



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Pedro Vitor Rebelo Martins

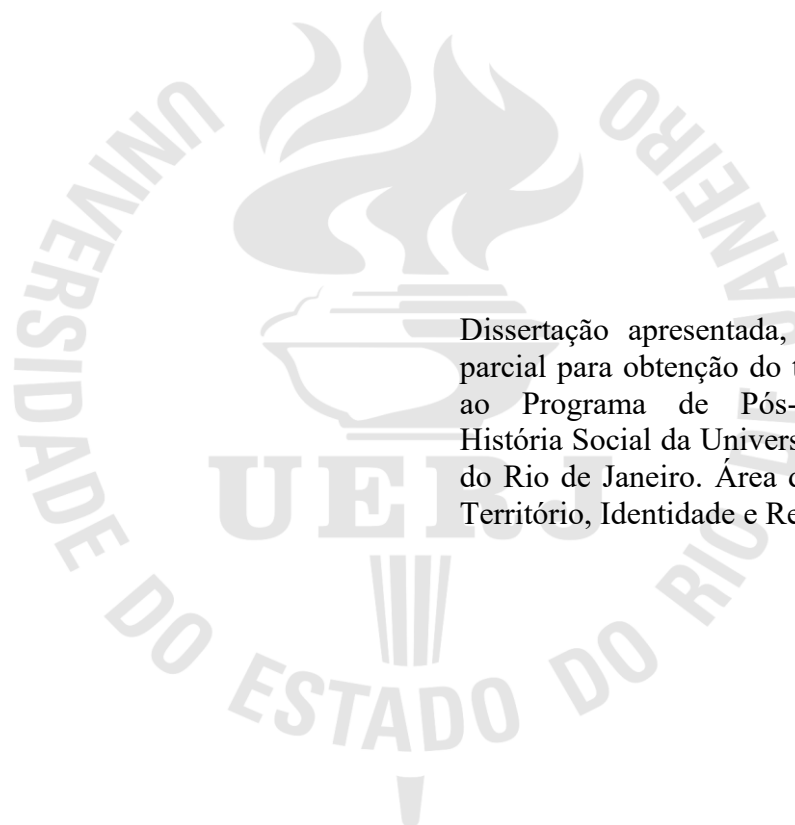
O estabelecimento do candomblé em São Gonçalo

São Gonçalo

2024

Pedro Vitor Rebelo Martins

O estabelecimento do candomblé em São Gonçalo



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidade e Representações.

Orientador: Prof. Dr. Luis Reznik

São Gonçalo

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

M386 Martins, Pedro Vitor Rebelo.

TESE O estabelecimento do candomblé em São Gonçalo/ Pedro Vitor Rebelo
Martins. – 2024.
123f.

Orientador: Prof. Dr. Luis Reznik.
Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do
Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Candomblé - São Gonçalo (RJ) - Teses. 2. Cultos afro-brasileiros - São
Gonçalo (RJ) - Teses. I. Reznik, Luis. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB7 – 5190

CDU 299.6(81)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Vitor Rebelo Martins

O estabelecimento do candomblé em São Gonçalo

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidade e Representações.

Aprovada em 12 de março de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luis Reznik (Orientador)

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Rui Aniceto N. Fernandes

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Rafael Soares Oliveira

Koinonia Presença Ecumênica e Serviço

São Gonçalo

2024

DEDICATÓRIA

Para Isis e João, que trouxeram certeza, onde só havia dúvida.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao meu Ori. que até aqui me conduziu e até o fim de minha vida conduzirá meus passos! Orí mi o ɓe rere fún mi (Minha cabeça faça coisas boas para mim).

Agradeço a Babá Egun por me ensinar que tudo é cíclico. E aos meus ancestrais e minha Egbé Orun, com especial carinho à minha avó Edith de Paiva Rebello (in memorian), que em algum lugar de terras distantes, tem sempre um olhar de amor para os seus.

Agradeço ao meus Orixás, ao meu Pai Oxalá e minha mãe Iemanjá, por sempre me ampararem e concederem sabedoria na vida. A Ogun Já, que nunca um só dia me abandonou e à Mãe Oxum por sempre matar a minha sede. Aos meus guias espirituais, Vovó Maria Conga, Pai Malaquias Baiano, Sr Cobra Coral, Sr João Caveira e Sr Tranca Ruas de Embaré por sempre andarem junto a mim.

Agradeço aos meus familiares: minha esposa, Ísis Massarella; meu enteado, João Pedro Massarella, ao meu pai, Manoel Pedro Martins e minha mãe, Silvia Helena Rebelo; ao meu irmão Sérgio Rebelo Martins, minha irmã Daniele Rebelo Martins e meus sobrinhos Matheus Caldas Martins e Gabriel Caldas Martins, agradeço aos cunhados Claudio Marchon, Áurea Virgínia Caldas Martins , Ivone Massarella e meus primos Márcio Rebelo, Luciana Rebelo e Luciane Rebelo. Nenhum de nós é tão bom quanto todos nós juntos.

Aos companheiros de luta: Alana Latavanha, Ana Beatriz Nunes, Annyeli Nascimento, Camila de Melo Domingos, Carolina Gaia, Douglas Schalcher, Elika Takimoto, Gabriel Vieira, Everton Chacal, George W. Torno Jr, Graciane Volotão, Mayara Ramos, Paulo Teixeira Jr, Rafael Amorim, Rodrigo Nogueira e Tatiara Souza. Aos amigos: Alan Xavier Santos, Ana Caroline Rodrigues, Bruna Lusic, Diogo Barbosa da Silva, Eduardo Toledo, Fátima Carvalho, Fernanda Santos, Ingrid Alves P. da Silva, Karoliny Sodré, Leiliane Massarella, Marcos André Santos da Silva Jr, Tiago Silveira, Viviane Pinna e à família KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, com carinho especial a Rafael Soares Oliveira e Ana Gualberto.

Por fim, um agradecimento especial ao meu orientador, o professor Luis Reznik, por insistir em acreditar na minha capacidade.

RESUMO

MARTINS, Pedro Vitor Rebelo. **O estabelecimento do candomblé em São Gonçalo**. 2024. 123f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2024.

Esta dissertação tem como objetivo compreender o estabelecimento e consolidação do Candomblé no município de São Gonçalo, por meio dos eventos históricos da formação da religião na Bahia e migração para o Rio de Janeiro, lançando luz sobre os eventos históricos na cidade. A pesquisa é fundamentada em várias fontes, incluindo entrevistas orais com notáveis líderes do Candomblé e análises de jornais locais a partir da década de 1920. Por meio desses recursos, a dissertação busca delinear a introdução e disseminação do Candomblé em São Gonçalo, destacando seus principais líderes, rituais e os desafios enfrentados pela comunidade religiosa ao longo do tempo.

Por fim, a dissertação examina a consolidação do Candomblé em São Gonçalo a partir dos anos 1960 até os dias atuais, considerando os desafios encontrados pela comunidade religiosa nesse processo. Resistência cultural, adaptação às mudanças sociais e a continuidade das tradições são destacadas como elementos-chave na perpetuação e fortalecimento do Candomblé na cidade.

Palavras-chave: candomblé; São Gonçalo; matriz africana.

ABSTRACT

MARTINS, Pedro Vitor Rebelo. **The establishment of Candomblé in São Gonçalo City.** 2024. 123f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2024.

This dissertation aims to understand the establishment and consolidation of Candomblé in the municipality of São Gonçalo, through the historical events of the religion's formation in Bahia and migration to Rio de Janeiro, shedding light on the historical events in the city. The research is grounded in various sources, including oral interviews with notable Candomblé leaders and analyses of local newspapers from the 1920s onwards. Through these resources, the dissertation seeks to outline the introduction and dissemination of Candomblé in São Gonçalo, highlighting its key leaders, rituals, and the challenges faced by the religious community over time.

Lastly, the dissertation examines the consolidation of Candomblé in São Gonçalo from the 1960s to the present day, considering the challenges encountered by the religious community in this process. Cultural resistance, adaptation to social changes, and the continuity of traditions are highlighted as key elements in the perpetuation and strengthening of Candomblé in the city.

Keywords: candomblé; São Gonçalo; african matrix.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Aquarela “Nergetanz”, por Zacharias Wagener	39
Figura 2 –	Coroa de Xangô da Casa Branca	42
Figura 3 –	Congá do Centro Espírita Santo Antônio de Pádua São Gonçalo – RJ ...	43
Figura 4 –	Quadro Sinótico	70
Figura 5 –	Loteamentos em São Gonçalo	92
Figura 6 –	Levantamento do Conjunto da Casa Branca	97
Figura 7 –	Tradicional procissão do CESAP	99
Figura 8 –	Terreiros de Tata Kanduandemos e Pai Ícaro de Oxossi	105
Figura 9 –	Caboclo Tupã	109
Figura 10 –	Notícias de Pai Miguel de Belzebu	110
Figura 11 –	Pai Kayambe de Ogun	111
Figura 12 –	8º Presente de Iemanjá em São Gonçalo	112
Figura 13 –	Leitura do Manifesto de Fundação do Movimento Axé Pela Democracia	113
Figura 14 –	Primeira Caminhada dos Povos e Comunidades de Matriz Africana de São Gonçalo	114
Figura 15 –	Divulgação do Seminário de Formação Política para Povos Tradicionais de Matriz Africana	114

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APD	Movimento Axé pela Democracia
CCSAC	Centro Cultural Santo Antônio de Categeró
CESAP	Centro Espírita Santo Antônio de Pádua
COMIRSG	Conselho Municipal de Igualdade Racial de São Gonçalo
CONEPLIR	Conselho Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa
FEU	Federação Espírita de Umbandista

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS	16
1.1	A historiografia em questão	16
1.2	Gilberto Freyre e a virada epistemológica dos anos 1930	20
1.3	Desconstrução do mito da democracia racial e os limites da historiografia marxista	21
1.4	História Social e novas perspectivas: a História dos de baixo	23
1.5	O candomblé como objeto de estudo	24
1.6	A importância da memória para o candomblé	26
1.7	A memória como objeto de análise e fonte de pesquisa	27
1.8	A História Oral como método	32
2	DA BAHIA AO RIO: DA FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ À SUA CHEGADA E EXPANSÃO NO RIO DE JANEIRO	34
2.1	Os Calundus da Colônia	35
2.2	O bairro da Barroquinha e o processo de formação de culto	45
2.3	Tempo em foco: reflexões sobre o marco zero do candomblé	49
2.4	Espaço em foco: reflexões sobre o local de origem do candomblé	51
2.5	Narrativas de origem	52
2.6	Da consolidação à expansão	54
2.7	O candomblé no Rio de Janeiro	55
2.8	Consolidação e expansão do candomblé no Rio de Janeiro	62
3	A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ EM SÃO GONÇALO	68
3.1	Vestígios históricos	68
3.2	A umbanda de Zélio de Moraes e suas impossibilidades	77
3.3	Candomblés e macumbas da região nas páginas dos jornais	81
3.4	Casos em São Gonçalo	87
3.5	Interações entre notícias e outras fontes de informação: reflexões	88
3.6	O contexto facilitador para a consolidação do candomblé em São	91

	Gonçalo	
3.7	Personagens gonçalenses e suas narrativas	97
3.8	Da consolidação aos dias atuais: a ocupação de espaços pelo candomblé e a Umbanda	109
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
	REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Em algum dia perdido na minha memória eu escutei pela primeira vez o provérbio africano que diz: *Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão os heróis das narrativas de caça*. Isso foi há algum tempo, próximo da minha iniciação no candomblé em 2017, quando o provérbio começa a circular com mais força nas redes sociais. O sentido dessas palavras eu só fui compreender a fundo bem depois, quando para além do encanto com o sagrado, encantei-me com a história por trás dele.

Talvez seja incomum para a narrativa pessoal de um historiador dizer que seu primeiro movimento em direção ao candomblé não tenha sido pelas vias acadêmicas. No meu caso, de fato, não foi. Cheguei pelas vias de quem procura respostas para a inquietude daquilo que os que acreditam em algo além chamam de alma. Foi o movimento de Exu que no desenrolar até esta dissertação me mostrou que tudo não passou do que é a própria História: uma sucessão de consequências.

E na teia das consequências, as possibilidades a serem produzidas por um jovem imerso na política, oriundo do movimento estudantil, interessado na história de São Gonçalo e apaixonado pelo candomblé e pelos Orixás, não poderiam resultar em outra coisa senão a tentativa de conciliar academicamente tudo isso. E em nome dessa natureza conciliatória, que na política nem sempre soa bem, é impossível se repartir e escrever apenas como acadêmico, ou apenas como *omo orisà*¹, ou ainda, apenas como militante. A escrita desta dissertação reflete uma visão única que está sempre pendulando entre o rigor acadêmico, o fervor espiritual e a paixão militante. Portanto, quero que esta dissertação seja apreciada pelo leitor como três possibilidades: um documento histórico, um manifesto político e um ebó.

Um documento histórico porque apesar de suas limitações, esta obra trata de um tema ainda inexplorado. Um manifesto político porque em uma cidade imersa em intolerâncias, enaltecer o “povo de santo” é um ato de resistência. Um ebó porque ao expandir os horizontes do conhecimento e da compreensão, torna-se capaz de curar e fortalecer o legado de um povo.

¹ Traduzido ao pé da letra: filho de Orixá. Termo popularmente utilizado para denominar quem se iniciou no candomblé

Por uma historiografia do candomblé em São Gonçalo

Tratar de um tema inexplorado é uma tarefa árdua. Em certa medida, a falta de outras obras que abordem o tema acaba influenciando no ponto de partida das análises historiográficas.

Nesta obra escolhi uma abordagem que inicia com uma discussão epistemológica, no primeiro capítulo, sobre como os estudos acerca do candomblé mudaram ao longo dos anos no meio acadêmico e o quanto esse tema está ligado às percepções sobre questões raciais no Brasil em cada época.

No segundo capítulo analiso a formação e o estabelecimento do candomblé na Bahia, e sua migração para o Rio de Janeiro, bem como sua expansão para regiões como a Baixada Fluminense e o Subúrbio Carioca, destacando os fenômenos sociais e históricos que possibilitaram essa trajetória.

Por fim, no terceiro capítulo, analiso a cidade de São Gonçalo e suas transformações ao longo do tempo, buscando vestígios da religiosidade africana escondidos nas entrelinhas da cidade através da pesquisa em fontes jornalísticas e entrevistas com importantes lideranças religiosas que viveram a cidade nos idos da década de 1960.

A escolha de ponto de partida tão extenso reflete ainda algumas tendências nas produções intelectuais sobre o candomblé. Subjetivamente estamos sempre imersos na necessidade de falar primeiro de onde viemos, para então explanarmos nossas ideias principais. Vejo nesse processo a influência de dois ambientes: o externo, que é a sociedade como um todo e o interno que é própria comunidade religiosa.

No ambiente externo, o candomblé muitas vezes é mal compreendido e sujeito a preconceitos arraigados. Em uma sociedade onde estereótipos são comuns, é fundamental contextualizar nossa identidade religiosa, destacando a riqueza de nossa história e cultura. Nesse contexto, a necessidade de explicar as origens e as práticas do candomblé não é apenas uma questão de mera informação, mas uma forma de resistência contra a marginalização e a discriminação. Através da contextualização, buscamos não só validar nossa identidade, mas também desafiar visões estereotipadas e promover um diálogo mais inclusivo e respeitoso sobre a nossa fé e tradições. Essa abordagem visa não apenas à aceitação social, mas também à valorização da diversidade religiosa e cultural, construindo pontes de entendimento e respeito mútuo entre diferentes comunidades e tradições.

No segundo ambiente, que é o próprio meio religioso, a individualidade se dissolve em uma teia complexa de conexões ancestrais e comunitárias. Aqui, ninguém fala por si só. Cada palavra pronunciada é carregada não apenas pela voz do indivíduo, mas também pela tradição e história do terreiro ao qual ele pertence, pelo legado espiritual de seu sacerdote e pelas linhagens que remontam até as raízes espirituais na África. Neste contexto, o ato de falar em público é impregnado de uma profunda ancestralidade e responsabilidade, pois cada palavra proferida é um reflexo não apenas da identidade pessoal, mas também da continuidade e preservação da tradição religiosa em comunidade. Para ser considerado um interlocutor legítimo e respeitado dentro da comunidade religiosa, é necessário, antes de apresentar-se individualmente, situar-se dentro da linhagem espiritual, revelando não apenas quem você é, mas de onde vem, quem são seus antecessores e a qual família espiritual eles pertencem. Essa complexa teia de conexões e genealogias espirituais é essencial para estabelecer a credibilidade e legitimidade de cada voz dentro da comunidade religiosa do candomblé. Por isso, o simples ato de se expressar está intimamente ligado ao ato constante de rememorar.

Deste modo, é crucial reconhecer que uma pesquisa sobre o candomblé de São Gonçalo não pode prescindir de um ponto de partida abrangente e profundo. Este ponto de partida não apenas lança luz sobre a história e as práticas religiosas dessa comunidade específica, mas também busca situá-la dentro de um contexto mais amplo de ancestralidade e continuidade cultural. Ao investigar as raízes do candomblé de São Gonçalo e traçar suas conexões com as tradições ancestrais africanas, essa pesquisa não apenas confere uma identidade mais sólida e autêntica à comunidade religiosa local, mas também contribui para a compreensão mais ampla da diáspora africana e das formas como as tradições religiosas foram preservadas e transformadas ao longo do tempo.

Ao destacar as raízes à mostra do candomblé de São Gonçalo, esta pesquisa abre caminho para futuros estudos ainda mais profundos e reveladores. Ao estabelecer uma base sólida de conhecimento e compreensão, esta obra não apenas fornece um ponto de partida para investigações subsequentes, mas também inspira e orienta os pesquisadores interessados em explorar novas facetas e aspectos dessa rica tradição religiosa.

Com o intuito de contribuir para esta discussão, realizei também uma análise de obras produzidas sobre São Gonçalo, as quais podemos designar como "guardiões da memória", dada a sua relevância para a cidade e para a memória social. Neste contexto, esta obra surge, para forjar o lugar do candomblé na historiografia gonçalense.

Os estudos sobre a cidade já demonstram passos sólidos, com contribuições importantes que destacam a história local, valorizando seu passado e sua memória. Uma das

obras consideradas pioneiras nesse campo foi apresentada por Luiz Palmier, intitulada "São Gonçalo – O Cinquentenário: História, Geografia e Estatística" ofereceu uma análise minuciosa dos aspectos geográficos, políticos, sociais e econômicos de São Gonçalo desde sua fundação até os primórdios do século XX.

Nas décadas subsequentes novas abordagens surgiram através da obra de autores como Lysia Maria Bernardes², Homero Thomaz Guião Filho³ e José Antônio Soares de Souza⁴. Nas décadas de 1980 e 1990 o Núcleo de Memória Gonçalense desempenhou o papel de organizar estudos dedicados à identidade local, com obras de importante destaque escritas por Salvador Mata & Silva e Evadyr Molina⁵.

Com o estabelecimento do grupo de pesquisa História de São Gonçalo: memória e identidade, em 1996, na Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, novos estudos foram empreendidos de modo a possibilitar um marco no conhecimento histórico através de obras como *Guia de Fontes para História de São Gonçalo*⁶, "*O intelectual e a cidade: Luiz Palmier e a São Gonçalo moderna*"⁷, entre outros.

As produções, de suma importância, apontam a lacuna existente acerca da pesquisa sobre as religiões de matriz africana na cidade. A professora Maria Nelma Carvalho Braga, em sua renomada obra⁸, se dedicou brevemente a falar sobre religião em São Gonçalo. Há de se notar seu esforço, mas é necessário pontuar que sua obra faz uma análise vasta sobre as igrejas católicas da cidade e dá certo destaque ao processo e fundação da Primeira Igreja Batista de São Gonçalo⁹. A seção dedicada à religiosidade, com apenas duas páginas, trata o

² BERNARDES, Lysia Maria Cavalcanti. *Planície Litorânea e a Zona Canavieira do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1957.

³ GUIÃO FILHO, Homero Thomaz. *Capela, Fazenda e Engenho*. São Gonçalo: Gráfica Tricolor Editora, 1973.

⁴ DE SOUZA, José Antônio Soares. *Da vila real da Praia Grande à imperial cidade de Niterói*. Niterói Livros, [1974]1993.

⁵ MOLINA, Evadyr; SILVA, Salvador Mata. *São Gonçalo no século XVII*. ICBEU, 1997.

⁶ GONÇALVES, Márcia de Almeida; REZNIK, Luís. *Guia de fontes para a história de São Gonçalo*. São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, Laboratório de Pesquisa Histórica, 1999.

⁷ REZNIK, Luís. *O intelectual e a Cidade: Luís Palmier e a São Gonçalo Moderna*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

⁸ BRAGA, Maria Nelma Carvalho. *O município de São Gonçalo e sua história*. 3 ed., rev. e ampliada. Niterói, RJ: Nitpress, 2006. 376 p.

⁹ BRAGA, 2006, p. 201.

escopo de religiões de matriz africana como espiritismo, que na versão de 2006 é tratado como seita e associado à umbanda de Zélio de Moraes.

O espiritismo, uma das seitas religiosas com grande número de seguidores, foi perseguida até meados do século XX. Apesar disso, em São Gonçalo, era grande o número de seguidores. Segundo seus seguidores e estudiosos, São Gonçalo foi o primeiro município a autorizar o funcionamento de centros espíritas no Estado do Rio de Janeiro [...] Também consta das informações dos seus seguidores que foi o Sr Zélio de Moraes um dos primeiros a ter um centro espírita aberto. (Braga, 2006, p. 201).

No campo afro religioso há de se fazer justiça a Camila Fogaça Aguiar, que tem empreendido importantes pesquisas sobre a história mais recente da cidade, com nuances sobre a intolerância religiosa oriunda do fundamentalismo neopentecostal e seus desdobramentos políticos em São Gonçalo. A lacuna a que me refiro é sobre um empreendimento profundo da nossa memória que nos remeta às nossas raízes.

Por este motivo, o objetivo maior desta dissertação é a contribuição para o entendimento de uma história a ser redescoberta e contada pelos próprios leões

Laroyê Exu!

1 QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS

1.1 A historiografia em questão

Ancestralidade, tradição, oralidade, segredo... Para os adeptos do candomblé estas são palavras cotidianas da vida religiosa. A epistemologia do terreiro possui nuances que ao longo dos anos despertou interesses acadêmicos e empíricos. Não são raros os casos de estudiosos do tema que se encantam pela religião dos Orixás e a partir de uma perspectiva científica entregam-se ao campo do sagrado guiados por movimentos de empiria e idiosincrasia. Um dos mais notáveis exemplos é do antropólogo francês Pierre Verger que, ao descobrir o candomblé em finais da década de 1940 dedicou-se ao estudo sistemático da religião, indo buscar no continente africano as raízes do culto desenvolvido em meio a violência da escravidão. Verger optou pelo ingresso ao culto tradicional africano, não ao candomblé em si, mas tal movimento lhe conferiu um status de alguém “de dentro” entre as lideranças candomblecistas da Bahia, onde fixou-se e fundou sua instituição de estudos e pesquisas, a Fundação Pierre Verger¹⁰.

Nos últimos anos uma quantidade significativa de estudos sobre religiões de matriz africana ganhou espaço no meio acadêmico. Trata-se de um reflexo da virada epistemológica ocorrida na historiografia a partir de meados do século XX que permitiu novas perspectivas de uma historiografia protagonizada por setores subalternos da sociedade, com a fundação da Escola dos Annales. Na academia brasileira este movimento ganha força mais tarde, influenciada pelas ideias do historiador britânico Edward P. Thompson expressas em sua obra clássica “A formação da classe operária inglesa”, publicada nos idos da década de 1960 mas amplamente difundida no Brasil a partir dos anos 1980.

Não obstante, convém destacar que os relatos históricos sobre presença e escravidão dos povos africanos no Brasil são anteriores a estes processos, remetendo-nos ainda ao início da colonização. Destaca-se o fato de o Império Português encontrar-se em plena expansão no Século XV e a conquista de terras e domínios de outros povos por meio da escravidão serem legitimados pela Igreja através de documentos como as Bulas Papais *Dum Diversas e Rex Regnum* promulgadas em 1452 e 1455 respectivamente:

¹⁰ Disponível em: pierreverger.org/br. Acesso em: 10 jan. 2022.

“[...] Nós lhe concedemos, por estes presentes documentos, com nossa Autoridade Apostólica, plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam, como também seus reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades [...] e reduzir suas pessoas à perpétua escravidão, e apropriar e converter em seu uso e proveito e de seus sucessores, os reis de Portugal, em perpétuo, os supramencionados reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades, possessões e bens semelhantes [...]” (*apud* Oliveira, 2014, p. 308),

Com a consolidação da Colônia, a escravidão não era apenas considerada um empreendimento lucrativo para os senhores, mas também servia aos interesses da Igreja, conforme relatado pelos padres missionários José de Anchieta, Manoel da Nóbrega e Antônio Vieira. Embora pertencentes a períodos distintos, esses religiosos estavam encarregados de promover a conversão dos africanos negros à fé católica.

“À época de Nóbrega, Anchieta e outros missionários quinhentistas, a escravidão negra jamais fora questionada, ocupando pouco espaço de discussão, sequer chegando à necessidade de ser justificada. A partir do século seguinte ocorre aquilo que Vainfas (1986) denominou como inflexão ideológica, isto é, uma necessidade de se explicar esse fenômeno. [...] Os padres da Companhia, marcados por uma tomada de consciência, passam a condenar os maus tratos em relação aos cativos. Porém, há de se salientar, os missionários se limitam a preocuparem-se com a escravização das almas, procurando apenas suavizar a dor experimentada nas senzalas [...] entendemos que o jesuíta porta-se apenas como interessado na salvação das almas, abandonando a possibilidade de libertação dos corpos. Essa ação salvacionista perpassa pela construção de um reino cristão na Terra, no qual Vieira buscava inserir todos os membros da sociedade em que vivia”(Cressoni, 2012 p. 58).

No século XIX, teóricos como Cesare Lombroso, Arthur de Gobineau e Thomas Buckle dão base a linhas de pensamento como o darwinismo social e o determinismo geográfico que servem para que Nina Rodrigues desenvolva o primeiro estudo sobre a religiosidade africana no Brasil sob o título “*O animismo fetichista do negro baiano*”¹¹, Também se pode destacar outras obras do mesmo autor como: “*Mestiçagem, degenerescência e crime*” (1899), “*Antropologia patológica: os mestiços*” (1890), “*Degenerescência física e mental entre os mestiços nas terras quentes*” (1894) e “*Os africanos no Brasil*” (1932)¹². É o próprio Nina Rodrigues quem primeiro teoriza o processo sincrético entre a fé africana e a fé católica no Brasil ao afirmar que os africanos se limitavam a justapor os santos católicos aos Orixás africanos, considerando-os paralelos, mas distintos, enquanto para os descendentes dos

¹¹ Originalmente publicado em 1896 em forma de artigo e publicado como livro em 1900.

¹² Publicação póstuma.

negros africanos a mitologia africana perdera a sua pureza inicial e a adoração “fetichista” transportara-se para os santos católicos¹³.

Ao passo que Nina Rodrigues caracteriza a religiosidade afro-brasileira como um fetiche, nos termos da psicanálise, de uma cultura inferior e sem pureza, seu discípulo Arthur Ramos classifica como uma patologia. Em sua concepção, o negro africano era detentor de uma mentalidade primitiva, portanto psicologicamente incapaz de compreender e assimilar o cristianismo¹⁴. Assim, a ideia de inferioridade do negro sustentada por Rodrigues e Ramos acaba por justificar a ação policialesca sobre os terreiros de candomblé, umbanda e demais cultos afro-brasileiros, durante o Estado Novo.

Lilia Schwarcz¹⁵ apresenta uma análise minuciosa sobre a introdução e desenvolvimento de teorias de pensamento no Brasil a partir de 1870, com especial ênfase no positivismo, evolucionismo e darwinismo. Sua obra destaca a diversidade de abordagens dessas correntes e sua interpretação unívoca nas leituras contemporâneas, apesar das conclusões singulares e das diferentes consequências teóricas que delas resultaram. Deste modo, a autora propõe um balanço das teorias raciais produzidas durante o século XIX, visando compreender melhor suas especificidades no contexto atual.

Seu estudo aponta o surgimento dessas teorias ainda no século XVIII, especialmente no contexto das grandes viagens, que levaram à percepção das diferenças entre os homens e à reflexão sobre a diversidade cultural e racial, impulsionando assim, a influência de pensadores como Rousseau, cuja concepção do "bom selvagem" contrastava com a visão negativa de outros pensadores, como Buffon e De Pauw, que caracterizavam o continente

Em sua concepção, havia um otimismo influenciado pela tradição igualitária que oriunda da Revolução Francesa, que via os diferentes grupos como povos ou nações, evitando classificações baseadas em raças. No entanto, o termo "raça" ganhou destaque na literatura especializada no início do século XIX, introduzido por Georges Cuvier, promovendo a ideia de diferenças físicas permanentes entre os grupos humanos.

Essa introdução marcou uma mudança na abordagem, onde os naturalistas do século XIX não apenas narravam, mas classificavam e organizavam os grupos humanos encontrados. Isso representou uma reorientação intelectual em relação ao Iluminismo e sua visão unitária

¹³ VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets; SILVA, Aerton Alexander De Carvalho. *A importância de Roger Bastide como um divisor de águas para os estudos das religiões afro-brasileiras*. Paralellus (Online), v. 10, p. 005-18, 2019.

¹⁴ RAMOS, Artur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. São Paulo: Nacional, 1951.

¹⁵ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

da humanidade. A reação a esse pensamento unitário, predominantemente ligado às revoluções burguesas, concentrou-se na ideia de raça, que passou a se aproximar da noção de povo.

Assim, o discurso racial emergiu como parte do debate sobre cidadania, enfatizando as determinações do grupo biológico sobre o indivíduo, em contraposição à ideia de arbítrio individual. Esta mudança reflete uma alteração nas premissas intelectuais, concentrando-se mais nas características biológicas do grupo do que nas escolhas individuais, concebendo o indivíduo como uma manifestação dos atributos específicos de sua raça.

Sua análise prossegue com o aprofundando-se na evolução das teorias raciais, destacando a transição do século XVIII para o século XIX como um período marcado por uma reorientação intelectual, com a emergência do conceito de raça na literatura especializada. Tal mudança reflete, em sua concepção, uma reação ao Iluminismo e aos ideais igualitários das revoluções burguesas, concentrando-se na ideia de raça como variante do debate sobre a cidadania. O discurso racial passa a enfatizar as determinações do grupo biológico sobre o indivíduo, deslocando o foco do arbítrio individual para as características raciais.

Deste modo, a autora aborda com destaque a dicotomia entre monogenismo e poligenismo, revelando como essas visões opostas sobre a origem da humanidade influenciaram o pensamento do século XIX. A visão monogenista, dominante até meados do século XIX, baseava-se na crença na origem comum da humanidade, enquanto o poligenismo ganhou força com o avanço das ciências biológicas e a contestação ao dogma monogenista da Igreja. A partir dessa perspectiva, diferentes centros de criação explicariam as diferenças raciais observadas.

A ascensão do poligenismo fortaleceu uma interpretação biológica do comportamento humano, especialmente com o desenvolvimento da frenologia e da antropometria. Essas teorias enfatizavam as correlações entre características físicas e comportamentais, como a criminalidade, e foram fundamentais para o surgimento da antropologia criminal. Além disso, influenciaram o entendimento da doença mental e tiveram impacto na arte, na criação de jogos e na produção de caricaturas.

A divisão entre antropologia e etnologia, como disciplinas distintas, refletiu as diferentes abordagens teóricas e metodológicas adotadas pelos estudiosos da época. Enquanto a antropologia se dedicava à análise biológica do comportamento humano, a etnologia mantinha uma perspectiva filosófica e humanista, alinhada às interpretações monogenistas de Rousseau.

Por fim, a autora explora o impacto da teoria de Darwin na compreensão da diversidade humana e nas diferentes interpretações sobre raça. Com a publicação de "A Origem das Espécies", Darwin estabeleceu um paradigma que influenciou não apenas a biologia, mas também áreas como antropologia, sociologia, história, teoria política e economia. O darwinismo forneceu uma nova relação com a natureza e formou uma geração social-darwinista, que aplicava os conceitos de competição, seleção natural e hereditariedade a diversos ramos do conhecimento.

Essa aplicação ampla dos conceitos darwinistas teve implicações políticas, servindo como base teórica para práticas conservadoras, como o imperialismo europeu, que justificava seu domínio como resultado da seleção natural. Além disso, influenciou o pensamento social da época, reorientando debates teóricos anteriores. Enquanto a etnografia cultural adaptava a noção monogenista aos novos postulados evolucionistas, os darwinistas sociais ressuscitavam as perspectivas poligenistas do início do século, especialmente diante da realidade da miscigenação racial.

1.2 Gilberto Freyre e a virada epistemológica dos anos 1930

Com forte influência da antropologia cultural¹⁶, autores como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre marcam a década de 1930 com a produção de modelos epistemológicos que reinterpretam a História do Brasil e propõem uma análise profunda da formação do país a partir de novas dimensões e atores, de modo que são considerados os "inventores do Brasil"¹⁷ em função do impacto de suas produções, responsáveis por uma reformulação da historiografia brasileira.

