não apenas de dados etnográficos e históricos, mas também de processos judiciais contra determinadas casas e líderes. Sob esta perspectiva, a autora monta uma arena de conflitos e de interesse, inserindo em sua pesquisa o conceito e arcabouço teórico dos Dramas Sociais de Victor Turner (1964, 1974, 2005 e 2008). É a partir deste campo, onde se desenrolam os dramas

sociais dos processos jurídicos ou das disputas por liderança no terreiro de umbanda que Maggie (1992 e 2001) consegue realizar suas análises sobre a relação entre magia, política e atores sociais, por exemplo, ou poder e entidades, observando como cada ator, elemento do Estado ou da polícia ou mesmo pais, filhos de santo e entidades, tendiam a direcionar suas atividades em busca de soluções para os problemas enfrentados.

Contins (2009) descreve um assassinato realizado por uma Pomba gira incorporada e como o processo judicial que se seguiu lidou com essa situação. O tema específico de Contins (2009) é a possessão e o drama social instituído advindo do choque de interesses, atitudes e de indivíduos no caso relatado. Assim, toda sua análise visa dar conta do momento de ruptura das normas com o assassinato, do julgamento da médium e suas implicações como mulher e médium no desenrolar do caso. Em especial é importante destacar como todos os atores sociais envolvidos no caso reconheciam e utilizavam, de alguma forma, a categoria possessão e como ela foi utilizada como meio de reflexão sobre o caso e, de certa forma, solução para ele.

Também em Contins (2009) a perspectiva dos dramas sociais de Victor Turner (1964, 1974, 2005 e 2008) é acionada como modelo teórico para o entendimento da situação, bem como forma de lidar com as informações, no caso analisado, de jornais e noticiários, permitindo a compreensão temporal de fenômenos religiosos afro-brasileiros: os conflitos entre membros de um terreiro, a relação entre consulentes e líderes religiosos e a percepção social de tais religiões que, no caso analisado, pode ser acompanhada pelos jornais da época. Assim, a perspectiva de Victor Turner (1964, 1974, 2005 e 2008) aplicada ao “Caso da Pomba-gira” (Contins, 2009) “[...] pode nos oferecer uma perspectiva temporal para a compreensão dos debates contemporâneos sobre religiões em contextos urbanos” (CONTINS, 2009, p. 18).

Datam deste período também a formulação dos primeiros dicionários sobre termos dos cultos afro-brasileiros. Forma de sistematizar as informações existentes e como auxílio aos novos pesquisadores e leitores da área, tais publicações tornaram mais acessíveis a compreensão de termos não apenas no idioma iorubá, mas os advindos de raiz indígena ou mesmo ressignificações ocorridas em palavras da língua portuguesa. Merece destaque a obra de Cacciatore (1988), editada pela primeira vez em 1977.

Fruto de um intenso trabalho de campo com pessoas de várias denominações e tipo de cultos afro-brasileiros, de pesquisas de campo diretamente realizadas em terreiros e a gravação de festas públicas, a obra de Cacciatore (1988) consegue dar conta de um universo de significados imenso e se mostra, ainda hoje, eficiente em conceitualizações e explicações de termos, nações, objetos e demais elementos dos cultos afro-brasileiros.

3.4. Período dos estudos contemporâneos ou atuais

Caracterizado como uma fase da produção da ciência em que não há um modelo paradigmático ou epistemológico único e dominante, o que sugere a presença de estudos nos mais variados sentidos de sua produção, esta fase contemporânea vê surgirem estudo não apenas acadêmicos ou de cunho estritamente científico, bem como uma produção feita pelos próprios membros dos cultos afro-brasileiros e do movimento negro, surgido nos anos de 1980, onde estes escrevem e se descrevem.

Talvez a alegoria etnográfica de Clifford (2008) seja útil para percebermos esta fase como aquela em que o “próprio nativo” fala de si ou mesmo que “o nativo tornou-se antropólogo e o antropólogo o nativo”, ambas as frases anunciam uma produção de saberes dentro da antropologia, da sociologia, história, saúde pública e mesmo etnobotânica em que, além das produções acadêmicas sempre presentes, temos a ascensão dos grupos de candomblé, terreiros, pais e mães de santo falando de si mesmos e de suas crenças. Para a antropologia simétrica (Clifford, 2008) este poderá ser tido como um momento ímpar da construção dos saberes e da reflexão de como realizá-los.

Concomitante, como já dito, as produções acadêmicas tendem a se perpetuarem, mas o próprio ambiente intelectual de pós-estruturalismo, pós-marxismo, a pós-modernidade, com a crise de modelos totalizantes, não permite indicar um paradigma único ou dominante para o período. Desta forma, cada autor toma para si a sua “imaginação sociológica” (MILLS, 1975) e desenvolve sua pesquisa e conclusões, fato que tende a tornar mais diversas as posições e argumentos sobre a cultura negra e as religiões afro-brasileiras, objeto deste trabalho.

Ressalta-se que muitos estudos aqui alocados são oriundos dos anos de 1980, fato que poderia realocá-los no período anterior. Contudo, como são obras produzidas por “praticantes” do candomblé ou outros pesquisadores muito associados ao culto, como Santos (1984), esposa de Mestre Didi, a presente revisão bibliográfica optou por colocá-

los neste período, pois entende que a produção estava associada não apenas à academia, como no Período das Novas Pesquisas, mas sim aos terreiros de candomblé e lideranças negras, o que os desloca para a presente classificação.

Da mesma forma obras acadêmicas como a de Birman (1995) poderiam compor o período anterior, mas se observado o tempo cronológico de sua publicação e a inserção desta obra no meio acadêmico, onde Patrícia Birman foi orientanda de Peter Fry, decide-se por colocá-la, a título de exemplo do que se apresenta, no período posterior a seu mestre, mas compreendendo que ela já possuía destaque e/ou produções nos anos de 1980.

A parte final desta periodização tenta dar conta dos autores mais modernos ou que publicaram obras nos últimos dez anos, compreendendo que, mesmo falando “do ponto de vista nativo” (Geertz, 1997) ou publicando suas próprias conclusões de pesquisas e temas. Esses autores, apesar de terem clara dívida com o Período histórico-culturalista e o Período dos estudos clássicos sobre o candomblé e o negro, tem agora maior liberdade para não se aterem a questões de etnia e religião ou reelaborarem tais debates sobre a luz das novas teorias da etnicidade (como, por exemplo, Barth, 2000 e Cohen, 1974).

Augras (1983), vinda de uma formação em psicologia, busca elucidar como os próprios membros dos terreiros se identificam e se percebem, concebendo, então, a sua visão de mundo. Paralelo a isso, a autora descreve como essa “identidade mítica nagô” (AUGRAS, 1983) vinda da África e aqui implantada, tende a ser reelaborada e ressignificada no solo brasileiro por cada membro ou casa de candomblé, expressando assim uma visão dinâmica da cultura e não estática.

Para tanto, Augras (1983) recorre a junções realizadas pelo próprio culto e seus adeptos de elementos coletivos ou comuns ao culto e a força pessoal que os traz à tona. O resultado disso é uma análise de psicologia religiosa que apresenta não apenas as bases do candomblé – os modelos míticos, o campo sagrado, a dinâmica do mundo e o terreiro visto como comunidade –, mas apresenta também como o ingresso no candomblé possui implicações sociais de busca, via religião, compensações sociais e psicológicas de exclusão ou inferioridade. Assim, pode-se entender que as compensações psicológicas:

“[...] Pelo brilho do modelo mítico que representam na frente de todos [...] [e como] Os fiéis deixam de ser simplesmente simples meios de produção que o sistema econômico da sociedade global explora conforme seus interesses.

Tornam-se sujeitos de uma busca espiritual, e suportes da manifestação divina”. (AUGRAS, 1983, p. 287).

Assim, Augras (1983) afirma que a religião além de promover uma melhoria no campo da saúde, onde a feitura do santo poderia levar à cura de doenças, age como um promotor psicológico de integração e elevação social, pois indica ao membro do culto uma participação em algo maior, o sagrado, e como a vida desta pessoa tende a se beneficiar com esse contato, seja pela observação dos preceitos ou pela ação do sagrado em sua vida, bem como um orgulho por pertencer a uma identidade mítica maior que a própria pessoa, mas que lhe está presente, todas as situações geram uma margem de orgulho e auto estima que permitem, além da melhoria subjetiva da visão de mundo, interagir com ele sem se ver diminuto ou inferior, mas, ao contrário, como um agente de igual valor a outros.

Santos (1984) têm em sua obra uma das mais completas descrições do que sejam os ritos funerários e o culto égun no candomblé. Assim, sua obra analisa as concepções de morte, seus mecanismos práticos e simbólicos e os rituais ligados a esta passagem. Sua obra se concentra nos nagôs, o que relembra, de certa forma, as concepções de Rodrigues (1977) e Ramos (1946) sobre a ligação entre etnia e religião, mas ao contrário, ela tenta dar conta da formação deste nagô no Brasil e a influência que isso teve na formação ou configuração do candomblé.

Santos (1984) opta por não falar de arquétipos de orixás, primando na descrição de como a morte é percebida e resolvida na dinâmica religiosa nagô. Esta, “[...] constitui um sistema essencialmente dinâmico de inter-relações, [onde] a morte ou seus símbolos estão ligados direta ou indiretamente ao funcionamento do todo [...]” (SANTOS, 1984, p. 15).

Por se descrever como “desde dentro” (SANTOS, 1984, p. 16), ou seja, pertencente ao candomblé e transitando por ele como iniciada, a autora desenvolve grandes reflexões sobre como ver e como interpretar, chegando à conclusão que, devido à transmissão oral da religião e de seu caráter iniciático, a participação no culto não é problema, mas sim solução, e o que se faz necessário é o movimento de “entrar e sair” da cultura, como já afirmara Malinowski (1978) como forma de obter estranhamento dos fatos cotidianos. Nesse sentido, portanto, ela afirma realizar uma leitura “[...] a partir da

realidade cultural do grupo [...]” (SANTOS, 1984, p. 20), espaço em que se torna possível enumerar elementos e valores intrínsecos do grupo.

Nesse movimento, Santos (1984) desenvolve uma etnografia que indica ser “desde dentro para fora” onde há de serem observados três níveis de pesquisa: o factual, o de revisão crítica dos conteúdos e o de interpretação, possibilitando assim o desenvolvimento do estudo. No nível factual ocorrem as descrições dos ritos e seus aspectos constitutivos, sejam eles elementos materiais, pessoas envolvidas, aspectos hierárquicos e da morfologia do grupo. A descrição factual, portanto, é uma descrição dinâmica dos acontecimentos em torno dos ritos e cerimônias públicas e particulares, tendendo a ser desenvolvido com o recolhimento de cantigas e textos rituais transmitidos pela oralidade.

No nível da revisão crítica ocorrem as “desmistificações ideológicas importadas ou supostas” (Santos, 1984), ou seja, “[...] a revisão crítica permite destacar os elementos e valores específicos Nagôs do Brasil, como próprios e diferenciados da cultura luso-européia e constituindo uma unidade dinâmica [...]” (SANTO, 1984, p. 20). Aqui é o momento em que se coloca a crítica não apenas sobre o que se coletou, mas também sobre suposições ou pré-noções externas ao grupo sobre algum fato, rito ou cerimônia anteriormente descrita. Nesse sentido, “limpar” a observação de conceitos ou postulados discriminatórios ou que não conferem com a realidade observada passa a ser uma necessidade. O intuito desta fase é permitir, como a autora destaca, emergir os aspectos religiosos nagôs obtidos em seus contextos geradores de sentido, primando pela própria interpretação nativa sobre os fatos¹⁰.

É nesta fase ainda que se torna necessária a revisão da bibliografia existente. No caso da pesquisa, Santos (1984) opta por utilizar as produções de iniciados no culto, fator que diminui em muito o número de produções. Além disso a autora destaca como há pouca bibliografia específica sobre o candomblé e os ritos funerários e como ela tende a ser superficial, mesmo quando se prestam a apenas reproduzir os dados obtidos por Rodrigues (1977) e Ramos (1946). Assim, a partir de um campo pouco desenvolvido com

10 Não à toa a autora atenta ainda para a necessidade de revisão das traduções, para que não se obtenham sentidos outros daqueles estritamente dados e significados pelo grupo.

profundidade, com poucos autores nativos e com raros estudos sobre o tema, a autora afirma que, “[...] com poucas exceções, sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada [...]”.

No nível da interpretação ocorre a formulação mais clara da posição da autora “de dentro para forma”: gerar as interpretações dos símbolos percebidos e, antes de tudo, contextualizar que estes símbolos tem valor variante conforme a situação e a posição em que está e que, portanto, toda e qualquer interpretação deve levar em consideração este fato. A partir disso é que se torna possível, ao se pertencer ao grupo e a estar dentro do rito ou cerimônia, entender a posição do símbolo e gerar sua descrição. A interpretação torna inteligíveis os dados obtidos com os aspectos fatuais, pois as interpretações tendem a ocorrer no contexto gerativo do sentido e realizado no momento e contexto em que ocorre.

A obra de Santos (1984) permite então perceber como os próprios nagôs percebem e explicam a morte e seus ritos e como isso tem um valor intrínseco ao grupo e constitutivo de sua identidade. Tal “defesa nagô” ou uma “nagolização” do discurso de Santos (1984) tende a ser a crítica realizada a esta autora. Mesmo optando por estudar seu grupo, a autora não permite aparecerem elementos ou influências externas e que adentraram a perspectiva nagô de culto, fato presente na maioria dos candomblés no Brasil (Caldas, 2008). Para Santos (1984) todo o complexo nagô seria “mais puro” ou mais conservado em relação à África, o que denota certa defesa de uma pureza do candomblé nagô frente aos demais.

Dentro desta mesma perspectiva nativa, a obra de Beniste (1997) é outro exemplo de como o próprio candomblé ou as próprias pessoas do candomblé (sem percebê-lo como um único corpo igual, mas multifacetado e com múltiplos significados e interpretações) começam um processo de valorização de sua cultura, tradições e saberes. Além deste processo valorativo é perceptível também na obra de Beniste (1997) a descrição de ritos que, até então, eram acessíveis somente a iniciados ou não podiam ser descritos pelos pesquisadores (Landes, 2002 cita esse fato em sua obra).

A obra de Beniste (1997) pode ser descrita como um enorme compêndio dos deuses do candomblé, da formação do universo, da relação dos homens com tais divindades, a ancestralidade do culto e suas implicações para este e os locais e elementos

do culto. Assim, Beniste (1997) produz uma sistematização de toda a cosmologia e crenças nagô-iorubá, falando ou descrevendo a partir de alguém que é deste culto e desta cultura e que informa a quem lê como este culto se organiza. De certa forma a obra aparenta ser um manual para os iniciados ou aqueles que desejam aprender sobre o culto.

Como Santos (1984), Beniste (1997) destaca a necessidade de que as descrições e as análises sejam feitas pela “parte de dentro de um candomblé” (Beniste, 1997): “[...] Para entendê-la necessário ir a esse povo, encontrá-lo, vê-lo como realmente é; entrar solidariamente em seus sentidos para saber o que pensa, e não o que achamos que esse povo deveria pensar e crer”. (BENISTE, 1997, p. 20). Ou seja, entender elementos intrínsecos a um grupo significa partilhar com ele seus valores e crenças. Há a necessidade de crer na experiência religiosa e que ela ocorre de fato. Nesse sentido, Beniste (1997) concorda com Renfrew (1994), apesar de não citá-lo diretamente, sobre a necessidade de se aceitar a existência da experiência religiosa como forma de estudar suas manifestações simbólicas, imagéticas e materiais. Ela existe e deve ser compreendida em seu contexto gerativo de sentido para o grupo (categorias nativas).

Ainda como Santos (1984), Beniste (1997) desenvolve enormes descrições e traduções de cantigas, rezas e formulas rituais e mágicas, bem como os elementos destas fórmulas, em toda sua obra. Como já afirmado, o tom da obra não é apenas informativo ou descritivo, ela apresenta-se como um guia pra os iniciados e interessados no culto. Tal característica deve ser bem salientada, pois publicações do anos de 2010 (que serão analisadas em seguida nesta sessão) optam por este caráter de guia e expandem tais explicações para um tom de “faça você mesmo” (Oxalá e Maurício 1993 e 2007; Kileuy e Oxaguiã, 2009).

Ainda no contexto nativo da descrição do candomblé, mas somado a uma visão e produção acadêmica, é valido citar a obra de Cruz (1995) em que há a descrição e a análise do rito mortuário do axexê. O interessante nesta obra não é apenas as descrições das fases do rito, das músicas, sacrifícios e atividades que a casa enlutada deve desenvolver, mas a afirmação do autor para a realização da pesquisa: “[...] Devo acrescentar que, tratando-se de algo tão restrito como o rito mortuário, além de iniciado, o etnólogo deveria ocupar uma posição hierarquicamente alta no candomblé”. (CRUZ, 1995, p. 04).

Outra obra que pode ser classificada desta forma é a de Barros (2000). A obra se caracteriza pela descrição de uma cerimônia pública do candomblé denominada de “Olubajé”, realizada em homenagem ao orixá Omolu ou Obaluaiê. Para tanto, Barros (2000) recorre a mitologia e a um trabalho de campo num terreiro que o autor frequenta para realizar a descrição dos espaços do terreiro de candomblé, a musicalidade da festa, suas comidas e rituais, tudo com o intuito de apresentar a festa e suas especificidades. Além disso, o autor ainda realiza um estudo de etnomusicologia descrevendo as cantigas, os ritmos e os tons das músicas utilizadas nesta cerimônia.

Tal pontuação é relevante se observarmos que nem todos os ritos do candomblé são abertos aos pesquisadores e passíveis de descrição. Ser e pertencer ao culto permite, na visão deste autor, não apenas transitar livremente entre os espaços e momentos do rito (em que um iniciado, é claro, pode ir devido à hierarquia da casa), mas também entender seus significados e permite a descrição mais profunda do que se vê/observa.

Assim, Cruz (1995) se compromete não apenas em descrever cientificamente o rito e analisá-lo, mas também está ligado ao seu grupo, ou como ele afirma, com o “discurso da pureza” do grupo, ao relatar fidedignamente os fatos e analisá-los a luz não apenas da ciência, mas como dos significados simbólicos dados pelo grupo. Podendo, então, “[...] expressar mais livremente os valores e temores contidos em sua experiência religiosa [...]” (CRUZ, 1995, p. 09).

Fora deste contexto de pessoas do candomblé escrevendo e analisando seu próprio culto, Birman (1995) inova não apenas neste aspecto. Mas, sobretudo, na escolha do tema da relação entre cultos afro-brasileiros e gênero, em especial o homossexualismo. Birman (1995) defende que os gêneros produzidos nos terreiros são inerentes e específicos àquelas realidades, não havendo como utilizar categorias externas – homossexuais, heterossexuais, “ativos”, “passivos” e “bichas” – para rotular e compreender as relações de classificação ali presentes.

Birman (1995) desloca o eixo de explicação para o grupo, de forma que este possa expressar a si mesmo e às suas características. Neste sentido, até mesmo a generalização “cultos afro-brasileiros” seria falha, pois a autora percebe diferenças entre o candomblé e a umbanda.

Assim, é na possessão e na arquetipia que esta traz ao sujeito que Birman (1995) encontra o marco divisor do gênero no candomblé. Os homens que “recebem o santo” (denominados de *adés*) passam a operar num mundo eminentemente feminino, sendo esperado deles toda uma performance – roupas e danças – com extremo requinte e perfeição, diferentemente das *yaôs* (mulheres que “recebem o santo”) e que representam uma feminilidade natural. Assim, espera-se dos *adés* uma efeminização quase obrigatória (o que aproxima Birman de Landes, 2002, com a homossexualidade ritualizada).

A tese defendida por Birman (1995) é que estes *adés* tendem a buscar maior status na casa, trilhando o caminho como pais de santo ou como *ogãs*. O status e o prestígio seriam o objeto final e, de certa forma, a compensação por abdições durante os anos de preparação e dedicação ao santo. Esta perspectiva não deixa de ser correlata às observadas por Fry (1982), por Landes (2002) e por Maggie (2001) em contextos de conflitos e disputas por legitimidade dentro dos grupos.

Birman (1995) pergunta se o candomblé e a umbanda são religiões tão diferentes a ponto de o candomblé possuir maiores acusações sobre a homossexualidade que a umbanda. A questão é: a natureza do culto é tão diferenciada a ponto de aceitar mais ou menos esta sexualidade? A autora conclui que sim e que isto “deve ser bem explorado” (Birman, 1995, p. 14).

Assim, fica clara a necessidade de se observar como o mundo do sagrado toca o mundo profano e como estes momentos tendem a ser diferenciais tanto no culto, quanto na observância da homossexualidade. Nesse sentido é que Birman (1995) pode afirmar a presença de um *ethos* no candomblé que liga as práticas mundanas a um conjunto de práticas referentes ao orixá. Esse *ethos*, identificado por ela como masculino, opera no sentido em que

“[...] trata-se de valorizar uma estética de difícil acesso – assumindo, por vezes, sem qualquer constrangimento, a máxima exploração possível em termos de riqueza e luxo e do ‘seu’ candomblé, da aparência do ‘seu’ santo. [...] A ‘tradição’, enquanto *ethos masculino*, não admite nada além de uma maliciosa exploração de valor da diferença e o desprezo manifesto por todos que, diferentemente dessa ‘vanguarda’ mundana, se pegam a atribuir à ‘tradição’ vínculos com certos valores morais, com certas exigências que escapolem da única verdadeiramente fundamental para a manutenção de suas identidades. (BIRMAN, 1995, p. 53) [grifos da autora]

Assim, adequar-se a seu santo é adequar-se a uma vida específica, mesmo se esta possuir um tom “alternativo” ou libertário sexualmente falando. De qualquer forma,

elementos da tradição negra africana serão acionados para compor este *ethos*. Na umbanda, diferentemente,

“O que é estabelecido como valores moralmente corretos é compreendido como sendo a realização de que o signifiante ‘tradição’ exige. A fidelidade ao modo como as pessoas são ‘feitas’ corresponde a um determinado conteúdo que é aquele conhecido por seus guias e de acordo também com responsabilidade que as pessoas moralmente corretas detêm diante da vida [...]” (BIRMAN, 1995, p. 56).

Neste sentido, o *ethos* umbandista teria, para Birman (1995), um caráter mais feminino em sua composição – ligado a manutenção de uma tradição imutável. Frente a estes dois *ethos* é possível traçar um senso que os terreiros de candomblé “[...] são lugares em que há uma particular concentração de indivíduos que são referidos como ‘bichas’ ou como dito nos textos acadêmicos, homossexuais [...]” (BIRMAN, 1995, p. 58).

A autora levantará a hipótese de que o próprio candomblé tenha permitido a criação de modos de viver, que desejos existissem e se apresentassem como reais. O que se coloca em questão, portanto, é como a instituição candomblé permite que desejos e pulsões de certo grupo social (homossexual) fossem reconhecidos como verdadeiros e pudessem buscar formas de concretização – a possessão, o uso de roupas e adereços, danças e “trejeitos”?

Partindo disto, torna-se nulo o argumento de “homossexuais passivos” utilizados por Landes (2002). Não se toma uma preferência de ação sexual, mas sim um grupo todo, que tende a se expressar pelos meios da organização do culto aos orixás. Não há como aceitar, conforme propôs Landes (2002) uma “suposição neutralizadora” (BIRMAN, 1995, p. 73). Assim,

“[...] toda a discussão entre Landes e os outros autores pode ser compreendida como uma tentativa subreptícia de colocar na mesa de negociações algumas percepções dos gêneros, apontando, por esse método, as inúmeras (e quase impossíveis de serem escondidas) dúvidas a respeito das classificações utilizadas pelos pesquisadores [...]” (BIRMAN, 1995, p. 73-74).

O que, portanto, deve-se concluir nos estudos de Birman (1995) é como a possessão está associada à feminilidade. Para chegar a este ponto, a autora recorre à própria cosmologia do candomblé: a possessão e a feitura da cabeça podem causar problemas à

masculinidade, pois o uso de determinadas folhas, como a catioba que possui características andrógenas em sua anatomia, podem alterar o estado da masculinidade.

A leitura é uma interpretação de uma “magia por contato” (Fraser, 1982) e, portanto, torna-se possível que a feitura de uma cabeça possa alterar, no contato com o axé¹¹ da folha em questão, a natureza biológica do homem. Assim, com a prática da possessão, a masculinidade estaria seriamente prejudicada.

Para amarrar este argumento, Birman (1995) recorreu à sua revisão bibliográfica a respeito dos cultos afro-brasileiros e como elas indicam uma relação obrigatoriamente feminina na possessão, e como isto está ligado a um conceito de maternidade (feminino, portanto). Também a partir da análise da bibliografia realizada por ela pode-se concluir que o ogã, dentro do contexto do candomblé, representa o lado masculino do culto – custear, proteger e manter, tal como um pai/figura masculina o faz.

Assim, a feitura e a possessão são *fácies* femininas das mães de santo que são complementadas pelo lado masculino dos *ogãs*. Dessa forma, obtém-se o que Birman identifica como uma família-de-santo, ou seja, uma organização complementar e vital de duas partes interdependentes que, em conjunto, tornam o terreno funcional.

Faz-se necessário, portanto, entender como é vista a homossexualidade dentro dos terreiros de candomblé. Birman (1995) destaca a “competência” em incorporar o santo como uma característica amplamente difundida e altamente competitiva nos terreiros. Quem incorpora com melhor “competência”, com um arquétipo bem próximo ao do orixá e tem as melhores roupas e movimentos, tende a ser invejado pelos que “não viram no santo” (*ogãs* e *ekedis*) e pelos demais rodantes da casa.

É nessa competência que Birman (1995) percebe que se insere a mudança de gênero nos homens. A competência liga-se ao princípio feminino da incorporação e da feitura, passando a ser balizada pela feminilidade. Desta forma, “quanto mais ‘explícita’ for a identidade de gênero do filho de santo na assunção de aspectos femininos, ou seja, quanto mais ‘exibido’, mais ele tenderá a não ser visto do lado dos ‘homens’ e será colocado do lado das ‘bichas’, tendo menos respeitabilidade [...]” (BIRMAN, 1995, p.

11 Conforme Cacciatore (1988, p. 56) o axé é a “força dinâmica as divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos, como plantas, símbolos metálicos, pedras e outros que constituem segredo [...]”.

103). Portanto, a possessão masculina transitaria num espaço que requer extrema performance/empenho para lidar e para expressar um princípio que não é seu, mas que se torna seu constituinte.

Birman (1995) deixa claro, então, a diferença entre filhos de santo que seriam constantemente inquiridos e vigiados quanto a essa efeminização e os *adés* que se reconhecem como homossexuais e reivindicam para si o próprio termo *adé*¹² que tem valor de “bicha”.

