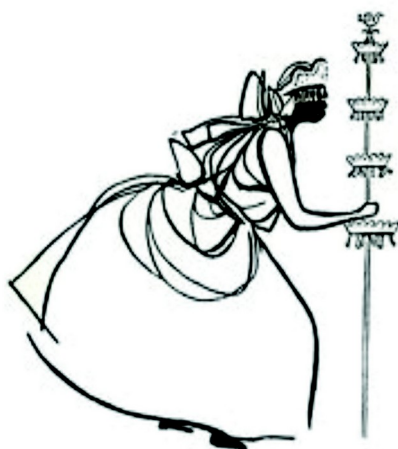




INRC
Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro



Rio de Janeiro
2012

Sumário:

Sumário

Apresentação.....	1
1. Análise do conceito de Patrimônio Cultural: Uma introdução ao INRC.....	2
2. Formação social e histórica do candomblé no Brasil.....	3
2.1. Introdução, conceitos e tipos ideais no candomblé.....	3
2.2. A diáspora negra na formação do candomblé do Brasil.....	4
3. O "Estado da Arte" do Candomblé no Brasil.....	7
3.1. Período Histórico-culturalista.....	9
3.2. Período dos estudos clássicos sobre o candomblé e o negro.....	10
3.3. Período das novas pesquisas.....	11
3.4. Período dos estudos contemporâneos ou atuais.....	13
4. Comunidades religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro: histórico da ocupação espacial e proposta de critérios para preservação.....	16
5. Categorias de inclusão de terreiros para registro/tombamento.....	17
6. Parecer técnico sobre o INRC.....	19
6.1 Universo analisado.....	19
6.2 Metodologia de coleta e tratamento de dados	20
6.3 Gargalos presentes na pesquisa e saídas obtidas.....	21
6.4. Resultados obtidos.....	23
7. Considerações da Equipe de Trabalho frente ao INRC - indicações e perspectivas futuras de pesquisa sobre o universo analisado.....	23
8. Bibliografia citada no volume.....	26
9. Equipe de Trabalho.....	35
9.1. Musas Projetos Culturais:.....	35
9.2 . Equipe de Pesquisa.....	35

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 seja, 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 contêm 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 INRC¹

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

1 A presente introdução é um exceto do artigo de PEREIRA, R. & CARVALHO, D. D. "O candomblé no Rio de Janeiro: Patrimônio Cultural Imaterial - uma análise de significados", apresentado no III Seminário Internacional de Políticas Culturais, entre os dias 19 a 21 de setembro de 2012 na Fundação Casa de Rui Barbosa e publicado por este órgão do Ministério da Cultura na mesma data.

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”² 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.

2 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 afetiva 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 visível³.

3 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.

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 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 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.