Tais modelos se constituem como uma contraposição ao modelo determinista predominante entre os teóricos do Século XIX, mas expressam limites que geram questionamentos e movimentos de superação. O exemplo mais clássico é do antropólogo Gilberto Freyre. Sua obra "*Casa Grande & Senzala*" (1933) é considerada inovadora e certamente segue como uma das mais importantes obras sobre o colonialismo, mas

¹⁶ MOURA, M. M. *Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas*. São Paulo: Hucitec, 2004.

¹⁷ RAGO, Margareth. *A "nova" historiografia brasileira*. Anos 90, v. 7, n. 11, p. 92, 1999.

constantemente acusada de contribuir com a visão dominante do colonizador português¹⁸. Não obstante, é também a vanguarda da historiografia brasileira sobre escravidão¹⁹.

As críticas ao pensamento de Freyre se dão pela forma positiva como a miscigenação é interpretada. Ou seja, não como fruto de violências impostas pelos senhores, mas por genuínas relações de carinho e atração sexual; além de alçar o negro sempre no papel de agente passivo da História e relegar as violências contra os povos originários sob o argumento de não se adaptarem ao modelo de trabalho imposto pelo europeu. Com esta visão Freyre engendrou o conceito de democracia racial, suavizando assim o processo de escravidão no Brasil.

Contudo, há de se ressaltar que sua obra é de fato um contraponto ao determinismo racial hegemônico do Século XIX, uma vez que enaltece a miscigenação como fator a ser valorizado no processo de construção de uma identidade nacional. Reconhece até certo ponto as mazelas sociais como fruto do modelo de colonização, assim como desassocia do negro a ideia de inferioridade defendida pela escola determinista, embora por outro lado atribua uma suposta decadência moral ao negro em razão da escravidão:

Do mesmo modo, parece-nos absurdo julgar a moral do negro no Brasil pela sua influência deletéria como escravo. Foi o erro grave que cometeu Nina Rodrigues ao estudar a influência do africano no Brasil: o de não ter reconhecido no negro a condição absorvente de escravo. [...] Impossível a separação do negro, introduzido no Brasil, de sua condição de escravo. Se há hábito que faça o monge é o do escravo; e o africano foi muitas vezes obrigado a despir sua camisola de malê para vir de tanga, nos negreiros imundos, da África para o Brasil. Para de tanga ou calça de estopa tornar-se carregador de tigre. A escravidão desenraizou o negro do seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil. Dentro de tal ambiente, no contato de forças tão dissolventes, seria absurdo esperar do escravo outro comportamento senão o imoral, de que tanto o acusam (Freyre, 2019, p. 17).

1.3 A desconstrução do mito da democracia racial e os limites da historiografia marxista

O impacto da obra de Gilberto Freyre na produção acadêmica acerca da escravidão no Brasil é de tamanha relevância que a segunda metade do Século XX terá como marca o empenho de intelectuais de diferentes nuances na desconstrução do que classificou-se como mito da democracia racial, idealizado por Freyre. Cumprem esse papel a historiografia

¹⁸ REIS, J. C. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

¹⁹ QUEIROZ, 1987; GRAHAM, 1979 *apud* REIS, 1999 *apud* FONTELLA & FARINATTI, 2008.

marxista em ascensão desde a década de 1940 com as obras de Caio Prado Jr.²⁰ e a escola paulista de sociologia espelhada nas produções de Florestan Fernandes.

Estas duas perspectivas são marcadas por uma narrativa econômica e pela análise acerca da escravidão a partir de um viés de denúncia ao seu caráter violento. Caio Prado Jr é um dos grandes precursores da concepção marxista clássica que, junto a intelectuais como Celso Furtado e Fernando Novais concebem uma leitura acerca da formação do Brasil estritamente ligada ao expansionismo português, ignorando o papel do negro africano escravizado como sujeito ativo história. Nesse ponto, outra leva de pensadores marxistas brasileiros como o historiador Jacob Gorender se diferenciam da ala aberta por Caio Prado Jr.

Tal como a visão escola marxista clássica, na concepção de Gorender, Gilberto Freyre dispunha de uma perspectiva senhorial e aristocrática da História²¹ e embora reconheça o teor inovador de Freyre, sobretudo em suas constatações acerca das influências africanas na consolidação da cultura brasileira, sua crítica parte do mesmo pressuposto sobre o discurso ameno por parte de Freyre acerca dos horrores do sistema escravista²². No entanto, sua geração de intelectuais marxistas, Ciro F. Cardoso defende uma perspectiva historiográfica focada no modo de produção escravista colonial imbuído de relações de dominação próprias, e não necessariamente dependentes da relação com a metrópole²³.

Neste período surgem obras de destaque, como *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, *O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul* (1962) de Fernando Henrique Cardoso, *As metamorfoses do escravo, Apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional* (1962) de Octávio Ianni, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (1964) de Florestan Fernandes, *Da Senzala à Colônia* (1966) de Emília Viotti da Costa e, entre outros, os trabalhos de Ciro Flamarion Cardoso, *Sobre os Modos de Produção Colonial da América* (1975) e de Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial* (1978) (Adolfo, 2017, p. 05).

No entanto, a perspectiva marxista apresenta limitações no que se refere ao escravismo no Brasil, uma vez que concebe como ação de resistência à escravidão apenas ações diretas, tais como levantes, violência contra os senhores, fugas e outras ações do tipo. Não considerando portanto outras perspectivas de resistência, nem mesmo concebendo o escravizado como sujeito social ativo da História. Outra característica marcante desta tendência historiográfica é seu propósito em compreender a formação social do Brasil por um

²⁰ PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. Editora Companhia das Letras, (1942) 2011.

²¹ GORENDER, J. *O escravismo colonial*. 5. ed. revista e ampliada. São Paulo, Ática, 1988.

²² GORENDER, J. *A escravidão reabilitada*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

²³ CARDOSO, 1975; e GORENDER, 1988 *apud* FONTELLA & FARINATTI, 2008.

viés crítico ao capitalismo e a fim de desenvolver estratégias de superação a este modelo político em direção ao socialismo²⁴.

1.4 História Social e novas perspectivas: a História dos de baixo.

A historiadora Ângela de Castro Gomes argumenta que a historiografia acerca da escravidão no Brasil sofre transformações em seus modelos interpretivos a partir da década de 1980²⁵. Pode-se atribuir a esta nova virada epistemológica uma forte influência da História Social cuja ênfase se dá mais para o viés cultural em comparação ao viés econômico presente na historiografia marxista. Outra característica a se ressaltar é a perspectiva multidisciplinar, uma vez que utiliza-se de recursos da antropologia, da sociologia e da psicologia para uma análise historiográfica.

Esta renovação historiográfica tem forte influência da obra de Edward P. Thompson, que embora tenha sido publicada na década de 1960, chega ao Brasil apenas nos idos da década de 1980. Thompson foi um dos precursores da História Social e embora classificado como um historiador marxista, dispunha de uma leitura acerca da luta de classes a qual esta por si só não dá conta de explicar os anseios das massas. Tais concepções causaram grande impacto nas análises que seguiram acerca das relações entre senhores e escravizados na historiografia brasileira.

Os estudos empreendidos a partir de então começam a dar protagonismo a elementos subjetivos, culturais e comportamentais do indivíduo. Cabe destacar que o Brasil vive neste período seu momento de redemocratização e efervescências sociais concatenadas ao protagonismo político de agentes sociais diversos e à ascensão de grandes organizações de massa como o Partido dos Trabalhadores - PT (1980), a Central Única dos Trabalhadores - CUT (1983), Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra - MST (1984), e ainda na passagem para os anos 1980 a fundação do Movimento Negro Unificado - MNU (1978). Nesse contexto, emergem novos focos temáticos protagonizados por setores marginalizados da massa tais como operários, mulheres, homossexuais, negros; e entre estes grupos a predominância de uma perspectiva de valorização das lutas e da capacidade destes grupos e seus agentes sociais enquanto sujeitos ativos da História. A religião desponta como

²⁴ ADOLFO, 2017 p. 17.

²⁵ GOMES, Ângela de Castro. Questão social e historiografia no Brasil do pós-1980: notas para um debate. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n.34, julho-dezembro 2004, p. 157-186. p. 157.

importante elemento de estudo, sobretudo para a compreensão do papel social do negro no Brasil.

A realidade começou a ceder em vários pontos. A aparência de ordem que atraiu, facilmente, boa parte da sociedade nos últimos quinze anos, parece se esfacelar pela multiplicação ininterrupta das vozes desordenadas. A realidade cede e se revela. Ecos das vozes dos operários, estudantes, donas-de-casa, professores e muitos outros invadem a cena do social e nos oferecem a dimensão da diversidade de poder, repercussões de lutas de uma sociedade que se institui e se revela ao mesmo tempo na sua divisão. (Decca, 2004, p. 31-32).

1.5 O Candomblé como objeto de estudo

Apesar do caminho percorrido pela historiografia até que elementos mais populares ligados às massas fossem considerados como objetos de estudos relevantes para a academia, é incorreto afirmar que a religião do negro no Brasil não tenha sido nunca antes discutida. Como afirmado anteriormente, ainda no Século XIX, o médico legista Nina Rodrigues já se propunha a pesquisar e escrever sobre o tema. A questão que se coloca é que Rodrigues tinha uma concepção racista e seus escritos, geralmente publicados nas páginas policiais dos periódicos, influenciaram uma série de pesquisadores nas décadas posteriores que mantêm a estrutura analítica de Rodrigues, se não pelo viés racista de suas ideias, pela superficialidade de uma escrita “de fora”, que em muitos momentos serviu mais à associação do candomblé ao que é exótico, do que uma proposição cientificamente séria. Nesse sentido, cabe destacar a importância que Peter Burke aponta na necessidade em que as visões de fora sejam preenchidas por “visões de dentro” no estudo de determinada cultura²⁶.

Rompendo com as concepções de Nina Rodrigues mas ainda com perspectivas de um olhar externo limitado, entre as produções mais abrangentes sobre o candomblé se dá em finais da década de 1950, quando o sociólogo francês Roger Bastide publica “*O candomblé da Bahia*” (1958), onde fala sobre o sincretismo das religiões afro-brasileiras enquanto estratégia de preservação da crença africana. Um processo que ele denomina como “sincretismo externo” ao assimilar semelhanças da estrutura teológica cristã católica com a cosmogonia africana.

Outra referência importante nesse mesmo aspecto é o etnólogo francês Pierre Verger, que relata com propriedade o culto às divindades africanas. Verger se estabelece em Salvador

²⁶ BURKE, Peter. O que é história cultural?. 3ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

nos idos de 1946 e ao ter contato com o candomblé, desenvolve verdadeiro fascínio que o leva a pesquisar as raízes do culto em África e por isso viaja ao Daomé (atual Benin) e à Nigéria a fim de compreender melhor o sistema de crenças que dá origem ao candomblé no Brasil. Sua primeira publicação sobre o tema se deu em 1954 com a obra *“Dieux d’Afrique. Culte des Orishas et Vodouns à l’ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil”* e em 1968 publica *“Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX.”*

Embora os estudos mais atuais apontem críticas importantes às obras de Verger e Bastide, convém dizer que estes intelectuais abrem um importante flanco para a compreensão do candomblé como parte de um complexo processo histórico. É muito comum ouvir dos adeptos do candomblé, principalmente dos mais velhos, uma narrativa mnêmica de que o candomblé veio de África para as senzalas durante o período da diáspora africana. Esta afirmação, enraizada na memória coletiva dos adeptos da religião, embora correta no sentido simbólico, carrega incongruências históricas que precisam ser discutidas para que se compreenda melhor a formação do candomblé e a aplicação correta dos estudos sobre sua expansão no Brasil.

É importante que se saiba que o candomblé é uma experiência exclusivamente brasileira, pois nasce da interação do sistema de crenças de africanos escravizados no Brasil com a espiritualidade indígena e cristã europeia, mas principalmente da interação de diferentes culturas africanas em terras brasileiras sob a escravidão. Esta perspectiva enquadra-se em um processo de reconstrução, classificado por Lévi-Strauss como bricolage, ou ainda reutilização na perspectiva de Michel de Certeau de reutilização. Conforme afirma Luís Nicolau Parés:

[...] não estou sugerindo que o processo formativo do Candomblé deva explicar-se exclusivamente em função de uma transferência direta e linear de elementos da África ocidental para o Brasil. Parece-me fora de dúvida que, na reinstitucionalização dos valores e das práticas religiosas dos africanos no Brasil, houve uma reconfiguração e ressignificação de elementos africanos de uma multiplicidade de origens (os da África central incluídos), de elementos não africanos, assim como a “criação” de outros elementos, resultado do novo contexto social e do mesmo processo formativa. (Parés, 2018, p. 120).

Dado o exposto, é correto afirmar que o candomblé está consolidado no campo acadêmico e que uma série de pesquisas servem como excelentes fontes. No entanto, o estudo profundo acerca do candomblé requer um aprofundamento no campo da oralidade e da memória.

1.6 A importância da memória para o Candomblé

Tomando a memória como elemento de construção e formação social do candomblé, considero importante afirmar que o estudo sobre qualquer aspecto que perpassa um terreiro de candomblé tenha como requisito básico o uso da memória enquanto fonte de pesquisa. Conforme a concepção de Halbwachs²⁷, a memória coletiva é a base de todas as outras memórias. Nesse sentido, podemos afirmar que a memória coletiva construída em um terreiro de candomblé tem como base o que os adeptos chamam de ancestralidade. Na concepção atual, a ancestralidade não necessariamente é herdada por fatores geracionais e sanguíneos. Ela é, sobretudo, uma herança espiritual de um tempo imemorial que legitima o ingresso de um indivíduo [de qualquer etnia] em uma comunidade religiosa de matriz africana.

Esta mesma ancestralidade é resguardada pelos mais velhos de um terreiro. Ela garante a manutenção de um modelo hierárquico e reforça a tradição oral que dá sustentação aos rituais praticados. Podemos associar esta ancestralidade à memória ancorada no tempo mítico da qual Prandi²⁸ descreve como base da conduta de vida dos adeptos da religião. É neste tempo que residem as narrativas, nem sempre heróicas, dos Orixás²⁹. Os *itans*, como são chamadas as passagens de vida que os Orixás tiveram, são recontados sob um fio condutor moral pelos mais velhos a fim de ensinarem aos mais novos noções comportamentais e despertarem sentimentos de pertencimento para com a comunidade.

Acerca do sentimento de pertencimento há de se destacar as reflexões Pollak que afirma ser elemento constituinte da memória. Nota-se que o que está posto não é a memória vivida, nem mesmo presenciada, mas um tipo de memória herdada que pode ser classificada no conceito de enquadramento da memória, elaborado o Pollak³⁰. Tal enquadramento tem a função social de manter a coesão de um determinado grupo.

“A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis. Manter a coesão interna

²⁷ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003

²⁸ PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

²⁹ Refiro-me a nem sempre heróicas pelo fato da narrativa mítica sobre os Orixás compreender situações de fracassos, fraquezas e derrotas como parte da vida dos Orixás em suas passagens pela Terra.

³⁰ POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Revista estudos históricos, v. 5, n. 10, pág. 200-215, 1992

e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso de Estados), eis as duas funções essenciais da memória comum” (Pollak, 1989, p. 09).

Outra questão destacada por Pollak é que este tipo de memória torna-se realidade e passa a fazer parte da essência do indivíduo. Nesse sentido, podemos fazer um paralelo com a concepção de Halbwachs que classifica a memória individual dependente da memória coletiva, de modo que:

“o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas que toma emprestado de seu ambiente” (Halbwachs, 2003, p. 72).

1.7 A memória como objeto de análise e fonte de pesquisa

Após a consideração inicial sobre a relevância da memória no contexto do candomblé, é pertinente destacar o papel desempenhado pela memória na construção da narrativa histórica. A memória é entendida como um fenômeno dialético, influenciando a formação do indivíduo ao mesmo tempo em que é moldada por ele. Sua importância transcende as fronteiras individuais e remonta aos tempos míticos discutidos anteriormente.

Na mitologia grega, por exemplo, Mnemosyne, a divindade associada à memória, era reverenciada como guardiã dos segredos do passado e dos mistérios além da compreensão humana. Da mesma forma, na cosmogonia africana iorubá, que serve como uma das bases culturais do candomblé, encontramos a figura de Orunmilá, considerado testemunha e guardião dos segredos e mistérios da criação, possuindo um conhecimento abrangente do passado e servindo como guia para o futuro.

Dentro do contexto terreno, na dimensão do ayê³¹, os anciãos, conhecidos como griots, emergem como os principais guardiões da memória. Suas narrativas e tradições orais desempenham um papel fundamental na preservação e transmissão do conhecimento histórico, cultural e espiritual ao longo das gerações.

³¹ Na cosmogonia iorubá, o Ayê é entendido como o mundo físico ou terreno, em contraste com Orum, que é o mundo espiritual ou divino. O Ayê é onde os seres humanos vivem suas vidas, experimentam a materialidade e enfrentam os desafios terrenos. É considerado um reino de dualidade, onde existem tanto aspectos positivos quanto negativos da vida. Na concepção iorubá, Ayê é o espaço onde ocorre a jornada da vida humana, com todas as suas vicissitudes, enquanto Orum é o plano celestial, onde residem os orixás e ancestrais.

Na Idade Média europeia, a memória exercia um papel de destaque, sobretudo na cultura escolástica. De acordo com Le Goff³², os mais velhos, ditos “homens-memória” eram detentores de prestígio e veneração. Santo Agostinho declara ser a memória luz dos espaços temporais³³. Sua formulação acerca da memória tem impacto sobre o pensamento medieval, de modo que concebe ser a memória um reflexo divino impresso na alma junto do intelecto da vontade:

[...] “Eis-me nas planícies da minha memória, nos antros e cavernas inumeráveis e inumeravelmente cheios das espécies de inumeráveis coisas, quer por imagens, como as de todos os corpos, quer pela presença, como a das artes, quer por não sei que noções e observações, como as das impressões do espírito, as quais, ainda quando o espírito as não sofre, a memória guarda, dado que está no espírito tudo o que está na memória. Percorro todas estas coisas, esvoaço por aqui e por ali, e também entro nela até ao fundo quanto posso, e em parte alguma está o limite: tão grande é o poder da memória, tão grande é o poder da vida no homem que vive mortalmente! Que farei, pois, ó meu Deus, tu, minha verdadeira vida? Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória” (Agostinho, 2008, p. 28).

Na historiografia, o uso da memória como fonte de pesquisa só se dá com o surgimento da Escola dos Annales no Século XX. Antes, para as tendências dominantes, a memória era concebida como fonte duvidosa, portanto inferior. Importava a fonte escrita que para os teóricos do positivismo era carregada de objetividade e verdade. Acerca desta oposição à fonte não escrita, Lucien Febvre, precursor da Escola dos Annales afirma:

[...] “A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem” (Febvre *apud* Le Goff, 1996, p. 540).

É nesse contexto que a memória desponta como importante fonte de pesquisa e a partir dos estudos de Pollak diferenciam-se das concepções de Halbwachs, por aprofundar o debate neste campo acerca de uma memória subterrânea, cercada de elementos “não ditos”, em

³² LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1996.

³³ AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo; João Beato; Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: Lusosofia Press, 2008.

contraposição a uma memória oficial, dotada de um caráter destruidor e uniformizador. Tal dualidade reflete uma disputa na qual a memória subterrânea se constrói a partir de um silêncio, quase sempre imperceptível diante da pretensão hegemônica da memória oficial, até que a narrativa subalterna ascenda em contextos de crise social:

“Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados” (Pollak, 1989, p. 2).

Com isso, Pollak destaca o objetivo hegemônico da memória oficial e acredita que um dos elementos de maior valor no contraponto que a memória subalterna faz ao discurso oficial é a oralidade enquanto ferramenta de preservação e divulgação de sua narrativa.

“Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional” (Pollak, 1989, p. 3).

Nesse sentido, vale destacar a concepção de Le Goff que pressupõe a memória como ferramenta de poder e revela um grande anseio dos grupos dominantes de uma sociedade em se consagrarem como senhores da memória, o que o leva a formular que os esquecimentos e os silêncios da história revelam o quanto a memória coletiva é passível de manipulação³⁴. Aplicando estes conceitos ao processo de formação do Brasil, é possível identificar no sistema colonial o quanto seus métodos de aculturação e apagamento mudaram o curso de povos, ora soberanos, reificados em terras desconhecidas. Nesse sentido, cabe uma reflexão: em que contexto a memória coletiva de um terreiro de candomblé se relaciona com o passado colonial?

Paul Ricoeur³⁵ discorre sobre os abusos da memória e do esquecimento, por parte de setores dominantes da sociedade. Em sua concepção, um dos principais sintomas de manipulação da memória por parte destes setores dominantes se dá justamente pelo "excesso de memória" em determinada parte do mundo e insuficiência da memória em outra parte. Uma relação dual classificada como abuso da memória vs abuso do esquecimento. Um conceito facilmente aplicado ao domínio de narrativa eurocêntrica na historiografia brasileira.

³⁴ LE GOFF, 1996, p. 426.

³⁵ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos³⁶, o colonialismo tem como característica principal sua recusa em reconhecer no outro alguma igualdade em relação a si mesmo³⁷, de modo que é responsável por engendrar o discurso de superioridade do branco colonizador. Tal discurso se apoia em diferentes áreas, inclusive a biológica, conforme demonstrado através da citação dos teóricos adeptos à escola determinista. Por conseguinte, Grada Kilomba³⁸ reforça que o conceito de inferioridade imposto negro escravizado é característica da memória colonial que, analisada sob o prisma da psicanálise aponta para traumas oriundos da perda identitária do sujeito histórico e ao mesmo tempo a negação do racismo, por parte do discurso dominante.

Acerca da perda identitária do sujeito, podemos tomar como exemplo o processo de apagamento sofrido já no embarque dos navios negreiros. Nesta etapa o indivíduo tinha seu nome trocado para um nome cristão, tinha sua fé renegada e um novo idioma lhe era imposto. No contexto de impossibilidade de exercício pleno da fé, em função de uma nova religião, surgiram adaptações, mais ou menos, amalgamadas à fé católica, entre diferentes tradições africanas e indígenas, umas com as outras, até que a experiência hoje concebida como candomblé fosse possível. Evidentemente, com o passar dos séculos, fica cada vez mais difícil preservar uma memória conectada unicamente com a África, de modo a cultuar as divindades africanas como de costume em sua terra natal.

Este longo processo desenvolve a necessidade da religião se desenvolver como um lugar de memória. Nesse sentido, Pierre Nora³⁹ fala sobre a construção destes locais que surgem do sentimento de determinado grupo que demarcam símbolos, como aniversários, festas litúrgicas, cerimônias fúnebres, manifestados no mundo material como locais sagrados, no caso do candomblé. Nora argumenta que estes locais de memória apontam para o fato de que não há memória espontânea e reforça que em casos de sentimento de perda de memória leva à necessidade de criação de mais lugares de memória. Esta formulação dialoga com o pensamento de Prandi, quando afirma que o candomblé é elaborado a partir de uma

³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Do pós-moderno ao pós-colonial*. E para além de um e de outro. Travessias, n. 6/7, p. 15-36, 2008.

³⁷ p. 22.

³⁸ KILOMBA, Grada. A máscara: colonialismo, Memória, Trauma e Descolonização. In: KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

³⁹ NORA, P. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. Projeto História. São Paulo, n. 10, p. 07-28, dez. 1993

necessidade de reconstrução de um passado preservado como fundamento religioso, a partir de uma uma origem idealizada e preservada pela oralidade:

[...] “ pode ser observada nos terreiros de Candomblé, onde a “reconstrução da cultura negra no Brasil foi orientada, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbrava dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora” (Prandi, 2005, p. 16).

Nessa perspectiva, cabe ainda ressaltar a abordagem de Paul Ricoeur sobre a memória como um campo de disputa, quando postula a “luta contra o esquecimento”, uma vez que neste campo de disputa o esquecimento é sempre intencional e por isso o esforço de grupo em preservar sua memória é sempre um movimento de resistência:

[...] “porque amanhã será preciso não esquecer... de se lembrar” (Ricoeur, 2007, p. 48).

Do interesse por estes movimentos de resistência abre-se perspectiva do uso da memória como fonte de pesquisa. Este debate foi amplamente empreendido por diferentes perspectivas. No centro deste debate, Le Goff disserta sobre a memória enquanto fonte de pesquisa ao formular sobre o conceito de documento e monumento. Em primeiro lugar, Le Goff, assim como Paul Ricoeur, ressaltam a influência da revolução historiográfica acerca do interesse sobre a memória coletiva não se concentrar apenas sobre os grandes personagens históricos, ou grandes feitos, mas ampliar-se para as “massas dormentes”⁴⁰.

Também cabe destacar que, de acordo com Le Goff, qualquer documento histórico (inclusive a memória) é fruto da sociedade que o produz, conforme as relações de domínio da época⁴¹. Não obstante, é importante ressaltar que na teia desta revolução documental, que abarca a memória como fonte de pesquisa, o papel crítico do historiador não se perca. Ainda de acordo com Le Goff, o papel principal do historiador é a crítica ao documento, na medida em que todo documento é, ao mesmo tempo, mentira e verdade, e por isso a necessidade de desconstruir as roupagens aparentes a fim de analisar as condições em que tal documento foi produzido⁴².

⁴⁰ LE GOFF, 1996, p. 541.

⁴¹ LE GOFF, 1996, p. 545.

⁴² p. 548.

1.8 A história oral como método

Consolidados os estudos da memória enquanto fontes de pesquisa, a história oral ganha força como proposta metodológica neste tipo de produção historiográfica, sobretudo ao considerar que a oralidade é elemento central para qualquer estudo relacionado ao candomblé. Nesse sentido, é natural que a memória coletiva ganhe a mesma dimensão de importância e centralidade na análise sobre identidade e pertencimento de um grupo oriundo de terreiro.

Embora os debates sobre história oral tenham sido empreendidos ainda em finais da década de 1940 pela Universidade de Colúmbia⁴³, é entre as décadas de 1960 e 1970 que este método se consolida e ganha notoriedade com a fundação da *Oral History Association (OHA)*, em 1966, a partir da publicação da *Oral History Review*. No Brasil, apesar dos estudos sobre história oral, idealizados pela Fundação Getúlio Vargas serem contemporâneos aos estudos formulados nos EUA, somente nos idos da década de 1990 este método ganha força, com a fundação da Associação Brasileira de História Oral.

Neste ínterim, é importante afirmar que a história oral tem como potencial a valorização de estudos sobre as massas marginalizadas e subalternas de uma sociedade. Parcelas que em geral não dispõem de uma tradição de registros escritos, senão sua própria memória coletiva evocada pela oralidade. Dentro desta perspectiva, entre os argumentos de não aceitação dos estudos acerca do candomblé no Brasil estão alguns aspectos do racismo estrutural e preconceito de classe que colocam o candomblé em posição inferior por não dispor de livros sagrados, como a Bíblia, o Talmude, o Alcorão e outros escritos sagrados, de modo que não há outra metodologia para compreensão do candomblé, senão pelas vias da história oral, que ora se afirma como a História do local e do comunitário⁴⁴.

Com esta percepção consolidada, vale destacar a importância de uma abordagem interdisciplinar ao fazer uso dos recursos da história oral em estudos sobre questões tão subjetivas quanto a religiosidade de um povo. É preciso disposição para abrir mão de determinadas convenções, sem perder o rigor acadêmico mas sem deixá-lo sufocar as entrelinhas do sagrado. De acordo com o historiador Amadou Hampâté Bâ:

⁴³ MEIHY, J. C. S. B. Manual de história oral. São Paulo: Loyola, 1996.

⁴⁴ ALBERTI, V. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). Fontes históricas. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006. 186p

Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (Hampâté Bâ, 1982, p. 169.)

2 DA BAHIA AO RIO: DA FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ À SUA CHEGADA E EXPANSÃO NO RIO DE JANEIRO

Com base nos estudos de Renato da Silveira em *O candomblé da Barroquinha*, o papel da Igreja na sociedade colonial exerceu influência direta no processo de formação do candomblé ao investir no modelo de criação de irmandades religiosas como ferramenta de controle social da população negra. Embora este método não tenha exercido total controle, o estímulo para a criação destas irmandades religiosas provou-se eficaz em conter movimentos de ruptura com a ordem estabelecida.

Estas irmandades, sempre fiscalizadas por homens brancos pertencentes ao alto círculo da sociedade colonial, e portanto defensores dos interesses da Coroa, asseguravam pequenas garantias sociais aos seus membros. Entre essas garantias podemos destacar o direito a um enterro cristão, trabalhos tidos como menos e penosos e certa proteção em troca da submissão ao modelo social imposto, e da manutenção da fé católica.

Não se tratava de uma novidade. Esta mesma ação já havia sido empreendida pela Igreja no processo de cristianização da Europa durante a Idade Média. O impulsionamento de irmandades leigas mostrou-se como um meio eficaz de entranhar o catolicismo sobre povos não cristãos. Na Europa a Contrarreforma enfraqueceu o avanço das irmandades, na colônia portuguesa, no entanto, esta antiga prática consolidava-se como um importante instrumento de controle social.

“Na prática, a política social colonialista encaminhada pela Igreja era a mesma da evangelização na Europa pagã: consistia em desestruturar as sociedades nativas, ao perseguir o modelo tradicional de culto, liderança, casamento, e associação enquanto coisas diabólicas e supersticiosas e, simultaneamente, ressocializar o nativo dentro de novos padrões.” (Silveira, p. 146).

Alguns estudos sobre a capilaridade das irmandades negras no Brasil durante o período colonial estimam que mais de 80% da população negra pertencia a pelo menos uma irmandade na virada do século XVIII para o século XIX⁴⁵, de modo que tamanho crescimento possibilitou mais poder e novas formas resistência, contrariando as perspectivas de controle absoluto por parte da elite senhorial. Nesse contexto, estas instituições passam a desempenhar um papel fundamental na articulação de revoltas, acolhimento e proteção aos escravizados em

⁴⁵ SILVEIRA, 2006, p. 150.

fuga, financiamento de alforrias e acobertamento das práticas religiosas africanas. É neste cenário que Renato da Silveira afirma ter surgido o candomblé.

Apesar de utilizarem uma terminologia familiar, de estimularem sentimentos de fraternidade, as irmandades negras estavam enveredando por um processo no qual valores étnicos cada vez mais amalgamados fundiam-se ao cristianismo e a ideologias geradas no ambiente da cidade mercantilista. Foi esse nicho que abrigou os fundadores do candomblé da Barroquinha, que trouxeram uma cultura africana fortemente arraigada, a qual foi contudo reprocessada por um movimento de urbanização africano como americano, que iria desorganizar-se e reestruturar-se na simultânea preservação da tradição e na geração de algo novo. (Silveira, p. 151-152).

Há de se ressaltar também que, com o aumento vertiginoso da população negra, surgem consequentes temores no imaginário das elites senhoriais que, desde a ascensão e queda de Palmares, ainda no Século XVI, e a deflagração da Revolução Haitiana em finais do Século XVIII, se viam constantemente ameaçadas. Este fator contribuiu ainda mais para o acirramento de um debate constantemente presente no seio da elite senhorial e escravocrata da Colônia: o tratamento dado à população escravizada e as possibilidades de levantes exitosos. Nesse sentido, predominou a visão de setores autointitulados moderados, pois ostentava uma postura, sobretudo em relação aos costumes e práticas religiosas, de certa permissividade, sob vistas grossas, desde que não representassem uma ameaça à fé católica e à ordem pública⁴⁶.

2.1 Os calundus da Colônia

Evidentemente, afirmar que houve o predomínio de uma postura moderada em relação às práticas religiosas africanas não implica na conclusão de ser este um movimento unânime ou ainda benevolente. O ajuntamento de negros para fins coletivos, seja de teor religioso ou lúdico, sempre foi visto como um perigo em potencial para a elite senhorial, de modo que a vigilância e controle sobre estes ajuntamentos era crucial para a elite colonial.

A partir de meados do século XVII as práticas religiosas da população negra, cada vez mais crescentes, passam a ser alvo das instituições reguladoras. No primeiro momento a Igreja desempenhou este papel através do Tribunal do Santo Ofício, a Inquisição. Mais tarde o Estado, através da polícia. De um modo genérico, as manifestações religiosas de origem

⁴⁶ SILVEIRA, 2006, p 158-162.

africana foram tipificadas como Calundu nos registros da Inquisição até meados do século XVIII⁴⁷. O termo, de origem banto, é amplamente discutido. Alguns estudiosos atribuem sua origem aos idiomas quicongo e quimbundo, remetendo ao termo o significado de rituais para invocação de espíritos. Na expressão popular, o termo também passou a significar mau humor, devido ao aspecto das expressões faciais das pessoas em transe durante as práticas religiosas.

Apesar do termo banto apontar para a predominância desta raiz nos rituais religiosos, também é possível identificar casos de cultos africanos de matriz fon e iorubá. Renato da Silveira analisou alguns processos da inquisição e inquéritos policiais de cultos ocorridos entre os séculos XVII e XVIII, que descrevem detalhes importantes que possibilitam identificar elementos hoje presentes no candomblé e na umbanda, reforçando a ideia de que estas práticas, de diferentes nuances e origens, contribuíram para a formação da estrutura de culto do candomblé atual.

Afirmar isto não significa dizer que o calundu seja uma espécie de proto candomblé. Ao contrário do que se supõe, os calundus e o candomblé são fruto de um complexo processo histórico de resistência ao apagamento da memória de diversos povos que, por sobrevivência, reinventaram suas tradições. O candomblé atual tem sua origem no Século XIX, no entanto as práticas religiosas africanas são anteriores. Nesse sentido, cabe lembrar o já mencionado ciclo de povos trazidos durante a diáspora. Estes povos, embora vítimas da tentativa de apagamento da própria memória, trouxeram diferentes cosmogonias que, por vezes já haviam mantido contato entre si em solo africano, mas que ao cruzarem o Atlântico definiram novos contornos e possibilidades de cultos, por vezes amalgamados às concepções indígenas e cristãs.