A possessão, portanto, dá ao *adé* uma forma de sublinhar e dar notoriedade a estas identidades, explorando claramente os elementos femininos da possessão. Assim, trata-se de uma apropriação consciente, voluntária e altamente rentável de traços femininos. Num certo sentido poderíamos dizer que a utilização destes traços femininos exarceba o que seja a feminilidade e coloca o *adé* em uma situação de destaque no grupo. As possíveis perdas ou constrangimentos relacionados à homossexualidade são apagados ou diminuídos frente a uma boa performance e apropriação do princípio feminino fundante do candomblé.

Conclui-se, então, que em Birman (1995) essa associação entre possessão e feminilidade nos *adés* tende sempre a ser acionada como fonte de legitimação, carisma e poder junto aos demais membros da casa, sendo a feminilidade instrumentalizada no âmbito sagrado, mas exarcebada/demonstrada em momentos profanos dos homens. Em ambas as instâncias da vida humana, interesses de status estão acionados e operantes.

Outro autor estritamente ligado à academia deste período é Reginaldo Prandi. Versando sobre temas como a mitologia iorubá, a formação do candomblé em São Paulo ou mesmo sobre o sentido do candomblé para a sociedade brasileira contemporânea, a produção de Reginaldo Prandi, ainda hoje em desenvolvimento, apresenta como a sociologia tem se interessado cada vez mais por essas religiões de matriz africana.

12 Conforme Cacciatore (1988, p. 38) *adé* é “um diadema de metal ou seda e bordados, com franjas de vidrilhos, arrematado atrás por um laço de ojá de cabeça. Paramento usados pelos orixás Oxum, Yemanjá, Iansã e Nanã quando, incorporados, vêm dançar em festa pública no terreiro. É um feito de metal ou cores especiais do orixá, sendo uma reminiscência das coroas dos reis iorunabas”.

Prandi (1996) sugere não apenas argumentos que permitem a compreensão das religiões afro-brasileiras para além das fronteiras de etnia, em especial a negra, mas também para além das áreas ou zonas de tradição no candomblé – Salvador, Recife, Rio de Janeiro e Porto Alegre –. Prandi (1996) inova no campo da sociologia das religiões de caráter afro ao apresentar um estudo quantitativo e de cunho nacional onde fornece não apenas a filiação religiosa da população brasileira (dividida em tipos raciais – brancos, pardos e negros), mas sugere a hipótese de que o candomblé já não é mais um religião exclusivamente negra. Na mesma obra o debate sobre a figura da Pomba Gira e como seu culto sofreu adaptações mágico-religiosas para a solução das necessidades da vida cotidiana dos consulentes.

Também Prandi (1991) realiza uma análise da formação do candomblé em São Paulo. Afirmando não ser um processo mais antigo que vinte anos, o autor indica a nação Nagô-iorubana e a de Angola como as formadoras do candomblé paulista, destacando como esses candomblés não estavam ligados a uma questão racial negra, mas antes se abriram a uma população branca ou de qualquer procedência étnica e como este culto se adaptou a um contexto metropolitano e capitalista em São Paulo.

Contudo, a obra com mais destaque deste autor é a organização da mitologia dos orixás, não se fechando a uma nação ou etnia, e produzindo uma sistematização destas histórias transmitidas até então quase exclusivamente pela oralidade. Assim, a obra de Prandi (2001) pode ser compreendida como mais um esforço, como os iniciados por Pierre Verger e Roger Bastide, na busca por descrever a mítica religiosa do candomblé. A obra contempla os dezesseis principais orixás do candomblé no Brasil, mas transcreve além dos mitos destes, estórias de outras entidades do panteão africano - as Iá Mis, espécie de bruxas ou espírito femininos, por exemplo.

Tentando dar conta de aspectos materiais ligados ao candomblé, alguns autores se debruçam sobre temas específicos ou de extrema relevância. Assim, Conduru (2007) se dedica a estudar a arte afro-brasileira, demonstrando como é mais válido perceber este tipo de arte não como afro-brasileira, denotando que esta poderia ser aquela produzida pelos negros até o século XIX, mas como uma arte de afro-brasilidades.

Contudo, taxar uma arte por rótulo poderia excluir seus verdadeiros significados e valores, o que leva este autor a manter o termo afro-brasileiro, mas atentar para a

necessidade de se abandonar uma noção de estilo, optando por perceber esta arte como estritamente associada ao processo social, à modernidade e às problemáticas relacionadas aos afrodescendentes. O que se tem, portanto, é a percepção de objetos e da arte, sejam eles religiosos ou seculares, sob uma ótica diversificada em que a vinculação da expressão a determinadas tensões artísticas e mesmo sociais podem ser problematizadas esteticamente e artisticamente.

Lody (2010) apresenta o que ele chama de “joalheria afro-brasileira”, ou mais especificamente a produção dos fios de conta e outros adornos de corpo. Indicando como um conjunto material com cromia específica se torna um sustentáculo para as manifestações dos rituais, danças e performances no candomblé e no cotidiano deste culto. Apresentando a estreita ligação entre cores, símbolos e orixás, Lody (2010) demonstra como o sistema de classificação de cores e de seus significados tende a ser diferente dentro do candomblé se pensando na correlação com a cultura brasileira não presente ou utilizadora destes significados.

Outro campo de estudo em desenvolvimento atual deste período tenta dar conta de rever a história e o desenvolvimento de comunidades tradicionais ou tradicionalmente negras, adeptas do candomblé ou não e ainda de pensar em histórias de vida e questões de memória de pessoas relacionadas ao candomblé. Como exemplos do primeiro campo citado tem-se a obra de Nascimento (2010) que busca entender a formação do candomblé Jêje-nagô no Recôncavo Baiano (BA) e como estes terreiros desenvolvem redes de sociabilidade para ajuda mútua e fortalecimento da identidade e das casas na região.

Também do mesmo tema é a obra de Parés (2007) que busca reconstituir a história da nação Jêje na Bahia, traçando desde o desenvolvimento do grupo no Golfo do Benin (África) até sua entrada como escravos no Brasil e a formação desta nação de candomblé no país. A leitura de Parés (2007) é uma leitura baseada nas teorias da etnicidade de Barth, (2000) e Cohen (1974) e, aplicada ao caso Jêje, tende a ser vista como multidimensional, onde seguido do processo de identificação há um repertório variado de categorias referenciais que são utilizadas para a identificação étnica.

De caráter parecido, os estudos de Agenor Miranda Rocha tenderam a reelaborar ou descrever a mitologia, a organização espacial dos terreiros, os orixás e os rituais da nação Kêtu. Rocha (2000) produz uma sistematização do que ele concebe como “modelo nagô

de terreiro” (Rocha, 2000). Tal modelo divide e organiza os espaços nas casas de candomblé dando conta tanto dos espaços mundanos como dos espaços sagrados. Conforme Rocha (2000) as casas de candomblé são compostas por dois espaços bem definidos: a área construída e o terreiro. Sobre estas divisões é que se organizam as suas ocupações e as suas destinações – as áreas públicas e de moradia, com seus quartos, salas e banheiros e as áreas privadas, os quartos de santo, o ronco ou camarinha, a casa de exu, o assentamento de Ogum no dendezeiro e o próprio salão de festa, enquanto em festa e manifestação do sagrado.

Rocha (2000) ainda destaca a existência do espaço “mata/vegetação” que não se enquadra na divisão acima descrita, pois se constitui de uma área vegetal ligada simbolicamente à África e que contém as plantas rituais da casa. Normalmente esta “mata” pode ser um pequeno espaço com plantas, uma capoeira ou vegetação antropizada pelo/a dirigente, ou mesmo um vaso com uma ou duas plantas. Não importa o tamanho, mas sim o símbolo ali expresso: a ancestralidade dos africanos em habitar as matas e estas como locais de moradia dos orixás.

Guran (2000), dando sequência aos estudos de Pierre Verger sobre os brasileiros no Benin, se dedica a estudá-los e a escrever sobre sua cultura e inserção “brasileira” na África. Assim, os agudás, como são denominados os descendentes de brasileiros no Benin, se caracterizam por um uso intencional, mas ao mesmo tempo tradicional, de traços de identidade brasileira, seja nos nomes ou nas festas religiosas, para ainda se manterem como um grupo étnico destacável dentro do país. Em especial, além de remontar a história deste grupo, o autor se dedica a narrar a história destes ex-escravos e a ascensão social, política e religiosa da família De Souza na região. Interessante na obra é notar como os brasileiros e mesmo os “africanos de origem” mantiveram o culto vodun que, neste processo, veio e voltou para a África com os negros brasileiros. Guran (2000) cita o vodun Dagoun, exclusivo da família De Souza e seu culto e “convento próprio” (Gouran, 2000, p. 202-203). A partir desta obra (2000) é possível perceber como os cultos afro-brasileiros tem a capacidade de se deslocarem com as populações e serem introduzidos em outros locais, mesmo que este local seja a África, mas sem perder seu caráter brasileiro e africano.

Também Silva (2002) organiza uma série de textos em que busca dar visibilidade às histórias de vida de vários pais ou mães de santo que tiveram destaque na formação dos cultos afro-brasileiros, bem como de vários locais de culto no Brasil. Assim, em sua obra aparecem com destaque o Tambor de Mina do Maranhão, Mãe Menininha do Gantois na Bahia, Joãozinho da Gomeia em Duque de Caxias (RJ), Zélio de Moraes em Niterói (RJ), entre outros. Contudo, mais que produzir uma biografia destes personagens históricos do candomblé, Silva (2002) afirma a relevância da existência de narrativas míticas relacionadas a estes personagens, mas que mesmo não sendo totalmente verdade ou fatos comprovados, culminam na formação de um conjunto de estórias que balizam o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros e funcionam, de certa forma, como mitos de origem para tais religiões, alicerçando crenças, fatos e a expansão e consolidação destas religiões ao longo de sua formação.

Novos autores tem se dedicado a composição de dicionários de termos do idioma iorubá e mesmo de termo relacionados à cultura e ao cotidiano das religiões e manifestações afro-brasileiras. Cita-se, por exemplo, a obra de Napoleão (2010) que se propõe a ensinar os sons e vocábulos iorubanos, mas acima de tudo, as palavras e termos relacionados ao culto dos orixás. Também Lody (2006) se destaca ao propor um dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras, explanando sobre termos de ordem musical, ritualística e do cotidiano dos cultos afro-brasileiros.

Lopes (2003) produz um dicionário de termos e palavras em banto, trazendo à tona o debate da predominância nagô-iorubá em detrimento ao tronco banto, bem como processos de aportuguesamento de termos bantos e a perda da relação original destes termos com seu dialeto. Assim, a obra de Lopes (2003) permite compreender-se como ainda é intenso o debate sobre a questão da primazia sudanêsa ou banta no Brasil.

Também a etno botânica teve grande desenvolvimento neste período, dando sequência aos estudos de Pierre Verger nesta área. Assim, autores como Albuquerque (1997) se dedicam a traduzir os significados culturais das plantas nos cultos afro-brasileiros, em especial os usos em rituais e na iniciação de pessoas, bem como aplicados à saúde e no combate a doenças.

Sob esta mesma perspectiva de análise das questões de saúde, corpo e religião tem se iniciado nesta fase. Gomberg (2011) desenvolve um estudo de sociologia da saúde em

um terreiro de candomblé destacando não apenas a busca pelo candomblé para a resolução de problemas do corpo, mas também das práticas terapêuticas ali realizadas e como tais locais passam a serem reconhecidos como “hospitais de orixás” (Gomberg, 2011), denotando o alto grau de interseção entre a religiosidade e os processos de saúde-doença. Em especial Gomberg (2011) aponta para a necessidade de se compreender a correlação entre o entendimento da doença e o itinerário terapêutico que se adota dentro destes terreiros-hospitais.

O autor ainda indica como tais práticas de saúde podem ser decisivas para que o paciente se torne “filho de santo” e como isso tem implicações não apenas para a pessoa, mas para o terreiro que passa a abrigar mais membros que, não se negando ao culto aos orixás, tendem a ter maior interesse na manutenção da saúde e na prevenção de eventos de doença. Por outro lado, os próprios terreiros, ao confeccionarem as listas com elementos para o ebó ou para o trabalho, tornam o candomblé mais atrativo como fonte de saúde e de adivinhação, via jogo ou consultas aos orixás, de eventos de interrupção da saúde, acidentes ou doenças graves.

O ultimo conjunto de livros a ser citado nesta sessão refere-se àqueles que se utilizam de uma filosofia ou práticas ou “faça você mesmo”. Tais livros tratam dos cultos afro-brasileiros no que se refere às entidades ou mesmo às formas de realização das praticas mágicas descritas. Alguns destes autores também produzem obras de fácil consulta onde se propõem a esclarecer quaisquer dúvidas sobre a organização dos cultos, da personalidade ou arquetipia dos orixás e de seus filhos ou até mesmo como proceder, num terreiro, em caso de guarda ou consumo de alimentos, rituais ou humanos, roupas adequadas e que cores, a título de ilustração, utilizar conforme seu orixá.

Não se realiza uma crítica a tais autores e obras, pois entende-se que as publicações tem em vista serem informativas e consultivas e, por isso, não necessitam possuir caráter acadêmico, argumentativo ou explanatório de teorias e postulados. Interessa mais observar que essas obras são direcionadas a pessoas interessadas nos cultos, em suas práticas e no mundo mais encantado (conforme Weber, 1991) que estes possuem.

Assim, obras como as de Oxalá e Maurício (1993 e 2007) e Kileuy e Oxaguiã, (2009) tem por função apresentar o culto aos orixás de forma prática, bem como possibilitar ao leitor meios de realizar seu contato com o plano sagrado e as entidades. Ou

ainda como realizarem trabalhos pra benefícios próprios. De qualquer forma, tais obras não deixam de se relacionarem com os cultos afro-brasileiros e com os tema aqui abordados, configurando-se, talvez, uma nova expressão da literatura sobre religião e cultura afro-brasileira com linguajar menos acadêmico e direcionado para praticas pessoais e não coletivas como nos terreiros.

Portanto, se observado desde seu inicio a produção literária sobre a cultura negra, sua formação no Brasil e a organização dos culto afro-brasileiros, percebe-se que há a clara intenção de explicar as manifestações observadas, compreende-las como nacionais, mas vindas da África e possibilitar ao leitor e, em especial às ciências humanas, sociais e históricas, meio de compreender a dinâmica desta cultura e destas religiões.

As publicações, independentes de o autor ser ou não praticante, traduzem a necessidade que as ciências no Brasil tiveram de interagir e analisar os africanos e seus descendentes no país, bem como dar conta de como esta cultura tem se desenvolvido aqui e como ela tende a ser, sob certos aspectos, recriada, mantida como tradicional, vista como sobrevivência ou como expressão de um grupo étnico.

4. Das casas às roças – comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX

Roberto Conduru

1 – Práticas religiosas na Capital Federal após o fim da Abolição

O primeiro texto mais abrangente sobre as práticas religiosas com matrizes africanas no Rio de Janeiro é a obra *As religiões do Rio*, de João do Rio, pseudônimo de Paulo Barreto. Trata-se de um conjunto de crônicas que foram publicadas entre os meses de janeiro e março de 1904 na *Gazeta de Notícias*, no Rio de Janeiro, e reunidas em livro homônimo, publicado ainda naquele mesmo ano. Nessa obra, de imediato sobressai a diversidade de religiões praticadas na então Capital Federal após a abolição da escravidão. Já na introdução do livro, o autor diz: “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-vos-á”.¹³

No conjunto diverso de religiões praticadas no Rio de Janeiro, também são múltiplas as tradições religiosas africanas cultivadas. O mais extenso e consolidado relato de cunho memorialístico sobre as religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro é o livro *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Kêtu: origens, ritos e crenças*, publicado em 1994 e republicado seis anos depois por Agenor Miranda Rocha. Nessa obra, ele fala de crenças e práticas religiosas trazidas por africanos forçados a migrar ao Brasil em função do tráfico negreiro e da escravidão, as quais “deram origem ao que se convencionou denominar genericamente de religiões africanas no Brasil”. Ele também explicita a diversidade de tradições africanas, ao afirmar que “o termo candomblé é também genérico, pois engloba ‘nações’ diversas, tais como Angola, Kêtu, Congo, Jêje, Ijexá, Grunci, para citar somente as mais conhecidas”.¹⁴ Noventa anos antes, em suas reportagens, João do Rio falava dessa diversidade religiosa no Rio de Janeiro e de seus vínculos com as regiões de onde os africanos foram trazidos forçadamente. No capítulo “Os feiticeiros”, ele afirma que,

da grande quantidade de escravos africanos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia, restam uns mil negros. São todos de pequenas nações no interior da África, pertencem ao ijexá, oió, aboum, hauçá, itaquá, ou se consideram filhos de ibouam, ixáu, dos jejes e dos cabindas.¹⁵

Além das iniciações e dos cultos de orixás, voduns e inquices, João do Rio também dá notícia de que, no Rio de Janeiro, se cultuavam eguns – “Noutro dia, mais ou menos à meia noite, estávamos no ilê-saim ou casa das almas. O egungum é uma cerimônia quase pública” – e se jogava Ifá – “O velho babalaô indaga se é do seu gosto fazer o ifá”.¹⁶

Antes de avançar, é preciso abrir um parêntese. Contrapondo textos de João do Rio e de Agenor Miranda Rocha, conjuga-se uma “visão de fora” a uma “visão de dentro”, respectivamente, conforme classificação de Muniz Sodré e Luís Filipe de Lima.¹⁷ Com

13 RIO, João do. *As religiões do Rio* (1904). Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 15.

14 ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. (1994). Rio de Janeiro: Mauad, 2000, p. 21.

15 RIO, João do. Op. cit., p. 20.

16 Idem. Ibidem, p. 68, 78.

17 SODRÉ, Muniz; LIMA, Luiz Filipe. *Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996, p. 63.

efeito, João do Rio era “de fora” – não era um iniciado, ou um adepto e, além disso, seu texto resulta de uma postura claramente preconceituosa em relação às religiões afro-brasileiras, assim como a todas as religiões que analisa em seu livro. Ao contrário, Agenor Miranda Rocha era “de dentro” – um iniciado, alguém do candomblé, da nação Kêtu e do Axé Opô Afonjá, embora transitasse por outras nações e casas, sendo respeitado pelo “povo do santo”. Ambas as situações desses autores determinam visões particulares. E oferecem subsídios para compreender essas religiões no Rio de Janeiro. Não me parece ser o caso de demonizar um e santificar o outro.

Embora o próprio João do Rio diga, a certa altura de seu livro, “que quis ter uma impressão vaga das casas e dos homens”,¹⁸ Reginaldo Prandi afirma que *As religiões do Rio* contém “muitas páginas de deliciosa precisão e explicitíssimo preconceito”.¹⁹ E Luís Rodolfo Vilhena acredita “poder encontrar nessa obra, para além de seus méritos de documento, alguns elementos que nos permitem discernir uma interessante reflexão sobre a natureza da experiência religiosa e, particularmente, das formas por ela assumidas no contexto urbano brasileiro”.²⁰ Por outro lado, é preciso observar as idiosincrasias da visão de Agenor Miranda Rocha, oriundas da singularidade de suas experiências nessa vertente do campo religioso, em sua nação, em seu axé; ele mesmo qualifica a primeira parte de seu livro como “um pequeno histórico sobre o candomblé de Kêtu no Rio de Janeiro”.²¹ Articulando essas e outras fontes, visões “de dentro”, “de fora” e que transitam entre “dentro” e “fora”, procuram-se indícios que, ao se contraporem e serem criticados, permitam elaborar uma análise do processo histórico de constituição das comunidades de candomblé no Estado do Rio de Janeiro, focando na ocupação desse território ao longo do tempo por adeptos dessas religiões, em suas práticas de reconfiguração das condições físicas, e em sua condição como patrimônio cultural com significados de cunho local, regional, nacional. Fim do parêntese.

Em decorrência da persistência do tráfico negreiro durante o século XIX, não surpreende as menções do cronista e do memorialista à presença de africanos na cidade.

18 RIO, João do. Op. cit., p. 29.

19 PRANDI, Reginaldo. “Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX”. In: *Tempo Social*, São Paulo, Usp, v. 2, n. 1, 1º sem. 1990, p. 50.

20 VILHENA, Luís Rodolfo. “A Babel da crença: o campo religioso carioca em João do Rio”. In --. *Ensaio de antropologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997, p. 115.

21 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 18.

Ao dizer que “os pretos se odeiam intimamente, formam partidos de feiticeiros africanos contra feiticeiros brasileiros”,²² João do Rio deixa entrever disputas por prestígio e poder na comunidade religiosa que persistem até hoje. Por vezes, a referência africana é algo genérica, como em uma menção dele a Sanin e “todas as suas fantasias, arrancadas ao sertão da África”,²³ assim como na lembrança de Agenor Miranda Rocha de uma amiga, “tia Antônia de Exú Biyi, feita de Exu na África”,²⁴ “que vinha a ser prima carnal de Abedé”.²⁵ Em depoimento, Carmem Teixeira da Conceição fala de uma casa, na Pedra do Sal, que abrigava negros, “quando chegavam da África ou da Bahia”: “tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. (...) Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era (...) de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar”.²⁶ Roberto Moura fala de “Quimbambochê, ou Bambochê (ou Bamboxê, como às vezes seu nome também é grafado) Obiticô, registrado como Rodolfo Martins de Andrade, africano que chega a Salvador num negreiro na metade do século XIX”.²⁷ Falando das ‘mães’ e ‘filhas-de-santo’ festeiras que promoviam encontros com sambistas em Oswaldo Cruz, Muniz Sodré cita “Dona Martinha, africana de nascimento, madrinha da Portela”.²⁸

Em outras passagens, João do Rio dá indicações mais específicas quanto às origens africanas, ao falar dos “babalaôs de Lagos”, dando a ver a presença de religiosos da região da atual Nigéria – uma presença que ainda hoje pode ser percebida, conforme depoimento de Babamikolé no *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro*, organizado por Márcia Ferreira Netto²⁹ –, e ao citar “Apotijá, mina famoso pelas suas malandragens”, “um babaloxá da Costa da Guiné” e Ojê, “o tipo clássico do mina desaparecido”.³⁰ Na “Relação dos processos e sentenças por atos de feitiçaria e prática

22 RIO, João do. Op. cit., p. 55.

23 Idem. Ibidem, p. 86-87.

24 Apud SODRÉ e LIMA. Op. cit., p. 56.

25 Apud ARAUJO, Ari. “Entrevista com Agenor Miranda”. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, IPHAN, n. 25, 1997, p. 212.

26 Apud MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995, p. 43.

27 Idem. Ibidem, p. 98.

28 SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Imago, 2002, p. 149.

29 NETTO, Márcia Ferreira (Org.). *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2010. CD-ROM

30 RIO, João do. Op. cit., p. 15, 51-52, 61, 81.

ilegal de medicina”, publicada no livro *Medo do feitiço*, de Yvonne Maggie, publicado em 1992, além de dois portugueses, três portuguesas, um italiano e uma marroquina, aparece o processo contra um “cabo-verdiano, profissão curandeiro”, em 1904.³¹ Roberto Moura fala “do formoso Assumano Mina do Brasil, negro malê”.³²

Também numerosas são as menções à presença de baianos na cidade. Além do já transcrito trecho do depoimento de Carmem Teixeira da Conceição, a evidenciar que as disputas se davam em meio à convivência entre africanos e baianos, João do Rio diz que “as casas dos minas conservam a sua aparência de outrora, mas estão cheias de negros baianos e de mulatos”.³³ Já Roberto Moura oferece uma imagem sutilmente diversa, na qual os baianos guardam certa autonomia, ao dizer que

os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consangüínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do Centro pelas reformas urbanas.³⁴

Agenor Miranda Rocha parece concordar com essa idéia, ao defender que

Ao longo da segunda metade do século XIX concentraram-se na cidade do Rio de Janeiro, em número significativo, negros baianos que constituíam um grupo à parte na massa de ex-escravos e seus descendentes, que, na virada do século, estavam dispersos pela cidade, com ocupações variadas.³⁵

Visão oposta tem Tiago de Melo Gomes, ao propor “que os baianos, por mais importantes que possam ter sido na constituição de uma cultura popular urbana na cidade do Rio de Janeiro, necessariamente dialogaram com tradições já existentes e com outros grupos recém-chegados”.³⁶ Arrematando o seu texto, ele diz:

Deve-se sempre ter em mente, enfim, que a experiência afro-brasileira na Corte, depois Capital Federal, é necessariamente multifacetada e não

31 MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 276-277.

32 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 95.

33 RIO, João do. Op. cit., p. 29.

34 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 86.

35 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 23.

36 GOMES, Tiago de Melo. “Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930”. In: *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, v. 29-30, 2003, p. 179.

pode, de forma alguma, se restringir à trajetória de alguns indivíduos destacados em uma comunidade da região portuária da cidade.³⁷

Com efeito, embora pareça ser proporcionalmente pequena, também é possível falar na presença de religiosos afros provenientes de outras regiões brasileiras. Agenor Miranda Rocha informa que, no Axé de Mesquita, fundado, após 1926, por Dona Pequena, de Oxalá e por seu marido, João Bankolê (Xangô), “juntou-se tia Bibiana (Oxalá) que veio de Recife”.³⁸ Tendo em vista que a Capital Federal era então um pólo que atraía migrantes de diversas partes do país, a presença na cidade e no Estado de adeptos das religiões com matrizes africanas provenientes de outros estados do país, é uma questão em aberto, a ser melhor apurada pela continuidade das pesquisas.

Também havia o trânsito de pessoas naturais e/ou residentes no Rio de Janeiro para outras regiões, na África e no Brasil. João do Rio informa que “alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião”,³⁹ permitindo pensar que, além do enriquecimento de algumas famílias negras, havia conexões diretas entre o Rio de Janeiro e a África, com o envio de afrodescendentes nascidos no Rio de Janeiro diretamente a regiões daquele continente, para formação religiosa. Entretanto, o mais comum devia ser a transmissão de valores e saberes entre gerações no próprio Brasil. É ainda João do Rio quem diz que “outros (ricos) deixam como dotes aos filhos cruzados daqui os mistérios e as feitiçarias”.⁴⁰

Parecem ter sido dominantes as conexões entre o Rio de Janeiro e a Bahia, responsáveis pelo estabelecimento de redes de relações que se mantiveram e só cresceram com o passar do tempo. Se, ao falar da “morte de uma rapariga que fora à Bahia fazer santo”,⁴¹ João do Rio permite pensar que pessoas viajassem àquele estado para se iniciarem religiosamente, o mais freqüente parece ter sido a dinâmica no sentido oposto: a migração de baianos para o Rio de Janeiro, onde constituíram comunidades religiosas, sem deixar de preservar os laços com suas comunidades religiosas na Bahia. Roberto Moura diz que “era comum as baianas de maior peso irem à Bahia tratar de suas coisas de santo e dos negócios de nação, progressivamente centralizados nas casas de candomblé

37 Idem. Ibidem, p. 198.

38 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 26-27.