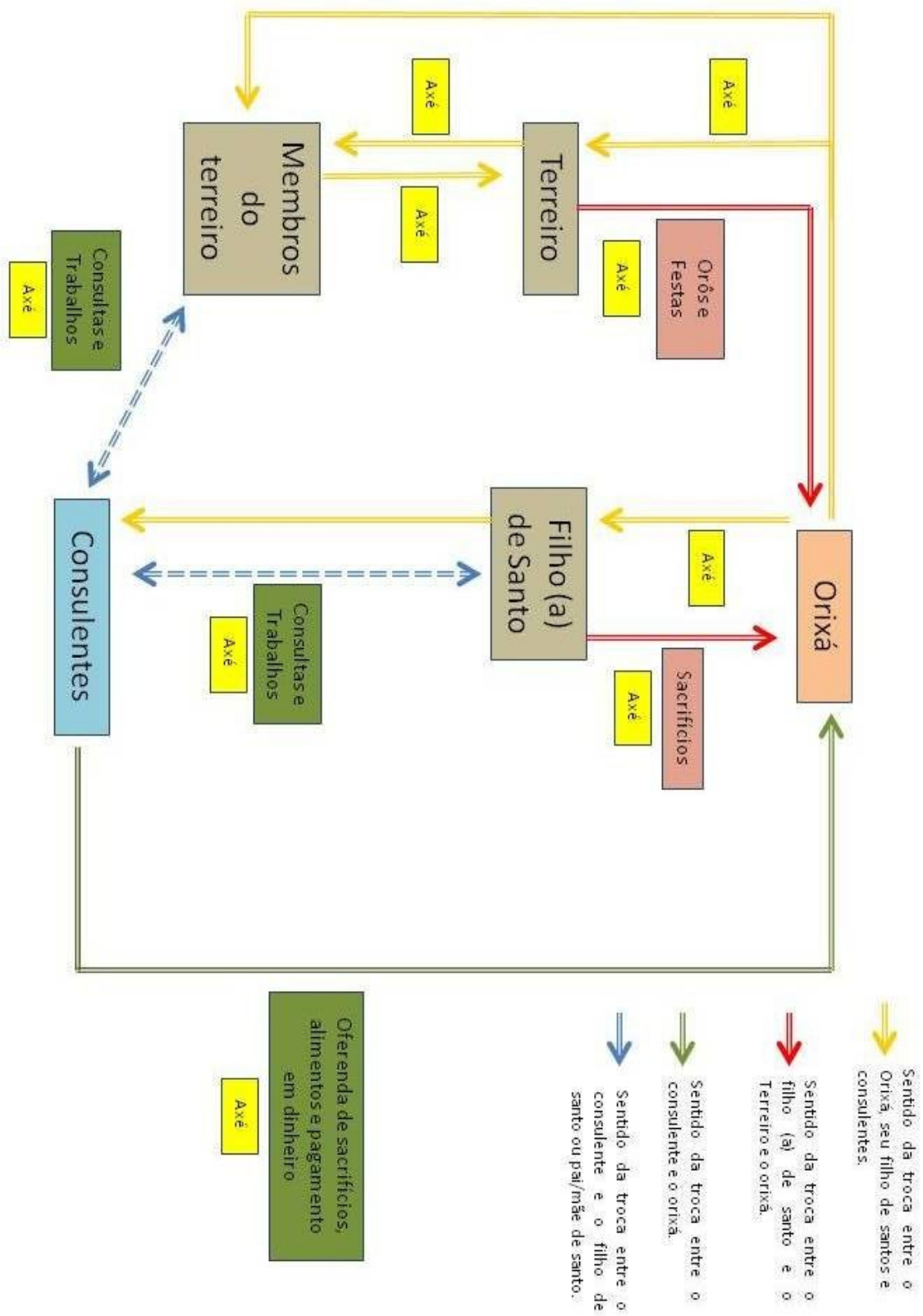
Conforme Caciatore (1988) o termo candomblé significa: 1. Da língua kibundo - “ka” ou “kia” - costume ou uso e “ndombe” - “preto”, ou seja, um costume dos pretos; 2. Dança com atabaques ou 3. Dança profana de negros. De qualquer forma, pode-se entender o candomblé como uma manifestação religiosa negra 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 Sub saariana ou mesmo a Equatorial, e que pode ser expresso no tipo ideal de "religião tradicional negro-africana" (LOPES, 2011). A partir deste conceito percebe-se que existe uma força suprema criadora do mundo e sob ela a presença de várias entidades que, sendo tanto antepassados como forças da natureza, devem ser cultuadas.

Nesse contexto, é válido destacar a presença de uma força vital, o axé que já citamos, e como esse deve transitar entre os dois mundos existentes: o físico dos homens e o espiritual das entidades, 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.