O termo candomblé, tal qual calundu, é de origem banto, o que denota a predominância dos povos destes povos no primeiro ciclo da diáspora africana. No entanto, há de se ressaltar que os calundus da colônia não são necessariamente rituais provenientes da matriz banto. Havia também uma forte presença dos chamados calundus jeje, cujos rituais têm origem no povo Fon. De igual modo isso se dá no candomblé, onde há diversidade de segmentos oriundos de diferentes matrizes.

O registro mais antigo de calundu apontado por Renato da Silveira data de 1646, sendo parte de um processo da Inquisição, analisado primeiramente pelos historiadores Luiz Mott e James H Sweet. Trata-se de um calundu liderado pelo africano livre Domingos

⁴⁷ SILVEIRA, 2006, p. 177.

Umbata, oriundo da região do Congo, portanto um calundu de raiz banto. A descrição em detalhes das práticas espirituais assinalam uma série de similaridades com os atuais cultos de matrizes africanas, não apenas o candomblé em si. O próprio autor tratou de assimilar as práticas descritas com rituais que reconheceu de seu contato com o candomblé e a umbanda.

Neste calundu em específico, o relato remete a três rituais praticados em diferentes ocasiões. O primeiro, Silveira associa a um ritual de descarrego. No candomblé este ritual trata da limpeza espiritual das más energias. Um descarrego pode ser feito de muitas maneiras, quase sempre envolvendo banhos de ervas, rezas e um amplo conjunto de práticas chamadas de ebó. O segundo ritual analisado por Silveira dava a entender a ocorrência de uma festividade aberta ao público, com a presença do sacerdote em transe, ou seja, incorporado por uma entidade espiritual que dava conselhos aos que a ela recorriam. O último ritual é descrito como uma consulta oracular. Embora Silveira destaque a falta de detalhes no documento acerca de que tipo de oráculo se tratava, podemos associar com a prática do jogo de búzios presente no candomblé.

Silveira também ressalta que os elementos utilizados nos rituais descritos, o carimã e a cruz, apontam para um tipo de sincretismo. No entanto, é de suma importância sua consideração acerca deste ponto:

[...] Temos no calundu de Domingos Umbata, um provável sincretismo afro-católico-ameríndio, certamente dentro de uma predominante prática africana, mas na qual a cruz e um subproduto da mandioca, o carimã, típico alimento indígena, já integravam o ritual, preenchendo funções simbólicas e terapêuticas. Pode ser que tivessem vindo sincretizados da África, porque a mandioca, importada do Brasil, era cultivada na região Congo-Angola desde 1600, e o cristianismo, embora superficialmente, já estava implantado naquela região, fazendo com que nesse caso o sincretismo já fosse atlântico. De qualquer maneira, o uso terapêutico do carimã provinha da área cultural indígena, é portanto provável que estivesse começando entre nós, como diria Roger Bastide, a interpenetração de civilizações. (Silveira, 2006, p. 185).

Por fim, Silveira finaliza sua análise com a conclusão de que este calundu do Século XVII já apresentava um modelo muito bem organizado de culto.

Em resumo, este depoimento não revela um simples batuque, mas um conjunto de atividades individuais e coletivas, um movimento de constituição sob a liderança de um líder carismático. (Silveira, 2006, p. 179).

Em sua segunda análise, Renato da Silveira se debruça sobre a pintura de Zacharias Wagener, que viveu no Brasil entre os anos de 1634 e 1641, A aquarela Negertanz (dança de negros) indica a presença de rituais anteriores ao registro da Inquisição citado anteriormente.

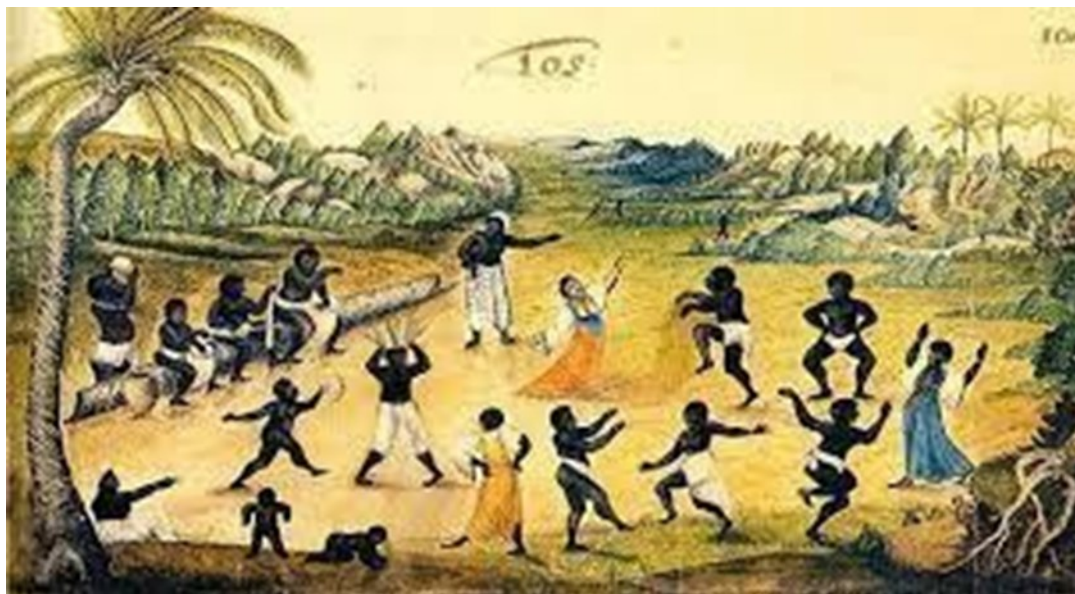
A região de Pernambuco era uma das maiores produtoras de açúcar do mundo, o que levou ao conflito com os holandeses que dominaram a região até 1637. Wagener era natural da Saxônia e desembarcou em Recife no ano de 1634, à serviço do príncipe Maurício Nassau como soldado da Companhia das Índias Ocidentais, sendo promovido a escrivão posteriormente. A pintura era uma de suas atividades secundárias. Apesar disso, retratou diversas obras sobre a fauna, a flora e representações humanas que foram catalogadas posteriormente.

Robert Daibert Jr oferece análise minuciosa das observações e interpretações de Zacharias Wagener, ao examinar o conteúdo do livro "Zoobiblion", que contém as experiências documentadas por Wagener. O autor destaca a riqueza de detalhes fornecida pelo viajante sobre diversos aspectos da vida dos escravizados, incluindo suas práticas de dança em momentos de folga, especialmente aos domingos.

Uma das questões centrais abordadas na análise é a perspectiva etnocêntrica de Wagener em relação às práticas culturais trazidas de origem africana. O autor destaca como o viajante europeu descreve as danças dos escravizados como desordenadas, selvagens e incompatíveis com sua própria visão religiosa protestante. Essa visão revela não apenas a falta de compreensão de Wagener em relação às tradições religiosas e culturais africanas, mas também um julgamento de valor baseado em preconceitos e estereótipos:

Quando os finórios [espertalhões] terminam sua duríssima semana de trabalho, recebem permissão para do mesmo modo aproveitar a seu gosto os domingos, quando, reunindo-se em locais determinados, incansavelmente dançam de manhã à noite com os mais variados saltos e contorções do corpo, ao som de tambores e pífanos tocados com muita propriedade, homens e mulheres, jovens e crianças, no meio da maior confusão, enquanto outros andam em voltas tomando uma forte bebida feita de açúcar chamada de grape [grapa, garapa]; assim também gastam certos dias santos, nesta dança sem fim em que acabam tão empoeirados e emporcalhados a ponto de se tornarem às vezes irreconhecíveis. (Wagener *apud* Tinhorão, 2000, p. 57, *apud* Daibert Jr., 2020, p. 12))

Figura 1 - Aquarela “Nergetanz”, por Zacharias Wagener



Fonte: FERRÃO, SOARES, 1997 *apud* PRADO, 2021.

Aparentemente Wagener não associou o encontro que retratou como um ritual religioso, mas uma celebração profana com a finalidade de aproveitar o domingo após uma dura semana de trabalho. Por outro lado, o autor da obra pode ter identificado no encontro uma ocasião religiosa, mas ignorado em seus comentários, dada sua posição altamente preconceituosa. Em outras declarações Wagener já havia declarado sua posição etnocêntrica, classificando rituais africanos e indígenas como inferiores e de adoração ao demônio⁴⁸.

Renato da Silveira busca reforçar os elementos na aquarela que apontam o caráter sagrado da celebração retratada por Wegner. Para isso, cita o antropólogo René Ribeiro que já havia rebatido os comentários de Wagener, ao afirmar que a simples inspeção da gravura remete a uma roda de Xangô. O Xangô de Pernambuco é uma das mais tradicionais religiões de matrizes africanas. Alguns o tomam como o próprio Candomblé, utilizando-se de uma nomenclatura diferente. Silveira também corrobora com o argumento de James Swett que associa a imagem ilustrada por Wegener a um culto aos ancestrais. A partir destas análises, Silveira desconstrói a ideia de um ritual apenas recreativo na obra de Wagener, mas destaca a discordância sobre qual ritual estaria sendo exercido. Nesse sentido, o que cabe destacar é a organicidade do culto africano em solo brasileiro já na primeira metade do Século XVII.

Tudo isso leva a duas conclusões interconectadas: primeiro a ‘dança de negros’ foi efetivamente presenciada por Wagener, que procurou, dentro de seus limites, a fidelidade, na reprodução; segundo, a reprodução é um rito religioso porque o grupo

⁴⁸ WAGENER *apud* SILVEIRA, 2006, p. 199.

dançante é organizado dentro do tradicional círculo, porque os personagens com seus figurinos e coreografias desempenham papéis caracterizados, porque o pó de pamba era e continua sendo ‘caracterizador ritual’ destinado a atrair a ‘graça divina’, porque o cocar era um símbolo da autoridade e seu uso em calundus já aparece em documentos da Santa Inquisição daquela época, porque a orquestra representada, enfim, corresponde a algo bem preciso na etnografia congo-angolana. (Silveira, 2006 p. 201).

O terceiro calundu analisado por Silveira remete ao início do Século XVIII, trata-se do calundu da negra angolana de nome Branca, realizado ao norte da Bahia, na região conhecida como Vila de Rio Real. De acordo com os documentos da Inquisição apresentados, o calundu de Branca ocorria em uma casa destinada exclusivamente para esta finalidade. Silveira ressalta que o inquérito tem como base um único relato de um homem branco chamado João da Cunha e ainda ressalta que os comentários de James Sweet acerca deste documento deixam algumas dúvidas no ar. No entanto, manteremos o foco na estrutura de culto apresentado:

O rito começou com toques de atabaques, ganzás e cânticos na língua de Angola. Branca dançou durante um certo tempo, vestida apenas com uma tanga branca e um torso borrifado de pó de pamba, até que deu um grande salto e caiu no chão, como que desmaiada, entrando em transe mediúnico. Foi então amparada por duas auxiliares negras que a vestiram com um tecido imitando pele de gato, amarrado à altura da cintura, e uma faixa de tafetá vermelho também amarrada à cintura e um pano branco cobrindo-lhe o peito; passou a empunhar uma adaga e uma argola metálica em cada mão [...] (Silveira, 2006, p. 201.)

O relato denota muita semelhança com um processo de incorporação ou transe de alguma entidade guerreira presente nos cultos de matriz africana hoje praticados no Brasil. Mais adiante, Silveira relata a popularidade do calundu de Branca e certo apoio de seu senhor. Tal fato demonstra a capilaridade dos calundus entre a população como um todo.

Registremos enfim que o senhor de Branca, Pedro de Siqueira, havia montado uma clínica alternativa bem organizada com seu equipamento e seu pessoal especializado. Sweet aliás, informa que Pedro em 1694 já tinha adquirido uma outra escrava curandeira, que se chamava Luzia. com a qual também organizava calundus [...] temos portanto um esquema bem montado, lucrativo que já devia estar funcionando com sucesso, desde um certo tempo. (Silveira, 2006, p. 204).

O quarto Calundu estudado por Silveira foi o Calundu de Luzia Pinta, ocorrido entre 1720 e 1740 na Vila de Sabará. O caso do calundu de Luzia chama atenção por diversos detalhes. Luzia conseguiu comprar sua própria alforria, provavelmente com os ganhos de seus trabalhos espirituais, já que era uma calunduzeira de prestígio. De acordo com o relato

apresentado por Silveira, Luzia teria participado de um ritual de iniciação com um africano de nome Miguel⁴⁹.

Em 1741 Luzia foi presa pela inquisição, sendo levada à Lisboa para responder pela prática de sua fé, tendo sido torturada, mas livrada da fogueira. Sua sentença foi a degradação para a região de Algarves, de onde não foram encontradas fontes acerca de seu desfecho.

Os relatos acerca de seu calundu, rico em detalhes, de acordo com Silveira, reforçam as semelhanças da estrutura de culto ali estabelecido com o candomblé e demais religiões de matrizes africanas praticadas na atualidade. De acordo Silveira, as cerimônias religiosas conduzidas por Luzia se davam em um espaço fixo, no interior de sua casa, com objetos sagrados dispostos em seus lugares, tal qual em um templo religioso, entres eles atabaques, uma cadeira “de alto espaldar”, ou seja, com o aspecto de um trono; e um altar sob um dossel. Ainda de acordo com o relato exposto, os calundus de Luzia contavam com um público expressivo, dando a entender que o espaço era também frequentado por pessoas brancas.

Acerca da estrutura de culto, nota-se a mesma ordem ritualística do candomblé e demais religiões de matrizes africanas praticadas na atualidade onde os toques precedem o transe. O formato dos móveis e sua disposição também remetem ao interior de uma sala de candomblé, como no caso da cadeira que, é um elemento fundamental dentro do contexto ritualístico.

A cadeira em formato de trono representa a autoridade espiritual e a liderança do sacerdote na comunidade religiosa, bem como as demais cadeiras dispostas pelo salão são destinadas à pessoal de alto grau na hierarquia comunitária.

Em alguns terreiros o destaque à cadeira do sacerdote é notório, podendo ficar em local mais elevado por degraus, tal qual o trono de um monarca. Na Casa Branca do Engenho Velho, as cadeiras em volta do pilar pilar que sustentam a coroa de Xangô dão assento aos postos mais altos na hierarquia do terreiro.

⁴⁹ SILVEIRA, p. 206.

Figura 2 - Coroa de Xangô da Casa Branca



Fonte: DOURADO, 2011 p. 12.

O altar sob dossel também remete também à disposição dos cultos de matriz africana que utilizam-se do sincretismo e associação com o catolicismo, como a Umbanda. Em todo terreiro de umbanda há um altar, chamado congá, onde imagens de santos católicos ficam dispostas. Comumente este altar está sob um dossel ou possui uma cortina em sua estrutura. Em ocasiões específicas dentro da ritualística, as cortinas precisam se manter fechadas.

Figura 3 - Congá do Centro Espírita Santo

Antônio de Pádua. São Gonçalo - RJ



Acervo CESAP

O quinto registro analisado por Silveira remete ao ano de 1747 e dá conta de outro calundu com público expressivo, ocorrido em Paracatu, região das Minas Gerais. O culto era organizado pela africana Josefa Maria, da etnia courá. Embora a estrutura de culto fosse na mesma lógica dos toques de atabaques para que se possibilitasse o transe, este calundu tem outras especificidades. O registro descreve “um boneco suspenso em uma haste de ferro, com uma capa branca cobrindo-lhe a cabeça, deixando aparecer os olhos e a ponta do nariz, cobertos de sangue”⁵⁰. De acordo com os depoimentos usados por Silveira em sua obra, os africanos que frequentavam este calundu descreviam o boneco como o “santo de courá”⁵¹. Cabe ressaltar que os courás são um subgrupo pertencente aos Minas, ou ainda aos Jejes, oriundos dos povos Fon. Acerca deste calundu, também conhecido como “dança tunda”, os registros apresentados por Silveira demonstram um grande sincretismo com o cristianismo:

“A dança de Tunda havia portanto criado uma saudação para os santos, integrando-os ao próprio panteão e ao próprio rito, segundo o costume africano de saudar deuses ou aliados poderosos em sua própria língua” (Silveira, 2006, p. 229).

⁵⁰ SILVEIRA, 2006, p. 228.

⁵¹ Idem.

Quando interrogada pelo tribunal do Santo Ofício, Josefa Maria reforçou o aspecto sincrético de seu calundu, dando a entender a possibilidade de conciliação com o rito cristão, do qual reivindicava ser parte. Talvez por este motivo seu culto cresceu e expandiu, contando com uma filial em uma localidade vizinha, o Arraial de São Domingos, além de uma rede de auxiliares de culto, comparadas por Silveira com a figura atual da ekedi ou makota nos candomblés. O calundu de Josefa Maria contava com uma adesão significativa de brancos pobres que davam certo acobertamento ao culto, quando questionados pelo Santo Ofício.

O sexto caso analisado por Renato da Silveira tem como fonte os registros policiais comentados por João José Reis acerca de um calundu ocorrido no Recôncavo Baiano, na cidade Cachoeira no ano de 1785. O registro é fruto de uma devassa ordenada pelo juiz de fora para apurar denúncias acerca de um calundu ocorrido na periferia da cidade, na Rua do Pasto. Trata-se do calundu do africano jeje Sebastião Guerra.

Neste registro, os objetos de culto apreendidos pela polícia serviram de especulação acerca das entidades cultuadas. Reis já havia sugerido que os objetos encontrados na batida policial eram na verdade assentamentos consagrados aos voduns, divindades do panteão dos povos Fon, ao passo que Silveira concorda com sua avaliação. Enquanto Reis sugere que os voduns cultuados seriam Gu, senhor do ferro e das guerras (Orixá Ogum na matriz Iorubá), ou algum dos Voduns principais deste panteão, ligados à terra, como Nanã e Xapanã; Silveira acrescenta a possibilidade do assentamento encontrado pela batida policial ser dedicado à Legba (Exu ou Elegbara na matriz iorubá).

O elemento mais importante a ser considerado neste registro é o fato deste calundu ser completamente urbano, diferente dos registros anteriores. Este fato demonstra que em finais do século XVIII as práticas africanas já ganhavam espaço nos centros urbanos.

O último registro analisado por Silveira remete ao ano de 1829 e aponta para um movimento de mudança de termos utilizados para identificar os cultos africanos no Brasil. Neste caso, o termo calundu era substituído diversas vezes pelo termo candomblé. Este é um dos registros mais dramáticos selecionados por Silveira e demonstra bem o quanto à esta altura a perseguição ao culto africano já não tinha como protagonista a Igreja mas a polícia.

Sem muitos detalhes descritos, o que se pode extrair deste caso é a reafirmação da ideia de um culto africano cada vez mais urbano e estruturado. Logo, mais visado pelas forças repressoras do Estado, neste caso a polícia.

“O episódio se encerrou de maneira brutal. Os oficiais de quartelão quebraram o chamado ‘Deus Vodum’, cuias e tudo lançado por terra. E parece que o juiz foi em seguida pessoalmente ao local, onde mandou quebrar em presença de todos, o

atabaque e os mais vis instrumentos de seus diabólicos brinquedos. Não sabemos se este culto voltou a atuar, mas, de qualquer maneira tinha numerosos adeptos e era bem organizado, já com hierarquias estabelecidas, uma sistemática iniciação implantada e um protetor de peso. Não foram encontrados brancos entre os participantes.” (Silveira, 2006, p. 235).

2.2 O bairro da Barroquinha e o processo de formação de culto

Acerca da formação do candomblé, a tese mais aceita pelos pesquisadores da área é que as origens do culto estão fundamentadas na Salvador dos primórdios do Século XIX, em um dos períodos mais prósperos da Colônia, com profundas transformações urbanas e ebulições sociais decorrentes das guerras napoleônicas que varriam a Europa. É neste contexto geral que uma irmandade negra de Salvador fazia sua marcha silenciosa para o que resultaria no candomblé.

Entre a população negra escravizada o cenário era de expressivo aumento demográfico, em decorrência da chegada em massa dos povos da Costa da Mina desde meados do século XVIII, com especial destaque para os iorubás que aos poucos iam ganhando notoriedade entre a população escravizada, fato do qual se desenrolaram episódios de tensões e alianças. Segundo

João José Reis, a parcela de negros iorubás presentes em Salvador nos idos de 1835 já representava 29% da população negra. Em 1857 esse percentual sobe para mais de 50%⁵².

Os iorubás são fundamentais para o processo de institucionalização da religião. Como já mencionado, antes do surgimento do candomblé havia uma gama de manifestações afro religiosas, denominadas de forma generalizada como Calundu. A institucionalização da religião, no entanto, se dá por influência dos iorubás, também chamados nagôs, pertencentes à irmandade Bom Jesus dos Martírios.

A irmandade Bom Jesus dos Martírios é um exemplo clássico da tática adotada pela Igreja para controle social, como mencionado anteriormente, e representa bem o quanto esta tática foi também crucial para o desenvolvimento de modos alternativos de resistência que consistiam em ações sem confrontos diretos com a elite senhorial. Nesse sentido, as irmandades religiosas serviram para garantir redes de solidariedade entre a população negra e através disso a preservação da prática de suas religiões tradicionais, ainda que de forma sutil, muitas vezes sob assimilação, mas inegavelmente eficaz. Essas formas de resistência não

⁵² REIS, 1993, p. 28.

desempenharam um papel crucial na preservação das memórias e culturas africanas no Brasil, embora o sistema escravista fosse profundamente opressor e tenha tido como um de seus mais valiosos empenhos o apagamento da cultura e da memória do povo negro.

Retomando a abordagem sobre a irmandade Bom Jesus dos Martírios, alguns dados serão aqui analisados para a compreensão dos fatos que proporcionaram a esta instituição o cenário propício para o estabelecimento do candomblé, começando por sua fundação. De acordo com Renato da Silveira, sua fundação é incerta e devido à perda da documentação original é impossível precisar quando tenha surgido a referida irmandade. Sabe-se que antes da transferência para a igreja da Barroquinha, nos idos de 1760, a Irmandade Bom Jesus dos Martírios dos Crioulos Naturais da Cidade da Bahia, fundada originalmente com este nome, funcionava na Capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, na Zona Norte de Salvador⁵³.

Segundo Renato da Silveira, *escravos libertos de nação Angola fundaram e lideraram, com seus descendentes, a mais antiga e importante irmandade de negros da Bahia*⁵⁴ e por este motivo seus estudos concluem que provavelmente a irmandade tenha sido fundada na década de 1740, dado o histórico de conflitos anteriores com confrades brancos pelo uso da igreja. Disputa que só terminaria de forma favorável para os confrades negros nos idos de 1740.

Depois da inauguração da Capela do Rosário, em 1704, quando a Paróquia da Sé foi subdividida e instituída a Paróquia do Passo, alguns homens brancos, liderados pelo novo vigário, expulsaram os confrades negros e se apropriaram dela. Apesar do rei de Portugal ter dado ganho de causa aos angolas por ordem régia de 1718, os brancos ainda resistiram por muitos anos e só a devolveram em 1740, quando foi inaugurada a Igreja Paroquial do Passo. Parece portanto mais provável que a irmandade dos martírios só tenha acontecido depois de 1740, quando os angolas e crioulos recuperaram sua capela. (Silveira, 2006, p. 282).

Outro fato interessante a se destacar sobre a irmandade é a sua imagem pública de instituição exclusiva para os negros nascidos no Brasil, chamados crioulos. Isto decorre também da rivalidade imposta pela lógica colonial entre os escravizados nascidos na terra e os vindo de África, no entanto, como ressalta o próprio Silveira, nem sempre a imagem pública condiz com a realidade⁵⁵.

⁵³ SILVEIRA, 2006, p. 281.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ SILVEIRA, 2006, p. 284.

De acordo com os relatos de Renato da Silveira baseados em sua ampla pesquisa⁵⁶, uma gama de africanos chegados ao Brasil foram aceitos na irmandade ao longo de anos. Inclusive a pluralidade étnica era constante. As fontes analisadas por Silveira indicam a presença de Crioulos, Angolas, Malês, Nagôs e Jejes dispendo da vida coletiva, de modo que ao participarem ativamente da vida coletiva na irmandade, construíram uma tessitura social rica e multifacetada. Em momentos de harmonia, compartilhavam experiências, expressavam suas crenças e celebravam suas tradições de maneira colaborativa. Contudo, em situações de disputas, as diferenças étnicas podiam emergir, evidenciando as complexidades das relações sociais entre os diversos grupos.

É importante destacar que essa convivência, permeada por momentos de harmonia e desafios, foi fundamental para a formação da identidade cultural brasileira. As contribuições desses grupos africanos na irmandade não apenas enriqueceram as práticas religiosas e culturais locais, mas também deixaram um legado duradouro que se reflete na diversidade étnica e cultural do Brasil contemporâneo. A irmandade, assim, tornou-se um microcosmo da sociedade brasileira.

[...] A irmandade negra da Barroquinha não era apenas de “crioulos naturais da cidade da Bahia, menos ainda de “Nagô da nação Ketu” [...] Os Nagôs de Ketu eram apenas um dos numerosíssimos subgrupos étnicos habitantes da Costa da Mina [...] (Silveira, 2006, p. 285).

A ideia apresentada por Silveira contrapõe, no entanto, as observações de Pierre Verger, que apresenta o mundo das irmandades negras caracterizado por demarcações étnicas:

A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus da Necessidade e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios (Verger, 2002, p. 28).

Dadas as divergências, é fato que a chegada massiva dos iorubás à Bahia a partir de meados do Século XVIII causou mudanças importantes no cenário afro religioso. Embora estes não tenham sido maioria étnica na região, o modelo de organização litúrgica dos iorubás foi fundamental para o desenvolvimento do candomblé naquele contexto. Cabe destacar que a ressignificação da memória dos iorubás no Brasil é um processo complexo e significativo que

⁵⁶ SILVEIRA, 2006, p. 285.

se desenvolve ao longo do tempo, refletindo a interação entre as demais tradições culturais africanas e a realidade histórica e social brasileira, no entanto sua grande habilidade de expressar o sagrado através da arte já era notória em terras africanas.

No final do Século XVIII o imperador Abiodun investiu pesadamente nas artes de corte, proporcionando o nascimento de um verdadeiro teatro profissional. Em inícios do Século XIX vários reinos já tinham sua própria companhia, propiciando um grande desenvolvimento das artes do espetáculo em toda iorubalândia. (Silveira, 2006, p. 292).

Deste modo, em pouco tempo os iorubás passaram a contribuir com grande destaque para a execução dos festivais religiosos da Igreja, cada vez mais pomposos. Não se pode com essa afirmação negligenciar os festejos organizados pelos Bantos, com contribuições fundamentais como o Rei de Congo. O que se pretende aqui expressar é que com o protagonismo iorubá, não apenas os festivais cristãos ganham outra dimensão, mas a própria fluidez da vida afro religiosa na colônia.

A maior capacidade demonstrada pelos nagôs de produzir festas espetaculares deve ter ofuscado a festa congo-angolana, já contaminada por dois séculos de influência das sorumbáticas festas católicas, e isso certamente provocou um impacto no ciclo dos festivais religiosos baianos. Sob este impacto a procissão do Senhor dos Martírios, organizada pelos confrades da Barroquinha tornou-se um evento espetacular [...] vindo a ser uma das mais sensacionais pelo seu luxo e extensão (Silveira, 2006, p. 293).

Durante esse período, observa-se que os iorubás fortaleceram-se a ponto de ocupar posições de liderança na irmandade da Barroquinha, de modo que sua atuação conseguiu atrair aliados brancos influentes de ideias moderadas em relação ao modelo escravista estabelecido, de modo que foi possível estabelecer modelos alternativos de resistência. Tal fato resultou na formação de uma liderança proeminente na Barroquinha por parte dos iorubás, exercendo influência sobre a comunidade afro-crioula.

É neste contexto, em finais do Século XVII, que chegam à Bahia membros do Reino de Ketu, da linhagem real Arô em na condição de escravizados. De acordo com Renato da Silveira, é provável que estes nobres tenham se tornado membros de prestígio da irmandade dos Martírios, de modo que a própria irmandade ia se transformando em uma influente instituição devido à presença de nobres do Reino de Ketu, malês proeminentes e um considerável número de irmãos honorários de alta qualidade em seus membros. Essa irmandade demonstrava uma habilidade notável de mobilização, arrecadação e produção. Além de sua natureza cívica, ela possuía uma dimensão política significativa, escapando da

caracterização limitada de uma associação paroquiana e evoluindo para uma grande irmandade "urbana". Sua capacidade litúrgica a colocava em pé de igualdade com qualquer outra, inclusive as mais renomadas, tornando-se assim uma força a ser reconhecida.

De igual modo, como ressaltado por Silveira, a Barroquinha havia se convertido em um bairro caracterizado pela presença massiva de uma população de ascendência negra e mestiça. Nesse local, já há algum tempo, um culto doméstico de origem iorubá era praticado sem enfrentar sob as vistas grossas da elite senhorial. Estava dado o cenário para um passo ainda mais audacioso: organizar um candomblé no coração de um dos mais importantes centros urbanos da colônia.

2.3 Tempo em foco: reflexões sobre a o marco de origem do candomblé

A origem do Candomblé envolve interpretações diversas acerca de sua fundação, embora haja convergência sobre a Barroquinha ser seu marco zero. A tradição oral dá conta ainda de que o candomblé da Barroquinha é senão o Ilê Asè Iyá Nasso Oká, popularmente conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, com origem na antiga Ladeira do Berquó, próxima à Igreja da Barroquinha, sendo este não apenas o terreiro de candomblé mais antigo da atualidade, mas o primeiro.

As hipóteses sobre o ano de fundação, no entanto, variam entre finais do Século XVIII e meados do Século XIX. É verdade que trata-se de um processo complexo e marcado por várias fases e momentos significativos, nesse sentido, diversos pesquisadores formularam ideias acerca do período de fundação do candomblé da Barroquinha.

Edison Carneiro propõe que a fundação tenha ocorrido por volta de 1830:

O candomblé do Engenho Velho deu, de uma forma ou de outra, nascimento a todos os demais e foi o primeiro a funcionar regularmente na Bahia. A data da sua fundação remonta, mais ou menos, a 1830 de acordo com cálculos feitos por mim, embora haja quem lhe dê até 200 anos de existência. (Carneiro, 1978, p. 56).

Acerca desta afirmação, Renato da Silveira ressalta, a primeira versão da obra citada de Carneiro é de 1947, o que significa que em sua época, outros pesquisadores atribuíam à

fundação do candomblé o período de 1747⁵⁷, bem antes da hipótese de 1830, defendida por Carneiro.

Juana Elbein dos Santos relaciona a fundação do candomblé aos conflitos entre daomeanos e iorubás em solo africano e tem como referência central os ataques ao reino Ketu em 1789.

Os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra [...] Oyó, a capital do reino iorubá, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes de seu império, tiveram como resultado a captura, e em seguida a venda de numerosos grupos [...] particularmente dos Ketu. [...] Os Ketu foram os mais profundamente atingidos pelos daomeanos [...] A história de Ketu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os Ketu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem [...] (Santos, 1984, p. 28).

Vivaldo da Costa Lima sugere uma visão diferente e define o início do Século XIX como o momento propício para o estabelecimento do candomblé:

Esses autores têm ressaltado o fato de que já África havia o que costumam chamar de sincretismo religioso entre os nagôs e os jejes. Acentuam o fato como se povos vizinhos, que guerreavam entre si continuamente [...] fossem apenas influenciados uns pelos outros no plano da vida religiosa. O contato era, naturalmente, muito mais amplo e não só a religião como a estrutura dos sistemas familiares e a tecnologia foram assim mutuamente marcadas através do longo período de lutas intermitentes entre os fons e os iorubás durante os séculos XVIII e XIX. Mas o encontro episódico e pouco duradouro do tempo apenas necessário para a transação com os negreiros da Costa não seria suficiente para provocar uma influência tão profunda. Só os pacíficos anos da convivência e do comércio vicinal é que permitem este tipo de fenômeno. [...] o processo aculturativo entre nagôs e jeje deve ter se acentuado na Bahia pelo começo do Século XIX, com a participação de líderes religiosos das duas culturas em movimento de resistência antiescravista. Os candomblés eram, no começo do século passado, centros de reunião dos nagôs, mais ou menos islamizados que aqui viviam, como jejes, hauçás, gruncis, tapas e os descendentes de congos e angolas que há muito tempo não eram trazidos da Costa. (Costa Lima, 2003, p. 21).

Outra importante pesquisadora sobre o candomblé que reafirma a primazia da Casa Branca e demarca a organização do culto em finais da década de 1780 é a antropóloga Ruth Landes. Convém destacar que Landes foi detentora de uma abordagem inovadora no campo da antropologia. Sua consagrada obra *Cidade das Mulheres* causou grandes movimentações e conflitos no meio intelectual, pois além da pesquisa acerca das relações inter-raciais, descortinou questões de gênero e sexualidade no universo social do candomblé.

Ruth Landes descreve em sua obra uma série de entrevistas com uma das figuras mais icônicas e tradicionais do universo afro religioso baiano. Trata-se do Babalaô Martiniano do

⁵⁷ SILVEIRA, 2006, p. 374.