39 RIO, João do. Op. cit., p. 20.

40 Idem. Ibidem.

41 Idem. Ibidem, p. 35.

de Salvador, como os negros baianos iam eventualmente à África”.⁴² Agenor Miranda Rocha informa que João Alabá, de Omolu “iniciou muitas filhas-de-santo”; Cipriano Abedé, de Ogum, “foi pai-de-santo de Dila e Maroca, ambas de Omolu e de Oya Bumi, entre outros”, acrescentando que “dele (recebeu) os ensinamentos para tornar-se) Olossaim”; Mãe Aninha, que estivera na então Capital Federal na segunda metade da década de 1880, “em 1925, volta à cidade, onde, no Santo Cristo, inicia sua primeira filha-de-santo do Rio, Conceição, de Omulu”; Benzinho Bamboxê, de Ogum, “iniciou muitos filhos de santo e era pai carnal de Regina Bamboxê, iyalorixá de casa na Raiz da Serra. Virgílio de Yansã, conhecido pai-de-santo do morro de São Carlos, também fez obrigação com Benzinho Bamboxê”.⁴³

Devido à dominância, quase onipresença, das narrativas sobre a atuação dos religiosos baianos no Rio de Janeiro, permanece a dúvida sobre a existência de conexões semelhantes da Capital Federal com outros estados brasileiros. Estabeleceram-se ao longo do tempo redes de relações entre comunidades religiosas do Rio de Janeiro e de outras regiões do país? Outra questão a averiguar futuramente.

Também é importante destacar as comunidades formadas a partir de iniciações feitas por pessoas trazidas da África para o Rio de Janeiro ou por seus descendentes residentes nessa cidade e nesse Estado. Um exemplo é a relação entre Rozena e Mejitó, conforme entrevista concedida por Agenor Miranda Rocha a Ari Araújo:

AA – Eu considero a figura de Mejitó muito importante, até porque ouvimos dizer que Tata Fomotinho foi quem trouxe o Jêje para o Rio de Janeiro e, sem querer diminuir em nada sua importância, acreditamos que isso se dê pelo fato de ele haver dado início, aqui, a uma grande e extensa família de santo, a qual nós nos orgulhamos de integrar. No entanto, me parece importante esclarecer que, quando Tata Fomotinho veio para o Rio de Janeiro, em 1930, já encontrou Mejitó, não é verdade?

AM – Mejitó foi feita por Tia Rozenda, foi a primeira casa de Jêje aqui do Rio de Janeiro.⁴⁴

No referido *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro*, informa-se que “Guaiaiku Rosena, africana, natural de Allada – Benim, que veio para o Brasil em 1864 (...) para o Rio de Janeiro, fundou um terreiro no bairro da Saúde, com o Asé Podabá-Jeje”. O que é confirmado por Mejitó Helena de Dan, bisneta-de-santo de Guaiaiku Rosena, em seu depoimento contido nesse mapeamento: “O nosso (asé) aqui do

42 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 93.

43 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 25.

44 Apud ARAUJO, Ari. Op. cit., p. 214.

Rio, especialmente o da minha casa, é o Jeje original, oriundo da África, mas não tem descendência da Bahia. É Jeje do Rio de Janeiro mesmo”.⁴⁵

Mejitó Helena de Dan foi iniciada por Natalina de Aziri, que fora iniciada por Ontinha de Oyá, uma das filhas-de-santo de Guiaku Rosena. Mas essa é uma rede de transmissão de axé estabelecida em momentos posteriores ao analisado até aqui. O que nos conduz a uma reflexão sobre o tempo no processo de constituição das comunidades de candomblé no Rio de Janeiro.

2 – Tempos do candomblé no Rio de Janeiro

Embora marcada pela lógica da nação Kêtu e, particularmente, pela trajetória de sua mãe-de-santo, Aninha de Xangô, e do axé por ela criado, o Opô Afonjá, a narrativa de Agenor Miranda Rocha pode ser tomada como base para se pensar o processo de consolidação das comunidades de candomblé no Rio de Janeiro ao longo do tempo. O capítulo “As casas de Kêtu no Rio de Janeiro”, de seu livro, é estruturada em quatro momentos.

2.1 – Primeiro momento: da segunda metade do século XIX à década de 1930

O primeiro período estende-se desde um início difuso, que se adensa na segunda metade do século XIX, e ganha maior consistência no fim daquele século e nas primeiras décadas do século seguinte, quando, “nos bairros centrais, instalaram-se (...) outras casas de santo, dirigidas por nomes ilustres, entre os quais destacam-se Abedé, Guiaku e Rozena”,⁴⁶ além do anteriormente citado João Alabá. Nesse momento, as práticas religiosas afro-brasileiras eram perseguidas e reprimidas pela polícia civil, que atuava seguindo **o artigo 157 do Código Penal de 1890, que previa punição para “o espiritismo, a magia e seus sortilégios”**. **Um Código que**, desde a sua promulgação, “foi considerado como incapaz de dar conta dos novos desafios colocados pelas transformações sociais e políticas do período republicano”.⁴⁷

45 Apud NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

46 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 24.

47 ALVAREZ, Marcos César; Fernando Afonso Salla; Luís Antônio F de Souza. “A sociedade e a Lei: o Código Penal de 1890 e as novas tendências penais na primeira República”. *Justiça & História*, Porto Alegre, Memorial do Judiciário Gaúcho, v. 3, n. 6, 2003.

No relato de Agenor Miranda Rocha, esse período estende-se até os anos 30, com as mortes de Rodolfo Bamboxê, de João Alabá, em 1926, de Cipriano Abedé, em 1933, e de Mãe Aninha, em 1938.⁴⁸ O fim da vida dessas lideranças religiosas coincide com mudanças na legislação, com a promulgação do decreto 1.202, de 08 de abril de 1939, a lei federal deixou de autorizar a perseguição e a repressão das práticas religiosas afro-brasileiras.

Em seu livro *O banquete do rei... Olubajé*, José Flávio Pessoa de Barros diz que “as comunidades Jêje encontradas no Rio de Janeiro à época eram as de Rozena de Besseim (Azinossibale); a de Domotinha de Oiá (Vodum Zevode) e a de Natalina de Oxum; todas também no centro da cidade, região da Saúde”.⁴⁹ Sobre as comunidades pertencentes à nação Angola, o mesmo autor defende que “o pioneiro desta religiosidade de origem Bantu, (é) Joãozinho da Gomeia, que aqui se estabeleceu na década de trinta”.⁵⁰ Contudo, de acordo com Antonio Carlos Peralta, Joãozinho da Gomeia instalou-se em Duque de Caxias apenas em 1947, apesar de ter tentado radicar-se no Rio de Janeiro cinco anos antes.⁵¹

Em seção da enciclopédia eletrônica Wikipédia, há informação de que João Correia de Melo, conhecido como João Lesenge, membro da comunidade do Bate Folha baiano, migrou para o Rio de Janeiro da década de 30 e comprou, em 1938, “um terreno com aproximadamente 5.000 metros quadrados, no bairro Anchieta, fundando ali, o Bate-Folha do Rio de Janeiro (Kupapa Unsaba), preservando, em pleno subúrbio, a língua quimbundo e os ritos de origem banta”.⁵² Ainda da nação Angola, o *Mapeamento dos terreiro de candomblé do Estado do Rio de Janeiro* recupera uma comunidade ausente na bibliografia até aqui utilizada: o Ilê Asé Baba Olwô Omin, fundado em Pendotiba, Niterói, em 1938, por João Gambá, que desenvolvia suas práticas religiosas desde 1910.⁵³

Longo, esse primeiro período ainda carece de mais dados e de maior precisão quanto aos mesmos, para que se possa entender suas complexas dinâmicas. Esse apuro

48 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 23-26.

49 BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000, p. 31.

50 Idem. Ibidem, p. 35.

51 Apud MARRA, Heloísa. “Pai de todos”. In: *O Globo*, Rio de Janeiro, 28/08/2004, caderno Ela, p. 7.

52 [http://pt.wikipedia.org/wiki/Bate_Folha_Rio_\(Kupapa_Unsaba\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Bate_Folha_Rio_(Kupapa_Unsaba)) Acesso em 01/06/2010

53 NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

pode conduzir à subdivisão do mesmo em diferentes períodos, com questões específicas, em função do fim da escravidão, da legislação vigente, das reformas urbanas na Capital Federal e das dinâmicas próprias às comunidades religiosas.

2.2 – Outros parênteses: (des)continuidade na vida das comunidades de candomblé

Na narrativa de Agenor Miranda Rocha, o segundo momento se dá após o falecimento de algumas lideranças religiosas, nos anos 20 e 30, quando “três das quatro casas existentes até então fecharam, levando à dispersão das pessoas iniciadas em cada uma delas. Esse processo de dispersão foi acompanhado pela abertura de novas casas, em moldes bem diferentes dos padrões até então encontrados”.⁵⁴ Assim, cabe abrir outro parêntese, para pensar tipos de continuidade das comunidades de candomblé no Rio de Janeiro.

Além de questões pessoais, particulares a cada uma das comunidades religiosas, os seus destinos podem e devem ser considerados em função das dinâmicas da vida na cidade. Um caminho para pensá-los é a análise de Roberto Moura sobre os rumos da distinção constituída pelos africanos e pelos baianos da nação iorubá na comunidade popular, garantida “por suas tradições civilizatórias e coesos pelo culto do candomblé”:

As características do desenvolvimento da cidade e de seus bairros populares e a sucessão de gerações em meio a um processo de massificação cultural imposto tornariam cada vez mais difícil esse exclusivismo. Assim, incorporam-se progressivamente aos seus descendentes, principalmente a partir de 1930, indivíduos de diversas procedências, a partir da solidariedade despertada tanto nas órbitas de vizinhança e trabalho, quanto a partir da complexidade de encontros e influências que a vida ganha no Rio.⁵⁵

Sobre o fechamento das casas, pode-se arriscar dizendo que, a rigor, todas as casas abertas naquele momento tiveram algum tipo de descontinuidade. Em seu livro, Agenor Miranda Rocha informa que,

Em 1886, Mãe Aninha, de Xangô, veio ao Rio com Bamboxê e Oba Saniá, com os quais fundou uma casa no bairro da Saúde. Retorna à Bahia, onde funda, em 1910, a Roça do Retiro. Em 1925, volta à cidade, onde, no Santo Cristo, inicia sua primeira filha-de-santo do Rio, Conceição, de Omulu. Com o seu falecimento em 1938, sua sucessora,

54 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 26.

55 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 106.

Agripina de Souza – de Xangô –, transfere o axá (sic) para Coelho da Rocha.⁵⁶

Contudo, depois, ele apresentou esse processo de modo um pouco diferente:

Mãe Aninha, já em 1885, segundo diz o povo, esteve no Rio pela primeira vez, acompanhada de tio Joaquim e Rodolfo Bamboxê, ficando na Pedra do Sal, também na Saúde. Em 1925, ela retorna ao Rio, desta feita para a casa de sua irmã-de-santo, Maria Ogalá, de Oxaguiã – casada com João Cavalcante, iniciado por Pulquéria – e funda uma casa de Candomblé na Gamboa, na Rua Comendador Leonardo, onde fez a primeira iaô do Rio de Janeiro: Conceição de Obaluaê, que foi a mãe do Ogã Bila. Em 1929, funda outra casa, onde ela colocou os santos, na Rua Alegre, em um bairro chamado Aldeia Campista, e aí faz o santo de Alberta de Oxum. Depois coloca um axé em um terreno de Coelho da Rocha, de Conceição e seu filho, o Ogã Bila ou Pai Bila, como costumávamos chamá-lo. Ele ficou muito tempo como alabê, encarregado dos atabaques, para Agripina, que tomou conta deste axé até sua morte, sendo, então, sucedida por minha irmã Cantulina.⁵⁷

Diferenças sutis também podem ser encontradas em visões mais recentes da atuação de Mãe Aninha no Rio de Janeiro. Ao editar uma correspondência da fundadora do Opô Afonjá, Luis Nicolau Parés informa que, na viagem à Capital Federal, em 1886, Mãe Aninha, Bamboxê e Oba Saniá “acharam uma casa com um assentamento de Xangô Afonjá na Pedra do Sal (...). Ela limpou o local e deixou alguém tomando conta, voltando logo os três para Salvador”.⁵⁸ Ao apresentar essa correspondência, João Batista dos Santos Tobiabá acrescenta que “Aninha não fez nenhuma iniciação” em 1925. E diz que,

Em 1930, houve uma terceira viagem mais prolongada e mãe Aninha ficou no Rio de Janeiro por cinco anos, até 1935. Desta vez, Agripina, acompanhada de seu marido e do seu filho carnal Fernando, e sua irmã Filhinha de Oxum, que tinha ficado viúva recentemente, foram também para lá. Residiam todos juntos em casa espaçosa, na rua Alegre no 923-A, e lá tinham sua clientela.⁵⁹

Independentemente das pequenas diferenças existentes nesses relatos e interpretações, que ainda estão por serem confrontados, as várias narrativas fazem supor a existência de tipos diversos de fechamento, de fim e de continuidade, ou de descontinuidade, próprios às práticas religiosas afros no Rio de Janeiro então. Os quais

56 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 25.

57 REBOUÇAS FILHO, Diógenes. *Pai Agenor*. Salvador: Corrupio, 1998, p. 78-79.

58 PARES, Luiz Nicolau. “nota 6 do texto de apresentação”. In: TOBIOBÁ, João Batista dos Santos. “21 cartas e um telegrama de Mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937”. In: *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, v. 36, 2007, p. 268.

59 TOBIOBÁ, João Batista dos Santos. *Ibidem*.

indicam modalidades variadas de transmissão e persistência das tradições religiosas. Um tipo de continuidade pode ser observado quando os axés constituídos por uma pessoa foram trasladados de um local a outro por pessoas por ela iniciadas, sendo mantidos por seus herdeiros até hoje. É o caso da comunidade fundada por Mãe Aninha, o Axé Opô Afonjá.

Outro tipo de continuidade de axé é observado quando há continuidade na descendência religiosa, embora os axés e as comunidades constituídos não sejam preservados. É o caso de Regina Bamboxê, descendente de Rodolfo Bamboxê, que não deu continuidade à comunidade por ele criada nas imediações da Praça Onze, constituindo uma para si em Raiz da Serra. Um segundo exemplo desse tipo de continuidade de axé é o da descendência religiosa de Guaiaku Rosena, cuja casa foi herdada por Ontinha de Oyá e por ela transferida para Coelho da Rocha, a qual, “quando faleceu, deixou uma herdeira que não deu continuidade ao asé”. Contudo, uma outra filha-de-santo de Guaiaku Rosena, “Natalina de Aziri, descontente, fundou o Kwe Sinfá, em Augustinho Porto, São João de Meriti”, cujo imóvel, após sua morte, foi vendido por sua família carnal. Mejitó Helena de Dan, sua filha-de-santo, “herdou o asé e tomou conta dos santos de Natalina durante 14 anos, até comprar o terreno e reabrir o terreiro em 1995, no Parque Paulista, em Duque de Caxias”, dando continuidade ao Asé Podabá-Jeje.⁶⁰

Um terceiro tipo de continuidade de axé é a herança de assentamentos e outros elementos, que passam a ser cuidados por pessoas não necessariamente iniciadas pela pessoa a quem os mesmos se referem. É o caso do assentamento de João Alabá. Agenor Miranda Rocha diz que ele “faleceu sem deixar sucessor e, após algum tempo, a casa foi fechada.”, acrescentando que “a falecida Dona Pequena, de Oxalá, herdou o Omolu de João Alabá e com ele fundou o Axé de Mesquita”. Na Wikipédia, é informado que Vicente Bankolé e Tia Pequena estiveram, primeiro, em Bento Ribeiro e, logo em seguida, se estabeleceram em Mesquita, na Baixada Fluminense, criando “a Sociedade Beneficente da Santa Cruz de Nosso Senhor do Bonfim, mais conhecida como Casa-Grande de Mesquita, e que seria a primeira comunidade-terreiro de candomblé a estabelecer-se na Baixada Fluminense”. Após a morte de Dona ou Tia Pequena, esse axé

60 NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

foi transmitido a “Dona Davina (Omolu), filha-de-santo de Procópio de Ogunjá, que na época era mãe pequena do axé”. Após a morte dela, em 1964, a “sua neta carnal Meninazinha (Oxum), também sua filha-de-santo, herdou os santos da avó e anos mais tarde veio a se tornar uma conhecida mãe-de-santo, tendo aberto sua própria casa, dando continuidade à tradição da família”,⁶¹ o Ilê Omolu Oxum. Caso semelhante é o de Mãe Edelzuita de Oxaguian, do Ilê Oba Nila, a qual, segundo o já citado mapeamento, “herdou a pedra de Xangô Agodô trazida por José Caime” do Daomé, atual Benim, que foi passada a ela “por sua mãe-de-santo em 1944”.⁶²

2.3 – Segundo momento: os anos 40

Na narrativa de Agenor Miranda Rocha,

A década de 40 marca uma nova fase do candomblé carioca. Três das quatro casas existentes até então fecharam, levando à dispersão das pessoas iniciadas em cada uma delas. Esse processo de dispersão foi acompanhado pela abertura de novas casas, em moldes bem diferentes dos padrões até então encontrados. As novas lideranças religiosas emergentes na cidade deixam os bairros urbanos pobres e se deslocam para o subúrbio, onde instalam suas ‘roças’.⁶³

Além do Opô Afonjá, em Coelho da Rocha, e das comunidades de Meninazinha d’Oxum, em São Mateus, e de Regina Bamboxê, em Raiz da Serra, José Flávio Pessoa de Barros cita outras comunidades entre as “muitas outras fundadas a partir da tradição dessas comunidades iniciais”: “a casa-de-santo de Pai Ninô em Camari, Nova Iguaçu; a de mãe Dila, filha de Cipriano Abedé, em São João de Meriti”.⁶⁴

Nesse período não cessa a vinda de baianos para o Rio de Janeiro. O mesmo autor também fala da constituição por baianos de comunidades da nação Efon na cidade à época:

No final da década de quarenta, vem para a então capital da República, Rio de Janeiro, Cristóvão d’Efon, isto é, da nação Efon, subgrupo Nagô, aqui iniciando várias pessoas, dando origem a uma linhagem muito profícuo. Surgem, então, várias comunidades oriundas desta casa

61 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 25-27; “Iyá Davina”. In: *Wikipédia*. http://pt.wikipedia.org/wiki/Iy%C3%A1_Davina Acesso em 01/06/2010.

62 NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

63 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 26.

64 BARROS, José Flávio Pessoa de. Op. cit., p. 33-34.

original de Salvador, como as de Valdimiro de Xangô, Francisco de Iemanjá, Regina de Oxossi, e muitas outras.⁶⁵

De acordo com o já referido mapeamento, Valdomiro de Xangô, da nação Efon, criou, no final dos anos 40, o Ilê Asé Baru Lepé, também denominada como Tenda Santo Antônio dos Pobres, no Parque Fluminense, em Duque de Caxias.⁶⁶ Segundo o sítio eletrônico do Axé Tumba Junsara, Manoel Ciriaco de Jesus, fundador do Tumba Junsara de Salvador, em 1919, também fundou o Tumba Junsara em Vilar dos Teles, “por volta de 1946”.⁶⁷

2.4 – Terceiro momento: os anos 50 e 60

O terceiro período configurado na narrativa de Agenor Miranda Rocha compreende as décadas de 50 e 60. Se o primeiro momento é caracterizado pela constituição de comunidades de candomblé na região central da cidade, enquanto o segundo momento é marcado pela transferência de algumas dessas comunidades para o subúrbio e a baixada fluminense, ao ver dele, os anos 50 e 60 “podem ser consideradas como os ‘anos de ouro’ do candomblé no Rio de Janeiro”. E ele diz por quê:

Esse período é sempre lembrado não apenas nas casas de Kêtu mas em todas as tradições então instaladas na cidade. Com as roças estruturadas, muitas festas se tornaram famosas. Um grande público, proveniente dos bairros de classe média e alta da cidade, freqüentava os subúrbios por ocasião dessas festas. As casas mais concorridas eram o Bate-Folha, em Anchieta (nação de Congo, casa do finado João Lessengue), o Axé Opô Afonjá, em Coelho da Rocha (nação de Kêtu, com Mãe Agripina). E principalmente a casa do mais famoso pai-de-santo da cidade: Joãozinho da Gomeia, o chamado ‘rei do Candomblé’, em Caxias.⁶⁸

Nesse período, não cessa de crescer a migração de religiosos baianos para o Rio de Janeiro, que é mesmo uma das características das religiões afro-brasileiras nesse estado. Sobre as comunidades Jêje no Rio de Janeiro, José Flávio Pessoa de Barros informa “a vinda para o Rio de Janeiro, de Tata Fomotinho, que aqui vai fundar seu terreiro e originar uma extensa linhagem, (...) por volta dos anos 50”.⁶⁹ Outra nação africana chega

65 Idem. Ibidem, p. 33.

66 NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

67 <http://axetumbajunsara.blogspot.com> Acesso em 02/06/2010

68 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 26.

69 BARROS, José Flávio Pessoa de. Op. cit., p. 31.

da Bahia nessa época, de acordo com José Flávio Pessoa de Barros: “ainda na década de cinquenta, a nação Ijexá também se transfere para o Rio de Janeiro, através de Zezito de Oxum, neto de Eduardo de Ijexá, Pai-de-santo famoso, um dos últimos de sua linhagem em Salvador”.⁷⁰ Tendo chegado ao Rio de Janeiro em 1958, Pai Zezito fundou sua casa, dois anos depois, em Belford Roxo.⁷¹

Além do axé de Pai Zezito, no citado *Mapeamento* há informação de outros baianos que constituíram comunidades religiosas no Rio de Janeiro, nessa época: Zezinho da Boa Viagem, que cria a Associação Religiosa Terreiro Jêje-Mahin da Boa Viagem, em Nova Iguaçu, em 1957, e Yá Kauendê, da nação Angola, que funda o Abassá de Ogum, em Santo Elias, Mesquita, em 1956.

O fluxo de baianos para o Rio de Janeiro parece ter sido intermitente, pois Barros assinala que, “a partir de 1960, nova migração ocorre para o Rio de Janeiro”. Ele informa que “nessa década também chegaram, e aqui no Rio de Janeiro se estabeleceram, outras comunidades Ketu, originadas das tradicionais casas baianas”.⁷² “Do Alaketu da Bahia veio Beata de Iemanjá e Delinha d’Ogum, que estabelecem os seus terreiros em Miguel Couto, Nova Iguaçu; e Janete d’Oxum, na Ilha do Governador”. Do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho, vieram e se estabeleceram: “Nitinha d’Oxum, em Miguel Couto, município de Nova Iguaçu; Tete de Oiá, em Guadalupe; Elza de Iemanjá, em Villar dos Telles, São João de Meriti; e Amanda d’Obaluaiê, em Coelho da Rocha, no município de mesmo nome”. Do Gantois:

Marina de Ossaim funda o seu terreiro em Belford Roxo; Letícia d’Omolú, em Nova Iguaçu; Almerinda d’Oxossi, em Quintino; Edeusuíta d’Oguiã, em Jacarepaguá; Lindinha d’Oxum, em Villar dos Teles – São João de Meriti; Margarida d’Oxum, em Vila Valqueire; Bida de Iemanjá em Cascadura; Marta d’Oxum e Simone d’Oxossi, em São Gonçalo.

Ele acrescenta:

Do local chamado Engenho Velho de Cima, à mesma época, chegam Álvaro – Pé Grande, fundando seu Axé em Jacarepaguá e, ainda no mesmo bairro, em Salvador, porém da Casa de Oxumarê, Benta de Ogum, que se fixou em Cabuçu, município de Nova Iguaçu, Teodora

70 Idem. Ibidem, p. 32.

71 FERNANDES, Nilo; FERNANDES, Elizabeth; VIDAL, Marcelo (orgs.). *Pai Zezito d’Oxum. A chegada da nação Ijexá no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: s.e., 2005, p. 19, 24.

72 BARROS, José Flávio Pessoa de. Op. cit., p. 34.

d'Iemanjá e Tomazinha d'Oxum, que estabelecem residência em Villar dos Teles.

E diz: “Vieram da Ilha de Itaparica, ligados ao culto dos ancestrais Babá-Egum, estritamente masculino, os sacerdotes Laércio e Braga, respectivamente para Villar dos Teles e Caxias”.⁷³ A estes, Gisele Omindarewá Cossard acrescenta “o Ileê, dirigido por ojú Joziel, no Cabuçu, Niterói”.⁷⁴ No antes referido mapeamento, é informado que Josiel Manuel dos Santos, baiano vindo para o Rio de Janeiro em 1962, foi iniciado no Abassá de Ogum por sua tia, Yá Kauendê, e indicado como herdeiro do axé após a morte dela. Em 1986, transferiu o terreiro de Mesquita para Nova Iguaçu e, após a sua iniciação no culto de babaegum, na Bahia, em 1999, passou a direção do Abassá de Ogum a Ronaldo de Oxaguiã e fundou o Ilê Asé Baba Nile Ke, em 2001, em terreno ao lado do Abassá de Ogum.⁷⁵

Sem especificar quando vieram para o Rio de Janeiro, José Flávio Pessoa de Barros ainda cita, da origem Jêje,

as comunidades de Margarida d'Iemanjá, única representante do Bogum de Salvador, e de Waldirzinho de Oxumarê, originário da Casa de Enoque, em Cachoeiras de São Feliz. A primeira funda seu Axé em Villar dos Teles, e o último, na localidade de Raiz da Serra.⁷⁶

Com o quê se delineia um panorama extenso de comunidades de candomblé no Rio de Janeiro vinculadas a comunidades baianas de várias nações, em paralelo à continuidade das comunidades anteriormente constituídas na cidade e na região. Analisando a constituição do “candomblé paulista”, Reginaldo Prandi diz que “por volta de 1960, havia um trânsito importante entre Rio e São Paulo, entre umbanda e candomblé, trânsito que trazia o candomblé para dentro da umbanda e o Rio para dentro de São Paulo”.⁷⁷ Análise interessante e importante, nesse contexto, pois confirma a condição do Rio de Janeiro como pólo de recepção e difusão de tradições religiosas afro-brasileiras.