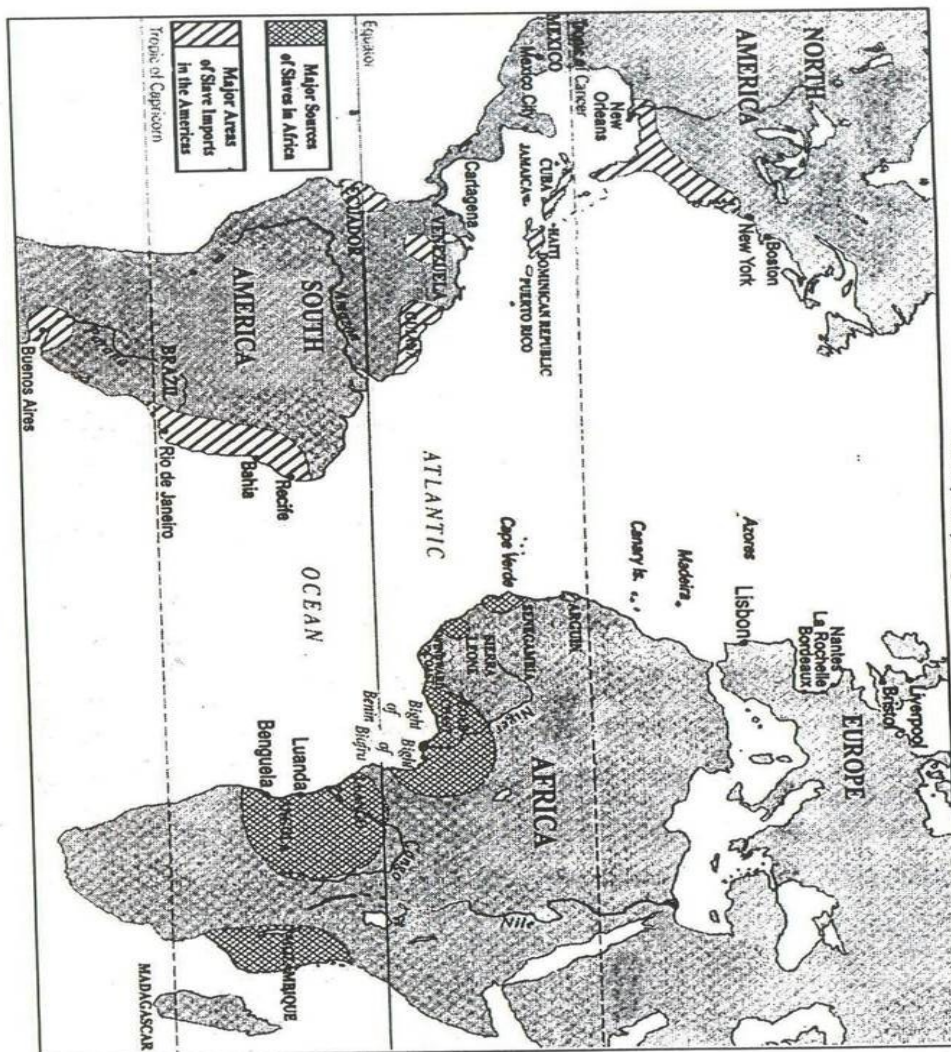
Para este amplo sistema de crenças negras, o destino é decidido pelo homem, antes de sua reencarnação na Terra, junto ao deus supremo, sendo que neste momento o ser pode escolher por que provações, fortuitos ou infortúnios deseja passar em vida.



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 as 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 idos 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: um 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.

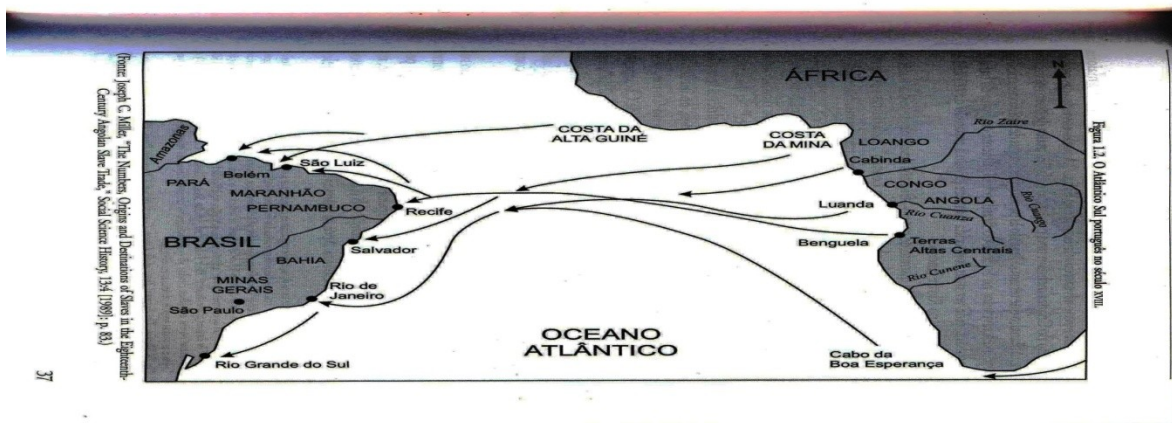
Esse processo, fortemente ligado ao desembarque destes negros-mercadorias, permite a áreas urbanas e rurais de diversas regiões do Brasil o substrato para a construção de novas identidades e identidades que, por sua vez, podem ser vista "em transito" (GILROY, 2001), ou seja, na perspectiva da a adaptação 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.