Bonfim, figura muito conhecida por diversos pesquisadores das décadas de 1930 e 1940, como Nina Rodrigues e Edison Carneiro, que o apresentou a Landes. Filho de africanos e fluente no idioma iorubá, detinha o saber da religião e era guardião da memória, sendo fundamental para inúmeras pesquisas das quais foi entrevistado. Nos idos de 1938, Martiniano e Edison Carneiro levaram Landes à Casa Branca, ocasião em que lhe foi afirmado ter a Casa Branca cerca de 150 anos à época.

Fomos ao Engenho Velho num domingo de tarde, quando o templo devia inaugurar o período de festas cultuando Oxalá, [...] O lugar ainda parecia uma floresta, e quando o bonde parou ao pé do alto morro onde ficava o templo, pude apenas ver árvores imensas que se elevavam contra o céu claro. [...] Subindo devagar enquanto eu tirava fotografias da paisagem, Edison observou: Acredita-se que seja o templo mais velho do Brasil, deve ter uns cento e cinquenta anos. Quando foi construído, nos tempos da escravidão, o mato era uma selva e o templo ficava escondido. (Landes, 2002, p. 80).

Renato da Silveira ressalta que em 1943, na ocasião do Primeiro Congresso Afro-Baiano, a Casa Branca havia celebrado cento e cinquenta e quatro anos de fundação, o que remeteria ao ano de 1789. Acerca desta precisão cronológica, Silveira argumenta um fato importante: o beneplácito régio dado em favor da irmandade Bom Jesus dos Martírios em 1788 e portanto, o cálculo fazer jus à possibilidade de organização. É este também o período da chegada dos iorubás à Bahia⁵⁸.

2.4 Espaço em foco: reflexões sobre o local de origem do candomblé

Acerca do local de origem há também interpretações diferentes por parte de diversos autores. A convergência está no fato de que o candomblé tenha sido organizado nas cercanias da Igreja da Barroquinha. Pierre Verger afirma ter sido este local a antiga Ladeira do Berquó, posteriormente denominada Avenida Itaparica⁵⁹.

Renato da Silveira confronta esta ideia ao ressaltar o intenso movimento urbano na Ladeira do Berquó, o que causaria certas complicações para a manutenção do culto que necessitava de discrição. Sugere então a possibilidade de um outro endereço, conhecido como Rua da Lama, local mais afastado, que posteriormente ganhou nome de Avenida Itaparica.

⁵⁸ SILVEIRA, 2006, p. 375-375.

⁵⁹ VERGER, 2002, p. 28.

Com as transformações urbanas o antigo candomblé da Barroquinha deslocou-se até a atual localização da Casa Branca do Engenho Velho. Sobre este processo, Verger afirma:

“[...] mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra”. (Verger, 2002, p. 29).

Em 2008 o antropólogo e professor Ordep Serra publicou um laudo antropológico sobre a Casa Branca e citou brevemente seu deslocamento desde a Barroquinha:

A tradição preservada na comunidade do Egbé Iyá Nassô reza que este terreiro foi instalado primeiramente na Barroquinha (Centro Histórico de Salvador), na Ladeira do Berquó, mas veio a ser transferido, tempos depois, para o lugar onde ainda hoje se encontra, local conhecido, naquela época, como a Roça do Engenho Velho [...] A transferência pode ter-se dado na segunda metade do século XIX; há evidência de que “quando a sucessora de [Iyá] Marcelina faleceu, em 1890, o terreiro já se encontrava no Engenho Velho, em terreno arrendado a José Carneiro de Campos, e possuía uma considerável estrutura física, o que sugeria que estava ali funcionando havia já alguns anos. [...] Hoje, esse local corresponde a um sítio à margem de uma grande avenida: o endereço atual do Terreiro da Casa Branca vem a ser Avenida Vasco da Gama, 463. (Serra, 2008, p. 4).

2.5 Narrativas de origem

Apesar da escassez de evidências documentais, a tradição oral atribui ao estabelecimento do candomblé a ação de três africanas de elevada importância religiosa no meio afro-religioso: as sacerdotisas *Adetá*, *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*. A atribuição, no entanto, é objeto de controvérsias e apresenta uma profusão de divergências.

Um dos registros documentais mais antigos sobre a ação das três matriarcas é o relato de Edison Carneiro em sua obra *Candomblés da Bahia*, originalmente publicado em 1948. Sua afirmação é baseada na tradição oral que utilizou como fonte de pesquisa:

Fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa de quem conhece-se apenas o nome africano - Adetá (talvez Iyá Dêta), Iyá Kalá e Iyá Nassô. Há quem diga que a primeira destas foi quem lhe plantou o axé, mas esta precedência não parece provável pois ainda hoje o Engenho Velho se chama Dê Iyá Nassô ou seja em português, Casa de Mãe Nassô. (Carneiro, 1978, p. 56).

Posteriormente, Vivaldo da Costa Lima reiterou a ideia de que o nome africano Iyá Nassô não seria um nome próprio, mas um título honorífico da corte de Oyó dado a alguém

responsável pelos cuidados no culto a Xangô e pelos serviços ao Alafin. Rejeitou também a ideia de três fundadoras, sob a alegação do nome Adetá não ser uma abreviação de Iyá Detá, onde o sufixo Iyá significa mãe no iorubá, mas um nome comum aos gêneros masculino e feminino e, acerca da figura de Iyá Akalá, alegou ser este uma extensão do título de Iyá Nassô.

Voltando à tradição do Engenho Velho e ao nome africano de suas fundadoras, tão cuidadosamente documentados por Carneiro, devo mencionar que Adetá é um nome iorubá usado para os dois gêneros, não seria, assim, uma forma abreviada de Iyá Detá [...] Quanto ao terceiro nome guardado pela tradição, Iyá Kalá, este seria apenas um outro nome ou uma série de nome honoríficos de Iyá Nassô, segundo a mãe de santo Senhora do Opô Afonjá: Iyá Nassô Acalá Magbô Olodumarê” (Costa Lima, 2003, p. 32).

De acordo com Verger:

A versão de Mãe Senhora, do Opô Afonjá, utilizada por Verger na publicação da primeira edição de sua obra *Orixás*, fazia menção ainda de outras duas figuras fundadoras do candomblé. As versões sobre o assunto são numerosas e variam bastante quando relatam as diversas peripécias que acompanharam essa realização. Os nomes dessas mulheres são eles mesmos controversos. Duas delas, chamadas Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, segundo uns, e Iyanassô Oká, segundo outros, auxiliadas por um certo Babá Assiká, saudado como Essa Assiká no padê [...] (Verger, 2002, p. 22).

A cerimônia do padê, ou *ipadê*, é uma das mais importantes antes do início das cerimônias religiosas no candomblé. Este ritual tem como finalidade agradar Exu para que se estabeleça a comunicação com o mundo espiritual. Também é de praxe neste ritual reverenciar os ancestrais daquela comunidade, chamados de Essá. Os Essás de uma comunidade são aqueles que precederam o terreiro exercendo funções importantes. Trata-se de uma tradição fundamentada na tradição oral e que busca enaltecer toda linhagem espiritual do terreiro até seus primórdios. A afirmação que Babá Assiká é reverenciado como um Essá pela comunidade da Casa Branca do Engenho Velho, indica seu papel no estabelecimento da casa e do candomblé conseqüentemente.

Ainda de acordo com Verger, baseado nos relatos que coletou entre os mais velhos da religião, Iyá Nassô teria viajado à África na companhia de suas filhas, uma delas sua sucessora, Marcelina Obatossí, com o intuito de instruir-se espiritualmente antes da fundação do candomblé da Barroquinha. Em seu regresso ao Brasil, as acompanharam ao Brasil uma das figura mais reverenciadas e associadas à fundação do candomblé, o babalaô Bamboxê Obitikô.

Iyanassô e Obatossí trouxeram de Kêto, além dessas filhas e netas, um africano chamado Bangboxé, que recebeu na Bahia o nome de Rodolfo Martins de Andrade, e, no padê ao qual me referi acima, é saudado como Essá Obitikô. (Verger, 2002, p. 18).

Acerca da dúvida sobre a figura de Iyá Detá, Renato da Silveira advoga não só em favor de sua existência, quanto acredita ser a predecessora de Iyá Nassô no candomblé da Barroquinha:

Na verdade, o contexto do movimento histórico indica que Iyá Adetá foi a primeira mãe de santo da Barroquinha, desempenhando Iyá Nassô um papel importantíssimo, porém posterior. Penso que as versões mais seguras identificam Iyá Adetá como a primeira da linhagem, as versões que falam em três fundadoras usam uma figura recorrente nas tradições orais, a condensação, mas, mesmo assim, sempre nesta ordem: Iyá Adetá, Iyá Akalá, Iyá Nassô. Permanece contudo a dúvida sobre a eventual ausência do título Iyá para Adetá. (Silveira, 2006, p. 393).

2.6 Da consolidação à expansão

O estudo sobre a fundação do candomblé é amplo e diverso. Trata-se de um tema ainda muito agitado e repleto de novas interpretações que surgem de tempos em tempos. Deste modo, se de finais do século XVIII até meados do século XIX as fontes nem sempre convergem, o mesmo não se pode afirmar sobre as sucessões de eventos ocorridos após a década de 1850.

Com o candomblé já consolidado, ocorrem as primeiras cisões da Casa Branca que dão origem ao Gantois e ao Opô Afonjá. A tradição oral do Gantois remete à divergência sobre a sucessão do terreiro após a morte de Mãe Marcelina Obatossí, sucessora de Iyá Nassô. As datas, no entanto, divergem, uma vez que a documentação disponível indica que Mãe Marcelina teria falecido em meados da década de 1880, enquanto o Gantois reivindica o ano de 1850.

Renato da Silveira, em artigo publicado na Revista Afro-Ásia ressalta:

A data de fundação do Gantois é controversa, mas tal fato deve ter acontecido na década de 1860, enquanto que a do Axé Opô Afonjá é conhecida, 1910. A hipótese com que trabalho concentra os três focos de tensão no mesmo momento, mas é evidente que os Aro podem ter se retirado para o Matatu antes da questão sucessória ter sido declarada, ou seja, nada impede que a questão do arrendamento tenha precipitado os acontecimentos (Silveira, 2003, p. 375).

Décadas mais tarde surgiu o Opô Afonjá, fundado em 1910 em Salvador por Mãe Aninha. Acerca destes processos, é possível notar alguns fatos importantes. Já em meados do século XIX a Casa Branca não era o único candomblé existente. Isto fica evidente no artigo publicado por Tobiobá, ogan do Opô Afonjá, na revista Afro-Ásia em 2007:

Anos depois, por volta de 1892, Aninha se trasladou para uma roça chamada Camarão, no bairro Rio Vermelho, onde funcionava o terreiro de Joaquim Vieira da Silva, Obasaniá. Após ela se aborrecer com ele (alguns dizem que por causa de namoro), foi para outro terreiro, conhecido por Santa Cruz, no atual bairro de Amaralina. [...] Finalmente, em 1910, com a ajuda de tio Joaquim, mãe Aninha instalou o terreiro na roça de São Gonçalo, onde permanece até hoje. (João Batista dos Santos, 2007, p. 266).

Neste mesmo período surgem algumas das ramificações ritualísticas que dentro do candomblé convencionou-se chamar por nação. O candomblé de nação Angola, segundo a tradição oral, tem seu primeiro terreiro fundado na Bahia em 1850, a Inzo Tumbessi, sob a liderança de Roberto Barros Reis (Tata Kimbanda Kinunga), africano oriundo de Angola. Também nesse período estava consolidado o Candomblé Jeje. Acerca deste segmento enquanto nação de candomblé Acerca destaca-se que há uma enorme dificuldade em afirmar precisamente sua fundação, mas sabe-se que o Zôogodô Bogum Malê Hundô, de Salvador, e o Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê, de Cachoeira são pioneiros da matriz Fon como nação de candomblé, com origem na segunda metade do Século XIX, além de possuírem como figura central Ludovina Pessoa, africana do Daomé, cuja narrativa lhe atribui o posto de primeira mãe de santo do Jeje.

A expansão do Candomblé não ficaria restrita à Salvador. Ainda no Século XIX esta nova organização do culto de matriz africano chegou ao Rio nos idos de 1886 com a própria Mãe Aninha.

2.7 O candomblé no Rio de Janeiro

Conduru⁶⁰ apresenta uma análise detalhada sobre a influência das práticas religiosas de matriz africana anteriores ao candomblé no Rio de Janeiro, abordando tanto a visão

⁶⁰ CONDURU, Roberto. *Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX*. Topoi (Rio de Janeiro), v. 11, p. 178-203, 2010.

externa, expressa por João do Rio⁶¹, quanto a visão interna, de iniciado na religião, representada pelo professor Agenor Miranda Rocha⁶². Esse contraste de perspectivas oferece uma compreensão mais completa do cenário religioso da época.

João do Rio, através de seu trabalho "As religiões do Rio", oferece uma visão abrangente da diversidade de práticas religiosas na cidade, destacando a presença significativa das religiões de matriz africana após a abolição da escravatura. Suas reportagens publicadas na Gazeta de Notícias entre janeiro e março de 1904 foram posteriormente compiladas em um livro homônimo.

Desde a introdução de sua obra, João do Rio ressalta a surpreendente diversidade de cultos religiosos presentes na então capital federal, contrastando com a suposição de um ambiente essencialmente católico. Ele convida os leitores a explorar essa multiplicidade religiosa, observando que basta parar em qualquer esquina e interrogar para se deparar com uma variedade impressionante de cultos e crenças.

Ao longo de suas reportagens, João do Rio oferece detalhes sobre as diferentes tradições religiosas africanas praticadas no Rio de Janeiro, mencionando grupos étnicos como Ketu, Angola, Congo, Jeje e Ijexá. Ele destaca a presença destes grupos étnicos africanos na cidade, ressaltando a continuidade de suas tradições religiosas e os vínculos com suas regiões de origem.

Por outro lado, Agenor Miranda Rocha, em sua obra oferece uma visão interna e memorialística das religiões afro-brasileiras na cidade. Como um iniciado no candomblé, Rocha proporciona uma perspectiva privilegiada sobre as práticas religiosas e crenças das comunidades afrodescendentes no Rio de Janeiro.

Em sua obra, Rocha destaca a importância das tradições religiosas trazidas pelos africanos escravizados para o Brasil, que deram origem ao que hoje é conhecido genericamente como religiões africanas no país. Ele ressalta a diversidade de nações dentro do candomblé, abrangendo diferentes origens étnicas e tradições culturais.

Ao contrastar as visões de João do Rio e Agenor Miranda Rocha, Conduru oferece uma compreensão mais profunda do processo histórico de constituição das comunidades de candomblé no Rio de Janeiro. Enquanto João do Rio fornece uma visão externa e por vezes preconceituosa, Rocha oferece uma perspectiva interna e vivencial, contribuindo para uma análise mais abrangente e contextualizada dessas práticas religiosas.

⁶¹ RIO, João do. *As Religiões no Rio*. Editora Nova Aguilar - Coleção Biblioteca Manancial n.º 47 1976.

⁶² ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Mauad Editora Ltda, 2000.

Além disso, o texto destaca a significativa contribuição dos africanos e baianos para a formação e desenvolvimento das comunidades religiosas no Rio de Janeiro. A presença desses grupos é destacada como fundamental para a diversificação e enriquecimento do cenário religioso da cidade, evidenciando a importância das conexões entre diferentes regiões do Brasil e da África.

O texto também aborda o processo de iniciações religiosas e a formação de redes de transmissão de axé entre africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro. São mencionados casos como o de Mejitó, iniciada por Tia Rozenda, que fundou a primeira casa de Jeje na cidade. Essas histórias destacam a importância da continuidade das tradições religiosas e das redes de solidariedade dentro das comunidades afrodescendentes.

Em suma, o texto oferece uma análise detalhada e abrangente da presença e influência das práticas religiosas de matriz africana no Rio de Janeiro, explorando as visões de João do Rio e Agenor Miranda Rocha, as contribuições de africanos e baianos, o processo de iniciações e as redes de transmissão de axé. Essa abordagem exaustiva permite uma compreensão mais completa do papel dessas religiões na história e cultura da cidade.

Sobre a presença africana no Rio, João do Rio afirma:

Da grande quantidade de escravos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia, restam uns mil negros (só no cais). São todos das pequenas nações do interior da África, pertencem ao igesá, oié, ebá, aboum, haussá, itaqua, ou se consideram filhos dos ibouam, ixáu dos gêge e dos cambindas [...] (Rio, 1976, p. 2).

O código penal de 1890 categorizou de forma depreciativa as práticas religiosas dessa população como "prática de magia sortilégios"⁶³, embora essas práticas já estivessem enraizadas no dia a dia da cidade e até mesmo adotadas por certos setores da elite. Esse fenômeno não passaria despercebido, pois durante a Belle Époque, período de suposto progresso, tais práticas eram vistas como sinais de atraso e desordem social.

Os praticantes dessas atividades, possuidores de conhecimento sobre feitiçaria, muitas vezes estavam à margem da estrutura social. No entanto, paradoxalmente, eles eram capazes de estabelecer redes de interação social que lhes permitiam circular em ambientes de alto status social. Isso frequentemente os tornava imunes à aplicação completa das leis, colocando-os em posições proeminentes na sociedade carioca.

Dada a inviabilidade de explorar em detalhes o cenário das religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro antes do século XIX, usaremos como contexto o Rio de Janeiro às vésperas da

⁶³ Art 157. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm

Abolição e durante a Primeira República, período no qual os primeiros candomblés surgiram em meio à implementação de políticas higienistas pelo governo, que eram adversas às práticas cotidianas comuns nas camadas populares.

Nesse contexto, embora a primeira Constituição republicana garantisse a liberdade de crença, as práticas de origem africana e afro-brasileira sofriam discriminação legal, uma vez que a "prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios", assim como a "medicina ilegal", eram tipificadas no código penal da recém-estabelecida República.

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1ª Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir as responsabilidades deles. (...)

Art. 158 – Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.

Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:

Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte:

Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos⁶⁴.

Rodrigo Pereira⁶⁵, arqueólogo e mestre em Antropologia e Ciências Sociais, ao estudar sobre a formação do candomblé no Rio de Janeiro ressalta a ocorrência de uma segunda diáspora negra ou, mais especificamente, uma diáspora do candomblé com a chegada de migrantes baianos praticantes da religião, sendo alguns destes babalorixás e ialorixás. Este movimento de migração, empreendido com mais força a partir da Revolta dos Malês em

⁶⁴ Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acess em: 12 dez 2023.

⁶⁵ PEREIRA, Rodrigo. Por uma outra diáspora: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. Revista de História Bilros: História (s), Sociedade (s) e Cultura (s), v. 2, n. 03, 2014.

1835, é interpretado, em sua concepção, como o início de um processo de remodelação ou adaptação da prática religiosa ao contexto específico do Rio de Janeiro.

Ainda sobre os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira presente no Rio de Janeiro, destacam-se o professor Agenor Miranda Rocha e o historiador José Beniste. Miranda explica a expansão do Candomblé para o Rio de Janeiro a partir do período pós-abolição, em um contexto de arrefecimento da economia cafeeira e uma consequente aglutinação da população negra, vinda da Bahia para o Rio, nos anos anteriores, em função do cultivo do café no Vale do Paraíba. Esta população se estabelece na Zona Portuária e bairros próximos. Neste período, quatro importantes centros religiosos, referenciados pelo candomblé da Bahia, foram fundados no Rio sob a direção de João Alabá, Cipriano Abedé, Benzinho Bamboxê e Mãe Aninha de Xangô.

Ao longo da segunda metade do século XIX concentraram-se na cidade do Rio de Janeiro, em número significativo, negros baianos que constituíam um grupo à parte na massa de ex-escravos e seus descendentes que, na virada do século, estavam dispersos pela cidade, com ocupações variadas. (Rocha, 1994, p. 34).

José Beniste⁶⁶ realizou um minucioso levantamento dos primeiros terreiros de candomblé no Rio de Janeiro, destacando a complexa interação cultural entre a comunidade negra carioca e a de Salvador. Esse fenômeno ganhou especial relevância no contexto urbano da cidade. Além disso, Conduru ressaltou a influência marcante de líderes religiosos como Tia Bibiana e Dona Pequena de Oxalá, que migraram de Recife, enriquecendo o cenário religioso carioca⁶⁷. Também foi observado um influxo direto de expressões culturais africanas, que fundamentaram a formação do Candomblé carioca como um mosaico cultural. Assim, a configuração do Candomblé no Rio de Janeiro é percebida como um processo abrangente, enraizado na convergência de diversas tradições e práticas, enriquecendo o tecido cultural da região.

Em 1902, Rodrigues Alves foi eleito Presidente da República e designou o engenheiro Francisco Pereira Passos como prefeito do Rio de Janeiro. Durante o período compreendido entre 1902 e 1906, Pereira Passos liderou uma série de intervenções urbanísticas e sociais notórias, notabilizada como a "Reforma Pereira Passos" e popularmente designada como "Bota Abaixo". Esta denominação emerge da intensiva prática de desalojamento de inúmeros cortiços, habitações coletivas, estalagens e edifícios históricos nas áreas periféricas da cidade.

⁶⁶ BENISTE, José. *História dos Candomblés do Rio de Janeiro*. Editora Bertrand Brasil, 2020.

⁶⁷ CONDURU, 2010, p.180.

Subitamente, a cidade do Rio de Janeiro transformou-se em um vasto canteiro de obras. O processo incluiu a criação de novas vias urbanas, o alargamento de rodovias e a implementação de significativas alterações estruturais, sendo todas essas transformações financiadas mediante a demolição de edificações preexistentes no núcleo central da cidade e a subsequente remoção das famílias que ali residiam.

Essa abordagem urbanística, embora tenha conferido uma nova fisionomia ao Rio de Janeiro, suscitou complexas questões sociais decorrentes da desintegração de comunidades estabelecidas. O período da "Bota Abaixo" é emblemático não apenas pela reconfiguração do espaço urbano, mas também pelos impactos sociais e econômicos que reverberaram na vida cotidiana das populações afetadas.

A intenção era transformar o Rio em numa Europa possível, e para isso era necessário esconder ou mesmo destruir o que significava atraso ou motivo de vergonha aos olhos de nossas elites. Vielas escuras e esburacadas, epidemias, becos mal afamados, cortiços, povo, pobreza destoavam visivelmente do modelo civilizatório sonhado. (Velloso, 1988, p. 11).

Devido à predominância da tradição oral nas religiões de origem africana, encontrar registros documentais precisos sobre as datas de fundação e realocação dos terreiros durante o período das reformas é desafiador. A partir da análise dos escritos do professor Agenor Miranda Rocha, Márcio Ribeiro⁶⁸ refletiu sobre os impactos sociais sofridos pelos terreiros de candomblé do centro do Rio, no contexto das iniciativas reformistas de Pereira Passos.

De acordo com Ribeiro, as reformas urbanas empreendidas por Passos foram objeto de divergentes opiniões. Enquanto alguns proprietários vislumbravam nelas uma oportunidade para aumentar seus lucros através das indenizações recebidas dos locatários, os comerciantes lamentavam a remoção de seus estabelecimentos, e muitos habitantes expressavam descontentamento pelo impacto das obras na cidade. Os jornais favoráveis às reformas destacavam os benefícios de uma cidade modernizada, que facilitaria as operações policiais contra a criminalidade, prejudicial à reputação internacional do Rio de Janeiro.

Com as transformações, o centro da cidade viu uma valorização, enquanto os mais desfavorecidos foram deslocados para áreas periféricas, como o entorno do porto e encostas dos morros, onde gradualmente se estabeleceram favelas, incluindo o que hoje é o bairro da Cidade Nova. Essa população, juntamente com seus terreiros religiosos, posteriormente migraram para a Zona Norte, subúrbios e Baixada Fluminense.

⁶⁸ RIBEIRO, Marcio. Deslocamentos dos candomblés na Reforma Pereira Passos (Artigo). In: *Café História*. Publicado em 1 mai de 2017. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/os-deslocamentos-dos-candombles-na-reforma-pereira-passos/>

Nesse contexto, muitos terreiros de candomblé foram realocados para o Subúrbio Carioca e Baixada Fluminense. A Casa Grande de Mesquita, conforme destacado por Ribeiro, mudou-se da Gamboa para Bento Ribeiro e, finalmente, em 1932, estabeleceu-se em Mesquita. Outro terreiro notável, o Ilê Axé Opô Afonjá, foi transferido do centro do Rio de Janeiro para a Baixada Fluminense, no bairro de Coelho da Rocha, em São João de Meriti, sendo uma extensão do terreiro de mesmo nome fundado por Mãe Aninha de Xangô em Salvador, em 1910.

Apesar das migrações para os subúrbios e a baixada, os terreiros ainda enfrentaram dificuldades para se estabelecerem em paz. Conforme relatado pelo jornal O Globo nos dias 9 e 16 de dezembro de 1925, os rituais afro-brasileiros "perturbavam" a vizinhança em Nilópolis e Nova Iguaçu, o que frequentemente resultava em intervenções policiais fundamentadas no já citado Código Penal de 1890. Essa discriminação legal persistiu até o final da década de 1930, de modo que somente em 8 de abril de 1939, a Lei Federal 1.202 proibiu a repressão policial às práticas religiosas afro-brasileiras.

O projeto de modernização da capital federal idealizado por Pereira Passos eventualmente se concretizou, relegando as populações consideradas "indesejadas", como os praticantes de candomblé, a áreas cada vez mais distantes das elites urbanas. Entretanto, o visual "moderno" da cidade persistiu por mais algumas décadas, até que novas mudanças foram implementadas durante a Era Vargas na década de 1940, em nome de uma nova modernização.

As décadas posteriores testemunharam o fim da Primeira República e o estabelecimento do Estado Novo, marcado pela instituição da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificação. Esta entidade foi criada com o propósito de coibir o consumo de substâncias entorpecentes e a prática de sortilégios. Durante esse período, verificou-se um acirramento das ações repressivas policiais contra os terreiros, abrangendo não somente os vinculados ao candomblé, mas também os ligados a outras tradições de matriz africana.

A partir desse contexto, intensificou-se o processo migratório em direção a outras regiões, como a Baixada Fluminense. Esse deslocamento geográfico conferiu uma nova dinâmica ao culto, que se reorganizou em espaços mais extensos e afastados do contexto urbano. Esse redimensionamento espacial, motivado pelas pressões repressivas, não apenas alterou a geografia ritualística, mas também influenciou a vivência e a expressão das práticas religiosas.

“A necessidade de uma maior liberdade nas ações religiosas promoveu a vinda de terreiros para a do centro da cidade e de outros bairros para a Baixada. A necessidade de espaços para a realização de determinados ritos, a busca por fontes de água natural e o silêncio natural exigido nos momentos de maior concentração religiosa fortaleceram a ideia de ocupação da região.”(Beniste, 2020, p. 139).

2.8 Consolidação e expansão do Candomblé no Rio de Janeiro

Como já mencionado, a obra memorialista do professor Agenor Miranda Rocha fornece uma base valiosa para compreender o desenvolvimento das comunidades de candomblé ao longo do tempo no Rio de Janeiro. Partindo da análise de Conduru do capítulo “*As nações Kêtu: origens, ritos e crenças*” estabelecemos quatro momentos importantes para a consolidação do Candomblé no Rio de Janeiro.

O período inicial abordado abrange um dois momentos importantes, a segunda metade do século XIX, e as primeiras décadas do Século XX. Nas últimas décadas do século XIX observa-se a instalação das casas de candomblé nos bairros centrais do Rio de Janeiro, sendo gerenciadas por figuras proeminentes, anteriormente citadas, tais como Cipriano Abedé de Ogum, Guiaku, Rozena e João Alabá de Omolu.

Nesse contexto, as práticas religiosas de matriz afro-brasileira enfrentavam perseguição e repressão por parte das autoridades policiais, que agiam com base no artigo 157 do Código Penal de 1890. Conforme a perspectiva de Marcos César Alvarez, Fernando Salla e Luís Antônio F. Souza, destacada por Conduru, o Código Penal de 1890 desde sua promulgação, foi considerado inapto para enfrentar os novos desafios originados das transformações sociais e políticas do período republicano⁶⁹.

No relato apresentado por Agenor Miranda Rocha, esse período se estende até a década de 1930 e tem como desfecho a morte de Bamboxê, João Alabá em 1926, Cipriano Abedé em 1933 e Mãe Aninha em 1938, citados anteriormente. Conforme destaca Conduru, a morte dessas proeminentes lideranças religiosas coincide com transformações legislativas, notadamente com a promulgação do decreto 1.202 em 8 de abril de 1939, uma legislação federal que revogou a autorização para a perseguição e repressão das práticas religiosas afro-

⁶⁹ CONDURU, 2010, p. 181.

brasileiras. Esse marco legal reflete uma mudança significativa nas abordagens governamentais em relação às expressões religiosas de matriz africana na época⁷⁰.

Este período se destaca também pela variedade de terreiros de candomblé de nações distintas, demonstrado pelo destaque que Conduru dá ao estudo de José Flávio Pessoa de Barros que aponta a presença de comunidades Jeje no Rio de Janeiro, tais como os terreiros de Rozena de Bessem, Domotinha de Oyá e Natalina de Oxum, todas localizadas no centro da cidade, na região da Saúde⁷¹. Destaca-se que as duas últimas, em seus nomes religiosos adotam o pertencimento religioso à duas iabás, orixás femininos de origem iorubá e não a voduns, divindades da matriz fon, cultuadas no jeje, indicando uma certa mescla entre nações candomblé já naquele período.

Em relação às comunidades ligadas à nação Angola, o autor atribui a origem pioneira dessa religiosidade de matriz Banto a Joãozinho da Gomeia, estabelecido na cidade na década de 1930, tendo se mudado para Caxias em 1947, conforme o destaque que Conduru atribui a Antonio Carlos Peralta⁷². Além de Joãozinho, outra figura relevante para o Candomblé Angola é João Correia de Melo, conhecido como João Lessengue, membro da comunidade do Bate Folha na Bahia, que migrou para o Rio de Janeiro na década de 1930. Em 1938, ele adquiriu um terreno de aproximadamente 5.000 metros quadrados no bairro Anchieta, onde fundou o Bate-Folha do Rio de Janeiro (Kupapa Unsaba). Essa comunidade, localizada no subúrbio, preservava a língua quimbundo e os ritos de origem banto⁷³.

Ainda no contexto da nação Angola, José Beniste, ao mapear os terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro destaca uma comunidade pouco abordada nos estudos historiográficos, o *Ilê Asé Baba Olwô Omin*, fundado em Pendotiba, Niterói, em 1938, por João Gambá, que já estava envolvido com práticas religiosas desde 1910 no morro do Castelo.

Desde os tempos da colônia, o Morro do Castelo era considerado prejudicial ao progresso da cidade e à saúde de seus habitantes, pois acreditava-se que impedia a passagem do vento marítimo e por conta disso, doenças se proliferaram com mais facilidade. O morro foi demolido na década de 1920 sob a gestão do prefeito Carlos Sampaio. A migração do terreiro de João Gambá, no entanto, se deu em 1904 para a cidade de Niterói, mais precisamente no Morro de São Lourenço.

⁷⁰ CONDURU, 2010, p.181-182.

⁷¹ CONDURU, 2010, p. 182.

⁷² CONDURU, 2010, p. 182.

⁷³ CONDURU, 2010, p. 184.

João Gambá possuía um terreiro na Travessa do Castelo, no antigo Morro do Castelo, no centro do Rio, sendo feito por João Alabá. Meu pai veio para Niterói em 1904 com a prática da umbanda, primeiro no Morro de São Lourenço Pendotiba, Tenente Jardim. Quando aconteceu a febre espanhola, ele atendia as pessoas fazendo fusão de ervas, mesmo sofrendo perseguições policiais. Não era chamado de macumbeiro, era conhecido como canjeirista. Vinha a cavalaria do Fonseca conhecida como cabeças pretas, arrombando a porta para ver se o pegavam fazendo macumba. Ele faleceu em 1954. (Gonçalves, 2011⁷⁴ *apud* Beniste, 2020 p. 135).

No segundo momento, que tem como pano de fundo a década de 1940, Conduru aborda o destaque que Agenor Miranda Rocha dá à dispersão dos filhos de santo de três das quatro casas existentes no período anterior que encerraram suas atividades⁷⁵. Esse processo de dispersão foi acompanhado pela inauguração de novas casas, as quais adotaram padrões substancialmente distintos dos observados anteriormente. As emergentes lideranças religiosas da cidade optaram por abandonar os bairros urbanos mais carentes, deslocando-se para as regiões suburbanas, onde estabeleceram suas "roças". Esse redirecionamento geográfico denota uma mudança estratégica na configuração espacial e social do candomblé carioca durante este período⁷⁶.

Conduru também cita outros autores como José Flávio Pessoa de Barros para mencionar outras comunidades que surgiram a partir da tradição dessas casas supracitadas, tendo como principais referências a casa de Pai Ninô em Nova Iguaçu, e a casa de mãe Dila, filha de Cipriano Abedé, em São João de Meriti.

Outro ponto de importante destaque que ressalta o autor, a migração de baianos para o Rio de Janeiro desencadeia o processo de novos terreiros, a exemplo do primeiro terreiro de Nação Efon na Baixada, proveniente da migração direta da Bahia para Duque de Caxias.

Cristóvão de Ogun Já, membro da nação Efon e subgrupo iorubá, chegou à então capital da República no final da década de quarenta, iniciando várias pessoas e dando origem a uma linhagem produtiva. Dessa casa original de Salvador surgiram diversas comunidades, como as de Waldomiro de Xangô, Francisco de Iemanjá, Regina de Oxossi e muitas outras.