73 Idem. Ibidem, p. 33-35.

74 COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 206.

75 NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

76 BARROS, José Flávio Pessoa de. Op. cit., p. 31-32.

77 PRANDI, Reginaldo. “Linhagem e Legitimidade no candomblé paulista”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, n. 14, 1990, p. 18-31.

http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm Acesso em 12 de junho de 2010

2.5 – Quarto momento: dos anos 70 aos dias atuais

Finalmente, na visão de Agenor Miranda Rocha, o quarto período estende-se desde os anos 70, quando “outras casas foram abertas no Rio de Janeiro através da transferência de pessoas iniciadas em importantes casas de tradição de Kêtu”. Segundo José Flávio Pessoa de Barros, “a maioria das casas (das mais diferentes nações) estão localizadas no perímetro urbano da cidade do Rio de Janeiro, região chamada Baixada Fluminense, que hoje abriga mais de três mil e oitocentas casas-de-candomblé de diversas origens”. Ele cita esse quantitativo a partir da reportagem “Um Rio de atabaques”, publicada na edição número 1.471 da revista *Isto É*, de 10/12/1997, que afirma existirem mais terreiros de candomblé no Rio de Janeiro do que na Bahia.⁷⁸ Independentemente desses números e proporções, que precisam ser confirmados mais de uma década depois, é inquestionável a existência de fortes vínculos entre as comunidades de candomblé no Rio de Janeiro e na Bahia, estabelecidas e preservadas desde o século XIX.

2.6 – Tempo(s) e espaço(s)

Em que pese a pertinência de ser subdividido nesses quatro períodos ou em outros, o processo de constituição das comunidades de candomblé no Rio de Janeiro indica situações espaciais distintas. Primeiro, no que tange à localização das práticas e comunidades de candomblé na cidade e no Estado. Depois, em relação à conformação dessas comunidades, com implicações importantes para suas práticas e valores.

3 – Espaços do candomblé no Rio de Janeiro

3.1 – Distribuição territorial das comunidades de candomblé

Em um dado momento de sua reportagem, quando apresenta as pessoas e as casas que conheceu por meio de Antônio, seu guia no campo religioso afro-brasileiro, João do Rio informa que “no trajeto que fizemos do largo da Carioca à praça da Aclamação, encontramos, afora um esverdeado discípulo de Alicali, Omancheo, como eles dizem, duas mães-de-santo, um velho babalaô e dois babaloxás”.⁷⁹ Relato que nos permite

78 BARROS, José Flávio Pessoa de. Op. cit., p. 35.

79 RIO, João do. Op. cit., p. 29.

observar como esses religiosos e suas práticas se faziam presentes em espaços urbanos de uso coletivo. Dizendo ter perguntado a seu informante se havia “muitas mães-de-santo”, João do Rio conta que recebeu uma resposta com certa precisão quantitativa: “Umas 50”. A o quê se seguem vários nomes, alguns dos quais associados a lugares que podem ser aqueles nos quais essas religiosas atuavam e/ou residiam: “a Henriqueta da Praia, a Maria Marota, que vende à porta do Glacier, a Maria do Bonfim, a Martinha da rua do Regente, (...) a Dudu do Sacramento”.⁸⁰

Também é possível depreender que fossem prestados serviços a domicílio, pois João do Rio diz ter acompanhado por dois dias o “babaloxá da Costa da Guiné (...) a lugares onde havia serviço” e tê-lo visto “misteriosamente, entrar em casas de Botafogo e da Tijuca, onde, durante o inverno há recepções e *conversations* às cinco da tarde como em Paris e nos palácios da Itália”.⁸¹ Ao contar como sua avó, Tia Ciata, curou “um encosto” em Wenceslau Brás, Bucy Moreira informa que, apesar de ela insistir em atender o presidente em sua casa, com a sentença “quem precisa de caridade que venha cá”, finalmente “ela foi lá fazer o serviço”.⁸²

O depoimento do neto de Tia Ciata também deixa entrever a existência de espaços fixos de iniciação, vivência e atuação religiosa. O que se confirma na reportagem de João do Rio, que menciona a existência de “*ilê axé* ou *ilê orixá*”⁸³ e informa onde se localizavam. No capítulo “Os feiticeiros” de seu livro, ele diz ter conhecido “as casas das ruas de São Diogo, Barão de São Félix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os candomblés e vivem os pais-de-santo”.⁸⁴ Agenor Miranda Rocha confirma esses dados, ao sintetizar e marcar um foco no processo de ocupação espacial pelos negros no Rio de Janeiro então, dizendo que enquanto a “massa de ex-escravos e seus descendentes (...) na virada do século, estavam dispersos pela cidade, com ocupações variadas”, a maioria dos baianos.

vivia nos bairros centrais da cidade: Saúde, Gamboa e Santo Cristo. O crescimento das atividades portuárias e a inauguração da estação de estrada de ferro nas proximidades transformaram essa região num pólo de atração de população pobre. Os antigos casarões transformaram-se em cortiços e as chácaras foram sendo loteadas, fazendo surgir um

80 Idem. Ibidem, p. 43-44.

81 Idem. Ibidem, p. 61.

82 Apud MOURA, Roberto. Op. cit., p. 97.

83 RIO, João do. Op. cit., p. 38.

84 Idem. Ibidem, p. 19-20.

emaranhado de ruelas, becos e casas. Nessas casas e cortiços residiam muitas das pessoas que se reuniram para fundar as primeiras casas de candomblé da cidade. Nessas casas e cortiços residiam muitas das pessoas que se reuniram para fundar as primeiras casas de candomblé da cidade. João Alabá, talvez o mais famoso, morava na rua Barão de São Félix, no centro da cidade. Também nos bairros centrais, instalaram-se, em fins do século passado e no início deste século, outras casas de santo, dirigidas por nomes ilustres, entre os quais destacam-se Abedé, Guaiaku e Rozena.⁸⁵

Entre as pessoas que conheceu nos três meses em que diz ter vivido no meio de “mais de cem feiticeiros, mais de cem...”, João do Rio cita vários nomes, alguns com endereço preciso: “A Assiata (“uma negra baixa, fula e presunçosa”) mora na rua da Alfândega, 304”; “o Titino, da rua Frei Caneca”; “Obitaiô, da rua Bom Jardim”; “a Dudu do Sacramento, que mora também na rua Bom Jardim”; “Apotijá, mina famoso pelas suas malandragens, que mora na rua do Hospício, 322”; “o Jorge da rua do Estácio”; “o João Mussê, alufá feiticeiro tremendo, que mora na rua Senhor dos Passos, 222 e é respeitado por todos”; “a casa de Ojô fica na rua dos Andradas, quase no começo”; “Abubaca Caolho, o alcoólico da rua do Resende”; o “celebrado João Alabá, negro rico e sabichão da rua Barão de São Félix, 76”.⁸⁶

Agenor Miranda Rocha confirma algumas dessas indicações e oferece outras. Além de informar que “tinha Tio Sanin, no Morro do Pinto”,⁸⁷ precisa a localização do que ele entende como as “quatro primeiras casas” da nação Kêtu no Rio de Janeiro:

Na rua Barão de São Félix, no bairro da Saúde, João Alabá, de Omolu, abriu uma das primeiras casas de santo da cidade. (...) Inicialmente, na rua do Propósito, e depois, na rua João Caetano, Cipriano Abedé, de Ogum, abriu sua casa. (...) Em 1886, Mãe Aninha, de Xangô, veio ao Rio com Bamboxê e Oba Saniá, com os quais fundou uma casa no bairro da Saúde. (...) Na rua Maquês de Sapucaí, Benzinho Bamboxê, de Ogum, funda sua casa.⁸⁸

E Roberto Moura informa que Assumano Mina do Brasil, africano e muçulmano “que trabalhava com os astros”, “morava num sobrado na praça Onze, 191”.⁸⁹ Entretanto, no primeiro momento delineado por Agenor Miranda Rocha, essas comunidades de candomblé não estavam restritas à região “que se estendia da zona do cais do porto até a

85 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 23-24.

86 RIO, João do. Op. cit., p. 44, 50, 51-52, 64-66, 80, 82-83.

87 Apud ARAUJO, Ari. Op. cit., p. 211.

88 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 25.

89 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 134.

Cidade Nova, tendo como capital a praça Onze”, a qual Heitor dos Prazeres qualificou como *Pequena África*,⁹⁰ e como *África em miniatura*.⁹¹ Tobiabá diz que, em sua estada no Rio de Janeiro, em 1925, Mãe Aninha “ajudou sua amiga Sinhá Maria *Ogalaá* de Oxaguiã na feitura de uma mão de Maria da Conceição, iaô de Omolu, na rua São Luiz Gonzaga n° 49. Também lavou contas para Clarice Feitosa, na rua Comendador Leonardo”, permitindo observar como as práticas religiosas de Aninha se realizaram em diferentes partes da cidade: a Gamboa, na Pequena África, e São Cristóvão.⁹² Em depoimento incluído no já referido mapeamento, Mãe Regina Lúcia de Iemanjá, atual Yalorixá do Asé Opô Afonjá, fala que esse Asé “esteve no Rocha, Cavalcante e chegou aqui em Coelho da Rocha. Não era bem esse local, era lá na esquina. Depois, então, é que passou para cá”.⁹³

João do Rio também menciona “uma casa nas imediações da praia de Santa Luzia”.⁹⁴ Na já citada “Relação dos processos e sentenças por atos de feitiçaria e prática ilegal de medicina”, Yvonne Maggie indica alguns locais onde aconteceram práticas religiosas afro-brasileiras nessa época: no Andaraí e no Morro de Santo Antônio, em 1898, em Madureira e na rua do Lavradio, em 1899, no Morro de São Carlos, em 1930, e no Morro do Pinto, sem indicação de data.⁹⁵ Muniz Sodré informa outro caso de violência policial contra religiosos negros, acontecido no morro do Salgueiro em 1916, a partir de uma notícia do jornal *Correio da Manhã*.⁹⁶

Como visto, Agenor Miranda Rocha informa que Adelaide Mejitó, filha de Tia Rozena, “morou muitos anos em Cavalcante, depois mudou-se para Coelho da Rocha”.⁹⁷ Falando das festas realizadas fora das escolas de samba, Roberto M. Moura recupera que “as mais famosas (festas) de Oswaldo Cruz eram na casa da Dona Esther, uma espécie de Tia Ciata do subúrbio da Central”. Sobre Oswaldo Cruz, Muniz Sodré acrescenta

Este bairro era um reduto importante de formas culturais negras (...).
Em quintais diversos, realizavam-se reuniões de jongo (canto e dança de
linha mística com pontos e desafios, de onde se deriva o samba de

90 Idem. Ibidem, p. 93.

91 LÍRIO, Alba (org.) *Heitor dos Prazeres: sua arte e seu tempo*. Rio de Janeiro: ND Comunicação, 2003, p. 47.

92 TOBIOBÁ, João Batista dos Santos. Op. cit., p. 268.

93 Apud NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

94 RIO, João do. Op. cit., p. 63.

95 MAGGIE, Yvonne. Op. cit., p. 276-277.

96 SODRÉ, Muniz. Op. cit., p. 150.

97 Apud ARAUJO, Ari. Op. cit., p. 214.

partido alto), caxambu (forma semelhante ao jongo, mas com diferenças rítmicas) e rodas de samba. Além disto, havia as ‘mães-de-santo’ e ‘filhas-de-santo’ festeiras (como Dona Martinha, africana de nascimento, madrinha da Portela), que promoviam encontros com sambistas.⁹⁸

No texto já citado de Tiago de Melo Gomes, é possível recuperar a presença de “Seu Alfredo, ‘mulato mineiro’, ‘mestre-sala dos bons, pai-de-santo e jongueiro’”, fundador do bloco Cabelo de Mana, que está na origem da Escola de Samba Império Serrano, na Serrinha, em Madureira, e de “Maria Rezadeira, jongueira da Mangueira e nascida em Valença (RJ) em 1902, neta de africanos e índios, que aprendeu a prática em sua infância na fazenda Bem Posta”.⁹⁹

Somando a grande quantidade de referências espaciais até aqui reunidas, pode-se dizer que tanto as práticas quanto as comunidades religiosas com referências africanas se estendiam por toda a cidade do Rio de Janeiro. No dizer preconceituoso de João do Rio, “não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras”.¹⁰⁰ E acrescenta: “Os feiticeiros formigam no Rio, espalhados por toda a cidade, do cais à estrada de Santa Cruz”,¹⁰¹ indicando práticas que se estendiam para além da então Capital Federal. Entre os “feiticeiros”, João do Rio cita “o Higino e o Breves, dois famosos tipos de Niterói, cuja crônica é sinistra”.¹⁰² Presenças no outro lado da baía de Guanabara às quais se soma João Gambá, que desenvolvia suas práticas religiosas dese 1910 e fundou o Ilê Asé Baba Olwô Omin, em Pendotiba, em 1938.¹⁰³

As diferentes regiões da cidade estavam conectadas não só porque os religiosos transitavam por ruas e casas as mais diversas, mas, também, devido a necessidades intrínsecas aos seus rituais. Falando do sacrifício – “algumas partes (do animal sacrificado) são levadas para onde o santo diz” –, relatando a feitura de um babalaô – “coloca-se tudo num alguidar para jogar onde o opelê disser, no mar, num lago, em qualquer rio” –, ou ao citar Sanin – “fizemos outro dia um despacho no Campo de

98 SODRÉ, Muniz. Op. cit., p. 149.

99 GOMES, Tiago de Melo. Op. cit., p. 195.

100 RIO, João do. Op. cit., p. 50.

101 Idem. Ibidem, p. 51.

102 Idem. Ibidem, p. 51-52.

103 NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

Santana”¹⁰⁴ –, João do Rio faz ver como essas práticas se davam nos mais diversos lugares, muitas vezes em pontos cruciais da cidade. Em outra passagem oferece mais detalhes, com localizações específicas da difusão espacial desses ritos religiosos por meio dos quais também se pode pensar os constrangimentos derivados da complexa urbanidade:

O babaloxá pergunta ao santo para onde deve ir o cabelo que vai cortar à futura filha e, depois de ardente meditação, indica com aparato a ordem divina. Essas descobertas são fatalmente as mesmas no centro de uma cidade populosa como a nossa. Se o santo é a mãe-d’água doce, Oxum, o cabelo vai par a Tijuca, a fábrica das Chitas; se é Iemanjá, fica na praia do Russel, em Santa Luzia; se é outro santo qualquer, basta um trecho de praça em que as ruas se cruzem.¹⁰⁵

Tanto as referências ao mar, a lagos e rios, quanto algumas exigências rituais implicavam conexões com áreas além da urbe. Isso aparece em um relato de João do Rio de um trabalho feito com a pretensão de causar a morte de alguém, no caso, de um presidente da república: “Os trabalhos dessa espécie fazem-se na roça, com orações e grandes matanças. Precisa a gente passar noites e noites a fio diante do fogareiro, com o teçubá na mão, a rezar”. Em outra passagem, na qual comenta os elementos de que se compõem os feitiços, João do Rio cita “ervas arrancadas ao campo depois de lá deixar dinheiro para o saci”,¹⁰⁶ dando evidências dos vínculos dessas práticas religiosas com as matas, entre outros sítios naturais.

Entretanto, não se deve considerar que essas práticas e comunidades estivessem uniformemente distribuídas pela cidade. Ao contrário, difusão e concentração se complementavam. Pode-se dizer que, apesar de se fazerem presentes em toda a cidade, havia regiões da mesma que concentravam um número maior de comunidades religiosas com matrizes africanas.

As diversas referências aqui reunidas também permitem pensar como variou a concentração espacial dessas comunidades ao longo do tempo. O relato de Agenor Miranda Rocha sobre a continuidade das “quatro primeiras casas” faz pensar na questão das mudanças dessas comunidades, transferindo o pólo de maior concentração das

104 RIO, João do. Op. cit., p. 32, 79, 86.

105 Idem. Ibidem, p. 41.

106 Idem. Ibidem, p. 56, 59.

mesmas dentro da cidade e para outras regiões do Estado. Como visto, ele defende que o fechamento das comunidades levou

à dispersão das pessoas iniciadas em cada uma delas. Esse processo de dispersão foi acompanhado pela abertura de novas casas, em moldes bem diferentes dos padrões até então encontrados. As novas lideranças religiosas emergentes na cidade deixam os bairros urbanos pobres e se deslocam para o subúrbio, onde instalam suas 'roças'.¹⁰⁷

A trajetória de mudança da Pequena África para o subúrbio e a Baixada Fluminense é exatamente a da comunidade iniciada por Mãe Aninha, o Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, a qual, da Saúde, na década de 1880, teria passado, de acordo com variadas fontes e interpretações, por diversos bairros da cidade do Rio de Janeiro – Santo Cristo, Gamboa, Rocha, Cavalcanti, Aldeia Campista e São Cristóvão – até chegar a Coelho da Rocha, na baixada fluminense, nos anos 40 (1944 ou 46), onde está até hoje.¹⁰⁸

Outra comunidade que se deslocou dentro da Pequena África é a de Tia Ciata. Em um depoimento de Donga e na análise de Roberto Moura, é possível recuperar a sua trajetória: chegada da Bahia, ela morou primeiro na rua General Câmara, depois com ou próximo a Miguel Pequeno, que “era uma espécie de cônsul dos baianos”, “na rua da Alfândega, 304”, em seguida na rua dos Cajueiros e, finalmente, na rua Visconde de Itaúna, na praça Onze.¹⁰⁹ Mudanças que são compreensíveis devido às dificuldades de subsistência dessas comunidades, em função da crescente especulação imobiliária na região central da cidade, bem como das dinâmicas próprias às relações desses grupos religiosos e às vidas pessoais de seus integrantes.

De certo modo, também era previsível que as comunidades herdeiras daquelas criadas inicialmente, na Pequena África ou não, germinassem em outras partes da cidade, uma vez que os cultos não eram restritos a africanos, baianos ou negros, e a expansão do axé é intrínseca ao ideário religioso afro-brasileiro. Falando de lideranças religiosas instaladas nos bairros centrais – João Alabá, Abedé, Guaiaku e Rozena – Agenor Miranda Rocha diz que “sua influência alcançava bairros distantes, de onde provinham numerosos

107 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 26.

108 REBOUÇAS FILHO, Diógenes. Op. cit., p. 78; ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 19; BARROS, José Flávio Pessoa de. Op. cit., p. 31; TOBIABÁ, João Batista dos Santos. Op. cit., p. 270; NETTO, Márcia Ferreira. Op. cit.

109 Apud MOURA, Roberto. Op. cit., p. 96, 105.

filhos, embriões de futuras novas casas que, mais tarde, seriam abertas nos subúrbios cariocas”.¹¹⁰

Entretanto, é preciso lembrar que essas comunidades enfrentavam constantes pressões externas, o que resultou, também, em razões para essas transferências. As reformas urbanas realizadas na área central da cidade, no início do século XX, com vistas ao saneamento, à modernização e à especulação imobiliária, também constituíram um fator importante para esses deslocamentos. Como disse Roberto Moura,

A Saúde, onde se concentrava grande parte da colônia baiana, (...) seria também afetada pelas reformas, fazendo com que muitos (...) fossem procurar moradia pelas ruas da Cidade Nova, além do Campo de Santana, ou para os subúrbios e, logo depois, nos morros em torno do Centro.¹¹¹

Pode-se argumentar, também, que as regiões que concentravam um número maior de comunidades religiosas com matrizes africanas eram, geralmente, conforme o dizer de Agenor Miranda Rocha, “os bairros urbanos pobres”.¹¹² A Pequena África era um “pólo de atração de população pobre”, no dizer do mesmo autor, fosse a zona portuária, fosse a Cidade Nova, que eram regiões periféricas em relação aos centros da cidade: o campo de Santana, no período imperial, e a praça Floriano, no período republicano.¹¹³ Quando João do Rio diz que foi “pela rua estreita com a visão sinistra da pobre mártir aos pulos, dessa cabeça pintada, entre os chocalhos e os atabaques, que dançava e gritava horrendamente...”,¹¹⁴ a menção à rua estreita, embora seja válida para muitas das vias urbanas antigas e ainda existentes no Rio de Janeiro, pode ser contraposta à espacialidade das novas avenidas e outros logradouros projetados para a Capital da República no início do século XX.

O deslocamento dessas comunidades “para o subúrbio” também foi um movimento marcado pelas dificuldades econômicas. O mesmo vale para a ocupação da Baixada Fluminense e, mais recentemente, da zona Oeste da cidade. A presença das comunidades

110 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 24.

111 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 55.

112 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 26.

113 Sobre a questão da centralidade no Rio de Janeiro, ver SISSON, Rachel. “Marcos históricos e configurações espaciais. Um estudo de caso: os centros do Rio de Janeiro”. In: *Arquitetura Revista*, Rio de Janeiro, FAU-UFRJ, v. 4, 2/ sem. 1986, p. 56-81.

114 RIO, João do. Op. cit., p. 49.

religiosas afro-brasileiras na Pequena África (zona portuária e Cidade Nova), em morros, nos subúrbios, na Baixada Fluminense e na zona Oeste indica a ocupação da periferia devido a processos de exclusão dessa população, bem como de seus valores e práticas, das regiões centrais e mais valorizadas da cidade e da região. Como sintetizou Manuel Bandeira em um verso do poema *Mangue*, de seu livro *Libertinagem*: “Houve tempo em que a Cidade Nova era mais subúrbio do que todas as Meritis da Baixada”.¹¹⁵

O desenvolvimento de pesquisas com levantamento e análise de fontes bibliográficas, iconográficas e sonoras, bem como com a realização de entrevistas, aliadas à realização de um censo das comunidades existentes que produza um mapeamento sistemático e recupere dados sobre os processos de constituição das mesmas, permitirá aprofundar a análise do processo de distribuição dessas comunidades no Rio de Janeiro.

3.2 – Tipologias espaciais das comunidades de candomblé

Ao longo do tempo não se observam apenas mudanças quanto à localização dessas comunidades na cidade e no Estado. É importante perceber as mudanças processadas na estruturação física das mesmas. O próprio variar na denominação encontrada nos depoimentos e relatos, entre *casa* e *roça*, já indica transformações significativas quanto às possibilidades espaciais e às práticas dessas comunidades religiosas, bem como assinala a passagem do tempo.

3.2.1 – Comunidades como casas

Inicialmente, parece que havia apenas casas. Embora defenda que “toda essa gente vive bem, à farta” e, ao descrever a casa de Ojô, diga que “os móveis consertados indicavam que Ojô vive bem”,¹¹⁶ João do Rio não deixa de externar seu preconceito com relação às condições de salubridade de suas habitações: “os transeuntes honestos, que passeiam na rua com indiferença, não imaginam sequer as cenas de Salpêtrière africana passadas por trás de rótulas sujas”; “os feiticeiros (...) moram em casinholas sórdidas”; “para obter o segredo do feitiço, fui a essas casas, estive nas salas sujas”; qualifica como “casinhola suja e mal-cheirosa” a casa na qual presenciou uma cerimônia de egungum; e,

115 BANDEIRA, Manuel. “Mangue”. In: --. *Libertinagem*. Rio de Janeiro: Ed. do autor, 1930.

116 RIO, João do. Op. cit., p. 52, 81.

contraditoriamente, diz que a casa de Ojô tem “um aspecto pobre e um cheiro desagradável”.¹¹⁷ Uma descrição mais longa merece ser citada:

As casas dos minas (...) São quase sempre rótulas lóbregas, onde vivem com o personagem principal cinco, seis ou mais pessoas. Nas salas, móveis quebrados e sujos, esteirinhas, bancos; por cima das mesas, terrinas, pucarinhos de água, chapéus de palha, ervas, pastas de oleado onde se guarda o opelé, nas paredes, atabaques, vestuários esquisitos, vidros; e no quintal, quase sempre jabutis, galinhas pretas, galos e cabritos.¹¹⁸

Do relato de João do Rio, que pouco procura entender os modos de ser e viver do outro, emergem várias questões relativas a essas comunidades, à estrutura espacial de que dispunham e a suas práticas. Primeiro, o sentido comunitário, com vários habitantes reunidos em torno de uma liderança. Depois, as condições de salubridade estabelecidas em função do processo de marginalização social. O uso das rótulas como recurso para garantir privacidade e proteção a seus moradores, visitantes e acontecimentos. A criação de animais. Uma cultura material particular. E uma estruturação espacial específica na qual, a partir da distinção entre a rua e a casa, esta última era dividida em duas partes principais, sendo a primeira composta pelos recintos internos e a segunda pelo quintal, mas ambas se prestando a múltiplos usos que as conectavam.

Aparentemente, todos os poucos e pequenos recintos que compunham essas casas eram usados nas funções religiosas, em especial as salas e as camarinhas. João do Rio relata que “os pais-de-santo trabalham dia e noite nas camarinhas ou fazendo evocações diante dos fogareiros”.¹¹⁹ Além disso, deve ser destacado o peji, ainda conforme a reportagem do mesmo autor: “o estado-maior é a coleção de terrinas e sopeiras colocadas numa espécie de prateleiras de bazar”.¹²⁰ Complementares aos espaços internos, os quintais também são importantes, servindo tanto para a realização de alguns rituais quanto para a criação de animais para serem usados nos rituais e comercializados, conforme outras citações de João do Rio: “Eu olhava a réstia estreita do quintal onde

117 Idem. Ibidem, p. 35, 52, 74, 80.

118 Idem. Ibidem, p. 29-30.

119 Idem. Ibidem, p. 31.

120 Idem. Ibidem, p. 42.

dormiam jabutis”; “os pais-de-santo são obrigados pela sua qualidade a fazer criação de bichos para vender e tê-los sempre à disposição quando precisavam de sacrifício”.¹²¹

Falando das tias baianas, Roberto Moura diz que mantinham “festas realizadas em homenagem aos santos que depois se profanizavam em encontros de música e conversa”.¹²² Ele também informa que Tia Ciata, a mais famosa dessas tias, “não deixava de comemorar as festas dos orixás em sua casa da praça Onze, quando depois da cerimônia religiosa, freqüentemente antecedida pela missa cristã assistida na igreja, se armava o pagode”.¹²³ De acordo com outros depoimentos e análises, havia localização específica para essa sucessão de eventos, pois, além da missa na igreja, as cerimônias religiosas e as festas nas casas tinham espaços claramente determinados em suas dinâmicas. Comentando as festas que Tia Ciata fazia “para os sobrinhos dela se divertirem”, João da Baiana diz que “a festa era assim: baile na sala de visitas, samba de partido alto nos fundos da casa e batucada no terreiro”. Pixinguinha faz comentário semelhante: “numa festa de preto havia o baile mais civilizado na sala de visitas, o samba na sala dos fundos e a batucada no terreiro”.¹²⁴ Nesse sentido, vale citar a análise da casa de Dona Esther, em Oswaldo Cruz, feita por Muniz Sodré: “era notável por sua extensão e pela freqüência. Esta casa funcionava de maneira parecida com a da famosa Tia Ciata: na frente a ‘brincadeira’ (jogos de dança e música); nos fundos, cerimônias de cultuação aos orixás”.¹²⁵ De acordo com Candeia, que também considerava a casa de Dona Esther como um dos “pontos marcantes” de Oswaldo Cruz, ela “tinha o seu lado místico, entretanto não era candomblé”, deixando a dúvida sobre o tipo de religiosidade por ela praticada, mas confirmando a variedade de usos dos espaços.¹²⁶

Essa estruturação por setores está associada às características privadas e públicas de suas atividades. De acordo com os relatos, pode-se dizer que as festas eram mais abertas ao público, com a casa tornando-se, temporariamente, uma rua, embora não totalmente pública. Já as cerimônias religiosas eram mais privadas; Roberto Moura defende que os candomblés “eram mais fechados à curiosidade de estranhos” (1995: 101). Não se tratava

121 Idem. Ibidem, p. 32.

122 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 93.