desse contexto econômico e político, pode-se chegar à conclusão de que a primeira geração de centro-africanos estabelecidos no Nordeste veio, principalmente, das terras costeiras ao sul do Camarão, juntamente com povos que passaram do interior de Luanda ou de fora do bafuto no Zaire. Eles tinham, segundo as memórias escritas e orais, os nomes de origem da África Ocidental, uma população instável e de origem bastante diversa. Os centro-africanos, portanto, dominaram a população ocidental das Américas no começo do século XIX, com números aproximadamente iguais aos da população das planícies e das montanhas do Brasil.¹⁴

Os habitantes definitivamente intermexeram esses fluxos iniciais do século XVIII de centro-africanos durante a década de 1640, ao acrescentarem Luanda e outros portos africanos de domínio português nas primeiras viagens da marinha do Nordeste brasileiro. Essas ocupações ibéricas, das costas escravizadas por portugueses no Mar do Sul, coincidem com o fim do acesso das regiões portuguesas aos mercados espanhóis em função de uma das duas razões: a expansão inicial da produção de açúcar nas Américas incluindo o Caribe e a entrada dos ingleses no processo sistematizado de escravatura ao longo das costas ocidentais da África.¹⁵ As forças portuguesas das regiões não conquistadas em volta da baía de Guanabara, no Suldeste do Brasil, expulsaram os habitantes de Luanda em 1648 e permaneceram nesse local para promover o comércio interno ao longo das costas sulinas da África Central, na foz do rio Camarão, nos anos de 1660. Gradualmente, consolidaram esse comércio nessa região numa colônia de nome Benguela, na baía das Várzea, anteriormente conhecida pelas "vas" encontradas passando nas margens do rio. Nos anos de 1670, passaram a enviar grupos de capangas até o planalto populoso e obtiveram apoio governamental para pôr em prática esse comércio interno, em Camarão.¹⁶

No início em que os interesses dos facções de Pernambuco se tornaram o motivo mais importante em estabelecer a presença comercial portuguesa em Luanda, nos anos de 1670 e 1680,¹⁷ os centro-africanos da área de Camarão,



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 étnica 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)⁴ os principais troncos raciais vindos para 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 sofrera junto ao catolicismo brasileiro:

“Antes de demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, ensaiaremos o seu estudo, como simples sobrevivência, nos usos e costumes africanos introduzidos pelos escravos pretos”.
(RODRIGUES, 1977, p. 173)

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

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

Tentando não fechar-se a um possível erro descritivo dos negros que vieram para o Brasil ele conclui: “[...] é preciso assinalar que essas sobrevivências culturais não existem em estado puro, nem são facilmente identificáveis... [...] É possível que futuras pesquisas identifiquem novos padrões culturais; serão elementos que, parece, irão 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 influência: Yorubá/Nagô (onde ressalta a primazia da língua yorubana sobre as demais), as culturas Daomeianas e Fanti-Ashanti, as Negro-Maometanas e a Bantu. Sobre esta última afirma: “[...] O exclusivismo de Nina não deve ser substituído por outro exclusivismo [...]”. (RAMOS, 1946, p. 330).