Waldomiro de Xangô, popularmente conhecido como Waldomiro Baiano, fundou no final dos anos 40, o *Ilê Asé Baru Lepe*, também conhecido como Associação Santo Antônio dos Pobres, no Parque Fluminense, em Duque de Caxias. Além disso, conforme conforme

⁷⁴ José Miguel Gonçalves, popularmente conhecido como Miguel de Belzebu estabeleceu seu terreiro no Morro do Castro, região de conurbação entre Niterói e São Gonçalo, nos anos 1980. Sua trajetória será abordada no próximo capítulo.

⁷⁵ CONDURU, 2010, p. 184-185.

⁷⁶ ROCHA, Agenor Miranda. *Op. cit.*, p. 26. *apud* CONDURU, 2010, p. 184.

ressalta Conduru, Manoel Ciriaco de Jesus, fundador do Tumba Junsara em Salvador em 1919, também estabeleceu o Tumba Junsara em Vilar dos Teles, por volta de 1946⁷⁷.

O terceiro período destacado na narrativa de Conduru, com base nos relatos de Agenor Miranda Rocha, abrange as décadas de 1950 e 1960. Enquanto o primeiro momento é caracterizado pela formação de comunidades de candomblé na região central da cidade, e o segundo momento é marcado pela mudança de algumas dessas comunidades para o subúrbio e a Baixada Fluminense, as décadas de 1950 e 1960 podem ser identificadas como os "anos de ouro" do candomblé no Rio de Janeiro.

Esse período é sempre lembrado não apenas nas casas de Kêtu, mas em todas as tradições então instaladas na cidade. Com as roças estruturadas, muitas festas se tornaram famosas. Um grande público, proveniente dos bairros de classe média e alta da cidade, frequentava os subúrbios por ocasião dessas festas. As casas mais concorridas eram o Bate-Folha, em Anchieta (nação de Congo, casa do finado João Lessengue), o Axé Opô Afonjá, em Coelho da Rocha (nação de Kêtu, com Mãe Agripina). E principalmente a casa do mais famoso pai-de-santo da cidade: Joãozinho da Gomeia, o chamado "rei do Candomblé", em Caxias. (CONDURU 2010, p. 184)

No desenrolar dos anos 50, uma considerável expansão do candomblé pelo estado do Rio de Janeiro se concretizou com a chegada de notáveis líderes religiosos baianos. José Flávio Pessoa de Barros relata que, por volta dessa década, o renomado Pai Zezito, neto de Eduardo de Ijexá, estabeleceu-se no Rio de Janeiro, fundando seu terreiro em Belford Roxo dois anos após sua chegada, em 1958⁷⁸.

Terreiros de outras nações também fizeram sua entrada no cenário carioca nesse período. Pessoa de Barros destaca que, na década de 1950, a nação Ijexá transferiu-se para o Rio de Janeiro por meio de Zezito de Oxum. Além disso, outros migrantes baianos estabeleceram comunidades religiosas, como Zezinho da Boa Viagem, fundador da Associação Religiosa Terreiro Jêje-Mahin da Boa Viagem em Nova Iguaçu, em 1957, e Yá Kauendê, da nação Angola, que criou o Abassá de Ogum em Santo Elias, Mesquita, em 1956.

Apesar de o fluxo migratório de baianos para o Rio de Janeiro ter apresentado intermitências, José Flávio Pessoa de Barros observa que, a partir de 1960, uma nova onda de migração se desencadeou. Nesse período, comunidades Ketu, provenientes das tradicionais casas baianas, estabeleceram-se no Rio de Janeiro. Figuras notáveis, como Beata de Iemanjá, Delinha d'Ogum e Janete d'Oxum, originárias do Alaketu da Bahia, bem como Nitinha

⁷⁷ CONDURU, 2010, p. 184.

⁷⁸ CONDURU, 2010, p. 185.

d'Oxum, Tetê de Oyá, Elza de Iemanjá e Amanda de Obaluaiê, do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho), e representantes do Gantois também se estabeleceram em diferentes localidades da região metropolitana do Rio de Janeiro⁷⁹.

Os dados fornecidos oferecem uma visão abrangente das comunidades de candomblé no estado do Rio de Janeiro, estreitamente associadas às comunidades baianas de diversas nações. Isso ocorre simultaneamente à continuidade das comunidades já existentes na capital e Baixada Fluminense. Ao analisar a formação do "candomblé paulista", Reginaldo Prandi destaca que, por volta de 1960, havia uma significativa interação entre Rio de Janeiro e São Paulo, especialmente entre as práticas de umbanda e candomblé. Essa interação resultava na incorporação do candomblé à umbanda e na influência cultural do Rio de Janeiro expandindo-se para São Paulo. Essa análise se mostra interessante e relevante no contexto, ratificando a posição do Rio de Janeiro como um pólo central na constituição, assimilação e disseminação de tradições religiosas afro-brasileiras⁸⁰.

Por fim, o quarto período analisado por Conduru se estende a partir dos anos 70, quando com a abertura de novos terreiros no Rio de Janeiro por meio da transferência de iniciados de casas de tradição Ketu. De acordo com José Flávio Pessoa de Barros, a maioria desses terreiros, representando diversas nações, está localizada na área urbana da cidade do Rio de Janeiro, especificamente na região denominada Baixada Fluminense⁸¹.

A percepção de ser a Baixada Fluminense o reduto de maior concentração de terreiros de candomblé não dispõe de dados oficiais, mas alguns estudos e matérias jornalísticas, junto à vivência dos religiosos indicam a razoabilidade desta afirmação. Conduru cita a reportagem "Um Rio de atabaques", publicada na edição número 1.471 da revista Isto É, datada de 10/12/1997, que à época estimava mais de três mil e oitocentos terreiros de candomblé naquela região.

Em 2014 o mapeamento das Casas de Matriz Africana no Rio de Janeiro, baseado em 391 comunidades registradas através de questionários⁸². Deste número, 121 terreiros eram oriundos da Baixada Fluminense. O segundo foco de comunidades afro-religiosas, segundo o

⁷⁹ CONDURU, 2010, p. 186.

⁸⁰ PRANDI, Reginaldo. Linhagem e Legitimidade no candomblé paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, n. 14, 1990.

⁸¹ CONDURU 2010, p.186.

⁸² BANAGGIA, Gabriel; FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas. 2014.

mapeamento, é a zona norte e a zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, com 86 comunidades instaladas ao longo de diversos bairros.

Embora existam indícios e relatos que sugerem a Baixada Fluminense como um importante polo de terreiros de candomblé, é importante ressaltar a ausência de estudos específicos sobre a presença e a trajetória dessa religião em São Gonçalo. Até o momento, não há uma análise detalhada sobre a influência e o desenvolvimento do candomblé nesse município específico. Portanto, o próximo capítulo desta pesquisa se dedicará a preencher essa lacuna, traçando a trajetória do candomblé em São Gonçalo e oferecendo uma compreensão mais completa do papel da religião na região

3 A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ EM SÃO GONÇALO

3.1 Vestígios históricos

Ao aprofundar a análise dos processos históricos abordados anteriormente, torna-se possível explorar o estabelecimento do candomblé em São Gonçalo. No entanto, é essencial destacar, como já discutido, que isso não implica afirmar a ausência de práticas afroreligiosas na região antes da chegada do candomblé como hoje conhecemos.

Este capítulo dedica-se a explorar a complexidade da religiosidade de matriz africana em São Gonçalo, utilizando-se de dados relevantes presentes em fontes históricas encontradas em jornais e relatos orais oriundos de entrevistas realizadas com ilustres lideranças religiosas de São Gonçalo cujos primórdios da vivência afroreligiosa remontam a década de 1960. Estas fontes são relacionadas, ao longo do capítulo, com estudos que tenham a formação de São Gonçalo como pano de fundo, além de discussões complementares, como a formação da umbanda e como isto se relaciona com o tema aqui apresentado.

Apesar da importância dos dados a serem apresentados, é preciso reconhecer que eles têm suas limitações quando se trata de revelar completamente os fenômenos da religiosidade de matriz africana que culminaram com o estabelecimento do candomblé em São Gonçalo. Em outras palavras, esses dados nos oferecem apenas uma visão parcial do cenário religioso da região nesse período.

Além disso, é importante destacar que os registros históricos que poderiam nos ajudar a determinar exatamente quando o candomblé começou a ser praticado em São Gonçalo são escassos, quase indisponíveis. O que implica dizer que há uma lacuna significativa em nosso entendimento sobre o surgimento e a evolução dessa importante expressão religiosa na região. Essas limitações e lacunas nos levam a reconhecer a necessidade de uma investigação mais ampla e detalhada sobre a religiosidade de matriz africana em São Gonçalo, a fim de obtermos uma compreensão mais completa e precisa desse aspecto fundamental de sua história e cultura.

A História está repleta de vestígios e sinais, como denota Carlo Ginzburg⁸³, e estes nos levam a tecer relações ainda pouco exploradas pela historiografia local. Esses vestígios permeiam o cotidiano da cidade e mesmo o olhar apurado de pesquisadores da história local podem facilmente passar despercebidos em meio à voracidade do cotidiano agitado que acaba por suprimir pistas que aguardam ser minuciosamente desvendadas com a finalidade de uma compreensão mais profunda do passado gonçalense.

Nesse sentido, é preciso examinar os eventos históricos que influenciaram a evolução de São Gonçalo ao longo do tempo, buscando vestígios da presença da herança africana na região e como sua relação com os acontecimentos históricos locais contribuíram para o surgimento e desenvolvimento do candomblé na cidade. Ao adotar essa perspectiva, almeja-se proporcionar uma compreensão mais aprofundada da complexa teia de fatores econômicos, sociais e religiosos que moldaram a identidade cultural de São Gonçalo.

São Gonçalo desponta na História, inicialmente, como uma freguesia de importância elevada, constituída de engenhos dedicados à produção de açúcar, incluindo o Engenho Novo, Engenho do Roçado, Engenho Pequeno e Engenho do Colubandê, que desempenharam um papel crucial nesse contexto. A produção desses engenhos era escoada por meio de pequenos portos locais como o Porto do Rosa, Porto Novo, Porto Velho e o Porto de Guaxindiba. Não coincidentemente, esses nomes persistem na geografia da cidade atual como alguns de seus principais bairros.

No século XVIII, os engenhos de açúcar e aguardente se multiplicaram. São Gonçalo foi um dos maiores produtores agrícolas no período do Império, já contando, nesse século, com a Fazenda e Engenho Colubandê produzindo 50 caixas de açúcar por safra. [...] Em 1779, a Freguesia de São Gonçalo, além de uma forte agricultura, possuía 23 engenhos que produziam 352 pipas de aguardente e aproximadamente 500 caixas de açúcar e ultrapassava a casa dos 952 escravos [...] Em 1860, São Gonçalo já possuía mais de 30 engenhos fabricando açúcar e aguardente e 10 fornos para o fabrico de telhas e tijolos. O embarque desses produtos era feito nos pequenos portos: da Ponte (depois Gradim), Boaçu, Porto Novo, Porto Velho, Ponta de São Gonçalo, Guaxindiba e da Vala (depois Neves). (Braga, 2006, p. 51-56).

De acordo com a professora Maria Nelma Carvalho Braga⁸⁴, a construção da capela dedicada a São Gonçalo do Amarante teve início entre 1579 e 1601, nas proximidades do Rio Imboacú. Esse acontecimento marcou o surgimento do povoado de São Gonçalo, com a

⁸³ "Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário" In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Editora Companhia das Letras, 1991.

⁸⁴ BRAGA, Maria Nelma Carvalho. *O município de São Gonçalo e sua história*. 3 ed., rev. e ampliada. Niterói, RJ: Nitpress, 2006. 376 p.

gradual formação de residências ao redor da capela, ao longo da área atualmente denominada como Zé Garoto. Em 1647, a Aldeia de São Gonçalo foi elevada à condição de freguesia.

No decorrer do século XVIII, o avanço dos engenhos de cana-de-açúcar, a expansão da pecuária e o cultivo de milho desempenharam um papel significativo na ampliação territorial de São Gonçalo. Como resultado, em 1819, a Freguesia de São Gonçalo, junto com outras localidades, tornou-se parte da recém-criada Vila Real da Praia Grande, que alcançou o status de cidade em 1834, sendo então denominada Niterói.

Somente em 1890, São Gonçalo foi promovida à categoria de vila, inaugurando assim a Intendência Municipal. Entretanto, em 1892, ocorreu sua reincorporação à cidade de Niterói. Esta situação perdurou até 1923, quando São Gonçalo recuperou sua condição de vila, oficializada posteriormente em 1929 pela Lei nº 2335. A criação da Prefeitura Municipal e a nomeação do cargo de prefeito remontam a janeiro de 1904, conforme determinação do então governador do Estado, Nilo Peçanha. A partir da década de 1930, São Gonçalo experimentou um vigoroso processo de urbanização e industrialização.

Figura 4 - Quadro Sinótico

1579	06 de Abril	Sesmaria
1644	26 de Outubro	Criação da Freguesia
1645	22 de Janeiro	Freguesia (pedido de jurisdição)
1647	10 de Janeiro	Freguesia (confirmação)
1819	10 de Maio	Suspensão da condição de Freguesia; passa a distrito de Niterói
1890	22 de Setembro	Elevação à Vila e Município
1890	12 de Outubro	Instalação do Município
1892	08 de Maio	Supressão do Município
1892	17 de Dezembro	Restauração do Município
1922	20 de Novembro	Elevação à Cidade
1923		Suspensão da condição de Cidade; retorno à condição de Vila
1929	27 de Dezembro	Restauração da condição de Cidade

Fonte: Prefeitura Municipal de São Gonçalo.

Se levarmos em consideração o período histórico de formação da cidade na busca dos vestígios da herança africana nos deparamos com a escravidão africana e com isso é natural que as buscas sejam empreendidas a partir de questionamentos acerca de quem eram os

escravizados que viviam em São Gonçalo, quais eram seus costumes, quais eram suas expressões de fé etc... Esse movimento requer buscas mais refinadas nas fontes primárias sobre escravidão em São Gonçalo e como ressaltado anteriormente, tais fontes encontram-se escassas. Por outro lado, o olhar atento sobre o cotidiano da cidade sugere pistas presentes nos nomes de localidades que indicam a presença africana e ampliam o leque de possibilidades a serem exploradas.

Entre os olhares atentos destaca-se o do professor e pesquisador Erick Bernardes, do qual começo citando um texto peculiar publicado em sua coluna no Jornal Daki, intitulado *Entre batuques de Mutondo: uma história de ancestralidade*⁸⁵. O texto apresenta uma reflexão intrigante sobre a intensa atividade noturna no bairro Mutondo, situado entre o Rodo Municipal e o bairro de Alcântara. Bernardes levanta a questão sobre a razão pela qual essa área afastada do centro da cidade tornou-se um local tão movimentado durante a madrugada, repleto de bares, danceterias e eventos.

A exploração histórica do autor adiciona profundidade à narrativa ao mencionar que, possivelmente, a tradição de festas e celebrações afastadas das casas dos senhores de engenho, por parte dos escravizados, influenciou o caráter noturno e festivo do Mutondo. A associação com instrumentos musicais africanos, como os tambores chamados mutondo, adiciona uma camada interessante à história, sugerindo uma ligação entre o presente vibrante do bairro e suas raízes ancestrais.

O autor questiona se o bairro Mutondo está imbuído de alguma força invisível dos guerreiros africanos ao longo dos séculos, mantendo viva a energia e a animação noturna. Essa ponderação, combinada com a descrição da atmosfera agitada nas noites de sexta-feira, instiga a imaginação e convida à reflexão sobre a rica herança cultural presente nesse espaço.

A conclusão reforça a importância de resgatar a história do tambor mutondo⁸⁶, que, apesar de ter perdido destaque ao longo do tempo, permanece como um testemunho da ancestralidade de São Gonçalo. Contudo, a aplicação do termo não denota apenas um instrumento musical. De acordo com o *Novo Dicionário Banto do Brasil*⁸⁷, Mutondo é o

⁸⁵ Disponível em: <https://www.jornaldaki.com.br/entre-batuques-de-mutondo-uma-hist%C3%B3ria-de-ancestralidade-por-erick-berna-rdes>. Acesso em: 12 jan. 2024.

⁸⁶ Apesar da análise brilhante de Erick Bernardes, de acordo com Juliana Araújo, o termo mutondo, empregado no meio musical banto, é usado para denominar uma espécie de marimba e não de um tambor. Para maior compreensão, ver: ARAÚJO, Juliana. Instrumentos Musicais In: QUEIROZ, Sônia (org.). *Brasilidades que vêm da África*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.

⁸⁷ LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012

nome de uma árvore na língua quioco⁸⁸, além de ser originalmente o nome do rio que passava pelo local onde se formou o bairro.

Bernardes volta a discutir a etimologia do termo que dá nome ao bairro, no texto *Mutondo e outras possibilidades*⁸⁹. Nesse novo texto, o autor explora as origens e significados do topônimo, destacando a versatilidade na interpretação do termo, ressaltando a pouca atenção que o mundo "civilizado e conhecido" dedica às questões semânticas dos topônimos, evidenciando a falta de reflexão sobre as raízes linguísticas que permeiam nosso cotidiano.

O autor aponta que, mesmo após uma crônica anterior dedicada ao tema, várias hipóteses continuam a emergir, mostrando como as interpretações sobre a etimologia podem ser versáteis e sujeitas a mudanças ao longo do tempo. Nesse sentido, o texto amplia essa perspectiva ao sugerir que o nome também pode derivar da árvore Mutondo e do rio de mesmo nome, apresentando uma relação tríplice entre o bairro, a flora local e o curso da água. Essa complexidade nas origens do nome destaca a riqueza da linguagem e das influências culturais que moldam os topônimos.

Nesse sentido, Bernardes elabora uma suposição ao investigar a possibilidade de que a madeira da árvore homônima ao bairro, originária de Moçambique, tenha sido empregada na produção de instrumentos de percussão africanos durante o período colonial no Brasil. Essa conjectura enriquece a análise etimológica ao contextualizar o local em termos históricos e culturais mais amplos, estabelecendo conexões com influências transculturais. No entanto, é relevante salientar que, até o momento, não há evidências que confirmem essa hipótese.

O Inventário Florestal Nacional, elaborado pelo Ministério da Terra, Ambiente e Desenvolvimento Rural da República de Moçambique⁹⁰, identifica o Mutondo como *Cordyla africana* e embora seja comum o uso de sua madeira na fabricação de móveis e instrumentos musicais, não foram encontrados registros, até o momento, desta prática no Brasil, o que levanta dúvidas sobre a associação proposta.

Uma alternativa a ser considerada é a possibilidade de que o Mutondo tenha sido associado a outras árvores nativas encontradas às margens do rio de mesmo nome, que poderiam ter características semelhantes ou desempenharem papéis culturais comparáveis. Essa hipótese também merece uma análise mais detalhada.

⁸⁸ LOPES, 2012, p.282.

⁸⁹ Disponível em: <https://www.jornaldaki.com.br/mutondo-e-outras-possibilidades-por-erick-bernardes>. Acesso em: 10 jan. 2024.

⁹⁰ Disponível em: <https://www.fnds.gov.mz/mrv/index.php/documentos/relatorios/26-inventario-florestal-nacional/file>. Acesso em: 10 jan. 2024.

A discussão sobre o rio Mutondo enfatiza sua importância na região, relacionando-o à bacia hidrográfica do rio Alcântara e ao abastecimento hídrico local. A diversidade de designações da árvore em terras moçambicanas sugere uma possível influência cultural e linguística que se estende para além das fronteiras geográficas.

Ao concluir, o autor ressalta a ausência de certezas nas interpretações apresentadas, deixando espaço para a especulação como uma ferramenta válida na exploração das conexões possíveis entre o nome do bairro, a árvore, o rio e a história local. Isso destaca a natureza intrincada e multifacetada das origens dos topônimos, revelando a riqueza cultural e histórica que permeia a nomenclatura geográfica.

No âmbito da pesquisa acerca da toponímia de bairros e localidades de origem africana em São Gonçalo, outro caso notável é o bairro de Monjolos, caracterizado por sua condição socioeconômica desfavorecida. Conforme informações disponíveis no portal da prefeitura⁹¹, esse bairro recebeu sua denominação em virtude da predominância de uma árvore homônima. A etimologia do termo Monjolos está intrinsecamente ligada ao tronco cultural banto.

O termo também se relaciona com um contexto botânico, associando-o à árvore pertencente à família das leguminosas mimosáceas⁹². Adicionalmente, o *Novo Dicionário Banto do Brasil* estabelece uma conexão entre esse termo e subgrupos étnicos originários da República do Congo e escravizados no Brasil⁹³. A disseminação generalizada do termo ocorreu no século XIX, indicando seu surgimento durante o período da diáspora africana. Esse fenômeno sugere uma complexidade na formação e adaptação linguística, revelando a incorporação de elementos fonéticos característicos do banto adaptados ao contexto brasileiro.

Além do significado associado à árvore, o termo Monjolos, segundo o dicionário, também era utilizado para designar um tipo específico de engenho destinado à moagem de milho. Adicionalmente, era empregado para referenciar uma raça de cordeiro desprovida de chifres, uma categoria de novilho⁹⁴.

A análise do termo destaca a multiplicidade de significados, revelando aspectos botânicos, etnográficos e linguísticos. O estudo dessa toponímia africana em São Gonçalo contribui significativamente para uma compreensão mais abrangente das influências históricas

⁹¹ Disponível em: <https://www.saogoncalo.rj.gov.br/sao-goncalo/historia-de-sao-goncalo/>

⁹² Monjoleiro.

⁹³ LOPES, 2012, p. 178.

⁹⁴ Idem.

e culturais que moldaram tanto a geografia quanto a identidade das comunidades afrodescendentes na região brasileira. A História do bairro está ligada à Fazenda Engenho Novo.

Em um estudo acadêmico datado de 2014, Raiane Oliveira defendeu a dissertação intitulada "*O Barão de São Gonçalo e seus escravos*"⁹⁵, explorando a trajetória de Belarmino Ricardo Siqueira, proprietário de extensos lotes de terra, tais como a fazenda de Engenho Novo do Retiro, Cabuçu e Jacaré, todas localizadas em São Gonçalo, também dono de propriedades em cidades como Rio de Janeiro, Niterói, além de São Gonçalo. Destacou-se como oficial da Guarda Nacional de 1826 a 1842. Durante esse período, exerceu o cargo de comandante superior da Legião de Magé e Niterói. Serviu como provedor do Asilo Santa Leopoldina em Niterói e como membro do conselho fiscal do Instituto Fluminense de Agricultura. O Barão também fundou e presidiu o Banco Rural e Hipotecário, além de ser proprietário de uma empresa fluminense de transportes.

A relação estreita com o imperador D. Pedro II é evidenciada pelas frequentes visitas do monarca às suas fazendas⁹⁶. Em reconhecimento a seus serviços, o Barão recebeu distintas honrarias, incluindo os títulos de Fidalgo Cavaleiro da Casa Imperial, oficial e comendador da Imperial Ordem da Rosa (1855). Adicionalmente, foi agraciado com o título de Barão de São Gonçalo, conforme o decreto imperial de 19 de março de 1849, e posteriormente recebeu o título de grandeza em 1854⁹⁷.

A autora, ao analisar o inventário e testamento do Barão, contribuiu para a compreensão da vida política, econômica e social desse personagem histórico. Oliveira também contextualizou São Gonçalo no século XIX, destacando sua economia centrada em engenhos de açúcar, aguardente, cultivo de gêneros agrícolas como cereais, mandioca, legumes e frutas. Sua dissertação apresentou um importante quadro genealógico com nomes de escravizados, revelando sua organização e vivência, além de indicar a predominância étnica banto. Conforme aponta em sua obra.

Outro nome que aparece na lista é o bairro Zumbi. Erick Bernardes também escreve sobre o bairro⁹⁸ e no texto apresenta uma reflexão intrigante sobre o significado do nome do

⁹⁵ OLIVEIRA, Raiane. *O mundo dos fundos: o barão de São Gonçalo e seus escravos*. 2014. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro

⁹⁶ BRAGA, 2006, p. 116.

⁹⁷ SILVA, Salvador Mata; MOLINA, Evadyr. *Fazenda do Engenho Novo Retiro*. Ed: Silverio JC Moreira, São Gonçalo, 2001.

⁹⁸ Disponível em: <https://www.jornaldaki.com.br/2019/03/31/o-bairro-zumbi-e-alguns-significados-por-erick->

bairro, entrelaçando diferentes interpretações linguísticas e sociais. A abordagem inicial destaca a perplexidade em relação à associação do termo "zumbi" à civilização moderna, caracterizando-a como uma população de "cidadãos zumbis". Essa comparação é percebida como depreciativa, contrastando com a visão pessoal do autor, que enxerga o bairro como um lugar de amizades e experiências positivas.

A análise etimológica revela a origem da palavra "zumbi" na língua quicongo, onde "nzumbe" significa "duende" ou "morto-vivo". O autor explora diferentes interpretações, incluindo a visão do sociólogo Bauman, que associa o zumbi a alguém sem rumo⁹⁹. Essa ambiguidade na definição do termo ressalta a complexidade da linguagem e das representações sociais.

A conexão entre o termo "zumbi" e o líder da resistência quilombola, associando-o à ideia de andarilho e guerreiro, oferece uma interpretação alternativa e mais positiva. O autor destaca o significado de "vagante" como uma explicação plausível tanto para o bairro Zumbi quanto para o herói negro. Essa perspectiva evidencia a força e a resiliência dos verdadeiros trabalhadores e líderes, sugerindo que o nome do bairro é uma homenagem aos guerreiros que, como Zumbi dos Palmares, desempenham um papel significativo em suas comunidades.

A conclusão ressalta a ideia transformada em homenagem, caracterizando o bairro Zumbi como um lugar de "gente batalhadora e cheia de histórias interessantes ainda por revelar". A análise do autor transcende a mera etimologia, explorando camadas mais profundas de significado cultural e social associadas ao nome do bairro, proporcionando uma reflexão rica sobre a complexidade das representações linguísticas e sociais.

No contexto histórico do bairro, a localidade é identificada como um possível sítio que abrigou um Quilombo, constituído por negros fugitivos de fazendas que se estabeleceram na região. Cabe destacar que o bairro é próximo de uma antiga fazenda de engenho que dá nome ao bairro Engenho Pequeno. A área era caracterizada pela presença de diversas propriedades agrícolas, evidenciando um considerável potencial econômico. Uma nota publicada na edição de 29 de abril de 1885¹⁰⁰ do Jornal O Fluminense lança luz sobre o assunto ao mencionar a participação de indivíduos identificados como pretos Mina em uma atividade de caça, sugerindo, assim, a existência de uma comunidade Quilombola.

bernardes. Acesso em: 10 jan. 2024.

⁹⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2008.

¹⁰⁰ Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_02&pagfis=3293

Acerca da etimologia da palavra, o Novo Dicionário Banto do Brasil indica uma série de significados. Além de remeter a espírito vagante pela terra, também remete à ideia de imortalidade, além de estar associado a local ermo e destinado à caça¹⁰¹.

Acerca dos nomes de origem africana espalhados por São Gonçalo nota-se a predominância banto, o que denota a presença massiva de africanos oriundos de território banto na região. Esta predominância não é apenas toponímica mas linguística de um modo geral. De acordo com Yeda Pessoa de Castro¹⁰²:

Nesse vocabulário, há de distinguir os aportes antigos - a maioria proveniente de línguas angolanas -, que entraram na época colonial para o domínio da língua portuguesa e já se encontram completamente integrados ao seu sistema linguístico de onde formam diferentes derivados com prefixos e sufixos (esmolambado de molambo, sambista de samba, encalombado de calombo, maconheiro de maconha, xingamento de xingar, umbandista de umbanda). (Castro, 2011, p.1).

Mary C. Karasch afirma que a maioria expressiva, cerca de 96,2%, dos escravizados africanos identificados no Rio de Janeiro originavam-se da região centro-oeste do continente africano. A progressão temporal revelou uma redução nessa proporção, embora o contingente desses grupos étnicos sempre tenha sido superior a 60%. Em contraste com a Bahia, onde predominavam os grupos étnicos oriundos da Costa da Mina, no Rio de Janeiro, essa parcela representava apenas 6 a 7% da população escravizada¹⁰³. Nesse sentido, é pertinente supor que a província de São Gonçalo também figurasse estas estatísticas, proporcionalmente, apresentando uma considerável população africana escravizada de origem banto. No entanto, a afirmativa requer mais pesquisa de fontes.

Raiane Almeida de Oliveira abordou a composição do grupo de escravizados do Barão de São Gonçalo, em sua dissertação, buscando reflexões sobre a classificação étnica do contingente. Segundo a autora, no século XVII, aproximadamente 400 escravizados trabalhavam nas fazendas locais¹⁰⁴. Apesar dessa estimativa numérica, não há levantamentos detalhados sobre suas identidades, origens, relações familiares, expressões culturais e modos de vida. Oliveira ressalta que o inventário do Barão de São Gonçalo após seu falecimento em 1873 indicava a posse de 216 escravizados distribuídos entre as fazendas Engenho Novo e

¹⁰¹ LOPES, 2012, p. 264.

¹⁰² CASTRO, 2011, p.1.

¹⁰³ KARASCH, 2000 *apud* OLIVEIRA, 2014, p.17.

¹⁰⁴ OLIVEIRA, 2014, p. 66.

Morro Grande. A análise do inventário destaca a classificação diversificada, incluindo crioulos, africanos e indivíduos sem classificação de cor, especialmente na fazenda Morro Grande¹⁰⁵.

À luz das informações fornecidas pelo inventário, Oliveira sugere que a maioria daqueles sem classificação de cor na Fazenda Morro Grande provavelmente tinha origem africana, dando destaque para a expansão territorial inicial da fazenda, que ocorreu a partir de 1826, abrangendo diferentes períodos legislativos em relação ao tráfico de africanos, concluindo portanto que, a ausência de indicação da procedência desses escravos parece estar diretamente associada à proibição do tráfico em 1831 e posteriormente em 1850.

Outro dado importante trazido pela autora é o fato da lista de matrícula de escravizados datada de 01 de outubro de 1872, sofrer alteração nos dados referentes à procedência dos mesmos¹⁰⁶. Essa mudança, em seu ponto de vista, indica que a classificação variava de acordo com o redator do documento, sua finalidade e o período em questão. No inventário, o total de 60 indivíduos sem identificação é reduzido para 30 na lista de matrícula de 1872, surgindo a opção de pardo.

Outro importante estudo sobre o tema foi realizado por Elisangela Silva, onde utilizou registros de batismo que revelaram dados sobre a população escravizada enterrada na Igreja Matriz de São Gonçalo¹⁰⁷. Segundo registros apresentados, o batismo de escravizados, abrangendo o período de 1749 a 1757, revelam a ocorrência de 715 óbitos de indivíduos sepultados na Igreja Matriz de São Gonçalo. Adicionalmente, a autora destaca que foram realizadas 600 cerimônias de batismo para pessoas livres, enquanto para a população escravizada esse número foi de 745. Os documentos, no entanto, não especificam a origem desses indivíduos.

3.2 A Umbanda de Zélio de Moraes e suas impossibilidades

¹⁰⁵ OLIVEIRA, 2014, p.67.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ SILVA, Elisangela de Melo Bezerra. *Os Santos Óleos: relações sociais e alforria na pia batismal: freguesia de São Gonçalo, Rio de Janeiro, meados do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) - FFP/UERJ, São Gonçalo, 2011

No decorrer do século XX, observa-se uma ampliação significativa do acesso a registros históricos relacionados às religiões de matriz africana. Estes registros, frequentemente documentados em jornais da época, nem sempre apresentam um viés positivo, o que abre margem para diversas interpretações.

A partir de uma análise realizada nos principais periódicos da região, foram selecionados alguns registros que relatam a ocorrência de rituais religiosos dessa natureza. Contudo, é imprescindível destacar a relevância da Umbanda neste contexto, pois sua compreensão pode contribuir significativamente para a análise dos casos em questão.

Este destaque se justifica pela existência de uma corrente de pensamento que associa São Gonçalo como o berço desta expressão religiosa de matriz afro-brasileira. Assim, compreender o papel e a influência da Umbanda se torna fundamental para uma análise abrangente e contextualizada dos registros históricos que serão analisados adiante.

Farlen de Jesus Nogueira comenta a divergência sobre o mito fundador da Umbanda em seu e ressalta os fatos dos estudos acadêmicos sobre a umbanda serem empreendidos tardiamente, após a década de 1960¹⁰⁸. Sua obra aborda as divergências existentes entre os estudiosos da história da umbanda, destacando a controvérsia em torno da figura de Zélio Fernandino de Moraes como o possível fundador da religião. O debate entre os autores, como Brown (1985) e outros como Cavalcanti (1986), Ortiz (1991), Giumbelli (2002), e Rohde (2009), revela diferentes perspectivas sobre a origem e fundação da umbanda. Sua abordagem oferece uma análise histórica e acadêmica sobre a umbanda, destacando as divergências entre os estudiosos e a contribuição pioneira de Diana Brown sobre a complexidade da formação e evolução da religião, especialmente no contexto de sincretismo cultural no Brasil. Brown destaca a importância de Zélio de Moraes na narrativa da fundação da umbanda, relacionando-a ao mito de origem desenvolvido por ele em torno de sua doença e cura.