123 Idem. Ibidem, p. 100.

124 Apud MOURA, Roberto. Ibidem, p. 83.

125 SODRÉ, Muniz. Op. cit., p. 149.

126 Apud MOURA, Roberto M. *No princípio, era a roda: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004, p. 140.

da determinação de setores estanques e exclusivos. Ao contrário, os setores se estruturavam pelo uso, pelas atividades cotidianas e excepcionais, nos diferentes ritos.

Para Muniz Sodré, este “modelo de funcionamento (...) simboliza a estratégia de resistência pelo jogo à marginalização imposta ao negro em seguida à Abolição”. Em outra passagem do mesmo livro, o mesmo autor sublinha a dimensão política desse modelo:

A economia semiótica da casa, isto é, seus dispositivos e táticas de funcionamento, fazia dele um campo dinâmico de reelaboração de elementos da tradição cultural africana, gerador de significados capazes de dar forma a um novo modo de penetração urbana para os contingentes negros.¹²⁷

Em seu livro, Roberto Moura apresenta a planta baixa da casa de Tia Ciata, “conforme depoimento dos parentes que lá conviveram”. Além de exibir um desenho, ele faz uma descrição da mesma:

Depois de uma sala de visitas ampla, onde nos dias de festa ficava o baile, a casa se encompridava para o fundo, num corredor escuro onde se enfileiravam três quartos grandes intervalados por uma pequena área por onde entrava luz, através de uma clarabóia. No final, uma sala de refeições, a cozinha grande, e a despensa. Atrás da casa, um quintal com um centro de terra batida para se dançar e depois um barracão de madeira onde ficavam ritualmente dispostas as coisas do culto.¹²⁸

Embora tenha sido produzido a partir do depoimento, esse desenho é incompleto, um tanto contraditório em relação a sua fonte e esquemático, o que obriga a tomá-lo como expressão visual de lembranças e idéias espaciais de outrem. Apesar disto, é possível com o desenho, a descrição, os depoimentos e as interpretações caracterizar um tipo arquitetônico. Esse desenho pode, portanto, ser relacionado às tipologias urbanas e arquitetônicas do Brasil à época e mesmo em momentos antecedentes. A casa poderia ser aproximada do tipo das “residências menores” do período compreendido entre 1850 e 1900, de acordo com o *Quadro geral da arquitetura no Brasil*, traçado por Nestor Goulart dos Reis Filho, pois tinha um poço de iluminação, o vão com clarabóia que dividia a “sala de visitas” do “quarto sinha Assiata”. Entretanto, também tinha uma

127 SODRÉ, Muniz. Op. cit., p. 149.

128 MOURA, Roberto. Op. cit., p. 102.

alcova, o “quarto sinhá velha”, o que a vincula ao tipo dominante das residências construídas no Brasil no período da colonização portuguesa, nas quais, “aproveitando antigas tradições urbanísticas de Portugal, nossas vilas e cidades apresentavam ruas de aspecto uniforme, com residências construídas sobre o alinhamento das vias públicas e paredes laterais sobre os limites dos terrenos”.¹²⁹ Sem recuos, jardins, porões e outros recursos que permitissem melhor iluminação e aeração dos cômodos, à exceção da “pequena área por onde entrava luz, através de uma clarabóia”, essa casa pouco incorporava as novidades introduzidas na arquitetura durante os oitocentos com vistas à maior salubridade das habitações.

Um trecho da reportagem de João do Rio permite pensar como esses espaços eram reestruturados por pessoas e coisas durante a realização das cerimônias religiosas, ao descrever uma delas:

Quando chegamos, a sala estava enfeitada. Em derredor sentavam-se muitos negros e negras mastigando olobó, ou cola amargosa, com as roupas lavadas e as faces reluzentes. A um canto, os músicos, fisionomias estranhas, faziam soar, com sacolejos compassados, o xequerê, os atabaques e ubatás, com movimentos de braços desvairadamente regulares. Não se respirava bem. (...) Olhei o célebre pai-de-santo, cujas filhas são sem conta. Estava sentado à porta da camarinha.¹³⁰

Pode-se concluir que essas limitações urbanas e arquitetônicas não impediam que essas construções fossem reinventadas cotidianamente, de acordo com diferentes usos. O que determina uma tipologia espacial e edilícia pouco morfológica, pois mesmo algumas formas a princípio obrigatórias podem ser relativizadas e transformadas pelos usos. E indica uma tipologia mais estrutural, na qual importam mais as relações entre espaços, construções, coisas, seres e ações.

Recuperando uma fala de Agenor Miranda Rocha sobre a trajetória de Mãe Aninha no Rio de Janeiro – “Aninha não tinha nenhum terreiro no Rio de Janeiro, mas tinha *axé*” –, Muniz Sodré explica: “Isto quer dizer que a força produzia o espaço necessário à sua atividade”. E complementa: “O terreiro definia-se, assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e pólo irradiador de força”.¹³¹ O que

129 REIS FILHO, Nestor Goulart dos. *Quadro geral da arquitetura no Brasil* (1970). São Paulo: perspectiva, 1983, p. 22, 48.

130 RIO, João do. Op. cit., p. 44-45.

131 SODRÉ, Muniz. Op. cit., p. 104-105.

faz pensar na diferenciação entre “espaço” e “lugar”, como propõe Aldo van Eyck, na qual o primeiro é abstrato, concebido mentalmente, e o segundo, vivido, experimentado pelo corpo. Diferença que Michel de Certeau mantém, embora invertendo os termos, com “lugar” sendo “a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência”, o que “implica uma indicação de estabilidade”, enquanto “espaço” “é um cruzamento de móveis”; ao ver dele, “em suma, o espaço é um lugar praticado”.¹³² Inversão que permite ver como, mais do que a designação, o que importa é reconhecer a plasticidade dinâmica, inventiva e regeneradora produzida pelo axé (simplicadamente, força) nas comunidades de candomblé.

3.2.2 – Comunidades como roças

Um dos capítulos do livro de Agenor Miranda Rocha é “Estrutura e organização de uma casa de Kêtu”, no qual é exposta “a organização e a distribuição espacial de uma casa-de-santo”. Isto é feito por meio de um desenho feito por Carlos de Ogujá em 1993 (anexo 2), cuja legenda diz ser uma “disposição hipotética de um terreiro”, e de uma apresentação textual da “distribuição do espaço físico e ritual”.¹³³

O terreiro aí apresentado é bem diferente das casas nas quais funcionavam as comunidades de candomblé no final do século XIX e no início do século XX. A princípio, é semelhante às roças no subúrbio da cidade, mas, como ele próprio diferencia, são “roças estruturadas”. Muniz Sodré apresenta roça como um “termo baiano, sinônimo de terreiro de candomblé”.¹³⁴ A constituição das comunidades de candomblé como roças é um dos fatores que marcam a história das mesmas no Rio de Janeiro, segundo Agenor Miranda Rocha, pois, como visto, ele aponta o surgimento dessas roças como um dos dados a marcar o segundo momento de sua narrativa.¹³⁵ Sobre esse deslocamento das comunidades de candomblé da região central da cidade para o subúrbio e a Baixada Fluminense, com a conseqüente transformação das casas em roças, José Flávio Pessoa de Barros defende que

132 Sobre o conceito de espaço na modernidade, ver FORTY, Adrian. “Space”. In: --. *Words and buildings. A vocabulary of modern architecture*. London: Thames & Hudson, 2000, p. 256-275; CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. 1. artes de fazer* (1990). Petrópolis: Vozes, 1994, p. 201-203.

133 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 18, 31-34.

134 SODRÉ, Muniz. Op. cit., p. 149.

135 Idem. Ibidem, p. 26.

uma vez que o processo de constituição e implementação dos Terreiros de candomblé supõe, ao mesmo tempo, a urbe – espaço construído, e a floresta – espaço-mato, o deslocamento imposto, se trouxe algumas dificuldades e problemas, também favoreceu o estreito relacionamento dessas duas dimensões tão importantes no imaginário religioso do povo-de-santo. O espaço-mato tornando-se mais evidente e próximo, reforçou os laços entre o homem e a natureza, ao mesmo tempo em que circunscrevia o grupo religioso e o protegia da curiosidade dos não-adeptos.¹³⁶

A apresentação textual de Agenor Miranda Rocha ajuda a compreender o que, no desenho de Carlos de Oguyã, pode passar despercebido. Ele expõe com clareza como as comunidades de Kêtu são estruturadas, apresentando seus principais setores:

De maneira geral, as roças são compostas por dois espaços bem definidos: a área construída e o terreiro. Na área construída, existem ambientes públicos (sala, barracão, banheiros etc.) e privados (quartos-de-santo, camarinha, quarto de malas etc.). Existem ainda um terceiro espaço, não edificado, que, de forma mais ou menos imaginária, representa a ‘mata’.¹³⁷

E apresenta a composição de cada um dos setores, dos espaços mais públicos aos mais reservados. Explica as possibilidades de conhecimento e uso dos espaços por diferentes pessoas: “de acordo com o grau de entronização, as pessoas transitam pelo espaço que vai do portão ao mato, tendo boa margem de consciência sobre onde podem ou não estar, e quando”. Assim, torna evidente como o tempo é um fator importante na dinâmica dessas comunidades, como os espaços se caracterizam também em função do quê e quando neles acontece. Faz ver como os espaços admitem certa reversibilidade: “a distribuição do espaço varia de uma casa para outra e até dentro de uma mesma casa, onde a disposição dos espaços públicos e privados pode ser alterada de acordo com a ocasião”. E marca os pólos da relação entre espaços públicos e privados no terreiro: “O espaço público por excelência é o barracão, onde se realizam as festas”; “em algum local distante do acesso público, encontramos também o ilê axé, o quarto onde as yaôs são recolhidas por ocasião das obrigações”.¹³⁸

Sobre os quartos-de-santo, ele diz que “cada orixá tem a sua própria casa, o quarto, onde é cuidado e alimentado”. Quanto à disposição espacial dessas casas ou quartos na

136 BARROS, José Flávio Pessoa de. Op. cit., p. 32-33.

137 ROCHA, Agenor Miranda. Op. cit., p. 31.

138 Idem. Ibidem, p. 31-33.

comunidade, embora o desenho de Carlos de Ogujá apresente o terreiro “tendo ao centro o barracão e à sua volta os quartos de orixá”, é preciso lembrar que o mesmo é uma “disposição hipotética de um terreiro”, conforme sua legenda.¹³⁹ O texto de Agenor Miranda Rocha sugere múltiplas possibilidades plásticas além daquela apresentada graficamente, a partir de alguns princípios por ele também indicados. Ao dizer que os quartos “ocupam uma disposição determinada no espaço da Roça, de acordo com o tipo de Orixá”, ele deixa entrever a conexão entre os espaços mítico e físico, a relação existente entre a posição do orixá na cosmogonia e a situação de sua casa no terreiro. Ele também dá indicações de como o terreiro é estruturado por espaços externos e internos que demarcam setores que também estão diretamente vinculados à cosmogonia.

Com relação à parte externa, ele explicita a primazia obrigatória de Exu e de sua casa na disposição espacial, geralmente junto ao portão ou à porta, ao dizer que, “na chegada, começa-se salvando Exu e, em seguida, passando pela casa de cada Orixá, salvando cada um e comunicando sua chegada”. E dá informações sobre alguns outros espaços externos:

finalmente, às vezes bem disfarçada, no meio do mato, vemos uma pequena casa branca, onde apenas pessoas especialmente designadas podem entrar, e onde, mesmo os membros da casa, quando se aproximam, o fazem abaixados, em sinal de respeito: é o ilê ibó aku, a casa dos mortos, ancestrais do terreiro.¹⁴⁰

Segundo ele, “na parte interna, geralmente dentro da casa, vamos encontrar as casas dos Orixás que nos itans são considerados moradores de palácios, situados nas cidades africanas. São eles Oxalá (palácio de Ifé), Xangô (palácio de Oyó), e as Yabás”. Comentário que mostra como construções e áreas livres aludem a paisagens africanas, com seus palácios, casas, cidades, territórios. O que explicita a relação entre espaços históricos na África e espaços físicos das comunidades de candomblé, permitindo perceber outras das dimensões simbólicas do terreiro. O que configura um conjunto de espaços, construções, coisas e seres mais complexos estruturalmente do que podem parecer aos leigos.

Sem especificar muito mais, suas indicações sobre os quartos-de-santo deixam subentendido que as demais casas de orixás se localizam na parte exterior, situando-se

139 Idem. Ibidem, p. 32.

140 Idem. Ibidem, p. 33.

entre o portão e a mata. Ao não especificar onde os quartos-de-santo não mencionados devem estar, ele não quer dizer que os mesmos podem estar em qualquer lugar. Ao contrário, o seu silêncio indica que o conhecimento se dá na vivência religiosa. Além de reafirmar o cunho estrutural da tipologia espacial dessas comunidades.

Ao dizer que parte do espaço não edificado “representa a ‘mata’” e que, nessa mata, “que rememora o passado africano, estão as folhas utilizadas nos rituais”, dá a ver dimensões utilitárias e simbólicas desse ambiente crucial para os ritos do candomblé. A floresta mítica sobrevive no espaço-mata, a porção de terra livre das diferentes comunidades de terreiro; o lugar onde são cultivadas árvores, arbustos e ramagens nas quais se catam as folhas necessárias ao dia-a-dia, entre outras práticas e rituais. Espaço-mata que é configurado em cada comunidade de acordo com possibilidades espaciais e culturais. Agenor Miranda Rocha diz que “muitas casas, devido à sua dimensão, não dispõem de espaço sequer para representar, de forma mais ou menos aproximada, essa mata, mas uma pessoa atenta sempre identificará seus elementos mínimos em qualquer casa”.¹⁴¹

Na apresentação de Agenor Miranda Rocha, encontra-se uma afirmação que reitera a relação da comunidade de candomblé com outros locais da região, além do terreiro: “alguns preceitos exigem que se façam obrigações em mata verdadeira; nesse caso, deslocam-se para ela, onde são feitos os trabalhos”.¹⁴² Desenvolvendo o que dissemos antes,¹⁴³ podemos afirmar que a floresta é o oposto complementar da cidade, o lugar de onde provêm caças e folhas, entre outros elementos fundamentais à vida. São, portanto, lugares onde se rememora o tempo antigo, quando os homens se aventuravam pela mata em busca dos alimentos necessários à sobrevivência. Lugares, também, onde pensar o presente – mata, folhas, caças e caçadores conectam o tempo mítico ao passado próximo, quando a vida urbana não parecia tão apartada do campo, e mesmo à atualidade, preservando sentidos nostálgicos, metafóricos e imediatos para os habitantes das metrópoles contemporâneas. Assim, essas religiões evidenciam alcance ambiental, transbordam dos espaços internos dos terreiros para o exterior, chegam às estradas, matas,

141 Idem. Ibidem, p. 31.

142 Idem. Ibidem.

143 CONDURU, Roberto. *Arte Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: C/Arte, 2007, p. 31-33.

cachoeiras e praias, passando pelas ruas das cidades brasileiras onde é grande e forte a presença dos afro-descendentes.

3.3 – Casas e roças de candomblé como patrimônio cultural urbano

As grandes e tradicionais comunidades de terreiro são grandes microcosmos dos universos culturais africanos preservados e reestruturados no Brasil, são espaços de resistência e atualização cotidiana da vida pretérita na África. Mas o são não apenas as grandes e tradicionais comunidades. Independentemente de suas dimensões, que variam de acordo com as possibilidades existentes nos diferentes contextos, urbanizados ou ainda rurais, os terreiros representam a geografia típica de algumas regiões africanas. Muitas vezes pequenos, modestos, apertados em terrenos exíguos de urbes densamente ocupadas, as comunidades – casas ou terreiros – aludem com recursos mínimos à oposição complementar de cidade e campo, dentro e fora, Terra e Céu, vivos e mortos.

Suas construções – conjunto de casas ou quartos, espaços cobertos e ao ar livre, que abrigam diferentes moradores e visitantes, do mundo terreno ou não – interessam não por configurarem um estilo arquitetônico, nem apenas por delinearem uma tipologia espacial (arquitetônica e paisagística) que é menos morfológica e mais estrutural. Interessam também como metáforas vivas de civilizações, suas paisagens, cidades e imaginários, representando portões, ruas, praças, monumentos, casas, palácios e espaços naturais, em meio aos quais são cultivadas dimensões espirituais da existência, assim como a sociabilidade pública. O que, de modo nada surpreendente, aproxima as *casas* e as *roças*, indicando como o arrefecer da marginalização que esses religiosos têm sofrido ao longo do tempo pode contribuir para aflorar publicamente a plasticidade dinâmica própria às comunidades de candomblé.

Ao comentar “o processo de constituição e implementação dos terreiros de candomblé” no Rio de Janeiro, nos anos 50, José Flávio Pessoa de Barros observa como os mesmos se fazem legíveis por meio de discretos signos urbanos que indicam a presença cotidiana dessas religiões na cidade:

Os templos, embora inseridos no cenário arquitetônico urbano-periférico, podiam ser distinguidos – e ainda o são – através da presença de sinais diacríticos, como a bandeira de tempo (mastro fincado no solo,

na entrada do terreno, onde tremula uma bandeira branca) e as
quartinhas (potes de barro), colocadas sobre os muros e telhados.¹⁴⁴

Inscrições em muros brancos, jarros, garrafas e potes sobre portadas, bandeiras brancas insurgindo inesperadamente em meio a árvores e fios de eletricidade, mais outras tantas coisas, constituem uma simbólica urbana particular. Em boa parte enigmáticos, aparentemente incompreensíveis, esses elementos sinalizam especificidades religiosas e culturais. São signos de resistência, de preservação de imaginários, idéias, saberes e valores. Coisas e práticas cujos significados dizem respeito não apenas aos membros dessas comunidades e àqueles que as freqüentam, pois, inseridas na dinâmica social da cidade, do estado e do país, têm sentidos que vão além desses grupos religiosos, com alcance local, regional e nacional. O que sugere a possibilidade de sua preservação como patrimônio cultural carioca, fluminense, brasileiro.

Essa preservação cultural pode muito contribuir no processo de revisão do valor das contribuições africanas para a constituição da cultura afro-brasileira. Com relação às comunidades de candomblé no Rio de Janeiro, é preciso que haja reconhecimento do valor como patrimônio cultural local, regional e nacional de sua muitas vezes singela, mas não menos complexa espacialidade. Além de subsidiarem suas práticas e de suas dimensões simbólicas, seus espaços recontam a história das comunidades de candomblé, das casas às roças.

5. Proposta preliminar de critérios para preservação cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro

Roberto Conduru

Antes de serem indicados critérios que podem ajudar a nortear a seleção dos elementos que podem subsidiar a preservação do candomblé no Rio de Janeiro, é importante rever brevemente ações prévias com relação à preservação cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro.

A – Antecedentes na preservação do candomblé no Rio de Janeiro

Sobre as ações de preservação do candomblé no Rio de Janeiro como bem simbólico nacional brasileiro pode-se observar inicialmente que este processo poderia ter acontecido desde a década de 1980. Naquela década, mais exatamente em 1986, o Iphan tombou o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, na Bahia, em 1986, de acordo com o processo nº 1067-T-82. Na mesma cidade, a instituição tombou o Ilê Axé Opô Afonjá, o Terreiro do Axé Opô Afonjá, em 2000, de acordo com o processo nº 1432-T-98. Ambos os bens estão inscritos no *Livro do Tombo Histórico* e no *Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico* (www.iphan.gov.br/ans).

Entretanto, é um tanto compreensível a defasagem entre as ações de preservação do candomblé na Bahia e no Rio de Janeiro. Diferentemente do que ocorreu em Salvador, nos anos 80, nenhuma das comunidades de candomblé do Rio de Janeiro solicitou alguma ação do Iphan ou de outro órgão de preservação cultural com vistas à sua preservação como patrimônio de valor nacional, regional ou local. O que passou a ocorrer apenas na

primeira década do século XXI, quando foi feito o *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro* (NETTO, 2010), em 2010, e o *Inventário nacional de referências culturais do candomblé no Rio de Janeiro* (PEREIRA et alii, 2012).

É fato também que, na mesma década, mais exatamente em 1984 e, portanto, antes do tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho pelo órgão federal de preservação do patrimônio cultural, o Instituto Estadual de Patrimônio Cultural – Inepac, no Rio de Janeiro, tombou a Pedra do Sal, na capital do estado, por meio do processo E-18/300.048/84. Nas palavras de Ítalo Campofiorito, diretor do Inepac naquela época, a Pedra do Sal, como “monumento negro”, devia ser tombado porque, “além de espaço ritual consagrado, é o mais antigo monumento que se pode vincular à história do samba carioca” (Apud FERRAZ, 1997: 336). Esse ato de preservação pode ser vinculado à “tentativa de monumentalização da negritude” empreendida pela administração de Leonel Brizola no governo do Estado do Rio de Janeiro, entre 1983 e 1987, com a construção do Sambódromo, do monumento a Zumbi e da escola Tia Ciata, na região da antiga Praça Onze, de acordo com a visão da historiadora Mariza Soares (SOARES, 1999: 126). Com estas construções e o reconhecimento da Pedra do Sal como monumento, o poder público estadual reconstituía simbolicamente a “Pequena África”, que fora dizimada pelos processos excludentes de ocupação do território urbano pela especulação imobiliária.

Contudo, em verdade, é preciso observar que a ação pioneira de preservação cultural de valores religiosos afro-brasileiros no Brasil foi empreendida pelo Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Sphan (depois renomeado como Iphan), no segundo ano de funcionamento da instituição, em relação a comunidades do Rio de Janeiro. Em 1938, o Sphan tombou uma parte do “Museu de Magia Negra”, atualmente denominada como “Coleção de Cultos Afro-Brasileiros”, que integra o acervo do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, que fora constituído a partir de apreensões de objetos feitas em ações de repressão policial às práticas religiosas afro-brasileiras na então Capital Federal, de acordo com a legislação vigente (MAGGIE, 1992: 261). Parte dessa coleção foi inscrita como bem nº 001 do *Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico*, sob a alcunha de “Museu de Magia Negra: acervo”, em 1938, de acordo com o processo nº 0035-T-38.

Antes de dar continuidade às reflexões, vale a pena fazer uma observação sobre uma questão candente no campo das práticas religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro. No âmbito do processo de inclusão de práticas de comunidades religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro como patrimônio cultural da nação, o Iphan pode pensar em alterar a designação do bem nº 001 do *Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico*, parte da Coleção de Cultos Afro-Brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, inscrita como “Museu de , Magia Negra: acervo”, com vistas a evitar a visão preconceituosa que deu origem a esse nome e com o mesmo continua a se propagar socioculturalmente.

Com relação às religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, mais especificamente ao candomblé, uma vez que haja continuidade no reconhecimento de seu valor como patrimônio cultural, é preciso estabelecer critérios que norteiem a seleção dos bens materiais e imateriais vinculados a serem tomados como referências para a preservação do candomblé, bem como mecanismos que garantam a permanência dos mesmos.

B – Critérios de representatividade dos elementos referenciais da preservação

Tendo em vista os critérios adotados há algum tempo pelos órgãos de preservação cultural no Brasil, pode ser feita uma distinção entre bens culturais materiais, os sítios, localidades, espaços, construções e bens com os quais as práticas religiosas se estruturam, e bens culturais imateriais, as formas de expressão, os saberes, os ofícios e modos de fazer, os lugares e as celebrações que constituem e subsidiam as práticas religiosas propriamente ditas.

B.1 – Bens materiais

A preservação do candomblé pode e deve considerar a configuração espacial das comunidades, os espaços e construções das comunidades religiosas, as casas e/ou os terreiros, e as localidades a elas exteriores e às quais estão vinculadas em suas práticas religiosas. Nesse caso, em vez da seleção por atributos formais e estilísticos, que é uma prática ainda dominante nos campos da história da arte e da preservação cultural de bens materiais, seria mais pertinente a valorização das tipologias espaciais determinadas por essas comunidades. Nesse sentido, é importante destacar que, seja na conformação como

*casa*¹⁴⁵ ou como *roça*,¹⁴⁶ essas comunidades interessam mais por se constituírem como tipos estruturais, nos quais são determinantes as relações dinâmicas entre seres, espaços, coisas (objetos e edificações), valores e práticas, do que como tipos morfológicos, nos quais as formas plásticas são fixas ou determinantes.

Entretanto, é bom observar que sempre existem exceções e é importante guardar atenção para espaços, construções e coisas entendidos pelas comunidades como valores plásticos especiais, sem prejuízo dos valores simbólicos, especialmente os religiosos e comunitários.

Cabe observar que estas relações dinâmicas ultrapassam os limites físicos dos terreiros, se estendendo a outras localidades, devido à necessidade de realização de rituais em ruas, praças, praias, matas, rios, cachoeiras e estradas, entre outras localidades, bem como às tradições existentes no Rio de Janeiro no celebrar de divindades afro-brasileiras: Ogum/São Jorge, Oyá/Santa Bárbara, Oxalá/Nosso Senhor do Bonfim e Iemanjá (PEREIRA et alii, 2012).

B.2 – Bens imateriais

A preservação do candomblé pode e deve considerar formas de expressão, saberes, ofícios e modos de fazer, lugares, e celebrações. Desde a realização do referido *Mapeamento* e, em sua continuidade, na realização do referido Inventário, tomou-se a decisão de focar a seleção de bens a serem tomados como referências do candomblé em lugares.

B.2.1 – Lugares

Os lugares referenciais podem ser diferenciados entre os espaços e construções das comunidades religiosas, as casas e/ou os terreiros, e as localidades a elas exteriores e às

145 Comunidades de candomblé concentradas em pequenas edificações residenciais localizadas na área central do Rio de Janeiro, constituindo um conjunto restrito de cômodos, espaços cobertos e ao ar livre, que abrigam diferentes moradores e visitantes, do mundo terreno ou não, sobretudo entre o final do século XIX e meados do século XX (CONDURU, 2010: 190-192).