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

Anos subsequentes, analisando o Xangô do Recife (PE) e questionando um suposto “mito de pureza nagô”, Dantas (1988) produz uma obra onde se questiona se essa “pureza” do culto é acionada intencionalmente, na finalidade de obtenção de status ou proteção contra perseguições ou mesmo se ela existe ou existiu de fato. Dantas (1988) permite então pensar

criticamente sobre a formação do candomblé e como esta formação foi mais ativa e intencional por parte dos terreiros e menos passiva e linear como afirmava Rodrigues (1977) e Ramos (1946), elegendo traços identitários e ideacionais que permitiam a certas casa se destacarem de outras devido a uma determinada identidade mais “nagolizada”, vista como mais pura e como sobrevivência cultural pelo raciocínio de Rodrigues (1977) e Ramos (1946), em detrimento a casa mais plurais ou com menor bagagem nagô em sua formação.

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

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

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

Destas casas iniciais, atualmente cerca de 1.500 outros terreiros são "filhos" ou saíram/desmembraram-se destas casas tradicionais e se constituíram terreiros autônomos (MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR, 2007). O candomblé, seja por fatores étnicos ou pela necessidade religiosa, forma-se em Salvador tendo o elemento negro como seu aglutinador e motor de existência⁵.

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

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 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 incluíam-se muitas mães e pais de santo, no fim do século XIX e início do XX, somada a já presença deste culto aqui, pode ser entendida como uma nova remodelação ou adaptação do culto ao Rio de Janeiro. Tal tema será abordado na próxima sessão deste relatório.

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 analisadas⁶.

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</i>	Anos de 1970-1980	Estruturalismo e Estrutural-	Peter Fry (1982)

6 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 publicação da obra no mercado de venda.

<i>pesquisas</i>		Funcionalismo	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, antropologia e paradigma definido. na sem	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 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 os 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 congregiar 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, neste período, buscou-se identificar as procedências dos negros, de quantificar seus números e de criar tipologias quanto às 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 da 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. Fosse 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, ligadas 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 válido 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 referencia 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 homogeneiza 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 grupo⁷.

7 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.

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, 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 área escolhida por ele como campo de trabalho e local onde iniciou seu intenso convívio com a cultura negra e o candomblé³.

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

8 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.

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 terreiros 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/terreiro⁹. Assim, Fry

9 “[...] 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]

(1982) parte de informações de campo que expressam a não 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 homossexuais¹⁰, 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, abertamente, acusar aqueles que não assumem tal condição ou não partilham dela. A

10 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).

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 Pomba-gira e as soluções que advém 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, juízes 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 conceituações 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 etno botânica 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 impar 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, 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 fatos¹¹.

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. A autora destaca ainda 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 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 com 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.

11 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.

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 dos 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 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 frequente 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 etno musicologia 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 no arquétipo 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 significante ‘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 posse, 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 ser 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 axé¹² 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.

12 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 [...]”.

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. 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*¹³ 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 fundador 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

13 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. Paramentos 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”.

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.

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 afrobrasilidades.

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 que se apropria 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 temas aqui abordados, configurando-se, talvez, uma nova expressão da literatura sobre religião e cultura afro-brasileira com linguajar menos acadêmico e direcionado para práticas pessoais e não coletivas como nos terreiros.

Portanto, se observado desde seu início a produção literária sobre a cultura negra, sua formação no Brasil e a organização dos cultos 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. Comunidades religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro: histórico da ocupação espacial e proposta de critérios para preservação

Roberto Conduru

5. Categorias de inclusão de terreiros para registro/tombamento

Roberto Conduru

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 Mercado 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 referência 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 detêm 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 Popular¹⁴. 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.

14 Nesta mesma biblioteca tivemos acesso ao material imagético e audiovisual que compôs o INRC 4, Registros audiovisuais.

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/arcajou 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 Mercado, 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 tempo¹⁵. 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 Maíra 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, 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

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

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 mesmo 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 aço, 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 capilaridade¹⁶, não foi registrada ainda. Carecendo de um estudo que lhe dedique tempo e pesquisa, apresentando tais ofícios como saberes-fazer de enorme relevância para os cultos afro-brasileiros e para a cultura fluminense e brasileira.

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

16 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.

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 nominada, 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 geográficas 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