A vertente que defende o mito fundador da Umbanda tendo Zélio de Moraes e o bairro de Neves como marco zero da religião tem como pano de fundo o início do século XX em São Gonçalo. Ao atingir a idade de 17 anos, Zélio teria apresentado sintomas que inicialmente foram interpretados pela sua família como distúrbios de ordem mental.

Diante dessa preocupação, ele foi encaminhado para tratamento em um hospital psiquiátrico. No entanto, após alguns dias, a ausência de correlação entre os sintomas manifestados por Zélio e quaisquer referências nas literaturas médicas convencionais levou sua família à sugestão de realizar um ritual de exorcismo na Igreja.

¹⁰⁸ NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata ti Inkice da Omolocô Tancredo da Silva Pinto: Clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 -1979)* Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

Esse esforço, conduzido por um padre, não produziu resultados satisfatórios, de modo que Zélio buscou tratamento com uma benzedeira localmente renomada, que diagnosticou nele o dom da mediunidade. Além disso, recomendou que Zélio direcionasse seus esforços para atividades voltadas à caridade.

Por meio da indicação de um conhecido de seu pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Esse encontro ocorreu no feriado de 15 de novembro de 1908¹⁰⁹. Ao participar de uma sessão na federação, Zélio, contrariando as normas do culto, levantou-se e expressou a ausência de uma flor na mesa. Dirigindo-se ao jardim, colheu uma rosa branca e a colocou no centro da mesa.

Essa atitude singular desencadeou uma reviravolta no ambiente, em que Zélio incorporou um espírito e, simultaneamente, vários médiuns manifestaram a presença de espíritos indígenas e africanos. Advertido pelo dirigente da sessão, o espírito incorporado em Zélio questionou a proibição da presença dessas entidades. Sendo o seu nome questionado, a entidade respondeu:

Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (Trindade, 2009, p.85)¹¹⁰

A partir deste episódio Zélio passou a dar consultas espirituais através do caboclo das sete encruzilhadas, em sessões ocorridas em sua casa, no bairro de Neves. Nesse culto, os espíritos africanos e indígenas teriam a oportunidade de trabalhar em prol de seus irmãos encarnados. O caboclo também declarou que a nova religião seria chamada de umbanda. O

¹⁰⁹ Segundo Mário Teixeira de Sá Júnior, a associação simbólica entre o nascimento da Umbanda e a Proclamação da República é destacada como uma interpretação interessante, sugerindo que a fundação da Umbanda está simbolicamente ligada ao momento histórico de mudança política no Brasil. Este acontecimento expressa a ideia de que a Umbanda se identifica não apenas com a data do surgimento da República, mas também com os eventos astrais que antecederam esse período de transição política. Alguns autores, como Rivas Neto e Epaminondas Oliveira, fazem essa conexão entre a Umbanda e a República, destacando a importância dessa associação para o mito fundador da religião. Dessa forma, o mito fundador da Umbanda é apresentado como um processo dinâmico de construção de significados, que se relaciona tanto com eventos históricos quanto com tradições religiosas pré-existentes, demonstrando a complexidade e a riqueza dessa religião. Para maior compreensão, ver: De Sá Júnior, Mário Teixeira. A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda. Revista eletrônica história em reflexão, v. 6, n. 11, 2012. OLIVEIRA, Epaminondas. Aumbhandan – o elo de volta ao supremo. Rio de Janeiro: Jotanesi, 1996; RIVAS NETO, F. Lições Básicas de Umbanda. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1991

¹¹⁰ TRINDADE, Diamantino Fernandes. Umbanda brasileira: um século de história. Ícone Editora, 2009

grupo formado sob a orientação do caboclo das Sete Encruzilhadas foi denominado Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Contudo, é importante observar que Zélio não mantinha vínculos com qualquer expressão religiosa de origem africana que praticada em São Gonçalo naquela época. Sua biografia relata uma passagem por uma benzedeira durante o período em que buscava solução para seus problemas espirituais, mas é a partir de uma sessão em um centro espírita que seu envolvimento com o contexto espiritual se desenvolve. A proposta religiosa de Zélio, portanto, distancia-se significativamente de qualquer associação com tradições religiosas afro-brasileiras.

O movimento empreendido por Zélio consistiu, essencialmente, em desvincular a religião de sua conotação étnica. A forma de umbanda que se tornou popular, incluindo aquela praticada na maioria dos terreiros em São Gonçalo atualmente, não é uma extensão direta da doutrina original de Zélio de Moraes. Pelo contrário, ela teve origem na integração de práticas africanas que se amalgamaram aos terreiros de umbanda, notadamente influenciadas pelas abordagens de Tata Tancredo.

Zélio era notoriamente um homem branco que, embora não fosse de uma família abastada, possuía relações importantes. Em 1924 lançou sua candidatura a vereador em São Gonçalo, sendo eleito. Se candidatou à reeleição e obteve sucesso nas eleições de 1927. Visando dar continuidade ao trabalho dedicado à disseminação das escolas públicas, que havia realizado nos dois mandatos anteriores, Zélio se candidatou novamente à reeleição no pleito de 1º de setembro de 1929. No entanto, desta vez, não obteve êxito.

Após essa derrota, Zélio de Moraes optou por se retirar da vida política. No entanto, não deixou de fazer política em prol de seu movimento religioso. Como dito no capítulo anterior, durante o Estado Novo, as religiões afro-brasileiras enfrentaram perseguições, incluindo investidas policiais e prisões de líderes. Para evitar repressões, as casas de umbanda foram obrigadas a se registrar na delegacia a partir de 1941, seguindo a ordem de Filinto Muller.

A postura repressiva do Estado colocou os cultos afro-brasileiros em uma situação de "semilegalidade", sendo praticados sob vigilância policial. Assim, obter reconhecimento como religião tornou-se uma meta para os centros de umbanda, considerando a promessa de liberdade religiosa no Código Penal de 1940.

Visando garantir a continuidade de suas práticas religiosas e legitimar a umbanda, Zélio de Moraes e outras lideranças fundaram, em 1939, a Federação Espírita de Umbanda (FEU). Essa iniciativa buscava institucionalizar a religião, principalmente para evitar

penalidades relacionadas ao "curandeirismo" e "charlatanismo". A FEU, liderada por Zélio, era composta majoritariamente por profissionais liberais, militares e homens brancos da classe média¹¹¹.

Podemos assim concluir que não há na umbanda de Zélio vestígios das práticas afrorreligiosas realizadas em São Gonçalo antes da chegada do candomblé. Essa observação sugere que não há continuidade ou influência direta dessas práticas específicas no contexto espiritual ligado a Zélio de Moraes.

3.3 Candomblés e macumbas da região nas páginas dos jornais

Por meio de consulta ao acervo de periódicos disponíveis no site da hemeroteca da Biblioteca Nacional foram identificadas pistas relevantes que indicam uma direção a ser explorada na pesquisa sobre candomblés em São Gonçalo. No tocante às informações obtidas no acervo jornalístico, é notável a escassez de dados relacionados a São Gonçalo. Dentre os registros encontrados, destaca-se Niterói como o foco predominante em grande parte dos casos, que se relacionam, na maioria das reportagens, com batidas policiais em terreiros.

Entre os registros relacionados a Niterói, destacam-se algumas matérias entre as décadas de 1920 e 1940. Cinco matérias da década de 1920 foram selecionadas para a análise.

A primeira remete a 29 de junho de 1921 e trata-se de uma nota intitulada como *Feiticeiros em Pendotiba*¹¹². A matéria aborda uma queixa apresentada por membros da comunidade em relação a um "candomblé de um tal Florêncio", localizado em uma área de Pendotiba então conhecida como Venda do Buraco. A insatisfação dos residentes está relacionada aos rituais ruidosos que persistem durante a madrugada, assim como a prática de despachos deixados em propriedades vizinhas. Destaca-se a consternação expressa pelo reclamante quanto à aparente ineficácia policial, sendo relatado o temor das autoridades em relação a uma tipo de pó denominado Saracanga¹¹³.

¹¹¹ NOGUEIRA, 2022, p 53-54.

¹¹² Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_06&pesq=candombl%C3%AA&hf=memoria.bn.br&pagfis=2189. Acesso em: 12 jan. 2024.

¹¹³ O uso de pó ritualístico é uma prática comum na umbanda e no candomblé, sendo predominante no candomblé. O uso faz parte dos rituais de purificação, proteção e fortalecimento espiritual. Esses pós são preparados a partir de uma variedade de ingredientes naturais, como ervas, raízes, cascas de árvores, entre

Sob o título de “Candomblé, consultas, danças no terreiro e sanafra”¹¹⁴, a segunda matéria selecionada, datada de 11 de agosto de 1922, também em tom de crítica, direciona-se a um suposto candomblé na Rua São Sebastião. O local é caracterizado como uma residência suspeita de abrigar rituais de "bruxarias tão ou mais complexas do que aquelas praticadas por indígenas ou em "sertões africanos". A crítica consiste na permissividade das autoridades para a manutenção destas práticas religiosas em um local tão próximo ao centro da cidade.

Embora a narrativa da matéria classifique o ritual com um candomblé, a descrição das práticas suscita algumas incertezas. São mencionados rituais diários, o que é atípico para um terreiro de candomblé, exceto durante períodos litúrgicos específicos. Posteriormente, a matéria relata a vestimenta das entidades comparada a vestes indígenas, o que até certo ponto poderia configurar um candomblé de caboclo. Mais adiante a matéria relata o pedido constante das entidades por uma bebida conhecida como Sanafra¹¹⁵ e por fim, são descritos rituais envolvendo fundanga (pólvora), cuja descrição se aproxima de um ritual de desobsessão ou limpeza espiritual praticado na umbanda.

A terceira matéria, intitulada como “Um candomblé batuta”¹¹⁶, com data de 04 de junho de 1923, em sintonia com outras reportagens, apresenta caráter denunciativo e focaliza os líderes de uma residência localizada na Rua Visconde de Itaboraí. Além de conduzirem rituais noturnos regulares, os dirigentes, conforme relato, têm o costume de deixar oferendas nas portas dos vizinhos, como penas de galinha, garrafas de azeite e moedas.

outros elementos botânicos, que são selecionados de acordo com as necessidades específicas do indivíduo ou da situação em questão. Os pós são considerados veículos de energia e axé (força vital) e são preparados com base nos conhecimentos tradicionais dos sacerdotes, geralmente seguindo receitas e técnicas transmitidas oralmente ao longo das gerações. Esses pós podem ser utilizados de diversas maneiras dentro do contexto ritualístico. É importante ressaltar que o uso de pós no Candomblé está profundamente enraizado nas tradições religiosas e culturais dessa prática, e sua utilização é realizada com respeito e reverência aos ancestrais, aos orixás e às forças da natureza. Além disso, a preparação e o uso dos pós geralmente são conduzidos por sacerdotes e sacerdotisas experientes, que possuem conhecimento e habilidades específicas para realizar essas práticas de forma adequada e eficaz. Não há, no entanto, estudos religiosos que apontem um pó específico na Umbanda chamado "saracanga". A entidade espiritual Saracanga é frequentemente invocada nos rituais dessa religião, mas não é comum encontrar referências a um pó com esse nome dentro das práticas umbandistas tradicionais. Cabe ressaltar que a invocação a Saracanga perdeu destaque em alguns contextos umbandistas. Fatores como mudanças nas tradições locais, influências de novas correntes espirituais, a dinâmica dos trabalhos mediúnicos em cada terreiro e até mesmo questões culturais e sociais podem afetar a forma como determinadas entidades são reverenciadas e invocadas na Umbanda.

¹¹⁴ Disponível em:

https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_06&Pesq=candombl%c3%a9&pagfis=3613

¹¹⁵ Segundo a descrição da matéria, trata-se de um composto de Paraty e pimenta do reino.

¹¹⁶ Disponível em:

https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_06&Pesq=candombl%c3%a9&pagfis=4775. Acesso em: 12 jan. 2024.

Na edição de 21 de agosto do mesmo ano, o jornal O Fluminense traz o relato de uma batida policial ocorrida na noite anterior, em 20 de agosto, por volta das 22:30h, em uma residência situada na Rua Marquês de Paraná, nº 203, em uma nota com seguinte título: “Candomblé Varejado.”¹¹⁷ Conforme as informações apresentadas, os agentes da polícia interromperam um ritual, detiveram o dirigente, confiscaram diversos itens, incluindo garrafas de cachaça e vinho, velas, lata de pólvora, cachimbos e copos d'água contendo pedras e conchas.

Após uma análise detalhada do relato em questão, é plausível supor que o ritual descrito não se refira a um ritual de candomblé, mas possivelmente a um ritual da umbanda, mais especificamente, uma sessão dedicada aos Pretos Velhos. Essa conclusão se sustenta em diversos aspectos. Em primeiro lugar, é possível observar os itens confiscados durante a intervenção policial. Bebidas alcoólicas e cachimbos são componentes essenciais nas práticas rituais da umbanda, assim como o copo d'água, pedras e conchas, que são utilizados por essas entidades espirituais em rituais de vidência. Além disso, ao considerarmos o calendário de 1923, é relevante notar que o dia da ação policial coincidiu com uma segunda-feira, dia que na tradição umbandista é associado às almas e aos Pretos Velho.

A quinta matéria, publicada em 3 de abril de 1927 sob o título “Candomblé estava funcionando quando chegou a polícia”¹¹⁸ apresenta um tom depreciativo ao abordar a incursão policial ocorrida em uma residência caracterizada como local de prática do candomblé, situada no bairro Sapê, destaca-se uma passagem particularmente provocativa: "O chefe da macumba não adivinhou".

A descrição do ritual é escassa, limitando-se ao relato de uma cliente que, durante a operação policial, estava recebendo mel de um dos auxiliares com a intenção de repelir energias negativas. O relato indica que os presentes foram detidos, incluindo o líder religioso, designado pelo termo "pai de mesa". Os materiais apreendidos, conforme mencionados no texto, incluíam velas, pólvora, cordas e uma galinha preta abatida.

¹¹⁷ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_06&Pesq=candombl%c3%a9&pagfis=4923. Acesso em: 12 jan. 2024.

¹¹⁸ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_06&pesq=%22o%20chefe%20da%20macumba%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=9507. Acesso em: 12 jan. 2024.

Referente a década de 1930, foram selecionadas três matérias que seguem a mesma lógica das publicações da década anterior. Em 08 de outubro de 1931, o jornal O Fluminense publicou uma curtíssima nota com o título: “Casa endiabrada no Fonseca”¹¹⁹.

A nota em questão tinha como foco chamar a atenção da polícia para o que tipificou como uma casa endiabrada, localizada na rua São Januário, no Fonseca, onde três vezes por semana rituais noturnos não deixavam a vizinhança dormir.

Não há descrição do ritual, apenas se ressalta a gritaria que impunha medo aos moradores locais. Trata-se de mais um caso que, apesar de ser tipificado como candomblé, o fato de haver rituais três vezes na semana de forma constante, indicam não se tratar do culto de candomblé em si.

A segunda matéria, publicada em 12 de abril de 1932, tem como título “A polícia deu na macumba”¹²⁰. Trata-se de uma batida policial em um ritual, no morro das Palmeiras, que tipifica apenas como macumba e não dá detalhes sobre os rituais. Cita apenas que a polícia prendeu oito pessoas e classifica o ritual como falso espiritismo.

Há de se dar ênfase ao termo empregado, já nos anos 1930, como forma do kardecismo se diferenciar das demais religiões. Este movimento tem como consequência a articulação de Zélio de Moraes nos anos subsequentes em direção do embranquecimento da umbanda ao apoiar teses defendidas no congresso umbandista sobre as origens brancas da umbanda.

Em 05 de agosto de 1936 o jornal O Fluminense publicou uma reportagem sobre a vida noturna em Niterói¹²¹. Esta rara matéria em que as manifestações afroreligiosas não aparecem como alvo de denúncia ou desdém, oferecendo uma visão dos costumes noturnos na cidade no final da década de 1930. Entre pontos de prostituição, jogatinas e outras práticas da boemia, a matéria descreve uma “macumba em pleno funcionamento” cuja localização não é mencionada.

¹¹⁹ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_07&pesq=candombl%C3%A9&hf=memoria.bn.br&pagfis=2213. Acesso em: 12 jan. 2024.

¹²⁰ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_07&pesq=macumba&hf=memoria.bn.br&pagfis=2838. Acesso em: 12 jan. 2024.

¹²¹ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_07&pesq=macumba&hf=memoria.bn.br&pagfis=8226. Acesso em: 12 jan. 2024.

Acerca do ritual descrito, mais uma vez é possível sugerir não se tratar de um candomblé. De acordo com o relato, um homem negro e alto risca o chão com terreiro com pomba. Trata-se de um gesto característico de entidades presentes na Umbanda.

O termo "Pemba" refere-se a um tipo de giz calcário amplamente empregado na prática religiosa da Umbanda, desempenhando um papel significativo na marcação de pontos rituais de entidades. No contexto da Umbanda, a pomba desempenha uma função ritualística de extrema relevância, sendo integrada de maneira expressiva à rotina litúrgica de um terreiro. Um exemplo de sua aplicação é como instrumento de escrita durante as cerimônias, na qual os guias espirituais traçam seus pontos rituais, atribuem nomes e são coroados para o desempenho das atividades voltadas ao atendimento ao público. Tamanho foi o interesse do redator da matéria que declara no desfecho que tal cerimônia era a única coisa que animava a vida noturna da cidade após o extinto "Hotel e Casino Icarahy".

Os relatos seguem durante a década de 1940, com matérias relevantes para este estudo. A primeira matéria tem como data o dia 13 de junho de 1940 e faz referência a uma partida policial no Valonguinho¹²².

A presente matéria se destaca por abordar uma peculiaridade, ao salientar que a cerimônia religiosa teve lugar em um terreiro, diferenciando-se, assim, de um contexto residencial para o espaço dedicado ao sagrado. A narrativa ganha complexidade ao descrever que, durante a batida policial, o pai de santo encontrava-se em um estado de transe associado ao orixá Xangô.

Esses elementos mencionados levantam a possibilidade de que a prática religiosa em foco pertença ao candomblé. A ênfase no termo "terreiro" adquire relevância, considerando que as tradições da umbanda eram predominantemente realizadas em ambientes residenciais.

A referência específica a Xangô também sugere a inclinação para o candomblé, sem desconsiderar a prática de vertentes mais arraigadas na umbanda que reverenciam os Orixás. Apesar de ser muito comum nos dias atuais, havia um campo de disputa política na Umbanda, onde uma vertente, sem grande inclinação para devoção aos orixás, protagonizava, ao menos politicamente, o cenário, na tentativa de desassociar-se do candomblé.

Também ao considerar a época do ano em que o terreiro celebrava Xangô, é plausível supor uma maior probabilidade de tratar-se de uma prática candomblecista. Este raciocínio fundamenta-se na observação de que, nos terreiros de umbanda com maior devoção aos

¹²² Disponível em:

https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_08&pesq=macumba&hf=memoria.bn.br&pagfis=553

Orixás, o sincretismo de Xangô com São Jerônimo, celebrado em setembro, é mais evidente do que com São João e São Pedro, celebrados em junho. Nota-se que até os dias atuais, os rituais denominados Fogueira de Xangô e Ayrá são majoritariamente celebrados em junho.

A segunda matéria, de 02 de outubro de 1947, é na verdade um artigo publicado na Coluna Espírita do Jornal O Fluminense¹²³. A nota em questão representa bem o contexto da época em relação às práticas religiosas e à lei vigente ao defender a prescrição de medicamento através de receitas mediúnicas, diferenciando-se porém do que classifica como falso espiritismo e macumba, justificando que é papel da polícia invadir “antros de feitiçaria” e coagir indivíduos que, em suas palavras, exploram e envenenam seus consulente com “beberagem”. Por fim, a nota é finalizada com a seguinte afirmação: Pretender confundir espiritismo com macumba só se admite na cabeça de insensato.

A nota demonstra bem as razões do movimento liderado por Zélio de Moraes em direção à institucionalização da umbanda e conseqüentemente seu embranquecimento. Marcelo Camurça apresenta uma análise detalhada dos conflitos e interações entre a Umbanda e o Espiritismo no contexto religioso brasileiro¹²⁴, destacando a tensão existente entre essas duas tradições, que, apesar de compartilharem semelhanças em práticas como a mediunidade, também apresentam diferenças significativas em termos de origem histórica, doutrinas e cosmovisões.

Uma das questões centrais abordadas pelo autor é a apropriação de termos e a busca por legitimidade por parte das duas religiões. Por exemplo, a Umbanda, em um movimento de assimilação e desafricanização, reivindica o rótulo de "Espiritismo" para nomear seus núcleos e federações, originalmente pertencentes à doutrina de Allan Kardec. Isso gera conflitos e ambiguidades na definição de identidades religiosas, levando muitos adeptos da Umbanda a se identificarem como "espíritas", o que por sua vez é contestado por alguns seguidores do Espiritismo.

Além disso, o texto destaca as estratégias de legitimação adotadas pelo Espiritismo perante as autoridades e a sociedade, principalmente por meio da prática da caridade, o que o diferencia de outras religiões que cobravam por serviços terapêuticos espirituais. Esse processo de legitimação contribui para distanciar o Espiritismo do estigma de "curandeirismo" e "charlatanismo" e para sua aceitação pela sociedade.

¹²³ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_08&pesq=%22Macumba%22&hf=memoria.bn.br &pagfis=10569. Acesso em: 12 jan. 2024.

¹²⁴ CAMURÇA, Marcelo. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. *Religare*, v.14, n.1. 2017, p.05-27

Por outro lado, a Umbanda, especialmente em terreiros frequentados por classes médias, passa por um processo de "depuração" e "controle social", buscando se alinhar a valores considerados mais cristãos e doutrinários, como seriedade, trabalho e disciplina. Isso evidencia as tentativas de diferenciação e afirmação de identidade por parte da Umbanda em relação ao Espiritismo.

3.4 Casos em São Gonçalo

Enquanto os casos de manifestações religiosas tipificadas como candomblé ou macumba apresentaram resultados mais numerosos em Niterói, em São Gonçalo apenas duas notícias foram encontradas e estas remetem à década de 1920.

Em 08 de março de 1928 o jornal O Fluminense publicou uma pequena nota com o título: "Macumba acabou mal: navalhada"¹²⁵. Segundo o relato, o sacerdote, classificado como "pai de mesa", foi ferido com uma navalha ao final da cerimônia, que não teve seus detalhes ritualísticos revelados. A vítima em questão é identificada como um homem negro de 44 anos, chamado Alcides Alves de Souza.

Em caso anterior ao incidente da navalha, em 09 de julho de 1921, outra matéria chamou a atenção. Sob o título "O candomblé da Cabocla Mansa, no Morro das Trevas"¹²⁶ a reportagem aborda uma intervenção policial ocorrida em um suposto candomblé localizado em Neves, especialmente na área denominada "Morro das Trevas"¹²⁷. No tocante ao relato, destaca-se a designação "Candomblé da Cabocla Mansa". É relevante salientar que o culto aos caboclos no contexto do candomblé é fortemente influenciado pelo candomblé de nação angola e pelo panorama religioso no estado do Rio de Janeiro. Contrariamente, nos candomblés considerados tradicionais na Bahia, especialmente nos de nação Ketu, não se observa a prática de culto aos caboclos.

¹²⁵ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_06&pesq=candombl%C3%A9&hf=memoria.bn.br&pagfis=1074

¹²⁶ Disponível em:
https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_06&pesq=candombl%C3%A9&hf=memoria.bn.br&pagfis=2229

¹²⁷ Até o momento presente, não foram identificados indícios que proporcionem clareza acerca da localização precisa do referido "Morro das Trevas". Considerando Neves enquanto distrito, diversas conjecturas podem ser formuladas em relação à possível localização dessa elevação

Outro aspecto de importância é a significativa presença do caboclo como uma das entidades de destaque a ser venerada na Umbanda, no entanto, há concepções diferentes sobre a figura do Caboclo entre a Umbanda e o Candomblé que serão abordadas a seguir.

3.5 Interações entre notícias e outras fontes de informação: reflexões

A análise das informações disponíveis sugere que podemos obter uma compreensão mais aprofundada do cenário religioso da época. É importante considerar o contexto de Niterói para entender melhor a situação em São Gonçalo, já que as duas cidades estão próximas geograficamente e formam áreas urbanas contíguas com uma interação frequente. Além disso, o fato de Niterói ser a capital do Estado do Rio de Janeiro naquele período confere-lhe uma importância significativa nesse contexto.

Observa-se que a maioria dos rituais descritos parece estar associada à prática da Umbanda, mesmo aqueles que são classificados como pertencentes ao candomblé. Isso sugere um uso amplo do termo "candomblé" para descrever uma variedade de rituais afro-religiosos, de forma semelhante ao que ocorre em situações comparáveis na Bahia, onde são geralmente chamados de calundus.

Partindo deste pressuposto, ao analisar as características ritualísticas descritas, é plausível supor que a Umbanda de Zélio não se enquadre nos padrões encontrados, haja vista que suas práticas espirituais se aproximavam mais do espiritismo e dispunham de pouquíssimos elementos africanos e indígenas, a não ser a própria representação dos pretos velhos e caboclos e do uso mediúnico que estas entidades fazem do fumo e da bebida¹²⁸.

Os rituais descritos, que por percepção pessoal descarto como candomblé, sugerem se tratar de rituais mais próximos das chamadas macumbas cariocas. Trata-se do conjunto de práticas geralmente referentes às práticas religiosas afro-brasileiras no contexto da cidade do Rio de Janeiro, Brasil. A palavra "macumba" é usada de maneira genérica para descrever várias tradições religiosas afro-brasileiras, que têm suas raízes nas tradições africanas de predominância banto, amalgamadas pelo catolicismo popular.

¹²⁸ Em um documento psicografado por intermédio de Zélio De Moraes, as entidades espirituais cultuadas na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade estabeleceram diretrizes referentes ao consumo de bebidas alcoólicas e fumo, os quais foram considerados como elementos positivos e indispensáveis para a realização dos trabalhos espirituais. Disponível em: www.tensp.org/_files/ugd/fd7fa6_278050d5335543c280a29beb3622da88.pdf. Acesso em: 14 jan. 2024.

Essas práticas religiosas são uma mistura de elementos africanos, indígenas e, em alguns casos, influências do catolicismo. O termo "macumba" tem sido historicamente usado de maneira pejorativa, muitas vezes associado a estereótipos negativos e estigmatização dessas religiões. No entanto, é importante observar que as práticas religiosas afro-brasileiras têm uma rica herança cultural e espiritual que desempenhou um papel significativo na formação da identidade cultural brasileira. No Rio de Janeiro, especificamente, há uma presença notável dessas tradições religiosas, cujo termo pode ser interpretado de diferentes maneiras, podendo ser usado de forma depreciativa, enquanto outras pessoas podem usá-lo de maneira neutra ou até mesmo afirmativa para descrever suas práticas religiosas.

Um das figuras mais importantes no desenvolvimento das macumbas cariocas, no contexto abordado, é o líder religioso Tancredo da Silva Pinto, também conhecido como Tatá Tancredo, líder religioso da linha do omolocô e fundador da Confederação Espírita Umbandista em 1950 e da Federação Brasileira das Escolas de Samba em 1947.

Tancredo desempenhou um papel singular como elo entre o samba e a religião, além de ser escritor de várias obras sobre suas concepções religiosas. Ao longo de sua vida, enfrentou conflitos religiosos e étnico-raciais, dividindo opiniões na imprensa e na comunidade umbandista.

Farlen Nogueira destaca que, apesar de não ser amplamente reconhecido na história da umbanda, Tancredo foi uma figura influente, especialmente entre seus seguidores. Ele menciona o apoio em alguns meios de comunicação e a oposição, muitas vezes manifestada no Jornal de Umbanda. Sua pesquisa utiliza documentos do arquivo da Confederação Espírita Umbandista (CEUB) para acessar informações sobre o ritual fúnebre de Tancredo em 1979, incluindo detalhes sobre o velório e a presença de seus filhos de santo, destacando a diversidade geográfica dos participantes, vindos de várias cidades do Brasil, com destaque para Niterói. sendo esta uma cidade visitada com frequência por ele.

A análise proposta resgata a experiência de Tancredo, que, segundo o autor, foi apagada ao longo do tempo devido à concentração de pesquisas na figura de Zélio de Moraes e na "umbanda branca" durante o Estado Novo. No entanto, a documentação consultada oferece uma visão mais abrangente da contribuição e do legado de Tancredo na religião umbandista e pode indicar o quanto dessa vertente influenciou a umbanda praticada em São Gonçalo ao longo dos anos.

Outro ponto a se destacar é o termo "pai de mesa", empregado para designar os sacerdotes dos rituais realizados em Niterói (1927) e em São Gonçalo (1928). À primeira vista pode reforçar a associação com a Umbanda mais próxima à Zélio de Moraes, que costuma

realizar sessões de mesa, semelhantes às sessões espíritas. Contudo há de se observar que dentre as manifestações de origem banto, a Cabula tinha como hábito nomear suas sessões como “mesa”.

Em artigo originalmente publicado na Revista Síntese em 1987 pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, o Prof. Dr. Valdeli Carvalho da Costa apresenta valiosa contribuição para os estudiosos das religiões afro-brasileiras ao explorar as semelhanças existentes entre a Cabula, Macumba, Umbanda e Quimbanda, proporcionando uma perspectiva analítica e comparativa dessas práticas religiosas que culminaram nas Macumbas Cariocas.

O texto aborda a organização de um culto de origem banto-angolana no Estado do Espírito Santo, conhecido como Cabula, mencionando a Carta Pastoral de D. João Batista Corrêa Nery como uma fonte primária relevante. A análise do autor destaca a relação entre a Cabula e a Macumba carioca, ressaltando inúmeras identidades que, segundo o texto, não foram completamente exploradas por pesquisadores anteriores, como Arthur Ramos e Roger Bastide.

O autor destaca as inúmeras identidades entre a Cabula e a Macumba carioca, ressaltando que, na época, a Macumba ainda não estava estruturada como culto e não era designada por esse nome. Essa narrativa proporciona uma base intrigante para investigar a interconexão entre tradições religiosas afro-brasileiras, destacando a importância da Cabula e sua relação com a Macumba Carioca, contribuindo assim para o aprofundamento dos estudos culturais e religiosos no Brasil.

A descrição dos rituais revela semelhanças entre a Cabula e a Umbanda no contexto da Macumba Carioca em termos de terminologia e vestimenta ritualística. Detalhes sobre o uso de gorros à moda muçulmana, objetos rituais, pontos-riscados e a prática de "mesas" como reuniões cerimoniais são destacados como elementos compartilhados entre ambas as práticas religiosas.

A análise se estende para a figura do embanda, equivalente ao sacerdote nas religiões de origem banto, e do cambone, que desempenha funções auxiliares. A continuidade do termo "tatá" na Cabula, Macumba e Umbanda é discutida, indicando uma evolução semântica ao longo do tempo, desde espíritos de ancestrais até líderes religiosos e títulos de divindades. A narrativa destaca também a perda progressiva da memória ancestral ao longo dos séculos de escravidão e a conseqüente transformação das práticas religiosas afro-brasileiras.

Em relação à figura do Caboclo na matéria sobre o candomblé em Neves em 1928 há de se considerar outro fenômeno religioso de origem banto e consolidado no Rio de Janeiro, conhecido como Candomblé de Caboclo.

O Candomblé Banto, anteriormente designado como Candomblé de Caboclo por Edison Carneiro, com a intenção de desqualificação, sofreu discriminação por parte das nações Jêje/Nagô, principalmente devido à incorporação de seus adeptos por Caboclos. No entanto, observou-se uma mudança significativa, onde os Caboclos passaram a ser reverenciados e cultuados no mesmo patamar que os Orixás e Voduns por essas nações de origem fon e iorubá, que passam a compreender o Caboclo como um ancestral divinizado e não como um espírito desencarnado a cumprir sua missão, conforme visão predominante na Umbanda, em especial a influenciada por Zélio de Moraes. Esse culto surpreende pela sua opulência em magníficas celebrações. É interessante notar que, em seus relatos, embora expressem admiração pelos Caboclos, alguns praticantes não deixam de evidenciar certa desconsideração em relação ao Candomblé de Angola e aos respectivos caboclos.

No Rio de Janeiro a figura de Joãozinho da Goméia foi um divisor de águas na afirmação do Candomblé de Caboclo como um culto ancestral imponente e respeitável. Andrea Mendes apresenta uma análise detalhada das práticas e crenças no terreiro de Joãozinho da Goméia, destacando sua singular abordagem no culto aos caboclos. Joãozinho, reconhecido por sua influência no candomblé de Caboclo no Rio de Janeiro, divergia em alguns aspectos de outras tradições, como a dispensa de preparações específicas para a manifestação do caboclo e a ênfase na devoção ao caboclo Pedra Preta.

A peculiaridade do candomblé da Goméia e sua principal contribuição para a consolidação do candomblé de caboclo no Rio de Janeiro e sua diferenciação com a Umbanda está na crença de que todos os iniciados são acompanhados por um caboclo, e sua manifestação pode ocorrer em diferentes momentos, tal qual o processo de “virar no santo”, que pode acontecer por uma necessidade, sem a invocação ritualística externa através de cânticos, toques ou palavras de invocação. A conexão de Joãozinho da Gomeia com o candomblé praticado na atualidade em São Gonçalo será abordada mais adiante.

3.6 O contexto facilitador para a consolidação do Candomblé em São Gonçalo

Ao confrontar essas experiências com os poucos registros sobre candomblé em São Gonçalo e os conteúdos das matérias que mencionam o culto afroreligioso em Niterói, é plausível sugerir, embora sem a afirmação definitiva, que a repressão ao culto na primeira metade do século XX era possivelmente menos intensa em São Gonçalo em comparação com

a antiga capital do Estado do Rio de Janeiro. Este fato pode ter contribuído para a instalação dos terreiros de candomblé, nos moldes que o conhecemos hoje, na cidade.