146 Comunidades de candomblé localizadas nos subúrbios do rio de Janeiro e em municípios vizinhos, constituídas por um conjunto mais ou menos amplo de casas e quartos, espaços cobertos e ao ar livre, que abrigam diferentes moradores e visitantes, do mundo terreno ou não, a partir da década de 1940 (CONDURU, 2010: 193-194).

quais estão vinculadas em suas práticas religiosas.

B.2.1.1 – Comunidades como lugares

A partir do que foi levantado no *Inventário nacional de referências culturais do candomblé no Estado do Rio de Janeiro* (PEREIRA et alii, 2012), podem ser sugeridos alguns critérios para determinar a seleção de comunidades de candomblé no Rio de Janeiro a serem tomadas como referências em sua preservação como patrimônio imaterial brasileiro.

B.2.1.1.1 – Comunidades representativas de “nações”

O processo de preservação deve abarcar comunidades representativas das diversas vertentes do candomblé: as diferentes “nações” africanas desdobradas no território e na cultura brasileira – Angola, Congo, Efon, Grunci, Ijexá, Jêje e Ketu, entre outras – com seus diversos cultos – de babaegun, ifá, inquices, orixás e voduns, entre outros – e, consequentemente, suas visões de mundo, valores, saberes, práticas, lugares, celebrações.

B.2.1.1.2 – Comunidades como elos na preservação de tradições

Cabe considerar comunidades que, em suas trajetórias, têm se constituído como elos fortes em redes de transmissão de valores, saberes e práticas estabelecidas no espaço e no tempo. Mantendo vínculos com comunidades criadas antes e depois de sua fundação, das quais provieram e às quais deram origem, respectivamente, estas comunidades se tornaram referências comunitárias. São as chamadas “casas de axé”, as “casas de tradição”.

Por um lado, esta identificação é constituída pela própria comunidade. Muitas delas expressam autoconsciência de sua importância institucional e de seu valor comunitário devido à condição de elo. Isso é feito por meio da criação e manutenção de memoriais, da publicação de livros, CDs e outros suportes de registro de suas memórias e práticas, e mesmo ao formularem pedidos de tombamento junto ao Iphan e a outros órgãos de preservação do patrimônio cultural. É o caso das seguintes comunidades incluídas no *Inventário nacional de referências culturais do candomblé no Estado do Rio de Janeiro* (PEREIRA et alii, 2012): Ilê Omo Oju Aro, Ilê Omolu Oxum, Tenda Santo Antônio dos

Pobres, Asé Yá Nassô Oká Ilê Osun – Terreiro de Nossa Senhora das Candeias, Ilê Ti-Oxum-Omi-Ia-Ila-Obá-Ti-Odou-Ti-Ogum-Alé.

Por outro lado, esta identificação é referendada pelas comunidades externas. Muitas delas são reconhecidas como “casas de axé” e “casas de tradição” por outras instituições – públicas oficiais, privadas, de outras religiões, da comunidade religiosa afro-brasileira, de suas nações e casas matrizes – em discursos, depoimentos, publicações, filmes, exposições e outros tipos de registro, eventos e ações institucionais. As várias referências encontráveis no levantamento bibliográfico do referido *Inventário* (vide PEREIRA et alii, 2012) evidenciam as comunidades mais presentes em memórias e histórias do candomblé no Rio de Janeiro.

B.2.1.1.3 – Comunidades referenciadas temporalmente

A preservação do candomblé no Rio de Janeiro como patrimônio imaterial brasileiro também deve considerar como referências comunidades constituídas em diferentes momentos do processo de constituição das mesmas, conforme proposto anteriormente (CONDURU, 2010).

Do primeiro momento, que se estende de um início indefinido aos anos 30 do século XX, cabe pensar a pertinência da preservação cultural de comunidades criadas naquele período e ainda hoje existentes: Ilê Axé Opô Afonjá, Kupapa Unsaba, Ilê Axé Baba Olwô Omin, conforme o *Inventário nacional de referências culturais do candomblé no Estado do Rio de Janeiro* (PEREIRA et alii, 2012).

A casa de Dona Esther, constituída em Oswaldo Cruz naquela época, mencionada no referido *Inventário*, é, talvez, a única edificação do tipo *casa* constituída naquele período e ainda existente, embora não mais funcione como comunidade religiosa. Entretanto, a pesquisa realizada pela equipe que elaborou o *Inventário* constatou que as pessoas daquela comunidade não se reconhecem atualmente como praticantes de religiões afro-brasileiras. No caso da comunidade Axé Ilê Yamin, que foi constituída, “por volta de 1957”, no bairro de Cavalcante, na cidade do Rio de Janeiro, e depois transferida para o município de Santa Cruz da Serra, e está mencionada no referido *Inventário*, carece de pesquisas posteriores, mas é, com certeza, um caso especial a ser considerado nas políticas de preservação por estar vinculada às trajetórias de vida do babalô Bamboxê

Obitikó, do babalaô Benzinho Bamboxê e da yalorixá Regina Bamboxê, as quais se estendem desde a primeira metade do século XIX até o presente (GOMES, 2012). Com efeito, pesquisas futuras em arquivos públicos e pessoais podem fazer emergir documentos (escritos, impressos, iconográficos, audiovisuais e outros) referentes a comunidades e práticas daquele período, os quais podem inclusive indicar possíveis lugares onde realizar pesquisas arqueológicas.

Embora tenham sido constituídas em momentos posteriores, algumas comunidades existentes indicam outras modalidades de transmissão de tradições religiosas e culturais, dando prosseguimento hoje a axés constituídos no longo primeiro período, como já visto: Ilê Omolu Oxum, Kwe Sinfá, Ile Oba Nila, Ilê Nidê.

Do segundo momento, os anos 40, o Tumba Junsara é a comunidade incluída no referido *Inventário*. Com relação à comunidade criada em Duque de Caxias por Joãozinho da Goméia, que migrou da Bahia para a Capital Federal no final daquela década, hoje encontra-se extinta, com suas instalações físicas desmembrada, com parte em estado de ruína, na qual podem ser feitos estudos arqueológicos, e outras partes reconfiguradas para outros fins.

Com relação ao terceiro momento, estão incluídas no *Mapeamento* algumas das muitas comunidades de candomblé constituídas nos anos 50 e 60, a partir da permanência da migração de baianos para o Rio de Janeiro: Associação Religiosa Terreiro Jêje-Mahin da Boa Viagem, Tenda Espírita São Sebastião, Abassá de Ogum, Ilê Ti-Oxum-Omi-Ia-Ila-Obá-Ti-Odou-Ti-Ogum-Alé, Asé Yá Nassô Oká Ilê Osun – Terreiro de Nossa Senhora das Candeias, Ile Oba Nila, Ilê Asé Lissá Vodun, Ilé Ogun Anaueji Igbele Ni Oman.

Como foi intenso o fluxo Bahia para o Rio de Janeiro nessa época, são muitos os nomes de lideranças religiosas do candomblé recolhidos na pesquisa, cujas casas poderiam ser incluídas caso haja, futuramente, ampliação do *Inventário*: Delinha d'Ogum, Janete d'Oxum, Tete de Oiá, Elza de Iemanjá, Amanda d'Obaluaiê, Marina de Ossaim, Letícia d'Omolu, Almerinda d'Oxossi, Lindinha d'Oxum, Margarida d'Oxum, Bida de Iemanjá, Marta d'Oxum, Simone d'Oxossi, Álvaro Pé Grande, Benta de Ogum, Teodora d'Iemanjá, Tomazinha d'Oxum, Margarida d'Iemanjá, Waldirzinho de Oxumarê, Laércio, Braga, Paulo da Pavuna.

Com relação a comunidades constituídas no quarto momento, delineado a partir dos anos 70, devem ser consideradas aquelas que se articulam com “casas de tradição” e trajetórias de vida religiosas constituídas nos períodos precedentes, do Rio de Janeiro e da Bahia. No *Inventário*, há algumas, entre as quais merecem destaque as já citadas Ilê Omolu Oxum, Ilê Omi Oju Aro, Kwe Sinfá e outras: Ilê Ajagunã Ase Oyá Messam, Ilê Àsé Ìyá Atara Magba, Ilê Asé Oju Oba Ogo Odo, Ilê Asé Baba Nile Ke.

B.2.1.1.4 – Comunidades referenciadas espacialmente

Outro fator importante a ser pensado nas ações de preservação do candomblé no Rio de Janeiro são as conexões espaciais das comunidades de candomblé, que constituem redes locais, regionais, nacionais e internacionais.

Quanto às relações entre Rio de Janeiro, Brasil e África, um tipo importante, evidentemente dominante, é o das comunidades no Rio de Janeiro que são referenciadas a comunidades em outras regiões do Brasil, especialmente em Salvador, na Bahia, cujos vínculos se mostram fundamentais para a constituição e a compreensão da história das mesmas. A preservação pode afirmar as redes de relacionamento estabelecidas historicamente, principalmente, entre o Rio de Janeiro e a Bahia, que são mais evidentes, mas também entre comunidades de candomblé fluminenses e de outras regiões do país, cujos vínculos ainda aguardam futuras pesquisas e reflexões. Neste sentido, a preservação das comunidades de candomblé no Rio de Janeiro também reafirmará ações de preservação feitas anteriormente pelo Iphan (tombamentos, registros, planos de preservação), confirmando a condição das comunidades tombadas em Salvador, na Bahia, e em São Luís, no Maranhão, como referências nacionais e internacionais, e inserindo as comunidades do Rio de Janeiro nesta rede.

Outro tipo muito importante é o das comunidades fundadas no Rio de Janeiro por africanos ou seus descendentes que vieram da África diretamente para a cidade e a região, as quais, portanto, são independentes de comunidades em outros estados brasileiros, embora a elas vinculadas em função de partilharem valores, saberes e práticas. As ações de preservação valorizariam esta vinculação direta entre o Rio de Janeiro e a África, dando evidência a um diferencial poucas vezes percebido. As ações de preservação poderiam fazer aflorar tradições reprimidas, que se tornaram um tanto

invisíveis, seja pela dominância de certas tendências narrativas, seja pelo silêncio determinado pela ausência de memórias destas comunidades e de outras visões históricas.

Nas ações de preservação cultural, também é importante pensar a distribuição espacial das comunidades de candomblé no Estado do Rio de Janeiro. A preservação deve estar em acordo com as regiões evidenciadas nas pesquisas como aquelas nas quais há maior concentração de comunidades tradicionais. Entretanto, é preciso atentar para as exceções de praxe e, especialmente, para comunidades tradicionais possivelmente remanescentes em regiões outrora bastante ocupadas e atualmente pouco significativas em termos quantitativos.

Uma destas regiões é constituída pela própria capital do estado, a cidade do Rio de Janeiro, a qual deve ser representada por regiões historicamente importantes com relação à religiosidade afro-brasileira: a zona central, particularmente os bairros constituintes da antiga Pequena África; os subúrbios da zona Norte, com foco na região de Madureira; e a zona Oeste, devido à ocupação mais recente. Outra região a ser focada é a Baixada Fluminense, com os municípios de Duque de Caxias, Belford Roxo, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, São João de Meriti. Embora, a partir de certo momento, esta região pareça ser mais importante do que a capital do Estado, deve ser feita a ressalva que a capital e a baixada fluminense estão em conexão permanente devido aos vínculos de relacionamento das comunidades religiosas. Entre as demais regiões do Estado, cabe averiguar, na continuidade da pesquisa, a presença de comunidades religiosas afro-brasileiras: na região de Niterói, Alcântara e São Gonçalo, que possuem comunidades estabelecidas há muito tempo, conforme indícios existentes em relatos e pesquisas; na região de Cachoeiras de Macacu, na qual têm se estabelecido recentemente algumas comunidades; nos municípios da região de Campos dos Goytacazes, com significativa população afro-descendentes em função da cultura da economia da cana-de-açúcar.

Com estas regiões mapeadas e suas particularidades estudadas, é possível avaliar cada uma das comunidades em função de sua significância local, regional, nacional e internacional. Assim, caso a preservação cultural aconteça, nas modalidades registro e/ou tombamento, ela pode se dar em esfera nacional (Iphan), estadual (Inepac) e municipal (por meio das secretarias de cultura em ação conjunta com as câmaras de vereadores nos

municípios de Belfort Roxo, Duque de Caxias, Mesquita, Nilópolis, Niterói, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, São Gonçalo, São João de Meriti

B.2.1.2 – Lugares referenciais para toda a comunidade de candomblé

A seleção de comunidades a serem tomadas como referências na preservação do candomblé no Rio de Janeiro como patrimônio cultural também deve atentar para as redes estabelecidas por essas comunidades entre si, a partir das quais relações pessoais e institucionais configuram espacialidades difusas a reforçar o coletivo de comunidades e cada uma delas associada à rede.

Também é possível pensar a espacialidade estabelecida a partir das comunidades nas cidades e na região, por meio das práticas de seus integrantes em ruas, praças, praias, matas, rios, lagos, cachoeiras, estradas. Nesse sentido, é importante considerar lugares como extensões espaciais das comunidades e de suas práticas. A preservação pode ser mais uma fator que auxilie na garantia da possibilidade dessas práticas se darem nesses espaços.

De muito antes da estruturação temporal estabelecida, destaca-se o Cais do Valongo, que está em processo de ser considerado como patrimônio cultural nacional brasileiro pelo Iphan na categoria de bem arqueológico.

Do primeiro momento, que se estende de um início indefinido aos anos 30 do século XX, cabe pensar a pertinência da preservação cultural como bem de cunho nacional da Pedra do Sal, a qual, como visto, foi tombada em âmbito estadual em 1984. Trata-se de lugar fundamental na história das religiões afro-brasileiras devido ao fato de se constituir como ponto de conexões urbanas, regionais, inter-regionais e internacionais. Cabe tanto o registro da Pedra do Sal como lugar de referência de práticas quanto o seu tombamento como sítio urbano singular em processos históricos e culturais de conexão local, regional, nacional e internacional.

Também deve ser incluído no plano de preservação do patrimônio imaterial das religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro o Mercado de Madureira, que é um dos lugares de referência e memória para a maioria dos adeptos dessas religiões. Tendo

começado como uma feira livre, em 1914, no local onde hoje se localiza a quadra do Grêmio Recreativo Escola de Samba Império Serrano, após algumas ampliações, suas instalações foram transferidas, em 1959, para o local onde está até hoje. Foi reconstruído após o incêndio sofrido em 2000 (www.mercadaodemadureira.com). Documentos escritos, impressos, iconográficos, depoimentos, entrevistas e análises etnográficas constituem um bom conjunto de referências dessa instituição chave para as religiões afro-brasileiras, sobretudo na cidade, mas também no Estado do Rio de Janeiro, conforme é observável no *Inventário nacional de referências culturais do candomblé no Estado do Rio de Janeiro* (PEREIRA et alii, 2012).

C – Agentes e ações possíveis com vistas à preservação

C.1 – Modos de preservação

C.1.1 – Tombamento

Assim, tendo em vista as dinâmicas de configuração e uso de espaços, objetos e edificações pelas comunidades de candomblé no Rio de Janeiro, não é recomendável usar imediata e extensivamente o instrumento jurídico do tombamento, como estabelecido pelo decreto-lei nº 25 de 1937, pretendendo fixar fisicamente, para sempre, algumas construções e áreas livres, assim como outros artefatos. Não me parece de todo pertinente preservar como patrimônio material algumas das comunidades de candomblé do Rio de Janeiro que sejam consideradas mais representativas sem atentar para as especificidades das práticas religiosas nelas e por elas realizadas. Caso se decida por este instrumento jurídico, sugere-se que o tombamento vise “a garantir a privacidade e a permanência desses espaços, em face de inúmeras ameaças de ocupação inadequada, destruição e, ainda, dos problemas fundiários que enfrentam, respeitados a dinâmica de uso religioso e os limites de ocupação do espaço do terreiro explicitados pela própria comunidade de culto”, como indicou Márcia Sant'Anna (SANT'ANNA, 2011: 32).

C.1.2 – Registro

Admitindo que, nessas comunidades, coisas e espaços são pensados e usados em função das práticas religiosas, com transformações e permanências sendo inerentes às

mesmas, é preciso pensar a preservação como bem cultural menos de objetos e espaços, e mais de sistemas de relacionamento entre seres, coisas e espaços em função de valores religiosos. Portanto, parece ser mais pertinente o registro das práticas culturais dessas comunidades, conforme o Decreto 3.551, de 04/08/2000, que trata da preservação de bens culturais de natureza imaterial.

Nesse sentido, é oportuno cuidar da preservação cultural das comunidades religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro, nesse caso, especificamente de candomblé, por meio do registro de algumas de suas práticas religiosas e culturais, de tal modo que, em paralelo e continuamente, sejam realizados projetos com vistas à consolidação, manutenção e, em alguns casos, restauração e complementação de espaços, construções e objetos nos terreiros. Registro e projetos a serem estabelecidos e realizados em consenso e colaboração com as comunidades de terreiro, bem como com outros parceiros na sociedade que auxiliem e dêem suporte às mesmas. Essas ações devem ser caracterizadas por intervenções de alcance local, regional e nacional, integradas entre si de acordo com um plano de preservação cultural de comunidades de candomblé no Estado do Rio de Janeiro.

C.1.3 – Censo

Para além da realização do *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro* (NETTO, 2010) e do *Inventário nacional de referências culturais do candomblé no Estado do Rio de Janeiro* (PEREIRA et alii, 2012), que carecem de divulgação, podem ser indicadas outras ações a serem desenvolvidas com vistas à preservação das comunidades religiosas afro-brasileiras no Estado do Rio de Janeiro. A realização de um censo efetivamente abrangente possibilitará estabelecer um quadro de referências mais extenso e abrangente, permitindo traçar um panorama mais consistente da história e da situação atual das comunidades existentes. A continuidade de pesquisas sobre estas práticas, que se constituem como uma tradição sobretudo nos estudos antropológicos, mas também nos campos da história e da arqueologia, como se pode perceber no levantamento bibliográfico do referido *Inventário* (vide PEREIRA et alii, 2012), complementarão este panorama, com dados e reflexões sobre configurações prévias e

atuais do campo religioso afro-brasileiro no Rio de Janeiro. Mapeamento, inventário, censo e pesquisas que poderão subsidiar as ações de preservação.

C.1.4 – Pesquisa, documentação e divulgação

Com relação à preservação destas comunidades como bem imaterial, é importante empreender registros orais, escritos, iconográficos e audiovisuais, entre outros, de práticas religiosas e culturais estabelecidas e cultivadas no Rio de Janeiro há muito tempo, as quais ainda são, apesar de tudo já feito, poucos estudadas e valorizadas. Contudo, ao documentar, é muito importante guardar respeito aos conhecimentos e às práticas que são de domínio das comunidades religiosas afro-brasileiras e que são por elas defendidos e preservados como seus segredos – *awó*. No registro é importante, portanto, estabelecer com a comunidade religiosa os limites das ações, determinando os procedimentos e objetos de preservação cultural, de tal modo que a mesma não se transforme em ato de violência institucional.

C.2 – Agentes de preservação

C.2.1 – Comunidades de candomblé

É preciso compreender que as comunidades de candomblé lidam cotidianamente com práticas de formação, apropriação, guarda e descarte de bens, saberes, ritos, valores, visões de mundo. Ou seja, estas comunidades se constituem também com idéias e práticas de preservação física e simbólica, as quais devem ser incorporadas aos projetos, planos e processos de preservação das mesmas.

C.2.2 – Poder público oficial

Em paralelo, devem ser estudadas outras possibilidade de ação em parceria e com o apoio do poder público oficial, nas esferas municipal, estadual e federal, que auxiliem e dêem respaldo às comunidades religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro, reconhecendo-as como patrimônio cultural de valor local, regional e/ou nacional.

C.2.3 – Parcerias entre as comunidades de candomblé e o poder público oficial

Nesse processo, parece-me fundamental estabelecer pactos entre as comunidades e as instituições de preservação, nas esferas municipal, estadual e federal, com vistas a um processo continuado de preservação cultural das comunidades a ser realizado em parceria com elas.

Nesses processos, os critérios de seleção das comunidades a serem preservadas devem ser estabelecidos pelos órgãos de preservação cultural nas instâncias federal (Iphan), estadual (Inepac) e municipal (variado, de acordo com as estruturas administrativas das prefeituras fluminenses), a partir de consultas a conselhos e/ou grupos de trabalhos constituído para este fim. Criados pelos órgãos de preservação cultural em suas distintas instâncias, esses conselhos e/ou grupos de trabalho devem ser compostos por: membros da comunidade religiosa afro-brasileira no Rio de Janeiro e mesmo em outras regiões no Brasil, especialmente em Salvador; especialistas, acadêmicos ou não, com trajetória de pesquisa e estudos publicados sobre as religiões afro-brasileiras, especialmente sobre as comunidades religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro; técnicos especialistas em preservação cultural dos órgãos de preservação cultural, especialmente no que diz respeito ao registro de práticas culturais, ao patrimônio imaterial.

Bibliografia

CONDURU, Roberto. “Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX”. In: *Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

FERRAZ, Eucanaã. “O tombamento de um marco da africanidade carioca: a Pedra do Sal”. In: *Revista do Patrimônio*, IPHAN, n. 25, 1997, p. 334-339.

GOMES, Elaine Cristina Marcelina. *Mãe Regina de Bamboxê: diálogos entre Rio de Janeiro e Salvador, uma história social do axé*. Niterói: Universidade Salgado de Oliveira, 2012. (dissertação de mestrado)

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992

NETTO, Márcia Ferreira (Org.). *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2010.

PEREIRA, Rodrigo et alii. *Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Musas, 2012.

SANT'ANNA, Márcia. “O tombamento de terreiros de candomblé no âmbito do IPHAN: critérios de seleção e de intervenção”. In: AMORIM, Carlos A. et alii. *O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros*. Salvador: Oiti, 2011, p.

6. Parecer técnico sobre o INRC

6.1 Universo analisado

O universo analisado por este INRC do candomblé, geograficamente restrito à Região Metropolitana do Rio de Janeiro, pode ser dividido em dois grandes blocos: *as casas ou terreiros de candomblé e locais e celebrações* que, por sua importância para este saber-fazer e religião, mantém estreita correlação com as casas de candomblé.

Listamos, ao todo, 33 casas que compõem uma *amostra* da ampla gama de terreiros de candomblé do Rio de Janeiro. Entendemos que o número é representativo, tanto numérica quanto qualitativamente sobre a diversidade das casas, nações e tradições de saberes correlatos ao bem em questão.

Aproveitamos 32 fichas de lugar e 32 questionários de lugar (INRC 7 e 8, respectivamente) produzidos pela equipe que antecedeu a esta, buscando desta fase complementar dados que estivessem disponíveis e não foram utilizados ou citados pela equipe que as produziu. Acatamos a escolha/amostra produzida pela equipe que nos precedeu, mas buscamos casas e nações de candomblé, celebrações e locais que tenham sido pouco contempladas na referida fase. Assim, por exemplo, buscamos mais uma casa Efon, o Axé Pantanal em Duque de Caxias, para compor esta amostragem.

Entendemos e ressaltamos que as 33 casas *não se configuram como um censo e nem podem ser vistas como tal*. A escolha desta amostra apenas tem a finalidade de subsidiar o IPHAN na compreensão histórica da formação dos terreiros, bem como indicar possíveis locais para proteção, de cunho inclusive material e gerar dados que permitam pensar em políticas de salvaguarda deste saber-fazer.

Também compreendemos que existem outras casas que *poderiam* ser incluídas, mas que, devido a questões técnicas expostas à frente, não puderam ser contempladas por este

INRC. Da mesma forma, já indicando ações futuras, seria recomendável ao Rio de Janeiro possuir um mapeamento de todas as casas de candomblé, tal como produzido em Salvador/BA no ano de 2007. A partir deste, não apenas gera-se uma cartografia social e cultural da localização das casas e de suas ligações, mas também a percepção real de como este saber e religião se comportam na Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

Quanto aos locais e às celebrações, destacamos que nosso intuito era de visualizar locais que, de certa maneira, materializam este saber-fazer e religião, mas também tem alto valor para o grupo que a utiliza. Compreende-se que o plano imaterial não está dissociado do material, sendo impossível, em nosso caso, realizar tal separação.

Desta forma, o Mercadão de Madureira foi contemplado no intuito de registrar um local de venda de material para este culto/religião, mas registrar também como ele se configura como um espaço de socialização para os adeptos do candomblé e da umbanda, servindo como *locus* de troca de experiências, informações e mesmo de celebrações a serem feitas, como a Festa de Iemanjá promovida no local.

Além dele, buscamos locais históricos que subsidiam o desenvolvimento histórico do candomblé no Rio de Janeiro e que devem, por isso, estar associados à pesquisa como o Porto do Valongo e a Pedra do Sal que, sugerimos, sejam tombados pelo IPHAN como patrimônio brasileiro devido a sua alta relevância para este tipo de saber e prática religiosa.

Após uma extensa pesquisa bibliográfica, seguida de indicações do consultor da equipe, Prof. Dr. Roberto Conduru, realizamos visitas sistemáticas à Pedra do Sal, no bairro da Saúde, próximo ao Centro do Rio de Janeiro. A historiografia disponível nos indicava ali como o lugar de abertura das primeiras casa de candomblé, bem como sendo um dos "berços do samba" e local com forte identidade negra ou mesmo sendo uma comunidade tradicional negra. Apesar das visitas não terem permitido nenhuma identificação destas casas, perseguidas veementemente nos anos de 1900 a 1930, aproximadamente, pode-se perceber que o local guarda a memória desta religião, do samba, da ocupação populacional e da economia do Rio de Janeiro, fazendo necessário, inclusive, frente à descoberta do Porto do Valongo, associar tais bens e, com certeza, proceder com tombamento e proteção às edificações e, sobretudo, à memória e às tradições correlatas ao candomblé e samba que ali se encontram.

O Porto do Valongo, grande achado arqueológico escavado nas atividades de modernização da região portuária do Rio de Janeiro, deve ser visto sob a mesma ótica do trabalho que realizamos na Pedra do Sal. Seu valor à memória e à formação do candomblé, muito antes até do século XIX (as conclusões sobre as escavações ainda não foram publicizadas em revistas e periódicos), e deve ser visto não só como materializante deste processo sócio-histórico, mas sobretudo, como um local que, a partir de agora, deverá ser reapropriado pela comunidade de afrodescendentes e de praticantes de culto afro-brasileiros, como mais um espaço de troca de informações e socialização.