A necessidade de um espaço amplo, condizente com o candomblé roça tipificado por Conduru, encontra condições favoráveis em São Gonçalo a partir dos anos 1930, no contexto de loteamento e urbanização da cidade. De acordo com De Luna Freire (2002)¹²⁹, o processo de loteamento em São Gonçalo se dá com ênfase na transição do rural para o urbano e suas ramificações socioeconômicas. Inicialmente, são delineados os contornos da região no início do século XX, destacando sua caracterização como área de produção diversificada, atendendo à demanda crescente de Niterói e Rio de Janeiro. A citricultura, especialmente a produção de laranjas, assume um papel proeminente nesse contexto, sendo comparada, por Luiz Palmier, à importância de culturas específicas em outras regiões do país.

Nesse contexto, a crise econômica de 1929 e a Segunda Guerra Mundial emergem como catalisadores de transformações significativas. A queda nas exportações e a mudança do capital da agricultura para a indústria precipitaram não apenas uma crise agrícola, mas também uma migração massiva de trabalhadores em busca de emprego nas indústrias em expansão, especialmente no Rio de Janeiro. Esse fenômeno desencadeou uma crise habitacional na cidade, levando a uma busca por moradias por parte de migrantes com recursos limitados.

A resposta a essa demanda habitacional foi encontrada no parcelamento de fazendas e sítios. A migração de mão-de-obra para São Gonçalo, motivada pela proximidade com o Rio de Janeiro, e a oferta de lotes a preços acessíveis impulsionaram a expansão dos loteamentos na região. Este processo desencadeou desdobramentos políticos e habitacionais nas décadas subsequentes, como disposto na tabela abaixo.

Figura 5 - Loteamentos em São Gonçalo

Ano	Número de Loteamentos	Número de lotes
1930-1939	3	922
1940-1949	130	38.617
1950-1959	295	82.614
1960-1969	82	19.510
1970-1979	76	15.724

Fonte: Maurício de Almeida Abreu. *op. cit apud* DE LUNAFREIRE, 2002, p.16.

¹²⁹ DE LUNA FREIRE, Renato Coelho Barbosa. *Em Busca Da Felicidade: Os Loteamentos como Construtores Do Imaginário Urbano—São Gonçalo, RJ 1950/1959.*

Conforme mencionado anteriormente, Freire ressalta que o aumento significativo nos loteamentos derivou-se da considerável migração de indivíduos em busca de residências nas proximidades do Distrito Federal e destaca o estudo de Pedro Pinchas Geiger para demonstrar que o avanço urbano no município não se limitou à população local, havendo uma migração significativa de outras partes do estado e até mesmo do Distrito Federal, com esses migrantes estabelecendo-se em São Gonçalo.

Os impactos na dinâmica populacional de São Gonçalo são representados por Freire ao fornecer dados numéricos que revelam mudanças significativas ao longo das décadas. O autor observa um notável influxo de pessoas antes da década de 1950, com quase quarenta mil residentes na região. Entretanto, a primeira metade da década de cinquenta registra uma redução para pouco mais de dezesseis mil habitantes, seguida por um expressivo crescimento na segunda metade dessa mesma década, contribuindo substancialmente para o total da população.

A interpretação do autor destaca fatores favoráveis que propiciaram a expansão dos loteamentos em São Gonçalo. A conjuntura favorável é atribuída a diversos elementos, como a abundância de terras disponíveis, a disponibilidade de capital para investimento, e a localização estratégica, favorecida pela proximidade com o Rio de Janeiro e Niterói. Esses elementos criaram um ambiente propício para o acolhimento e desenvolvimento dos loteamentos na região.

Contudo, o autor menciona que o processo de expansão não ocorreu sem desafios e conflitos. Divergências políticas são destacadas como uma faceta intrínseca ao processo, envolvendo questões como comércio de terras, interesses particulares e a consideração da população, interpretada aqui como eleitores. Essas divergências políticas permeiam todo o desenvolvimento do processo de loteamento, apresentando-se como um componente significativo da narrativa histórica.

O governo de Joaquim de Almeida Lavoura (1955/59) marcou uma transição no discurso em relação aos loteamentos em São Gonçalo, deixando de ser considerado sinônimo de progresso para se tornar uma questão que exigia ordenamento no crescimento urbano diante da percebida "anarquia" no município. A Câmara Municipal foi palco de debates que refletiam uma visão de "moralidade" associada às tentativas do governo de melhorar a arrecadação, apresentando um discurso renovado.

A discussão em torno do Ato 35, implantado em 1938 durante a interventoria de Eugênio Borges, ganhou destaque. Esse Ato regulava construções proletárias, facilitando a obtenção de moradia para trabalhadores e concedendo isenções fiscais a famílias com mais de

cinco filhos. Dentro do contexto do Estado Novo, que buscava garantir assistência ao trabalhador como uma forma de reprodução da força de trabalho, a habitação tornou-se um ponto estratégico.

O prefeito Joaquim de Almeida Lavoura propôs a revitalização do Ato 35 por meio da Mensagem N.º 26/55, com algumas modificações e restrições consideradas adequadas às condições atuais. Esse projeto, impactando diretamente a população e inserido no processo de expansão construtiva do município, ganhou relevância na Câmara, refletindo a importância das construções para o desenvolvimento local.

A justificativa do prefeito incluiu críticas aos loteadores, argumentando contra a obtenção de lucros excessivos por particulares e companhias que se beneficiavam das vantagens do Ato, cujo propósito original era possibilitar a construção da casa própria. O prefeito propôs a extinção do artigo 9º do Ato, que permitia a construção de casas proletárias por empresas para venda, mas que, na prática, resultava no aluguel dessas moradias. Além disso, defendeu a supressão da isenção de impostos para chefes de família com cinco ou mais filhos menores, conforme previsto no Ato. Essas propostas indicam uma tentativa de regulamentar o crescimento urbano, levando em conta os interesses da população e a moralidade associada ao desenvolvimento municipal.

Victor Leonardo de Araujo e Hildete Pereira de Melo¹³⁰ apresentam uma análise minuciosa das transformações econômicas que ocorreram em São Gonçalo durante as décadas de 1970 e 1980, especialmente enfatizando o declínio industrial e as complexidades associadas a esse fenômeno.

O exemplo da Hime, principal metalúrgica na região, oferece uma visão aprofundada da reestruturação industrial. O deslocamento para o distrito industrial de Nova Iguaçu é apontado como uma estratégia para combinar modernização tecnológica com expansão de capacidade, algo que seria inviável no espaço restrito de Neves. Essa mudança, além de ilustrar a limitação física para expansão em São Gonçalo, evidencia a transformação do antigo bairro industrial em um ambiente residencial, resultado do crescimento desordenado do município.

O texto também destaca as interconexões entre diferentes setores industriais em São Gonçalo, revelando que o parque metalúrgico não estava efetivamente integrado à indústria

¹³⁰ DE ARAUJO, Victor Leonardo; DE MELO, Hildete Pereira. O processo de esvaziamento industrial em São Gonçalo no século XX: auge e declínio da “Manchester Fluminense”. *Cadernos do desenvolvimento fluminense*, n. 4, p. 65-87, 2014.

naval de Niterói até 1978. Essa análise aponta para desafios na articulação setorial, contribuindo para a volatilidade econômica experimentada pela região.

As dificuldades enfrentadas por outras indústrias, como a Eletroquímica Fluminense e a Cia de Cimentos Portland, ilustram as adversidades específicas do setor químico e de extração no município. Fatores como o preço elevado da energia elétrica e incidentes ambientais, como o aquífero perfurado pela Cia de Cimentos Portland, demonstram a fragilidade dessas indústrias diante de desafios diversos.

A descrição dos eventos significativos da década de 1970, como a construção da Ponte Presidente Costa e Silva e da rodovia Niterói-Manilha, oferece uma compreensão mais profunda das intenções iniciais desses projetos e de suas consequências não planejadas. Em vez de atrair indústrias planejadas, essas iniciativas resultaram no crescimento desordenado e na formação de favelas ao longo da rodovia, ressaltando a importância do planejamento urbano e da consideração dos impactos ambientais.

Dessa forma, o texto fornece uma análise abrangente e detalhada das mudanças econômicas em São Gonçalo, destacando não apenas as transformações industriais, mas também os desafios sistêmicos e os efeitos de projetos de infraestrutura na configuração socioeconômica do município, como encerramento das atividades da Cia de Fósforos Fiat Lux em 1983, transferindo sua produção para a filial em Curitiba. O espaço que antes abrigava a Fiat Lux torna-se, cerca de uma década depois, a localização de uma filial do hipermercado Carrefour.

Essas mudanças dramáticas no panorama industrial de São Gonçalo durante as décadas de 1980 e 1990 evidenciam a natureza dinâmica e volátil do desenvolvimento econômico na região e ao mesmo tempo destacam a diversificação dos setores econômicos e a adaptação do espaço industrial em função de novas formas de comércio e novos meios de sobrevivência.

Considerando os fenômenos históricos acima descritos podemos supor elementos que contribuíram para a expansão do *candomblé* na cidade. Ao estudar os mesmos fenômenos em São Paulo, Vagner Gonçalves da Silva¹³¹ atribuiu a expansão do *candomblé* na capital paulista como resultado do crescimento urbano, de modo que podemos observar uma dinâmica semelhante àquela vista em São Gonçalo.

De acordo com o autor, a migração nordestina para São Paulo não apenas impulsionou o crescimento demográfico, mas também trouxe consigo uma riqueza de tradições culturais e

¹³¹ DA SILVA, Vagner Gonçalves. O *Candomblé* em São Paulo e a sacralização do espaço urbano. *Travessia*-revista do migrante, n. 15, p. 26-29, 1993

religiosas. Ao chegarem à metrópole paulista, os migrantes nordestinos encontraram um novo contexto social e cultural, no qual reconstituíram suas relações religiosas e estabeleceram novos terreiros. Essa reconfiguração das comunidades religiosas dentro do espaço urbano não só representou uma estratégia de sobrevivência, mas também uma forma de preservar a identidade cultural e religiosa em meio à nova realidade.

Além disso, a expansão do candomblé em São Paulo pode ser vista como uma resposta às transformações socioeconômicas e culturais que ocorreram na cidade. O crescimento urbano proporcionou novas oportunidades de interação e troca cultural entre diferentes grupos étnicos e religiosos. Nesse sentido, o candomblé emergiu como uma expressão da diversidade cultural urbana, encontrando espaço para se desenvolver e se afirmar como uma prática religiosa legítima e reconhecida.

A sacralização do espaço urbano pelo candomblé sugere uma transformação recíproca entre a religião e a cidade. À medida que os terreiros se tornam pontos de referência cultural e espiritual na paisagem urbana, a cidade também se torna um ambiente propício para a manifestação e celebração das práticas religiosas afro-brasileiras. A presença de elementos simbólicos do candomblé em locais públicos, como praias, lagos e encruzilhadas, contribui para a construção de uma identidade urbana plural e inclusiva.

Portanto, a expansão do candomblé em São Paulo pode ser entendida como uma resposta dinâmica e criativa ao processo de urbanização, refletindo tanto a busca por continuidade cultural por parte dos migrantes nordestinos quanto a capacidade da cidade de integrar e absorver novas expressões culturais. Essa interação entre o crescimento urbano e a expansão do candomblé ressalta a complexidade das relações entre religião, cultura e espaço urbano, revelando como esses elementos se entrelaçam e se influenciam mutuamente ao longo do tempo.

No âmbito do cenário delineado, é possível sugerir que o crescimento da cidade e os impactos socioeconômicos anteriormente mencionados possibilitaram indiretamente o aumento no número de terreiros de candomblé e umbanda em São Gonçalo através da aquisição de terrenos com esta finalidade. Tratando objetivamente do candomblé, é importante ressaltar que esses locais demandam áreas abrangentes e adequadas para o cultivo de árvores e ervas sagradas e instalação de poços. Além disso, é essencial contar com espaços destinados aos "quartos de santo" – reservados para a preservação dos assentamentos sagrados das divindades cultuadas; o roncó, utilizado para acolher iniciantes e participantes de obrigações religiosas, o quarto do Esá, além da cozinha e do salão principal, onde as cerimônias públicas são realizadas.

Figura 6 - Levantamento do Conjunto da Casa Branca



Fonte: DOURADO, 2011 p.13.

3.7 Personagens gonçalenses e suas narrativas

Para uma compreensão mais aprofundada dos fenômenos históricos e sociais mencionados, sob a perspectiva do estabelecimento e expansão do candomblé na cidade, é fundamental o uso da memória a partir do que a História Oral pode oferecer. Nesse contexto, três personalidades proeminentes na religião em São Gonçalo contribuíram com depoimentos que remetem a décadas passadas, desempenhando um papel crucial neste estudo: Dilcimar de Obaluaiê, Pai Ícaro de Oxóssi e Mãe Márcia de Oxum.

Dilcimar de Obaluaiê, como zelador da casa de umbanda mais antiga em funcionamento em São Gonçalo, emerge como uma voz autorizada nesse panorama, embora não seja um adepto do candomblé. Sua narrativa tem como referência o Centro Espírita Santo Antônio de Pádua - CESAP, fundado por sua avó, Antônia dos Santos, conhecida no meio religioso como Mãe Antônia de Oxossi. A fundação do terreiro ocorreu em 13 de junho de 1932 no atual Complexo da Coruja.

Segundo o relato de Pai Dilcimar a história do Santo Antônio de Pádua tem como protagonista Mãe Antônia que, em sua juventude, entre finais da década de 1910 e meados da década de 1920, começou a apresentar sinais de mediunidade através de incorporações constantes do seu guia espiritual, o Caboclo Urubatão.

Neste período Mãe Antônia residia em Itambi, distrito de Itaboraí, com seus pais e conforme relatado por Pai Dilcimar, havia um terreiro de candomblé muito famoso na região,

liderado por uma senhora conhecida como Mãe Maria das Dores, que com certa frequência realizava rituais para Caboclos, o que possivelmente poderia ser caracterizado com um Candomblé de Caboclo.

Nas ocasiões de rituais para caboclo, era frequente que Mãe Antônia fosse conduzida até o terreiro de Mãe Maria, em processo de incorporação por seu caboclo. Pai Dilcimar enfatiza que, diante desses episódios recorrentes, Mãe Maria realizou uma consulta aos búzios para Dona Antônia, na presença de seus pais, revelando que sua missão não residia no candomblé, mas na umbanda.

Em busca de seu desenvolvimento espiritual, a família decidiu mudar-se para São Gonçalo, onde a jovem Antônia passou por um processo de desenvolvimento espiritual até estar capacitada para fundar seu terreiro.

A partir da década de 1930, o Centro Espírita Santo Antônio de Pádua se consolidou na cidade como um dos mais tradicionais terreiros de umbanda. Curiosamente, há cerca de 700 metros do terreiro fundado por Mãe Antônia, segundo Pai Dilcimar, estava localizada a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por Zélio de Moraes.

Apesar da proximidade física, a umbanda praticada por Mãe Antônia mais próxima do contexto das macumbas cariocas, possuindo especificidades na doutrina que, segundo Pai Dilcimar, foram ditadas pelo “chefe”, o guia espiritual de Mãe Antônia, o Caboclo Urubatão.

Esse caboclo, ele não falava em português. Só tupi-guarani. E só meu pai entendia o que ele falava e muitas vezes ficava de intérprete. Mas na maioria das vezes, quando o chefe queria passar uma mensagem para o terreiro, quem trazia era Vovó Luiza da Bahia, preta velha da minha avó. Assim ele [o Caboclo Urubatão] foi ditando a nossa doutrina que a gente pratica até hoje.

A narrativa de Pai Dilcimar sugere que a presença do candomblé de caboclo na região remonta a um passado distante, corroborada pela reportagem da Cabocla Mansa de Neves, citada anteriormente. A origem exata desse culto é incerta e os indícios sugerem que eram escassos, com aumento significativo na cidade apenas nas décadas subsequentes, em paralelo às transformações do espaço urbano.

Acerca da perseguição policial, Pai Dilcimar relatou as histórias contadas por sua avó sobre inúmeras batidas policiais no CESAP com histórico de atabaques quebrados e incursões violentas contra os adeptos. De acordo com seu relato, o episódio mais marcante contado por sua avó foi sobre uma batida no meio de uma gira para preto velho:

Graças a Deus eu não peguei aquele tempo. Minha avó me contava sobre várias vezes que a polícia invadia o terreiro e quebrava tudo, até os atabaques. A perseguição era muito grande [...] Uma vez ela me contou que a polícia chegou no meio da gira de preto velho. Pai Benedito estava em terra e perguntou quem era o chefe daquela situação. O comandante daquela operação se apresentou e Pai Benedito começou a falar das sujeiras dele. Falou de ações ilegais que ele praticava, falou das amantes dele [...] Depois disso, o comandante chamou os guardas e nunca mais voltou.

Seguindo o relato de Pai Dilcimar, alguns anos depois o CESAP começou a obter autorização da polícia para realizar suas sessões, cabendo ao seu tio o papel de dialogar com a delegacia de Neves para obter os alvarás que permitissem a realização dos toques. Mas reforça não ter lembrança direta sobre este período, apenas o que sua avó lhe contava.

Figura 7 - Tradicional procissão do CESAP



Fonte: Acervo pessoal de Pai Dilcimar¹³²

Nota: Antes dos trabalhos anuais na praia. São Gonçalo, década de 1950.

A segunda liderança entrevistada, Pai Ícaro de Oxossi, é uma das figuras mais emblemáticas do meio religioso na cidade. Trata-se de um ícone do candomblé no Rio de Janeiro. Seu terreiro, o *Ilê Asè N'lá Odé*, popularmente conhecido como Alto de Oxossi, foi fundado em 06 de junho de 1975 no bairro Vila Três. Atualmente, está situado no Bairro Almerinda.

¹³² Na foto, Dona Antônia, a terceira mulher, da direita para a esquerda, seguindo um quadro e uma imagem de Santo Antônio.

Batizado como Sebastião Ícaro Soares por ter nascido no dia de São Sebastião, Pai Ícaro tomou contato com as religiões de matriz africana ainda em sua infância no Barro Vermelho. Conforme seu relato, seus pais eram umbandistas e desde os nove anos de idade incorporava com o Caboclo Treme Terra. No entanto, por motivos pessoais não tinha o desejo de prosseguir na religião, de modo que ingressou no seminário católico em sua adolescência, sem êxito. De acordo com Pai Ícaro, diversas vezes seu caboclo se manifestava através da incorporação durante sua estadia no seminário, culminando com o episódio marcante em que seu caboclo mordeu a mão do arcebispo, fato que acarretou com sua expulsão.

Pai Ícaro oferece um olhar perspicaz sobre sua vivência no candomblé e sua relação com a cidade. Atualmente está com 74 anos de idade, 55 de iniciado e 48 de sacerdócio. Conforme seu relato, iniciou-se no candomblé em 04 de maio de 1968, pelas mãos de Pai Gamo de Oxum, na casa de Pai Walter de Oyá no Boaçu, sob os cuidados de Pai Waldomiro de Xangô.

Seu contato com o candomblé se deu em 1965 quando descobriu que não era sua vocação ser padre e deixou o seminário. A partir de então recebeu um convite de uma amiga que havia se iniciado há poucos meses e que futuramente veio a ser yakekerê de seu barracão, Mãe Ivone de Iansã.

Conheci Ivone muito jovem, ela estava procurando um terreno para comprar. Fizemos uma amizade e mais tarde ela me convidou para fazer um jogo de búzios com Pai Walter. Então me encantei com o candomblé e fiquei na casa como abiã. Quando Pai Walter botou seu primeiro barco, eu ainda menor de idade e por isso só entrei depois.

Questionado sobre a presença do candomblé na cidade no período em que começou a frequentar a religião, Pai Ícaro revelou um cenário ainda incipiente, com poucos terreiros, sobretudo terreiros considerados antigos e tradicionais.

“Nessa época não tinha casa de candomblé muito antiga em São Gonçalo. As referências que se tinha era a casa de Dona Alice Rei das Ervas, Reinaldo de Itaúna, a casa de Pai Walter no Boaçu, Dona Laura no Mutuapira, Kanduandemo no centro, Nilse de Ossain em Vista Alegre, Kissanguê... Odilon, Waldemar Kaezedi... Depois, nos anos 80 veio a casa de Miguel de Belzebu, muito famosa por sinal. E, claro, minha casa fundada em 75 e de Kayambe em 82”.

Cada casa desempenhou um papel crucial na consolidação e difusão das práticas afrorreligiosas em São Gonçalo. Dona Alice Rei das Ervas, por exemplo, destacou-se como uma figura significativa em São Gonçalo desde a década de 1940. Afirma-se nos dias atuais

que o terreiro de Mãe Alice, o Ile Òsún átí Òsòsí. hoje conduzido por sua neta, é o terreiro de candomblé mais antigo em funcionamento em São Gonçalo, cuja fundação remete a 1947.

Em 2017, durante as comemorações de 70 anos, a direção do terreiro organizou uma homenagem à memória de sua fundadora, onde o artista local, Rheinaldo Baso, contou a trajetória de Dona Alice e da fundação do terreiro.

O texto declamado por Rheinaldo revela-se como um relato complexo e meticuloso que abrange a vida e a jornada espiritual de Alice Mello Batista, uma mulher negra oriunda de Salvador. A narrativa, permeada por elementos étnicos, religiosos e culturais, oferece um olhar profundo sobre a identidade afro-brasileira, destacando a interconexão entre as influências cristãs e as tradições culturais africanas.

A introdução do texto é particularmente eficaz ao estabelecer o cenário e a protagonista. Ao mencionar a pertença de Alice a uma família evangélica, a narrativa sutilmente sugere as tensões e contradições inerentes à experiência dessa jovem negra, que, aos 22 anos, é confrontada por gritos que, de acordo a descrição declamada, causavam desconforto e tontura. Esses gritos funcionavam como um dispositivo literário multifacetado, simbolizando tanto a busca da protagonista por sua identidade quanto o clamor de sua ancestralidade.

A transição suave para o encontro de Alice com um babalorixá, facilitado por seu esposo João Balbino, representa um ponto de virada crucial na narrativa. Essa cena, rica em simbolismos, marca o início da jornada espiritual de Alice, levando-a a se tornar yawô em uma casa de origem banto. A dualidade cultural e religiosa é aprofundada neste ponto, proporcionando uma visão rica e multifacetada das experiências da protagonista.

O relato de Alice sobre o encontro com o espírito de seu caboclo, que se revela como um enviado divino, acrescenta uma dimensão mística à narrativa. Esse episódio, uma mistura de sonho e déjà vu, não só amplia o escopo espiritual do texto, mas também serve como um veículo para a missão que Alice é destinada a cumprir: promover paz, caridade, cura e união em São Gonçalo.

“Salvador, Bahia, 1940. Uma jovem negra, Alice Mello Batista, de uma família evangélica, aos 22 anos, começa a sentir as primeiras influências de sua africanidade. Alice relata ouvir gritos que afetam profundamente seu corpo, deixando-a tonta. Desconfiando que esses gritos são uma manifestação de sua herança negra, sua mãe, Rita, recorre à oração para acalmar a filha, mas sem sucesso. percebendo o estado da filha, Rita decide levar Alice a um babalorixá, através do marido João Balbino. Nesse encontro, Alice toma consciência de sua ligação com a ancestralidade africana. Em pouco tempo, ela se torna iaô em uma casa de origem banto, nascendo para o orixá e para o mundo afro-religioso. Alice descreve um momento especial onde, em um misto de sonho e déjà vu, encontra um

enviado divino com longos cabelos, que a informa sobre sua missão de promover paz, caridade, cura e união. Alice observa molhos de folhas em um índio entre Colares e Badoques, questionando sobre seu arco e flecha. O índio afirma não precisar mais deles, pois agora é o curandeiro de toda a Hungria”¹³³.

A narrativa segue para 1945 quando Alice, João e seus doze filhos migram para o Rio de Janeiro, buscando melhores condições de vida, de modo a refletir não apenas os eventos macro-históricos, mas também as consequências desses eventos na vida de indivíduos comuns. O Morro do Sacopã, no Rio de Janeiro, escolhido como localidade para acomodação da família, emerge como um cenário simbólico, onde os desafios e a resistência se entrelaçam com a busca espiritual de Alice, que pouco tempo depois de sua instalação foi designada pelo Caboclo Rei das Ervas a mudar-se para São Gonçalo e ali fundar seu terreiro.

A resistência inicial de Alice em aceitar o novo local é apresentada como uma narrativa intrinsecamente ligada ao sagrado, revelando a forte conexão entre a fé e o cotidiano. O fechamento do texto declamado é marcado por um agradecimento emocionado e pela representação da bandeira na casa de axé. Esse desfecho não apenas reforça a conexão profunda com a ancestralidade africana e ameríndia, mas também aponta para a perpetuação do legado espiritual e cultural para São Gonçalo.

O caso de Mãe Alice aponta para os processos de migração intensificados em São Gonçalo nas décadas subsequentes ao seu estabelecimento na cidade, no entanto não pode ser considerado como um determinante das origens religiosas dos terreiros que na década de 1960 já estavam estabelecidos e consolidados em São Gonçalo. Com base nessa afirmação, ao ser questionado sobre o processo de contato inicial das lideranças tradicionais da década de 1960 com o candomblé e as razões pelas quais escolheram São Gonçalo para estabelecer seus barracões, Pai Ícaro foi categórico ao afirmar que o primeiro contato dessas lideranças, em sua ampla maioria, se deu na Baixada Fluminense e no Subúrbio Carioca:

A maioria dos meus mais velhos, com casa aberta, fez santo na Baixada Fluminense. Anterior à década de 60 que eu conheça, só Dona Alice Rei das Ervas... Que fez santo na Bahia e veio pra cá. Os que me antecederam tinha como referência outros locais: Baixada, Caxias, Bento Ribeiro, Vilar dos Teles, Coelho da Rocha... Não conheço nenhuma casa descendente de outra casa em São Gonçalo nessa época.

Em relação à escolha dessas lideranças em estabelecerem seus terreiros em São Gonçalo, Pai Ícaro afirma ser fruto de conveniência, já que as lideranças citadas por ele

¹³³ Disponível em:

https://www.facebook.com/watch/?ref=search&v=489972591356336&external_log_id=54506b7e-455c-48d9-88fa-ad24f3e145bb&q=ile%20%C3%B2s%C3%BAAn%20%C3%A0t%C3%AD%20%C3%B2s%C3%B2s%C3%AD%20.%20um%20legado%20familiar

moravam na região. O fator de facilidade na aquisição de terrenos em São Gonçalo é importante em sua opinião, mas não se sobrepõe ao fato de que era confortável para os sacerdotes listados formarem suas roças perto de onde viviam.

Para mim foi conveniente para eles montarem suas roças por São Gonçalo. A maioria morava pela região. E além disso, era uma época com muita facilidade para se comprar um terreno. Eu lembro que tinha muito anúncio de jornal vendendo terrenos nos bairros que foram crescendo em São Gonçalo.

Para reafirmar sua ideia, Pai Ícaro tomou como exemplo Pai Walter de Oyá que, migrou de Cuiabá para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições e, ao conseguir um emprego na prefeitura de Niterói, se estabeleceu na região. Segundo o relato, no início de sua trajetória espiritual, nos anos 1950, Pai Walter frequentava a umbanda e teria começado seus trabalhos espirituais em Niterói, dando consultas com sua preta velha e seu caboclo. Teve contato com o candomblé em Duque de Caxias, no terreiro de Pai Waldomiro Baiano, da nação Efon, e lá se iniciou. Ao completar seu tempo de iniciado, adquiriu um terreno no Boaçu e fundou seu barracão.

De acordo com Pai Ícaro, a Umbanda foi para muitas pessoas dessa geração uma porta de entrada para o candomblé:

“Minha mãe era umbandista fervorosa, toda minha família era umbandista ou católica, o que me levou ao seminário. Saí do seminário e conheci o pessoal de candomblé. Durante o seminário meu caboclo chegou várias vezes, foi por isso o motivo de eu ter sido mandado embora pra casa. Então tomei contato com o candomblé que Treme Terra tem pavor.. Depois que eu fiz santo, ele ficou quase três anos sem vir. Depois retornou, me ajudou a comprar o terreno onde hoje é o Alto de Oxossi... Mas é tudo separado. As coisas dele eu não misturo com candomblé.”

Este ponto da entrevista desdobrou no questionamento sobre o segmento dos terreiros de São Gonçalo à época, de modo que o relato apresentado sugere uma predominância dos candomblés de Nação Angola, oriundos da casa de Joãozinho da Gomeia ou de Deoclécio Luemim, do Tumba Junsara.

Tata¹³⁴ Kanduandemo, associado à Gomeia, foi destacado por Pai Ícaro como uma figura central no candomblé de São Gonçalo, sendo uma liderança de influência no meio político e social. Seu terreiro, situado ao lado de onde hoje funciona o Lavourão, era um dos

¹³⁴ No candomblé de Angola, o termo "Tata" é usado de forma semelhante ao "Babalorixá" no candomblé de origem iorubá. Assim como o Babalorixá, o Tata é um sacerdote masculino que tem um papel de liderança na comunidade religiosa. Da mesma forma, a "Mameto" é a versão feminina do Tata, sendo a sacerdotisa responsável por conduzir cerimônias, rituais e orientar os fiéis em assuntos espirituais.

mais estruturados na época. E contava com certa fama, que atraía um público de maior poder aquisitivo.

Angola era muito forte em São Gonçalo. Kanduandemo era descendente de Joãozinho da Gomeia. Ele tinha um terreiro enorme ali perto do Mauá e do Lavourão. Aliás aqueles terrenos todos eram da família dele. Assim como ele, tinha muita gente de Angola. Pode perceber que a maioria dos antigos, mesmo aqueles que mudaram as águas¹³⁵, mantinham a dijina¹³⁶. Kanduandemo, Kaeuzedi, Kissanguê, depois veio Kayambe... Tinha outras casas de Ketu, mas o forte mesmo era Angola e Jeje nessa época eu nunca ouvi falar em São Gonçalo, só bem depois, já para os anos 90 [...]

Acerca das perseguições policiais, Pai Ícaro relatou que nunca presenciou uma batida policial nos moldes anunciados pela mídia, mas destacou que era um medo constante dos religiosos no início de sua caminhada espiritual. O incidente que passou com a polícia se deu no contexto de sua iniciação. Por demandar vários dias recluso e fora do convívio familiar, sua mãe procurou a polícia de Neves para denunciar um suposto sequestro. De acordo com o relato de Pai Ícaro, todos pararam na delegacia, alguns foram detidos mas foram liberados em seguida.

Por fim, Pai Ícaro conclui seu relato afirmando que entre os adeptos da religião na época, o candomblé era o único meio social para se desfrutar. Desse modo, consolidou-se uma cultura de frequência constante nos candomblés existentes na época. De acordo com seu relato, os finais de semana estavam sempre cheios de compromissos que envolviam a visita a algum candomblé, não apenas em São Gonçalo, mas em toda a Região Metropolitana, Baixada Fluminense e Subúrbio Carioca.

Outra observação pertinente a ser destacada é o fato da maioria dos terreiros listados não terem continuado após o falecimentos de suas lideranças, a exemplo do terreiro onde Pai Ícaro se iniciou que, segundo seu relato, no local funciona uma Igreja Universal do Reino de Deus.

Figura 8 - Terreiros de Tata Kanduandemos e Pai Ícaro de Oxossi

¹³⁵ No candomblé, "mudar as águas" é uma expressão que se refere ao ato de migrar de uma nação para outra dentro da tradição religiosa. Cada nação no candomblé representa uma linhagem espiritual específica, com suas próprias divindades, rituais e tradições. Mudar de uma nação para outra é uma decisão significativa e muitas vezes envolve um processo ritualístico para realinhar o iniciado com as divindades e práticas da nova nação.

¹³⁶ No contexto do candomblé de Angola, "Dijina" se refere a um nome espiritual que é conferido a um iniciado. Esse nome espiritual é considerado sagrado e pessoal, representando a conexão do indivíduo com as divindades e a comunidade religiosa. No entanto, é comum que os praticantes usem seus nomes espirituais como uma forma de identificação. Deste modo, embora "Dijina" não seja especificamente um nome social, o nome espiritual pode ser usado pelo iniciado como uma forma de identificação e conexão com sua fé dentro e fora da comunidade religiosa.



Fonte: Acervo Alto do Oxossi.

Legenda: À direita: Terreiro de Tata Kanduangemo - São Gonçalo, década de 1970. À esquerda; Pai Ícaro de Oxossi ao lado de sua Mãe Pequena, Tereza Matukevi - Alto do Oxossi, década de 1980.

A terceira liderança entrevistada foi Mãe Márcia de Oxum, outra figura de suma importância para o candomblé na cidade e testemunha de eventos históricos vivenciados em sua infância e adolescência, narrados através do resgate da memória, de modo a contextualizar o processo de consolidação e expansão do candomblé em São Gonçalo. O relato de mãe Márcia oferece uma perspectiva única sobre o candomblé na cidade. Filha de migrantes baianos, Mãe Márcia é nascida e criada em São Gonçalo e passou juventude no terreiro de sua mãe biológica, popularmente conhecida como Mãe Yvone Tupã.

De acordo com Mãe Márcia, na década de 1960 sua mãe já tocava candomblé de caboclo no Porto da Pedra, embora sua raiz espiritual fosse o candomblé Ketu da Bahia, precisamente o Gantois, onde Mãe Márcia também se iniciou aos nove anos de idade, em 02 de fevereiro de 1968.

Mãe Márcia destacou que o candomblé Ketu tradicional da Bahia, de onde vem parte de sua família, não cultua caboclo, mas sua mãe mantinha essa tradição por questões ancestrais, já que sua outra parte familiar tinha raízes banto. Por este motivo, a prática era respeitada, e contou com o aval de Mãe Menininha do Gantois, a Iyalorixá de ambas. Deste modo, Mãe Yvone era mais associada ao seu caboclo, Tupã, que ao seu orixá, Oxóssi.

O relato de Mãe Márcia corrobora com predominância do culto a caboclo nos candomblés do Rio de Janeiro e especialmente em São Gonçalo, onde predominava o candomblé de nação Angola.

De acordo com sua narrativa, uma quantidade significativa de lideranças religiosas atribuíam à figura do caboclo um papel central no desenvolvimento do culto.

Nessa época Angola era muito forte em São Gonçalo e essa coisa do culto a caboclo é herança do banto. Kanduandemo trabalhava com o caboclo Cobra Coral; Reinaldo de Iansã com Seu Capangueiro; Dona Alice com Rei das Ervas, minha mãe com Seu Tupã; Ícaro, que abriu casa em 75, com Seu Treme Terra. Também tinha Kayambe, nos anos 80, com Seu Sete Folhas. Esses são os que me lembro o nome do caboclo. Mas todo mundo que falei tinha um caboclo. Era entidade que falava, que dava consulta e isso atraía mais do que o candomblé.

Embora seja unânime por parte das pessoas entrevistadas a opinião sobre a predominância do candomblé Angola em São Gonçalo, Mãe Márcia listou uma série de terreiros que funcionavam em São Gonçalo durante sua juventude, associando a alguns suas origens espirituais através de suas lideranças.

Das casas abertas na época, que eu lembre, tinha: Reinaldo de Iansã em Itaúna; Seu Nilson, do Opo Afonjá, em Vista Alegre, junto com Nilce de Ossain, de lá também; tinha Kissanguê, de Iansã, em Rio do Ouro, do Tumba Junsara, se não me falha a memória, Dona Jurema no Porto Novo, Pai Walter no Boaçu [...] Aí vem Kanduandemo, da Gomeia, ali perto de onde hoje é o Mauá, tinha a falecida Obá Zilá, no Boaçu, que era da nação Xambá que não se vê mais. Tinha Seu Djalma das Bruxas, na curva do S; também tinha Seu Hermógenes na rua da feira de Neves. Tinha, no Mutuapira, Dona Laura [...]

Acerca das origens espirituais dos terreiros deste período Mãe Márcia ressaltou também a vantagem numérica da nação Angola na cidade, que na verdade era um reflexo da conjuntura no estado. Este fato Mãe Márcia atribui a Joãozinho da Gomeia e indica ainda um deslocamento em massa para a matriz iorubá com o falecimento do renomado sacerdote em 1971.

O forte em São Gonçalo era Angola. Acho que no Rio todo era muito assim enquanto Seu Joãozinho era vivo. Minha casa veio dele e até as de Angola que não eram Gomeia, se fortaleciam. São Gonçalo era um reflexo disso. Depois que ele morreu teve uma mudança forte Efon e para o Ketu. Em São Gonçalo muito mais para o Efon de Pai Waldomiro Baiano que já frequentava a cidade e tinha filhos aqui, como Pai Walter. Pai Ícaro também passou a cuidar de muita gente que veio de Angola depois que abriu a casa dele [...]

Mãe Márcia também destacou a influência desses terreiros na história local, apontando a origem do bairro conhecido como Barracão.

[...] Ali onde hoje chamam de Barracão era o barracão de Seu Ênio. Um terreiro enorme, mas não sei dizer o que era direito. Se era umbanda ou candomblé. Nunca

ouvi dizer de onde Seu Ênio Veio... E tinha Obalufã na subida da Salvatori. Era um barracão já muito antigo, depois ele deixou pra filha dele, Sheila.¹³⁷

Sobre o nome da localidade, cabe ressaltar, que embora seja comum ouvir a mesma narrativa em conversas com pessoas mais velhas da cidade e não necessariamente pertencentes ao candomblé, atribuir ao terreiro citado a origem do nome Barracão é controverso. Erick Bernardes, ao escrever sobre as origens do bairro, em sua coluna no *Jornal Daki*¹³⁸, a partir de uma conversa informal com uma educadora local, e seu pai, compartilhou informações que remontam a um tempo em que uma fazenda pertencente a um indivíduo chamado Diaz André abrigava uma pequena senzala, chamada de barracão.

Ao longo do texto Bernardes ressaltava a importância de reconhecer o passado colonial do Brasil e a presença da escravidão na formação dos bairros e comunidades locais. Ele destaca a relevância de manter viva a memória desses eventos históricos, mesmo que dolorosos. Além disso, o texto destaca as mudanças ocorridas ao longo do tempo no bairro Barracão, como a transformação da antiga senzala em um posto de saúde e a construção da Praça Geremias de Matos Fontes em 1969.

O diálogo com Mãe Márcia prossegue e ao ser questionada sobre o motivo das lideranças citadas estabelecem seus terreiros em São Gonçalo, Mãe Márcia segue a mesma linha de raciocínio expressa por Pai Ícaro:

¹³⁷ Em sua coluna para o *Jornal Daki*, Erick Bernardes mergulha na trajetória da casa herdada por Mãe Sheila, destacando a relevância histórica da Egbé Oyá Jilá. A narrativa acompanha a jornada do autor em sua busca pelo estado atual do antigo terreiro, localizado na rua Salvatori, número 199. Desde sua infância, Bernardes nutria uma crescente curiosidade sobre o local, testemunhando suas transformações ao longo dos anos. O centro, outrora palco de fervorosas atividades religiosas, encontrava-se abandonado e ocupado por pessoas em situação de rua, sofrendo também com a decadência estrutural. Impulsionado pela necessidade de desvendar o destino do espaço, o autor decide empreender uma investigação. Durante sua visita, Bernardes encontra com o Babalorixá Geovani de Yemanjá. Nesse encontro, desenrola-se uma narrativa histórica rica, remontando a mais de cem anos de rituais no local. Pai Geovani relata ao autor que o centro, outrora sob os cuidados de Mãe Sheila de Oyá, enfrentou um período de declínio, sendo abandonado há cerca de vinte anos. Ele e seus filhos assumiram a missão de reconstruir e revitalizar as práticas religiosas ali. A descrição minuciosa da estrutura original do local, incluindo salas dedicadas a diversos rituais, como o jogo de búzios, a tenda de palha, a Gruta de Xangô, a capela, os quartos de santos, a cisterna e o canil, proporciona uma visão abrangente do espaço e suas múltiplas finalidades. A proposta de transformar o lugar em um centro cultural, com planos para aulas de capoeira, desenho, pintura e línguas africanas, projeta uma nova vida para o centro. Hoje o terreiro se chama Ilê Asè Oro Omin. O responsável, Pai Geovani de Iemanjá, se cuida espiritualmente com Mãe Aline de Ayrá. Matéria Disponível em: <https://www.jornaldaki.com.br/ax%C3%A9-na-salvatori-por-erick-bernardes>. Acesso em: 15 jan. 2024.

¹³⁸ Disponível em: <https://www.jornaldaki.com.br/as-marcas-do-passado-no-bairro-barrac%C3%A3o-por-erick-bernardes>. Acesso em: 30 jan. 2024.

Tinha muito terreno barato na época. Aqui mesmo era um brejo. Tinha muita terra úmida, com olho d'água, boa pra cavar poço. Isso tudo favorecia quem queria comprar terreno pra abrir barracão na época. E tinha muita oferta também [...]

Por último foi abordada a questão da perseguição policial na época. Mãe Márcia seguiu na mesma linha dos demais entrevistados ao afirmar que havia uma perseguição muito forte na época, mas ressaltou que a maioria dos terreiros estavam localizados em locais ermos, de difícil acesso e muitas vezes esse obstáculo era suficiente para inibir as famigeradas batidas policiais. No entanto, Mãe Márcia afirma lembrar de sua mãe solicitando autorização à polícia de Neves para tocar seu candomblé. Ela afirma que as autorizações eram para que os toques fossem realizados até às 22 horas. No entanto, relata que os toques, na verdade, costumavam começar às 22 horas.

“O dono do loteamento aqui da região, Seu Zequinha, quando começou a lotear, era amigo do delegado e conseguia o documento para minha mãe. Tinha que pegar um alvará que permitia tocar até dez da noite. Mas o candomblé geralmente começava dez horas e acabava de manhã. Era mais fácil para quem vinha de longe. O candomblé mesmo acabava umas três, quatro horas. Depois vinha o samba de roda, para fazer hora para as pessoas voltarem para casa. O povo tomava um café reforçado e ia pra casa, às vezes já passando das nove.”

Por fim, Mãe Márcia também ressaltou o caráter social que o candomblé exercia na vida de seus adeptos, cujas vidas giravam em torno das festividades nos mais diversos terreiros que frequentavam na época.

Era a nossa vida social. Eu saía com minha mãe no sábado e só voltava no domingo, às vezes na segunda. A gente andava muito para chegar nos candomblés. Não tinha facilidade de ônibus, carro então nem se fala. A gente dava nosso jeito.

Figura 9 - Caboclo Tupã



Fonte: Acervo Egbé Ilê Iyá Omidayê Àṣe Obalayó.

Nota: Caboclo Tupã através de Mãe Yvone em festividade no terreiro do Porto da Pedra. São Gonçalo, década de 1970.

A partir da conversa com os entrevistados é possível observar que o candomblé em São Gonçalo, nas décadas de 1960 e 1970, emerge como uma rica tapeçaria cultural, tecida por figuras marcantes que moldaram a identidade religiosa na região. Através das entrevistas detalhadas observamos a trajetória espiritual, as casas de candomblé e as complexidades sociais enfrentadas por esses praticantes naquele período

3.8 Da consolidação aos dias atuais: a ocupação de espaços pelo candomblé e a umbanda

A partir de meados da década de 1970 há uma tendência dos terreiros em se estabilizar e manter seu funcionamento. É também o período em que notáveis figuras religiosas se destacam na mídia, consolidam-se como consultores espirituais de famosos, sobretudo na década de 1980. O caso mais emblemático é o de Pai Miguel de Belzebu que, nas décadas de 1980 e 1990 se destacou nas páginas de jornais com previsões sobre a vida de políticos e famosos, além de disputas de escolas de samba e campeonatos de futebol. Em algumas foi feliz, em outras nem tanto. Com a morte de Pai Miguel, seu filho Mauro de Oxum assumiu os trabalhos espirituais, mas mudou o axé para São Paulo.

Figura 10 - Notícias de Pai Miguel de Belzebu

Estado do Rio de Janeiro, sábado, 24 de dezembro de 1963

Pai de morto faz previsão para Ano Novo

Delfim doente pode ser ministro que vai morrer

O falecimento de um governador paulista e a morte de pessoas desconhecidas brasileiras e a situação política não são os únicos assuntos de Delfim. Ele também prevê a morte de um ministro que vai morrer. O pai de morto Miguel Caramelo prevê a morte de um ministro que vai morrer. O pai de morto Miguel Caramelo prevê a morte de um ministro que vai morrer.



Búzios favorecem Niterói. E prevêm volta de Collor

Há 47 anos no ramo, Pai Miguel de Belzebu previu a morte de Tim Maia, em 1998. Além disso, na década de 70, o pai-de-santo foi para o México e fez alguns "ebós" (trabalhos) para que a seleção brasileira fosse campeã. Médium desde os 12 anos, Mãe Janaína, da Casa dos Orixás, acertou a volta aos gramados de Ronaldinho Fenômeno, após a cirurgia realizada no joelho. Além disso, a vidente, que tem 36 anos, previu nas cartas que Lula demoraria exatos 13 anos para chegar à Presidência da República.

Babalorixá diz que o Brasil não leva Copa

O Brasil não será campeão da Copa de 1994. Quem garante é o babalorixá Miguel de Belzebu, que prevê um ano favorável às mulheres, pois será regido por orixás femininos. Em suas previsões, Belzebu anuncia um ano difícil em todos os setores no Brasil e alerta inclusive para a não realização das eleições. Problemas de saúde afetarão pessoas importantes, como o Papa.

João Paulo II. Os políticos Fernando Henrique Cardoso e Jânio Quadros também deixarão seus cargos por motivos de doença. Mas o combate à corrupção continuará irremediável no Congresso e em outras áreas da sociedade. No meio artístico, Belzebu prevê a perda de nomes de expressão, mas garante que a apresentadora Xuxa se casará. Página 8.

Babalorixá vê empate entre Darcy e Moreira

Se depender da simpatia e proteção do candidato a Deputado Estadual, ele disse

Fonte: Acervo Jornal O Fluminense.

Pai Kayambe, mais discreto, era conhecido por dar consultas espirituais a atores famosos, além de ser destaque e produtor de fantasias da Mocidade Independente de Padre Miguel¹³⁹. Seu terreiro foi fundado em 1982 e é um dos primeiros sacerdotes a abrir um terreiro na cidade em que foi iniciado.

“A fundação do Ilê Asê do Ogun Já remete ao ano 1982, realizada por Pai Kayambe de Ogun. Pai Kayambe iniciou-se no Candomblé em 17/09/1967, pelas mãos de Tata Kanduandemo, no extinto Ile Obá Orun, à época situado na Av. presidente Kennedy, 719, Estrela do Norte, São Gonçalo-RJ. [...] Em 1974, com o fechamento do Obá Orun, Pai Kayambe deu seguimento à sua vida espiritual pelas mãos do Babalorixá Gamu de Oxum no Asê Jardim Leal, Nação Efon, em Duque de Caxias – RJ; com quem deu seguimento às suas obrigações e iniciou sua missão de Babalorixá. Com sua casa aberta Pai Kayambe concluiu suas obrigações de 14 e 21 anos, após o falecimento de Gamu de Oxum, com o Babalorixá Waldomiro Baiano.” (Rebello, 2022, p. 67-68).

¹³⁹ REBELLO, 2022, p.70.

Figura 11 - Pai Kayambe de Ogun



Fonte: Acervo Ilê Asè do Ogun Já;
 Jornal O São Gonçalo (*apud* REBELO 2022, p.70).

O Ilê Asè do Ogun Já permaneceu após o falecimento de Pai Kayambe e hoje continua através da Iyalorixá Juçara de Iemanjá, corroborando com essa característica de continuidade dos terreiros que sucedem de uma geração para outra. A partir da sucessão, o Ogun Já envolveu-se ativamente no cenário político da cidade e do estado, reativando o Centro Cultural Santo Antônio de Categeró, possibilitando ao terreiro ser membro fundador do Conselho Municipal de Promoção de Igualdade Racial do Município de São Gonçalo - COMIRSG¹⁴⁰ e do Conselho Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa do Estado do Rio de Janeiro - CONEPLIR através de sua iyalorixá, que fez do terreiro um dos membros mais ativos do conselho.

Como já mencionado, o COMIRSG não possui uma sede para o atendimento à população. Desta forma, a recepção e conferência da documentação foi realizada no Ilê Asé do Ogun Já-Centro Cultural Santo Antônio de Catigeró e, para a agilidade no atendimento e digitação, o computador recebido da Fundação Palmares, foi utilizado neste espaço, com a concordância dos conselheiros. Da mesma forma que, a geladeira recebida pela Fundação Palmares, foi alocada temporariamente no mesmo local, para atender a população que utilizava das dependências do Ilê Asé do Ogun Já-Centro Cultural Santo Antônio de Catigeró para a entrega e preenchimento dos documentos referentes à regularização das Casas de Axé. (Gonçalves, 2021, p. 84).

Em 2022 a direção da casa fundou o Centro de Memória Kayambe de Ogun, através de um edital do Governo do Estado e ajuda de Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, com quem o terreiro firmou parceria entre 2021 e 2023 para a realização de projetos sociais e

¹⁴⁰ Para maior compreensão do processo, ver: GONÇALVES, Lais Méri Quirino. *Os Conselhos Municipais de Igualdade Racial como Atores da Proposição de Políticas Públicas, no âmbito municipal: o caso de São Gonçalo/RJ*. Tese de Doutorado. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca.

eventos de formação política. No ato da fundação foi lançado o ebook *Raízes do Ilê Asê d'Ogun Já*¹⁴¹.

O Egbé Ilê Iyá Omidayê Àsè Obalayó, fundado por Mãe Márcia de Oxum em 1996 no bairro Sacramento é também um exemplo fundamental de atuação política e social. Mãe Márcia é idealizadora do mais exitoso evento de axé em São Gonçalo, o presente de Iemanjá, na Praia das Pedrinhas, realizado desde 2009 e reconhecido como Patrimônio Público Cultural de Natureza Imaterial e Religiosa da cidade de São Gonçalo, através da Lei Municipal 1022/2019.

Cabe destacar que o terreiro também é reconhecido como um ponto de cultura, que oferece uma variedade de recursos para a comunidade. No espaço do terreiro, há uma biblioteca dedicada à história e à cultura afro-brasileira, além de uma brinquedoteca especialmente projetada para proporcionar atividades lúdicas e recreativas às crianças. Atualmente, o terreiro também abriga um memorial em homenagem a Oxum. Esses espaços, com suas diversas características e atividades, constituem o ambiente do terreiro.

Figura 12 - 8º Presente de Iemanjá em São Gonçalo



Fonte: Fotografia de Laura Lima, fevereiro de 2015.

O movimento de participação junto aos movimentos sociais ganhou mais força a partir dos anos 2010. Em 2016 a cidade foi palco da fundação do Movimento Axé pela Democracia, em evento realizado no miniauditório da UERJ FFP, organizado pelos então abiãs Luis de Ogun e Pedro de Oxalá, que iniciaram-se no candomblé em 2017.

O movimento surgiu com perspectiva de denúncia ao Golpe Parlamentar de 2016 sob a ótica dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas e aprofundou-se nos anos seguintes em

¹⁴¹ Disponível em: <https://kn.org.br/blog/2022/12/16/raizes-do-ile-ase-dogun-ja/>

pautas políticas sob a mesma visão, como a luta contra o Movimento Escola sem Partido, e denúncia contra atos de intolerância religiosa.

Em 2018 o Movimento Axé pela Democracia coordenou junto a movimentos sociais de luta pela liberdade religiosa do Rio de Janeiro uma série de plenárias unificadas tendo como pauta a construção de um programa político a ser entregue aos candidatos das eleições ocorridas em outubro do referido ano.

Figura 13 - Leitura do Manifesto de
Fundação do Movimento
Axé Pela Democracia



Fonte: Acervo APD, maio 2016.

Também em 2016 um grupo de proeminentes sacerdotes de candomblé e umbanda, fundaram sob a coordenação do babalorixá Gilmar de Oyá a Comissão dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas - COMASG. A comissão foi responsável pela mais exitosa caminhada de religiosos de matrizes africanas, na principal via pública da cidade.

Figura 14 – Primeira Caminhada dos Povos e Comunidades de Matriz Africana de São Gonçalo



Fonte: Acervo COMASG, setembro de 2016.

Em 2019, o COMIRSG, com representação majoritária de terreiros da cidade, organizou o primeiro seminário de formação política para povos tradicionais de matrizes africanas, realizado no Projeto Cardume, em parceria com o Centro de Tradições Afro-Brasileiras.

Figura 15 - Divulgação do Seminário de Formação Política para Povos Tradicionais de Matriz Africana



Fonte: Divulgação COMIRSG

A partir de 2020 o movimento de axé na cidade passa a ser protagonizado por umbandistas através da luta pelo Marco Zero da Umbanda, com o protagonismo de Waguiho Macumba e a luta pela construção do Museu da Umbanda, com o protagonismo Pai Fernando de Oxum, do Omolocô.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devido à falta de estudos sobre o assunto até o presente momento, foi indispensável realizar uma análise minuciosa para estabelecer a ligação entre o Candomblé local e as práticas religiosas desenvolvidas pela comunidade negra da irmandade do Bom Jesus dos Martírios, as quais deram origem ao Candomblé da Barroquinha e, por conseguinte, ao Candomblé no Brasil.

Dada a complexidade inerente à formação do Candomblé na Bahia, é natural que esta complexidade também se manifeste em São Gonçalo. Ao considerar as transformações sociais ocorridas na então capital federal entre o final do século XIX e meados do século XX como pano de fundo, constata-se que a falta de elementos concretos dificultou a associação desses fenômenos com a formação do Candomblé em São Gonçalo. A escassez de informações sobre a migração dos terreiros existentes para o outro lado da Baía de Guanabara foi um obstáculo significativo nesse sentido, com uma exceção notável: o terreiro de João Gambá, que, ao deixar o extinto Morro do Castelo, estabeleceu-se em Niterói. Anos mais tarde, esse terreiro seria o berço de uma das lideranças religiosas mais icônicas, ainda pouco explorada nos estudos acadêmicos, o excêntrico Pai Miguel de Belzebu.

Dada a inconsistência encontrada na busca por uma conexão entre as reformas urbanas e o surgimento de terreiros em São Gonçalo, direcionei minha atenção para as ações policiais entre o final da Primeira República e o Estado Novo registradas no jornal O Fluminense, encontrando assim, registros de terreiros na cidade desde a década década de 1920.

Ao examinar o histórico de incursões policiais, observa-se uma escassez notável de casos relatados em São Gonçalo. Isso levanta a possibilidade de que as condições para o estabelecimento de terreiros na região, afastados da vigilância estatal, tenham sido mais favoráveis em comparação com outras áreas, como Niterói. No entanto, é necessário abordar essa possibilidade com cautela, considerando relatos memoriais que indicam tanto obstáculos naturais em bairros distantes, que dificultariam a intervenção policial nos espaços sagrados, quanto narrativas de destruição de terreiros e profanação de objetos rituais, embora tais eventos não tenham sido corroborados por fontes documentais.

Das narrativas apresentadas pelas lideranças entrevistadas prevaleceu a ideia de que a facilidade na aquisição de terrenos adequados às necessidades litúrgicas e geográficas para o culto de candomblé atraiu uma geração de futuros sacerdotes que já habitavam a região, cujo contato com a religião se deu na Baixada Fluminense nos idos da década de 1950.

Posteriormente, estas lideranças estabeleceram suas práticas em terrenos mais acessíveis em São Gonçalo, por questões práticas, de modo que processo está inserido no contexto das transformações sociais ocorridas em São Gonçalo entre os anos 1930 e 1970, caracterizadas pelo loteamento de novos bairros, o crescimento, apogeu e declínio da indústria local, e um significativo fluxo migratório, do qual importantes figuras se fixaram na região e contribuíram para o estabelecimento do Candomblé em São Gonçalo. Essas figuras representam fontes cruciais para a pesquisa sobre o tema, pois detêm conhecimentos e memórias que podem revelar aspectos ainda não explorados dessa história.

É importante ressaltar, no entanto, que o uso da memória como fonte histórica requer uma abordagem crítica e cuidadosa. Apesar da sua relevância para compreender o processo histórico, a memória pode ser influenciada por vieses individuais e coletivos, bem como por narrativas seletivas que podem distorcer ou omitir certos eventos. É necessário, portanto, contextualizar e corroborar as informações obtidas através da memória com outras fontes documentais e evidências históricas disponíveis.

Apesar da importância desse trabalho de investigação, é válido reconhecer que questões de confiança e receio também podem surgir entre os participantes e membros das comunidades envolvidas, o que pode afetar a disposição para compartilhar informações ou colaborar com pesquisadores externos. Essa sensibilidade deve ser levada em consideração ao conduzir pesquisas em contextos nos quais há desconfiança ou resistência em relação ao estudo acadêmico de tradições religiosas e culturais.

Esta dissertação é, portanto, uma primeira possibilidade de estudo. Há muito mais a ser pesquisado através da busca de registros ainda não explorados e da escuta de atores ainda não envolvidos com a pesquisa por problemas diversos.

O caminho está aberto e a comunicação estabelecida, mas até que Exu traga novos movimentos e descobertas, por ora, fecha-se este xirê.

REFERÊNCIAS

- ADOLFO, Roberto Manoel Andreoni. A historiografia brasileira da escravidão entre os anos 1970 e 1980. *Fênix-Revista de história e estudos culturais*, v. 14, n. 1, 2017.
- ALBERTI, V. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo; João Beato; Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: Lusosofia Press, 2008.
- ARAÚJO, Juliana. Instrumentos Musicais In: QUEIROZ, Sônia (org.). *Brasilidades que vêm da África*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.
- BANAGGIA, Gabriel. FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas. 2014.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia - Rito Nagô*. Companhia das Letras, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2008.
- BENISTE, José. *História dos Candomblés do Rio de Janeiro*. Editora Bertrand Brasil, 2020.
- BERNARDES, Lysia Maria Cavalcanti. *Planície Litorânea e a Zona Canavieira do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1957.
- BRAGA, Maria Nelma Carvalho. *O município de São Gonçalo e sua história*. 3 ed., rev. e ampliada. Niterói, RJ: Nitpress, 2006. 376 p.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CAMURÇA, Marcelo. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. *Religare*, v.14, n.1. 2017.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 6. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; 1978.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Marcas de africania no português brasileiro*. Africanias. com, v. 1, 2011
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família de Santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador, Brazil: Corrupio, 2003.
- CRESSONI, Fábio Eduardo. *Educando pela palavra: pedagogia da escravidão nos sermões de Antônio Vieira*. Curitiba: Editora CRV, 2012.

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

DA SILVA, Vagner Gonçalves. O Candomblé em São Paulo e a sacralização do espaço urbano. *Travessia: revista do migrante*, n. 15, p. 26-29, 1993.

DAIBERT JR, Robert. Em “certos dias santos” numa “dança sem fim”: o movimento dos corpos dos escravizados em suas experiências religiosas no Brasil Colonial (Pernambuco, século XVII). *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 20, n. 1, p. 11-25, 2020.

DE ARAUJO, Victor Leonardo; DE MELO, Hildete Pereira. *O processo de esvaziamento industrial em São Gonçalo no século XX: auge e declínio da “Manchester Fluminense”*. Cadernos do desenvolvimento fluminense, n. 4, p. 65-87, 2014.

DECCA, Edgar Salvadori De. *O Silêncio dos Vencidos: memória, história e revolução*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

DE LUNA FREIRE, Renato Coelho Barbosa. *Em Busca Da Felicidade: Os Loteamentos como Construtores Do Imaginário Urbano–São Gonçalo, RJ 1950/1959*.

DE SOUZA, José Antônio Soares. *Da vila real da Praia Grande à imperial cidade de Niterói*. Niterói Livros, [1974] 1993.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. *Risco: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo (Online)*, n. 14, p. 6-19, 2011.

FONTELLA, Leandro Goya; FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Acomodação, negação e adaptação: debate historiográfico entre Gilberto Freyre, Jacob Gorender e a Historiografia do Escravo Real (Historiografia da escravidão no Brasil)*. *Disciplinarum Scientia Ciências Humanas*, v. 9, n. 1, p. 121-140, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Editora Companhia das Letras, 1990.

GOMES, Ângela de Castro. Questão social e historiografia no Brasil do pós-1980: notas para um debate. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.34, julho-dezembro 2004, p. 157-186.

GONÇALVES, Lais Méri Quirino. *Os Conselhos Municipais de Igualdade Racial como Atores da Proposição de Políticas Públicas, no âmbito municipal: O caso de São Gonçalo/RJ*. 2021. Tese de Doutorado. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca.

GONÇALVES, Márcia de Almeida; REZNIK, Luís. *Guia de fontes para a história de São Gonçalo*. São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, Laboratório de Pesquisa Histórica, 1999.

GORENDER, J. *O escravismo colonial*. 5. ed. rev. ampl. São Paulo, Ática, 1988.

- GORENDER, J. *A escravidão reabilitada*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- GUIÃO FILHO, Homero Thomaz. *Capela, Fazenda e Engenho*. São Gonçalo: Gráfica Tricolor Editora. 1973.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003
- HAMPATE BÂ, Amadou. A tradição viva. In: *História Geral da África: Metodologia e Pré História da África*. São Paulo
- JOÃO BAPTISTA DOS SANTOS, Tobiobá. 21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937. *Afro-Ásia*, n. 36, 2007.
- KARASCH, Mary. *A Vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808 – 1850*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1996.
- LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- MEIHY, J. C. S. B. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MOLINA, Evadyr; E SILVA, Salvador Mata. *São Gonçalo no século XVII*. ICBEU, 1997.
- MOURA, M. M. *Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata ti Inkice da Omolocô Tancredo da Silva Pinto: Clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 -1979)* Rio de Janeiro: Autografia, 2022.
- NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. Projeto História. São Paulo, n. 10, p. 07-28, dez. 1993.
- OLIVEIRA, I. M.. Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância. In: XXIII Encontro Nacional do CONPEDI/UFSC, 2014, Florianópolis. Sociologia, antropologia e culturas jurídicas: XXIII Encontro Nacional do CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2014. v. 1.
- OLIVEIRA, Raiane. *O mundo dos fundos: o barão de São Gonçalo e seus escravos*. 2014. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Editora da UNICAMP, 2018.

- PEREIRA, Rodrigo. Por uma outra diáspora: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. *Revista de História Bilros: História (s), Sociedade (s) e Cultura (s)*, v. 2, n. 03, 2014.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, 1989.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.
- PRADO, Andreza Silva. Um outro olhar sobre a repressão sofrida pelos calundus no Nordeste e Sudeste do Brasil: séculos XVI a XVIII. *Revista Em Favor de Igualdade Racial*, v. 4, n. 2, p. 17-31, 2021.
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Editora Companhia das Letras, (1942) 2011.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RAGO, Margareth. A "nova" historiografia brasileira. *Anos 90*, v. 7, n. 11, p. 92, 1999.
- RAMOS, Artur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. São Paulo: Nacional, 1951.
- REIS, J. C. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.
- REBELO, Pedro. *Raízes do Ilê Asê d'Ogun Já* [livro eletrônico] Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2022. Disponível em: <https://kn.org.br/blog/2022/12/16/raizes-do-ile-ase-dogun-ja/>
- REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista USP*, n. 18, p. 6-29, 1993.
- REZNIK, Luís. *O intelectual e a Cidade: Luís Palmier e a São Gonçalo Moderna*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- RIBEIRO, Marcio. Deslocamentos dos candomblés na Reforma Pereira Passos (Artigo). *Café História*. Publicado em 1 mai de 2017. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/os-deslocamentos-dos-candombles-na-reforma-pereira-passos>
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RIO, João do. *As Religiões no Rio*. Editora Nova Aguilar - Coleção Biblioteca Manancial n.º 47 1976.
- ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Mauad Editora Ltda, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Do pós-moderno ao pós-colonial*. E para além de um e de outro. *Travessias*, n. 6/7, p. 15-36, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pàdè, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

SERRA, O. J. T. *Laudo antropológico: Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho*. Disponível em: <https://ordep Serra.wordpress.com/estudos/laudos/>

SILVA, Elisângela de Melo Bezerra. *Os Santos Óleos: relações sociais e alforria na pia batismal: freguesia de São Gonçalo, Rio de Janeiro, meados do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) - FFP/UERJ, São Gonçalo, 2011.

SILVA, Salvador Mata; MOLINA, Evadyr. *Fazenda do Engenho Novo Retiro*. Ed: Silverio JC Moreira, São Gonçalo, 2001.

SILVEIRA, Renato da. *Sobre a fundação do terreiro do Alaketo*. *Afro-Ásia*, n. 29-30, 2003.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Maianga, 2006.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Umbanda brasileira: um século de história*. Ícone Editora, 2009.

VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets; SILVA, Aerton Alexander De Carvalho. *A importância de Roger Bastide como um divisor de águas para os estudos das religiões afro-brasileiras*. *Paralellus (Online)*, v. 10, p. 005-18, 2019.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *As tradições populares na Belle Époque carioca*. Funarte, 1988.

VERGER, Pierre. *Orixás: os deuses iorubás na África e no novo mundo*. 6ª edição. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVII ao XIX*. Companhia das Letras, 2021.

Sites de referência:

Egbè Ilê Ìyá Omidayè Aşé Obalayó: Disponível em: <https://omidaye.com.br/>. Acesso em: 16 fev. 2024.

Jornal DAKI - Coluna Erick Bernardes. Disponível em: <https://www.jornaldaki.com.br/blog/categories/erick-bernardes>. Acesso em: 16 fev. 2024.

Portal da Câmara dos Deputados: Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 16 fev. 2024.

Prefeitura Municipal de São Gonçalo - História do Município. Disponível em: <https://www.saogoncalo.rj.gov.br/sao-goncalo/historia-de-sao-goncalo/> Acesso em: 16 fev. 2024.

Fontes Consultadas

Biblioteca Nacional do Brasil. (2024). Hemeroteca Digital [Acervo Jornal O Fluminense]. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/acervodigital/hemeroteca>

Mídia Impressa

Jornal Icapra - Ano 13, edição nº 110. 2018 Tema: Alto de Oxossi celebra 50 anos de Pai Ícaro.

Entrevistas

Pai Ícaro de Oxóssi (Sebastião Ícaro Soares) Entrevista realizada por Pedro Rebelo em 25/07/2023.

Mãe Márcia de Oxum (Márcia Dória Pereira) Entrevista realizada por Pedro Rebelo em 15/11/2023.

Pai Dilcimar de Obaluaê (Dilcimar Santos) Entrevista realizada por Pedro Rebelo em 08/12/2023.