De forma muito semelhante, buscamos o antigo Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias. A bibliografia e as coletas de história oral nos indicavam o local como um dos polos que, na Baixada Fluminense e associado a outras casas, teve papel fundamental na dispersão do candomblé, abertura de novas casas e recepção de ialorixás e babalorixás que migravam da Bahia para o Rio de Janeiro. Ademais, seu valor histórico, devido à figura pública e controversa de seu dirigente, Joãozinho da Gomeia, renderam alta visibilidade ao terreiro antes de seu processo de fechamento e abandono entre os anos de 1970-1980.

Apesar de ser uma projeto de cunho mais antropológico, ao localizarmos a Gomeia tivemos de proceder com metodologias arqueológicas para o resgate do que eram os espaços daquele terreiro. Para tanto, utilizamos a formação também em arqueologia de dois membros da equipe, que, prontamente, após visita, estudos e análises, conseguiram recompor como foi o Terreiro da Gomeia.

Este local, assim como os outros, é depositário da memória do candomblé e de sua formação sócio histórica. Ao citarmos neste INRC tal local temos o intuito de também registrar a importância dele para a manutenção e permanência histórica deste saber-fazer, indicando previamente que ele seja estudado de forma mais ampla, buscando entender um fenômeno recorrente observado durante a vigência da pesquisa: o abandono e fechamento de terreiros (fato ainda sem uma hipótese definida para sua ocorrência).

Todas as celebrações que descrevemos: Festa a Iemanjá, Lavagem da Escadaria da Igreja do Bonfim, Celebração a São Jorge/Ogum e Celebração à Santa Bárbara/Iansã corroboraram para a compreensão do dinamismo que o candomblé tem assumido na contemporaneidade. Percebemos que a festa não apenas é um momento de devoção e de

congregação dos adeptos, mas sobretudo de reforço identitário da religião e dos saberes relacionados às festas. Frente a enormes avanços de religiões cristãs nos ataques ao candomblé, bem verificado também na bibliografia pesquisada, as celebrações se compõem, de certa medida, como espaços ou marcos de espaços na disputa por existência e continuidade histórica, sendo, num momento futuro, um indicativo do comportamento existencial das religiões afro-brasileiras.

Particularmente, as celebrações podem ser observadas como um dos momentos de prática ou usos dos saberes relacionados ao candomblé, ou seja, o saber em sua instrumentalização cotidiana e expresso em rituais/celebrações. Percebemos a relevância de registrá-los neste INRC pela importância que os praticantes do candomblé dão a estas festas, referindo, assim, em um caso real o conceito de ressonância proposta por Gonçalves (2005).

6.2. Metodologia de coleta e tratamento de dados

Quanto aos aspectos metodológicos adotados para a produção deste INRC destacamos principalmente o preenchimento de todas as fichas e anexos presentes no Instrumento. Fato nem sempre de fácil compreensão à equipe e que demandou certo tempo de entendimento da dinâmica de entrada, correlação e auto referenciação dos dados e a coleta das informações necessárias, mas sobretudo a adequação dos dados obtidos no campo de pesquisa às especificidades das fichas.

Precedido do preenchimento, a metodologia de trabalho partiu de um extenso levantamento bibliográfico, o INRC 1, onde buscamos listar as principais obras que se detém sobre o tema candomblé. Para isso, decidiu-se pelo uso de 03 (três) bibliotecas de consulta: A Biblioteca Francisca Keller do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); as bibliotecas setoriais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em especial a o CCS/A - Centro de Ciências Sociais e a biblioteca do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular¹⁴⁷. A escolha se deu devido à relevância que tais bibliotecas tem quanto a

fontes sobre o candomblé e, no caso da UFRJ e UERJ, serem locais de pesquisa sobre o tema. Assim, listamos as obras de cunho antropológico, sociológico, histórico e de folclore/tradições presentes nestes locais.

Esta busca nos permitiu traçar não apenas um "estado da arte" sobre o candomblé, mas nos atentou para locais, pessoas e temas que poderiam e deveriam ser contemplados por este INRC. Assim, a busca pelo Terreiro da Gomeia, Axé Bamboxê e pela Pedra do Sal, por exemplo, foram definidas após o levantamento bibliográfico. Temos a certeza que, sem ele, talvez tais locais não tivessem aparecido como pontos na trama da compreensão do candomblé.

A bibliografia levantada também nos chamou a atenção para um certo período de diminuição de produções sobre o tema, entre os anos de 1980 a 1990, e uma certa retomada recente pelo interesse em pesquisar o candomblé. O fato não é cabível de explanação neste INRC, mas deve ser destacável, pois expressa como o tema foi desprivilegiado por um período no campo dos estudos da religião e cultura.

De forma semelhante, a bibliografia nos permitiu ver como autores ligados a igrejas cristãs-evangélicas desenvolveram livros atacam o candomblé e demais religiões afro-brasileiras colocando-as como ligadas ao "demônio" ou a processos de possessão (ver, por exemplo a obra de Macedo, 2000). Outro ponto observado é a não incorporação de obras muito recentes nestas bibliotecas, o que expressa enorme descompasso entre o que se produz e o que está disponível para acesso, mas se encontra acessível ao mercado de venda. Tal fato foi solucionado com a sessão 3 deste volume onde desenvolvemos um texto sobre o estado da arte na produção bibliográfica sobre o candomblé. Desta forma, o pesquisador que tenha acesso a este volume e texto poderá ver como o tema tem sido produzido em livros, tendo o ano de 2012 como data limite de publicação.

Outra metodologia adotada, que pode ser compreendida como uma ação necessária e pedida pelo IPHAN, foi a revisão do material produzido pela fase anterior a esta e que podemos sistematizar na tabela 1 abaixo:

Ação realizada	Medidas tomadas	Observações realizadas pela equipe
Revisão das 32 fichas da fase anterior	Leitura das fichas	Alguns campos não foram preenchidos e os dados referentes não estavam disponíveis.
Acesso a entrevistas realizadas via filmagem e transcritas nas fichas	Audição das entrevistas	Entrevistas realizadas, muitas vezes, com problemas técnicos de gravação, falta de foco no entrevistado e generalistas demais, sem centralidade na formação do lugar, explanando, muitas das vezes, mais sobre algo próximo a uma "teoria geral do candomblé" do que sobre a casa, os saberes e o dirigente
Complementação das 32 fichas	Cruzamento de dados obtidos, quando disponíveis nas entrevistas gravadas e nas transcritas.	Complementamos as fichas com dados referentes ao local e ao dirigente entrevistado.

Tabela 1. Ações realizadas por esta equipe no material disponível da fase anterior a esta

A partir desta **complementação** e não produção de novas fichas a partir das já produzidas é que demos continuidade aos nossos trabalhos, produzindo as novas fichas referentes aos trabalhos e pesquisas que esta equipe e esta fase realizou. Como em toda pesquisa, entendemos que existem gargalos que impedem ou entram o andamento da coleta de dados, não sendo de nosso interesse e nem de nossa competência tecer críticas sobre o trabalho feito. Apenas nos detemos em complementar o que era possível e quando o dado estava disponível, pois nos parecia inviável, e era uma mesma posição do IPHAN/RIO, voltar a estas casas e realizar novas entrevistas.

Compreendemos que os dados ali contidos subsidiam, de forma bem clara e concisa, o IPHAN no processo de registro do candomblé e em ações futuras de salvaguarda deste e de políticas e medidas de preservação das casas, caso o IPHAN ou outros órgãos estaduais e municipais procedam com políticas de tombamento e preservação material destes locais.

Quanto à nossa metodologia de trabalho de campo, podemos afirmar que ela esteve balizada em postulado/arcabouço teórico-metodológico chave da antropologia: o trabalho de campo e a observação participante, claramente colocados por Malinowski (1978) e revisto por Clifford (2008). Assim, o trabalho de campo é concebido na pesquisa como um jogo de “entrar” e “sair” do grupo. Tal movimento permite, no ato do “entrar”, o contato, a compreensão e contextualização das criações simbólicas, míticas e ritualísticas

dos membros dos terreiro e demais locais visitados. O “sair” configura-se o momento primordial da aplicação dos postulados da antropologia – a análise e decomposição dos dados obtidos sob a forma de teorias e conclusões –, permitindo assim a compreensão do grupo, de categorias nativas e de mudanças que estejam em processo.

A etnografia e o pesquisador, desta forma, não estão isentos de pensarem o seu lugar na produção do conhecimento e de sua relação, muitas vezes, desnivelada com o grupo. Trata-se, portanto, de questionar com que autoridade a pesquisa acaba modificando ou influenciando o grupo em sua expressão do cotidiano (Clifford, 2008) sob a tutela de uma pesquisa realizada por um órgão estatal e de preservação do patrimônio. Conceber o trabalho de campo como uma “experiência etnográfica” para ambos os lados (pesquisado e pesquisador) é tentar ensaiar um texto, ou como Clifford (2008) afirma, uma “alegoria etnográfica”, percebendo que esta experiência “pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências” (CLIFFORD, 2008, p. 34).

Assim, a etnografia foi realizada tendo como pressupostos o quatro passos (ou etapas) descritas por Silva (2009) como sendo a “situação etnográfica”: situar-se, observar, ver e escrever. O “situar” leva à reflexão de como o etnógrafo se coloca no campo, ou seja, em que circunstâncias e em que localização o etnógrafo está no momento da observação? Neste sentido, este “situar-se” deve ser favorável não apenas à observação participante, mas também à coleta de dados para a pesquisa, minimizando a presença do pesquisador e permitindo maior naturalidade ao grupo em suas expressões.

Colocado nesta forma, o “situar” se relaciona com a experiência e a “autoridade etnográfica” descritas por Clifford (2008) e leva a metodologia desta pesquisa a questionar-se se uma neutralidade absoluta e uma descrição da totalidade do grupo (Malinowski, 1978) são possíveis. Defende-se, então, que é preferível não utilizar desenfreadamente generalizações sobre o grupo e demais grupos de candomblé, mas trabalhar o terreiro como um sujeito particular que compõe o todo (Silva, 2009). A partir desta abordagem é que a pesquisa poderá, futuramente, ser utilizada como meio de comparações e generalizações com outras situações homólogas, pois fatos sociais só devem ser comparados quando em um mesmo meio gerador e sentido (Durkheim, 1999).

O “observar” leva a pesquisa a colocar no campo os problemas teoricamente construídos e como estes deverão ser constantemente reformulados durante a observação do grupo. Assim, é colocada na pesquisa a relação entre o pesquisador e o grupo ou a relação de intersubjetividade entre o pesquisador e o grupo (Silva, 2009). Nesta, o etnógrafo e o grupo tendem a possuir a mesma escala humana ou o não distanciamento entre as qualidades do objeto e do observador (Silva 2009 e DaMatta, 1978). Tal fato, contudo, não descarta que o saber científico e as técnicas do etnógrafo são legitimados pela academia e tendem a ser o diferencial no momento da observação, trazendo sempre à tona a questão do estranhamento.

Silva (2009, p. 177) destaca que “[...] o modo como o etnógrafo é acolhido terá sempre correspondências com a imagem que o intruso projeta [...]”. Assim, a busca pela neutralidade e a mínima modificação no dia-a-dia do grupo (mesmo que apenas teoricamente existentes) devem ser preocupações no campo quando o etnógrafo estiver ali coletando dados, pois determinadas ações ou intrusões do etnógrafo podem gerar dados errôneos sobre o grupo.

O “ver” está intimamente correlacionado ao “observar” e leva o etnógrafo a sempre perceber que as suas descrições tem sempre mais validade, ou são mais completas, se permeadas da presença de si mesmo no grupo. Este ponto traz à pesquisa a consciência do autor e etnógrafo na pesquisa. Por mais metódica que seja uma descrição, ela nunca estará descolada da presença e da ação do etnógrafo. Cabe, portanto, a ele, constantemente se pensar como sujeito da pesquisa e em sua “autoridade na pesquisa” (Clifford, 2008).

Por fim, o “escrever” pode ser entendido como um momento duplo, mas em certo sentido como sendo único. O etnógrafo sai de campo, volta ao seu mundo e ali começa, via depuração dos dados, a analisar o grupo. Não se descarta, contudo, que o ato de registrar o cotidiano seja já imbuído de análises sobre o que se está vendo durante o campo. O ver pressupõe, então, a organização do que foi observado, a reorganização das premissas que levaram ao campo e a revisão e/ou crítica sobre os dados obtidos em confronto com os pressupostos e as questões levantadas no início do campo. Portanto, é no escrever que as teorias, análises, tabulações de dados quantitativos e qualitativos são inseridos na pesquisa.

Portanto, durante o campo a equipe teve algumas preocupações metodológicas para a coleta dos dados: 1. A realização de entrevistas semi estruturadas, onde buscávamos obter os dados necessários ao preenchimento das fichas do INRC, mas deixávamos o entrevistado livre para se expressar sobre os saberes do candomblé, em especial à sua preservação e manutenção; 2. As entrevistas sempre foram gravadas, identificadas, datadas e tinham como foco da imagem o entrevistado. Assim sendo, não nos interessou registrar espaços, imagens, dependências ou quaisquer outros pontos que não fosse o entrevistado e 3. A afirmação do uso da imagem exclusivamente para este INRC, seguido da assinatura dos termos de cessão da imagem e filmagem. Buscamos sempre manter a neutralidade na coleta e tratamento dos dados, primando por um comprometimento com a pesquisa e não em referendar algum ponto de vista obtido com os dados e que poderia ser utilizado pela pessoa em benefício próprio.

Após transcritas as entrevistas e os dados dos campos e inseridas nas fichas e demais locais do INRC, todo o material passava por 03 (três) revisores que compõem a equipe, sendo um o coordenador do candomblé, o coordenador da umbanda e o pesquisador que não participou da coleta dos dados. Além disso, o Prof. Dr. Roberto Conduru, realizou leituras sistemáticas, observações e críticas sobre o material produzido, aprimorando os resultados finais. Objetivamos assim, via revisões individualizadas, sanar possíveis erros de transcrição, grafia e lógica nos dados.

Sobre esse preenchimento dos dados salientamos o problema de que, muitas vezes, a formatação do texto não era possível devido à pré-formatação que as fichas do INRC continham. O fato foi comunicado ao IPHAN/RIO e após isso mantivemos a inserção dos dados.

Durante a pesquisa a equipe realizou uma série de fotografias e junto a ela a busca por imagens, sejam fotográficas ou cartográficas, para a produção do INRC. O coordenador do candomblé possui formação em fotografia, sendo constantemente auxiliado pelo coordenador da umbanda (INRC ainda em curso de produção) que tem formação acadêmica na área de artes visuais, o que proporcionou uma quantidade considerável de fotos para este INRC.

Além da produção de fotos, uma das pesquisadoras fez um acurado trabalho do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro em busca de mapas que mostrassem a

localização do Porto do Valongo e, como é impossível reproduzir todo o local que, ainda hoje, passa por processos de escavação arqueológica, optamos por inserir mapas que, não apenas localizam o Valongo, mas como pelas datas demonstram o valor histórico do local e sua visibilidade. Entendemos que, na falta da possibilidade da produção de próprio material fotográfico, podemos nos utilizar deste recurso. O Mercado de Madureira, por exemplo, é um caso que se insere neste tipo de metodologia adotada.

Como não é possível realizar fotos dentro das dependências do local, optamos por reproduzir fotos contidas em uma publicação cedida pelo próprio Mercado, não ausentando a ficha de imagens. De forma semelhante, as celebrações passaram por este mesmo crivo, considerando a vigência deste projeto e contrato não ter sido compatível com as datas das celebrações que julgamos ser imponderáveis para a pesquisa, utilizando-se assim de material de terceiros para o registro visual das referidas celebrações.

6.3 Gargalos presentes na pesquisa e saídas obtidas

Gargalos ou obstáculos na comprovação de hipóteses, dados de entrevistas que não respondem às necessidades, impossibilidade de realização de campo ou quaisquer outro empecilhos ou problemas durante a realização de uma pesquisa são fatos comuns e tendem a ocorrer. Por isso, fazer ciências é, constantemente, pensar em soluções para estas situações que se apresentam inusitadamente.

Becker (2007) afirma a possibilidade de gerar o que ele chama de "truques", ou seja, saídas lógicas e eficazes para problemas que se apresentem durante a pesquisa no campo social. O termo truque não deve ser entendido como engano ou mascaramento do problema, mas sim como mecanismos já testados de resolução de problemas costumeiros e que, como "gargalos", direcionam as questões para soluções e, inclusive, novos dados.

Na elaboração do presente INRC a equipe se deparou com vários problemas e teve que buscar estes "gargalos", que agora são descritos e discutidos textualmente. Abaixo, sob a forma de tópicos descrevemos problemas e soluções adotados por esta pesquisa:

1. Complementação da fase anterior de pesquisa: As fichas produzidas pela equipe que antecedeu a esta encontravam-se sem alguns dados, de forma a ter campos que deveriam

ser complementados, sendo essa **complementação** uma das ações pedidas a esta equipe, como um dos focos centrais do trabalho desta fase da pesquisa.

Após acurada leitura de todas as 32 fichas, da audição das entrevistas filmadas e das leituras das transcrições, a equipe conseguiu rastrear dados de extrema importância para a complementação pedida. Assim, quando presentes e disponíveis, tais dados foram coletados e inseridos nas referidas fichas. Portanto, nestas 32 fichas já produzidas em fase anterior a esta, os campos que se encontrarem em branco ou com o termo "não informado" significam a ausência de dados para a complementação, não indicando uma possível não complementação, mas sim a impossibilidade de realizá-la em sua totalidade esperada. Isso se fará muito presente no INRC 4 (Contatos), mas, como afirmamos, não deve ser visto como um *déficit* da pesquisa e do preenchimento, mas como uma lacuna preexistente a nossa fase de trabalho.

Durante este processo dois fatos chamaram a nossa atenção e devem ser salientados. Primeiramente, as entrevistas careciam de certo direcionamento e, apesar de abarcarem, a contento prévio, uma gama de dados sobre as casas e sobre os saberes-fazeres do candomblé, muitas delas se perdiam sem direcionamento em temas que pouco se relacionavam ao que se pretendia com as entrevistas. Ao mesmo tempo e, conforme nossa análise, questões técnicas de filmagem não foram bem observadas, gerando entrevistas com imagens sem foco ou focalizando outros quadros que o do entrevistado, apresentando ainda ruídos de fundo e interrupções abruptas.

Contudo, como já afirmamos e gostaríamos de salientar, elas foram avaliadas positivamente em momentos anteriores ao de nossa atuação e são de extrema relevância para o endosso deste INRC, sendo um direcionamento adotado por esta equipe na realização de entrevistas a organização destas em questões semi-estruturadas, onde guiávamos os entrevistados para as informações que desejávamos analisar, mas, ao mesmo tempo, deixávamos um espaço livre para que a pessoa pudesse expressar sua opinião sobre a pesquisa e, principalmente, sobre o candomblé como patrimônio a ser preservado.

A segunda questão que salientamos é, infelizmente, a ausência de um par de fichas referentes ao Inzo Ia Nzambi – Ngana Kingongo – Tumba Jussara. Não podemos precisar como, quando e em que situação tal fato ocorreu, mas as fichas do INRC 7 e 8 destas

casas não constarão no produto final do INRC. Assim que as mesmas forem localizadas no IPHAN/RIO elas poderão ser introduzidas neste Instrumentos, compondo o relatório final sobre o candomblé no Rio de Janeiro.

Assim, ao passo que a casa seja citada em algum anexo do INRC, em especial o 3 e 4, não haverá como associar a ela alguns dados ou informações. As que disponibilizamos advém da publicação resultante da fase anterior e de pesquisas próprias da equipe.

2. A não inclusão do Axé Bamboxê nesta pesquisa: Após a produção da bibliografia e sob as recomendações do Prof. Dr. Roberto Conduru, decidimos por registrar o Axé Bamboxê presente no Rio de Janeiro, pois configura-se como uma casa de alto valor para a compreensão do candomblé. Para tanto, entramos em contato com a casa, mas seus gestores não se mostraram solícitos para a recepção dos pesquisadores. Tentando registrar a casa, mas sobre outro caminho/direcionamento, realizamos uma entrevista com o babalaô Ivanir dos Santos, que muito nos informou sobre o Axé Bamboxê, mas quando questionado sobre uma visita e se ele poderia fornecer os dados que precisávamos, não se comprometeu em ceder tais informações alegando que não podia falar em nome do Axé.

Contudo, a entrevista está em anexo, mas sem a produção das fichas 7 e 8 do INRC para a casa. Apesar de não as produzir, destacamos a extrema relevância que esta tem na formação do candomblé carioca e a importância de se registrar sua presença nesse solo.

3. Questões relativas ao Porto do Valongo: Como já informado, temos o Porto ou Cais do Valongo como um local de extrema relevância para a pesquisa. Contudo, alguns gargalos se colocaram durante a mesma. O local é um sítio arqueológico, e sob esta dinâmica, em constante trabalho e estudo. Por isso, tivemos um sério problema com a informação de dados sobre ele, o que foi resolvido com a consulta da Ficha de Sítio Arqueológico presente no IPHAN/RIO e mesmo com uma das arqueólogas que trabalha nele. Desta forma, conseguimos produzir a ficha sobre sítio, INRC 7, de forma extremamente satisfatória, mas o questionário de sítio, INRC 8, não pode ser produzido.

Esta ficha pressupõe que alguém associado ao bem possa falar sobre ele. O fato é que não se tem ninguém que possua um forte e destacável vínculo, precedido de um relativo período ou *continuum* histórico, que possa se pronunciar sobre o Valongo. As

pesquisas arqueológicas datam do ano de 2011 e há pouco mais de 6 ou 8 meses é que elementos relacionados à religiosidade negra tem sido encontrados e veiculados na mídia e entre os adeptos do candomblé e demais cultos afro-brasileiros. O que nos coloca numa situação de clara "invenção da tradição", num caso bem clássico como o analisado por Hobsbawm e Ranger (1997), onde há pouco tempo os terreiros "descobriram" no Valongo um local de seu passado religioso, social e étnico.

Entendemos que, em tal caso, torna-se necessária a percepção, num período de tempo mais alargado, de como este local será apropriado ou reapropriado, e também significado, pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros. Fato que agora ainda está numa fase muito germinal, mas presente, com a realização de rituais por Mãe Edeuzuita.

Assim, a partir desta posição teórica, optamos por não realizar a ficha 8 do Valongo, pois não há ninguém que possua um vínculo tão pretérito com ele ao ponto de poder falar sobre o local. Contudo, não descartamos, e desenvolveremos mais à frente, a importância da preservação deste local para a cultura, memória e patrimônio afro-brasileiro.

4. Questões relativas as fichas 5 e 6 do INRC, ficha de sítio e localidade: Para o INRC pode haver uma clara separação entre o sítio onde há a expressão a ser descrita e preservadas e a localidade onde ela está inserida, de modo que as informações acerca disso são trabalhadas de forma diferente e em fichas diferentes. Ocorre que, para o candomblé, e já adiantamos que a umbanda passa por mesma situação, o sítio inventariado e a localidade são os mesmos.

Para nossa pesquisa adotamos a Região Metropolitana do Rio de Janeiro como o foco de nossas análises, por concentrar a maioria das casas que compõem a amostra. Ele tende a ser, ao mesmo tempo em nossa ótica, o sítio e a localidade das casas, sob esse aspecto tidas como o "lugar" (INRC 3) por excelência de nossa atuação. Assim, não tivemos como gerar dois dados diferentes para preencher as duas fichas, sendo as mesmas quase que uma ficha apenas e trabalhada com dados de extrema similitude.

5. Questões acerca do INRC 3 - Bens culturais inventariados: Durante o preenchimento deste anexo do INRC nos deparamos com algumas escolhas que gostaríamos de frisar e

esclarecer nossos posicionamentos. Em primeiro lugar adotamos os terreiros ou casas de candomblé como categoria "lugar" e estes como o *locus* privilegiado de nossas pesquisas de campo, a ele somamos como lugar outros pontos visitados: Valongo, Pedra do Sal e Terreiro da Gomeia, por adotarmos que eles tem valor igual ao das casas. Tal posição se deve ao início do projeto ter sido feito a partir da seleção de 32 casas, fato já transcorrido e debatido neste relatório, e que por isso optamos por seguir esta linha, acreditando que a exemplificação de casas que podem, ou passar por registro e tombamento, ou serem de extrema importância para o registro imaterial do candomblé, é de grande valia para o desenvolvimento de todas as fases desta pesquisa.

No campo ou categoria "edificações" não incluímos nenhum local visitado, seja ele o Mercadão, a Pedra do Sal ou mesmo as igrejas em que se realizam as celebrações descritas, pois cremos que "edificações" tenham um valor muito mais fechado, ligado fortemente ao plano material, do que a categoria lugar, que pode absorver processos de ressignificação, fluidez da cultura ou mesmo manifestações ritualísticas.

Também a categoria "ofícios" não foi preenchida, pois, sob nossa perspectiva, apenas ela já seria considerada um INRC por si só, carecendo de um amplo e profundo estudo, não objeto de nosso contrato. Compreendemos que os ofícios de ferreiro, produtos de roupas, de fios de conta, de barraria ou mesmo de estátuas e outros manufaturados estão inseridos numa cadeia produtiva e de significados tão intrínsecos que não caberiam ser listados neste INRC, pois o foco é o candomblé como saber-fazer. Para nós, mesmo associado a este saber-fazer, a ampla gama de atividades, de pessoas e de redes sociais que as ligam, desde os fornecedores de matérias-primas, os produtores e os consumidores, não seriam contemplado se apenas descritos nas fichas. Os "ofícios" ligados aos cultos afro-brasileiros necessitam de um estudo aprofundado e com maior tempo de pesquisa e levantamento de dados, fatos que não possuíamos neste momento, preferindo dar conta do processo de descrição das casas como "lugares" já iniciado.

Da mesma forma a categoria ou campo "Formas de expressão" não foi preenchida, pois consideramos que as festas realizadas nos terreiros e as celebrações que descrevemos são, efetivamente, formas de expressão dos "lugares" privilegiados pela pesquisas, os terreiros, daí não associarmos ou arrolarmos no campo nenhum bem ou expressão. Sob

esta afirmação ratificamos que, no caso do candomblé, certas especificidades tiveram de ser consideradas e foram, sob o enfoque da equipe, trabalhados desta forma.

6. Sobre a pesquisa realizada no Terreiro da Gomeia: A bibliografia e as fontes históricas nos atentaram para a existência de um terreiro em Duque de Caxias, de nação Angola, que possuiu enorme destaque na formação do candomblé carioca, o Terreiro da Gomeia, comandado por Joãozinho da Gomeia, migrante baiano que se fixou no Rio de Janeiro por volta dos anos de 1930.

Seu caráter extraordinário está na formação de uma série de outros terreiros que saíram do seu com seus filho de santo, sendo um bom exemplo o Terreiro Ilê Asé de Yá Atará Magbá, de Gisele Cossard Omindarewá, bem como a ligação e ajuda mútua que este terreiro teve entre os demais que se formavam naquele tempo¹⁴⁸. Contudo, após a morte de Joãozinho e um complicado processo sucessório na casa, esta veio a ser fechada, transferida para São Paulo por uma das alas em conflito e o local do terreiro abandonado.

Contudo, a bibliografia sempre nos apontava para a sua existência e o rápido sumiço da casa após seu desuso. O Prof. Dr. Roberto Conduru, indicou a necessidade de pesquisar onde seria o terreiro, pois as informações de sua localização eram desconhecidas, bem como tentar pesquisar sua história, patrimônio e memória para a construção deste INRC.

Após um período de busca entre os membros de cultos afro-brasileiros, o coordenador do candomblé, Rodrigo Pereira, conseguiu localizar o possível endereço do terreiro e procedeu com uma vistoria no local. Como ele também possui formação em arqueologia e pela antropologia nada se poderia fazer para averiguar a hipótese do lugar indicado ser o Terreiro da Gomeia, ele e a pesquisadora Máira Ribeiro, também com formação em arqueologia, realizaram uma série de pesquisa com metodologias da arqueologia para conseguir, enfim, afirmar que havia se achado não apenas o terreiro,

148 Sobre este ponto basta ver a entrevista de Mãe Maria de Xangô do Axé Pantanal e seu relato de como Joãozinho ajudou a seu avô, Cristóvão dos Anjos, no período de fundação deste axé.

mas as estruturas do barracão, quartos de santo e da entidade cabocla, o Caboclo Pedra Preta, da Gomeia.

Após tal trabalho, que, em nossa visão só acrescentou valor à pesquisa, retomou-se a metodologia do INRC, o preenchimento da ficha de lugar (INRC 7) e o questionário de lugar (INRC 8), gentilmente respondido por Mãe Maria de Xangô, do Axé Pantanal, que teve a oportunidade de frequentar o Terreiro da Gomeia em sua infância. Assim, apesar de algumas fotos terem um caráter mais arqueológico, com a indicação de tamanho de estruturas construídas e camadas de sedimento identificadas, todo o resto foi trabalhado nas mesmas premissas dos outros locais aqui descritos.

6.4. Resultados obtidos

Os resultados obtidos por esta pesquisa encontram-se no Volume II deste relatório e consistem nas fichas devidamente preenchidas de todos os anexos do INRC. Apesar da dificuldade inicial no preenchimento, já descrita anteriormente, logo que as dúvidas foram sanadas pelo IPHAN/RIO, o fluxo de dados auto referenciáveis forneceu de forma satisfatória, os conteúdos necessários ao INRC.

Compreendemos e salientamos que ele, sem dúvidas, possui alto grau de especificidade, se comparado a outros INRC's. Contudo, a diferença deve ser vista como ponto positivo, pois pode levar a um aprimoramento do Instrumento ou mesmo uma reflexão sobre os passos de pesquisa nestes casos, já que os mesmos são recorrentes no IPHAN. Todos os dados, fichas, fotos e vídeos utilizados encontram-se no Volume II deste INRC e podem ser acessados tanto de forma impressa, como aqui, ou de forma digital nos CD's em anexo às fichas produzidas.

A equipe considera os resultados obtidos satisfatórios, tendo em vista as dificuldades que tivemos em sua produção. Após esta, é que podemos realizar, sem constrangimento algum, indicações e perspectivas futuras de pesquisa sobre o universo analisado ou mesmo ações que achamos importantes. A próxima sessão deste relatório se deterá nestas indicações.

7. Considerações da Equipe de Trabalho frente ao INRC - indicações e perspectivas futuras de pesquisa sobre o universo analisado

Frente ao todo exposto até agora, a equipe de trabalho realiza a seguir algumas indicações que acha pertinente ao INRC do Candomblé. As indicações são frutos teóricos e de ordem prática que surgiram durante a execução deste projeto, e visam, sobretudo, auxiliar o IPHAN na implementação de novas pesquisas e da conclusão do registro do candomblé.

1. INRC de Ofícios das religiões afro-brasileiras: Como já colocado na sessão anterior, os ofícios relacionados ao candomblé devem ser vistos como um campo de pesquisa muito mais profundo e que merece, de sobre modo, uma atenção especial. Assim, entendemos que faz-se necessário a realização de um INRC que se dedique a estudar tais atividades pela sua complexibilidade dentro das redes de socialização dos membros do candomblé e dos demais cultos afro-brasileiros.

Dentre tais atividades podemos destacar: a produção de fios de conta, de tambores e atabaques, a produção de roupas para orixás e roupas para as festas, utilizadas pelos membros do culto, a produção de objetos em ferro, cobre e ação, entre outros, utilizados como parte integrante de assentamentos de orixás, como armas utilizadas pelos orixás ou adornos para os barracões e pessoas, no sentido de adorno.

Há uma extensa rede de produção de tais objetos na Região Metropolitana do Rio de Janeiro e que, devido a sua capilaridade¹⁴⁹, não foi registrada ainda. Carecendo de um estudo que lhe dedique tempo e pesquisa, apresentando tais ofícios como saberes-fazeres de enorme relevância para os cultos afro-brasileiros e para a cultura fluminense e brasileira.

149 Por capilaridade, entende-se a capacidade que determinadas ações sociais tem de se entranharem em outros meios, grupos sociais ou mesmo atividades econômicas, mas tendo um centro em comum como referência. A imagem de um cebola, com as suas raízes que se desprendem do bulbo é extremamente ilustrativa para tal finalidade e expressa esse tipo de relação.

A presente pesquisa não conseguiu se debruçar sobre este tema, até mesmo porque ele não era o foco da pesquisa, mas percebe sua relação estreita ao candomblé e a necessidade de estudo e de registro de tais ofícios. Para tanto, salientamos que os mesmos não podem ser pensados como exclusivos do candomblé, mas sim constitutivos da maioria das religiões afro-brasileiras, gerando assim um INRC dos Ofícios das Religiões Afro-brasileiras.

Como exemplificação da necessidade deste estudo, basta citarmos os registros de alguns bens culturais de ordem imaterial que são, sob nossa análise análogos ao caso dos *Ofícios das Religiões Afro-brasileiras*, a tabela 1, abaixo, apresenta tais bens.

Bem	Número do Processo	Data do Registro	Livro de Registro	Decreto
Jongo no Sudeste	01450.005763/2004-43, -	15/12/2005	Livro de Registro das Formas de Expressão volume 1	Decreto 3051 de 04/agosto de 2000 (registro de numero 3).
Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo	01450.011404/2004-25	20/11/2007	Livro de Registro das Formas de Expressão volume 1	decreto 3051 de 04/agosto de 2000 folhas 8 (registro de número 6)
Roda de Capoeira	01450.02863/2006-80	21/10/2008	Livro de Registro das Formas de Expressão volume 1	decreto 3051 de 04/agosto de 2000 folhas 9, verso, registro de número 7.
Ofício das Baianas de Acarajé:	01450.008675/2004-01	14/01/2005	Livro de Registro das Formas de Expressão volume 1	decreto 3051 de 04/agosto de 2000 folhas 8 (registro de número 3)

Tabela 1. Lista de Bens imateriais registrados correlatos aos Ofícios das Religiões Afro-brasileiras

O termo, ao ser mais abrangente, permitirá a pesquisa mapear esta rede de aquisição de matérias-primas, de produção, comercialização e utilização em locais destes cultos, não fechando-se em apenas uma religião ou grupos, mas abrindo-se a dinâmica religiosa de apropriação e reapropriação das matrizes africanas em diferentes cultos, mas que mantém certo núcleo duro em comum.

2. *A realização de um Censo ou um Mapeamento total dos Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro:* A proposta da realização deste censo, mais abrangente que o presente

INRC, se justifica por dois motivos muito claros:

Primeiramente, a demanda observada nos eventos de publicização da pesquisa do INRC do candomblé, onde várias casas participantes não se sentiram indicadas ou mesmo amostradas na seleção que realizamos para balizar o INRC. Percebemos que as casas sentem enorme necessidade de serem reconhecidas e nominadas, seja por ataques de igrejas cristãs-evangélicas, seja por um desejo próprio do dirigente em ser notado, o fato é que pode ser de grande valia a listagem de todas as casas de candomblé da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, gerando uma cartografia social destes locais de cultos.

Tal ação já foi realizada em Salvador no ano de 2007 e foi recebida com extrema positividade não apenas pelas casas, que tiveram sua história, líderes e tradições registradas na pesquisa, mas pelo meio acadêmico, que hoje pode estudar, por exemplo, a expansão geográfica das casas para regiões fora do circuito histórico de Salvador, ou seja, das casas mais tradicionais e consideradas "mães" das demais casas. Outro ponto de interesse nessa pesquisa e que pode interessar ao caso fluminenses, é a identificação de que nações existem, fora as mais tradicionais, da quantidade de líderes tendo o gênero como clivagem, a predominância de que orixás como regentes das casas e como, historicamente, ocorre uma nova diáspora, no sentido que demos neste volume, da migração de pessoas e casa pela região metropolitana.

O censo pode contribuir, sem dúvidas, para a percepção da permanência ou fechamento de casas de candomblé, tendo o fenômeno da ascensão evangélica de igrejas e seus ataques aos terreiros, como sistema em crise ou conflito. O censo pode ainda, ao longo dos anos em produção, pois o período de 12 (doze) é muito curto para tal produção, auxiliar na verificação da permanência do saber candomblé verificado pelo IPHAN após seu registro.

3. A necessidade de contínua publicização da diferença entre Registro e Tombamento: Considerando que, primeiramente, como este INRC tem seu início no pedido de 02 (duas) casas de tombamento, no modelo aplicado no caso dos terreiros da Bahia, feitos ao IPHAN, e daí vê-se a necessidade de subsidiar tal situação com uma pesquisa mais ampla sobre a situação do candomblé no Rio de Janeiro, culminando na realização deste INRC.

Que as casas entendem que o "tombamento" pode as proteger da destruição ou término, não compreendendo o significado jurídico e prático do termo "tombamento", sendo perceptível que mais casas expressam este desejo com a publicização de constantes tombamentos e salvaguarda de bens no Brasil. E que, da parte do IPHAN, há um processo claro de "registro" das casas, uma categoria mais fluída e que se aplica à realidade passada por tais locais.

Indicamos, frente a esta questão de terminologia e de ações de proteção, que o IPHAN realize mais eventos em que se possa explicar sua ação no plano material e no imaterial de preservação da cultura brasileira. Torna-se necessário, constantemente, esclarecer à população como tais mecanismos são nominados e como funcionam em suas implementações.

4. Ações de salvaguarda, preservação ou tombamento dos Terreiros de Candomblé: Frente a o ponto 3, acima exposto, indicamos ao IPHAN definir plano ou modo de ação frente a interesses nem sempre consoantes entre o Órgão e as demandas das comunidades de terreiro.

Ficou nos bem claro que se busca, por parte deste grupo, o tombamento do terreiro no plano material do local, e não o registro do saber-fazer do candomblé como um saber tradicional a ser preservado para a cultura nacional. Sabemos da dificuldade de manutenção e fiscalização do estado de muitos dos bens materiais tombados no Brasil, e como um tombamento de vários terreiros no Rio de Janeiro pode ser mais oneroso ainda a este processo.

Portanto, indicamos que diretrizes sejam tomadas para a construção de um plano gestor ou um plano de metas que busque atender estas demandas por proteção, incluindo as esferas estaduais e municipais de preservação cultural, bem como o alargamento da conscientização do que seja o registro do terreiro e, de sobre modo, do registro do saber tradicional denominado de candomblé.

Percebemos que é de extrema valia a interlocução e a ação conjunta entre o IPHAN e outras esferas de preservação da cultura, alargando as possibilidades de fluxo de verba, de pessoal, de pesquisa e mesmo de conscientização social da importância da preservação

do candomblé, desonerando o IPHAN da centralidade de um processo de tombamento, salvaguarda e mesmo registro.

Indicamos que as casas com maior importância para o candomblé, como o Axé ilê Opô Afonjá de Coelho da Rocha e o Axé Pantanal em Duque de Caxias, sejam contemplado por políticas nacionais de preservação, mas casas com menor expressão, mas com comprovado valor cultural, sejam atendidas pela esfera estadual e a municipal. Como exemplo, citamos o Terreiro da Gomeia que, devido a sua ligação com a formação histórica do município de Duque de Caxias, deveria ser preservado e pesquisado pelo próprio município, pois se trata de parte de sua história e cultura.

Assim, pensamos em auxiliar o IPHAN em formas de preservação, em plano integrados de ação e mesmo na gestão integrada da preservação de bens culturais que, no caso do candomblé, tem enorme ligação com o plano material, sendo vistos como locais de fixação e manifestação dos saberes tradicionais deste culto.

5. A indicação do tombamento da Pedra do Sal e do Porto do Valongo: Após nossas pesquisas, entrevistas e mesmo experiências pessoais de cada participante desta equipe, indicamos ao IPHAN que a Pedra do Sal e o Porto do Valongo sejam tombados como patrimônio culturais brasileiros e não apenas relacionados ao candomblé.

Entendemos, pela historiografia, que estes dois lugares estão associados entre si e remontam à formação histórica e social não apenas do candomblé e da população do Rio de Janeiro, mas também de manifestações, inclusive já registradas, como o samba e a capoeira. Tombar tais locais é dá-los a devida medida de valor de contribuição à formação de aspectos ligados à cultura nacional e da disseminação desta para outros locais fora do Rio de Janeiro, entendendo, por exemplo, como o samba carioca e mesmo o candomblé adentraram outros estados e são apropriados ali como expressões culturais.

Já se sabe, por exemplo, que existem medidas tomadas para a preservação do Cais do Valongo em curso, aliando a ele o tombamento das Docas Pedro II. Pensamos que a Pedra do Sal, muito próxima geograficamente e já tombada pelo INEPAC, órgão estadual de preservação da cultura, deve ser inserida neste conjunto e perfazer-se como parte de uma enorme área de cultura afro-brasileira e celeiro gestor de expressões culturais, como o samba, e religiosas, como o candomblé e demais religiões afro-brasileiras.

6. Realização de contato e visita a outras casas que não foram contempladas por este INRC: Terreiros de extrema importância para o candomblé no Rio de Janeiro, infelizmente, não foram contemplados por esta pesquisa. Em especial citamos o Axé Bamboxê.

A não contemplação se deve, não a ingerência da pesquisa em visitar e registrar tal local, mas também ao não acesso colocado pelos dirigentes da casa. Entendemos que possa ter ocorrido uma falta de sensibilização do local em contribuir para o registro de um conhecimento de valor extremo, tanto para a sua casa, como para as demais.

Desse modo, indicamos ao IPHAN continuar um processo de conversação com essa e outras casas que ainda possam aparecer, no intuito da colaboração com pesquisas futuras, participação nos debates acerca da implementação de registro e salvaguarda e mesmo como contribuintes no processo de entendimento do que seja este saber tradicional.

De forma conclusiva, a equipe compreendeu este INRC como uma enorme sistematização de um saber que ainda tem muito a ser analisado, nunca desassociando-o do plano material ou de locais que materializam as expressões deste saber. Esperamos ter contribuído para a construção de uma sistematização de dados sobre uma religião e uma filosofia de vida que acrescenta muito valor à cultura nacional, nos permitindo, contudo, após atendido aos quesitos técnicos e lógicos dos textos e fichas, expressar a criatividade e capacidade de pesquisa que esta equipe tem.

8. Bibliografia citada no volume

ALBUQUERQUE, U. P. de. *Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1997.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Rio de Janeiro: vozes, 1983.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O Banquete do Rei - Olubaje - Uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Palas Athena, 2005.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.

BASTIDE, Roger. "As contribuições culturais dos africanos na América Latina: tentativa de síntese". In: _____. *Sociologia*. São Paulo: ática, 1983, p. 156-176.

_____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Relações entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.

BARRETO, E. A; ZARANTIM, J. R; FREIRE, L dos R; BEZERRA, M; CAIXETA, J. C; D'OSVUALDO, V. L. A. (orgs.) *Patrimônio cultural e educação: artigos e resultados*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2008.

BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997.

BIRMAN, P. *Fazendo estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará/EdUERJ. 1995.

BOURDIEU, P. *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*. México: Siglo Veinteuno, 1997.

CACCIATORI, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CALDAS, Glícia. *Munganga Nzambiri: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888)*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008, 125f.

CAPELA, José. "Mozambique-Brazil: cultural and political influences caused by the slave trade". In: CURTO, José C. & SOULODRE-LAFRANCE, Renée. *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2005, pp. 243-257.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras e Negros bantos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.

COHEN, A. *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock, 1974.

CONDURU, Roberto. *Arte afro-brasileira*. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

CONDURU, R. & SIQUEIRA, V. B. (orgs.). *Políticas públicas de cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ, Rede Sirius, 2003.

CONTINS, Márcia. O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. In: GOMES, E. de C. (org.) *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 17-51.

CRUZ, Robson Rogério. *Carrego de égun: contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995, 100f.

DAMATTA, Roberto. "O ofício de etnólogo, ou como ter "anthropological blues". In: NUNES, E. de O. (org.) *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 23-46.

DANTAS, Beatriz Goés. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DURKHEIM, Émilie. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

DURKHEIM, E; MAUSS, M. "Algumas formas primitivas de classificação". In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 399-455.

FONSECA, M. C. L. "Para além de pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural". In: ABREU, R. CHAGAS, M. (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 56-76.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: século XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRASER, James G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara. 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 46. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FRY, P. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". In: _____. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 54-86.

GALLOIS, D. T. (org.) *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos do Amapá e norte do Pará*. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPÉ), 2006.

GEERTZ, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico". In: _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85 -107.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência..* São Paulo: Ed. 34, 2001.

GOLDMAN, M. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984, 205f.

GOMBERG, E. *Hospital de orixás: encontro terapêutico em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011.

GONÇALVES, J. R. "Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios". In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005.

_____. "A magia os objetos: museus, memória e história". In: PRIORI, A. (org.) *História, memória e patrimônio*. Maringá, SP: EDUEM, 2009, p. 65-75.

GRUNBERG, E. *Manual de atividades práticas de educação patrimonial*. Brasília/DF: IPHAN, 2007.

GURAN, Milton. *Agudás: os "brasileiros" do Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HEYWOOD, Linda. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JOÃO DO RIO. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

KILEUY, Odé e OXAGUIÃ, Vera. *O candomblé bem explicado: nações bantu, iorubá e fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. *Joias do axé: fios de conta e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LOPES, Neil. *Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. *Bantos, malês e identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MULLER, Joseph. "Africa retention, reinvention and remembering: restoring identities through enslavement in Africa and under slavery in Brazil". In: CURTO, José; LOVEJOY, Paul e. (eds.). *Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery*. Amherst, NY: Humanity Books, 2004, pp.. 81-121.

MILLS, C. Wright. *A imaginação sociológica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. K. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR. Ceao/Semur/Sehab, 2007. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>. Acesso em 25 de outubro de 2012.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2002.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário iorubá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Bitedô: onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jêje-nagô no recôncavo baiano*. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

OXALÁ Vera de & Maurício, George. *Como fazer você mesmo seu ebó*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

_____. *Presenteie seus orixás e ecuruns*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. *Feitiços para prender seu amor*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole Nova*. São Paulo: HUCITEC, 1991.

_____. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PEREIRA, Nunes. *A casa das minas: contribuições do estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

PEREIRA, R. & CARVALHO, D. D. "O candomblé no Rio de Janeiro: Patrimônio Cultural Imaterial - uma análise de significados". In: *III Seminário Internacional de Políticas Culturais*, Fundação Casa de Rui Barbosa/ Ministério da Cultura, 2012, p. 1-21.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo mundo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946.

RENFREW, Colin. "The ancient mind". In: RENFREW, Colin & ZUBROW, Ezra. B. Z. *The Ancient Mind – Elements of cognitive archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 47-54.

ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, Nina. *As colectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1977.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1961.

SANTOS, Juana Elbin. *Os nagô e a morte: Padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

SILVA, Hélio. R. S. "A situação etnográfica: andar e ver". In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 15 (32), 2009, p. 171-188.

SINGLETON, T.; SOUZA, M. A. T. de. "Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States". In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (Eds.). *International Handbook of Historical Archaeology*. New York: Springer, 2009. p. 449-469.

TURNER, Vicator. W. *Schim and community in an African society*. Manchester: Manchester University Press, 1964.

_____. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: UFF, 2005.

_____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: UFF, 2008.

VASSALO, S. M. "De quem é a capoeira? Reflexões sobre o registro da capoeira como patrimônio imaterial". 32º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2008, s/p.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 1987.

_____. *Dieux d'Afrique*. Paris: Revue Noire, 1995a.

_____. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: EDUSP, 1998.

_____. *Orixás*. 6. ed. São Paulo: Aquaroli Books, 2009.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*, I. Brasília, UNB, 1991.

9. Equipe de Trabalho

9.1. Musas Projetos Culturais:

Sabrina Cruz

Graduação em Museologia na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro em 2004. Museóloga assistente no projeto do Museu do Bondinho do Pão de Açúcar entre 2007/2010. Museóloga da Companhia Caminho Aéreo Pão de Açúcar 2010 até a data. Diretora da Empresa Musas Projetos Culturais desde 2010.

E-mail: sabrinamuseu@yahoo.com.br

Telma Lasmar Gonçalves

Possui graduação em Museologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (1979), mestrado em Engenharia de Produção pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002) e cursa o Doutorado em Museologia pela UNIRIO. Foi museóloga da Rede Ferroviária Federal por 15 anos e professora do Curso de Turismo do UNIPLI por 13 anos. Desde 2009 é professora Assistente do Curso de Turismo da Universidade Federal Fluminense e Consultora do Museu de Arte Contemporânea de Niterói e da MUSAS Projetos Culturais. Foi Presidente do Conselho Federal de Museologia (2000-2006) e exerce um novo mandato desde 2011. É Coordenadora do Espaço de Memória Bernardo Monteverde. Autora do projeto do Museu do Ônibus, do Instituto JCA e do Museu Aberto do Bondinho Pão de Açúcar, da Companhia Caminho Aéreo Pão de Açúcar (ambos não implantados) e do Museu de Solos da Embrapa Solos (em execução). Tem experiência na área de Museologia, com ênfase em Turismo Cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: gestão museológica, turismo, reservas técnicas, turismo cultural, formação e exercício profissional, segurança em museus e eventos.

E-mail: telmalasmar@globo.com

9.2 . Equipe de Pesquisa

Professor Consultor

Prof. Dr. Roberto Luís Torres Conduru

É doutor em História pela Universidade Federal Fluminense - UFF, mestre em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, especialista em História da Arte e da Arquitetura no Brasil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio e graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. É Professor Associado de Teoria e História da Arte na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Uerj, na qual atua desde 1995. Integra o Programa de Pós-graduação em Artes - PPGArtes - e o Programa de Pós-graduação em Educação - ProPEd -, e atua nos cursos de graduação em História da Arte (bacharelado) e em Artes Visuais (bacharelado e licenciatura). Na UERJ, foi diretor do Departamento Cultural da Sub-Reitoria de Extensão e Cultura, diretor, vice-diretor e coordenador de graduação do Instituto de Artes, chefe e sub-chefe do departamento de Teoria e História da Arte e do departamento de Educação Artística. Orienta pesquisas de doutorado, mestrado, especialização, graduação, iniciação científica e outras atividades acadêmicas. Além da publicação de livros, capítulos em livros e textos em periódicos e

anais de eventos científicos, é curador de exposições e organizador de eventos científicos, com realizações no Brasil e no exterior. É membro convidado do Bureau do Comité International de l'Histoire de l'Art - CIHA. É membro do Comitê Brasileiro de História da Arte - CBHA, do qual foi presidente e integra o Conselho Consultivo. É membro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas - Anpap. Pesquisador na área de Artes, especialmente de História da Arte, estuda sobretudo os seguintes tópicos: relações entre arte, cultura, África e Brasil; arte e Brasil; arte, arquitetura, modernidade e contemporaneidade. Os projetos de pesquisa e demais atividades acadêmicas que tem realizado têm recebido financiamento de: UERJ, CAPES, CNPq, FAPERJ, FINEP, Ministérios da Ciência e Tecnologia, da Cultura, da Educação e das Relações Exteriores, CIHA e Getty Foundation, na qual foi Guest Scholar em 2012.

E-mail: rconduru@uol.com.br

Coordenadores de Pesquisa

Candomblé: Rodrigo Pereira

Bacharel e Licenciado Pleno em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestrando em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Mestrando em Arqueologia pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente pesquisando elementos das religiões afro-brasileiras. Em antropologia atua na análise de processos de liminaridade, na perspectiva dos dramas sociais de Victor Turner, relacionados aos cultos afro-brasileiros, especificamente o candomblé. Quanto a arqueologia atua na pesquisa de cultura material também em terreiros de candomblé. Atualmente (2012) também atua como coordenador de projeto ligado ao IPHAN no levantamento de referências culturais dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro no campo do Patrimônio Imaterial, bem como em consultorias na área de arqueologia para empresas.

E-mail: rodrigopereira.cso@uol.com.br

Umbanda: Tadeu Mourão

Doutorando em Arte e Cultura Contemporânea, na linha de pesquisa de História, Teoria e Crítica de Artes pelo PPGArtes UERJ. Mestre em Arte e Cultura Contemporânea pelo mesmo programa, na linha de pesquisa Arte, Cognição e Cultura. Graduado em Artes, bacharelado e licenciatura plena, habilitação em Artes Plásticas, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Profissionalmente desenvolve trabalhos como pesquisador e educador. Atua em pesquisas relativas às artes visuais, à educação, à antropologia e ao patrimônio. Professor concursado do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), ministra aulas na graduação em Produção Cultural e ensino médio. Desenvolve pesquisas sobre arte sacra das religiosidades afro-brasileiras.

E-mail: tadeumlopes@yahoo.com.br

Pesquisadores:

Anderson Gaspar Soares

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente faz mestrado em Ciências Sociais na UERJ, é pesquisador do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), editor-gerente da Revista Intratextos e colaborador do Núcleo de Estudos da Religião (NUER) da Universidade do Estado do

Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião.

E-mail: andersongaspar21@gmail.com

Maira de Oliveira Ribeiro

Atualmente faz mestrado em Arqueologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduou-se em História, sendo pesquisadora bolsista da Universidade Federal do Rio de Janeiro na área de história do Brasil e da escravidão. Tem experiência na área de Arqueologia e de História, com ênfase em Arqueologia Histórica e História do Brasil.

E-mail: maira_or@hotmail.com