

ANDRÉA NASCIMENTO

De São Caetano à Caxias

Um estudo de Caso sobre a
trajetória do Rei do Candomblé
Joãosinho da Goméa

Monografia apresentada ao Curso de
Licenciatura Plena em História da
Faculdade de Formação de
Professores da Universidade Estadual
do Rio de Janeiro

2003

Andréa Nascimento

De São Caetano à Caxias

Um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do
Candomblé Joãosinho da Goméa

RESUMO

Esta monografia pretende focalizar a trajetória do babalorixá Joãosinho da Goméia, aclamado como Rei do Candomblé na década de 40. A trajetória de Joãosinho se torna indispensável para a compreensão do rápido crescimento dos terreiros de candomblé, na Baixada Fluminense, à partir de Duque de Caxias, transformando a Baixada na grande divulgadora dos cultos afro-brasileiros, apontando-nos a validade do candomblé como um produtor cultural brasileiro.

agradecimentos

Muitas foram as contribuições que tornaram possível a realização deste trabalho, e escrever estes agradecimentos se torna um grande exercício de memória, na medida em que possíveis omissões poderiam representar injustiças.

Agradeço, ao Zelador de Santo e Olwo Agenor Miranda Rocha, pelo seu carinho, amizade e dedicação em cada entrevista cedida durante anos de pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, se tornando um grande amigo, mestre e pai espiritual.

A todos os bibliotecários e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu do Folclore Édison Carneiro, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de Niterói, Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro ,

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e Biblioteca do Centro Afro-Ásiático sediada na Faculdade Cândido Mendes.

A Yvonne Maggie, Professora-Doutora do Programa de Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, grande responsável pela abordagem antropológica da viabilidade de se estudar os terreiros de candomblé da Baixada Fluminense, considerando Joãosinho da Goméa um importante personagem a ser estudado.

A Maria Lina Leão Teixeira pela receptividade, carinho e atenção dedicada à mim durante tardes importantíssimas para a conclusão deste trabalho.

À Professora-Doutora Magali Allonso, que me estimulou com seu carinho e sapiência, através de pesquisas em sua Tese de Doutorado pela Universidade de São Carlos, a obtenção de um amplo conhecimento sobre a bibliografia usada neste tipo de trabalho.

Aos religiosos entrevistados em pesquisas sobre a trajetória de vida de Joãosinho da Goméa, no município de Duque de Caxias na Baixada Fluminense.

Aos professores dos cursos de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, e da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que beneficiaram direta ou indiretamente este trabalho, com aulas, seminários e discussões sobre o trabalho de campo na antropologia, e visitas periódicas a terreiros de candomblé.

A Marcelo Fritz, coordenador executivo do Instituto Cultural de Apoio e Pesquisa às Religiões Afro, à quem agradeço imensamente a confiança e clareza de suas impressões em relação a este trabalho.

À Waldemar D'Oxaguiã, o Reizinho, importante referencial sobre a trajetória de Joãosinho da Goméa, agradeço a este novo amigo que recebeu a minha pesquisa de braços abertos, me oferecendo uma confiança ínfima, importante incentivadora da minha trajetória acadêmica.

À minha mãe à quem dedico este trabalho, sendo ela a principal incentivadora e esclarecedora da elaboração deste, compreendendo com muito amor, respeito e carinho cada hora dedicada.

E por fim agradeço ao meu avô Francisco, de origem africana, por suas importantes orientações sobre as populações afro-descendentes e aos meus padrinhos que muitas vezes com seu amor e sobriedade, me encaminharam

inúmeras vezes as melhores decisões a serem tomadas neste trabalho e também durante toda a etapa acadêmica.

Sumário

Agradecimentos	1
Introdução	4
Capítulo 1. Breve Histórico dos Terreiros Baianos e Cariocas: A Compreensão da Trajetória e Joãosinho da Goméa	15
? ? A Macumba Carioca	22
Capítulo 2. João da Pedra Preta: O Rei do Candomblé	26
? ? Povo que Roda é o Povo que Gira é o Povo de Santo do Terreiro do Pedra Preta.....	38
Capítulo 3. A Baixada Fluminense como Sementeira dos Cultos Afro-Brasileiros	43
Conclusão	57

? ? Referências bibliográfias	74
? ? Fontes consultadas.....	75
? ? Bibliografia consultada.....	76
Bibliografia sobre religiões afro-brasileiras.....	80
? ? Artigos	81
? ? Dissertações e Teses	90
? ? Livros	96

Introdução

" Se a Bahia é a sementeira dos cultos afro-brasileiros¹, a Baixada Fluminense é hoje em dia, o seu mais fértil terreno de cultivo, que a migração religiosa começada na segunda metade do século passado não cessou, podendo ser dividida em duas fases de maior intensidade, àquela primeira, canalizada principalmente para as áreas mais pobres do centro da cidade, como os municípios de Duque de Caxias, Nilópolis, São João de Meriti e Nova Iguaçu, que integraram-se à cidade para formar o Grande Rio, nos últimos trinta anos.

As afinidades- sócio-culturais dos dois centros urbanos-núcleos originais de concentração negra- e o elo religioso já estabelecido antes, principalmente através das famosas tias, presentes também na formação da música urbana carioca, justificaram assim a nova corrente migratória religiosa, e o menor preço dos terrenos, com fixação na Baixada Fluminense, correspondendo à um valoroso movimento que teria Joãozinho da Goméa como pioneiro, em Duque de Caxias."²

¹ O termo "Sementeira do culto afro-brasileiro", serve para caracterizar a Baixada Fluminense como reduto dos afro-descendentes, este termo foi retirado da reportagem da Revista Isto É

²² Texto de Ivana Stolze Lima , Abiã do Ilê Omulu Oxum e Docente do Departamento de História da PUC/RJ

Abiã é referente à pré-inicianda do candomblé, geralmente jovem, em estágio anterior à iniciação, tendo cumprido apenas uma parte dos rituais. É o posto feminino mais baixo na escala hierárquica do terreiro.

O quadro das religiões negras no Brasil, ou mesmo das religiões afro-brasileiras é bastante complexo, pois estas poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas, ou simplesmente de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, portanto as religiões mantinham vivas tradições africanas, diversas como o Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul e Macumba³ e Umbanda no Rio de Janeiro.

Os pesquisadores⁴ seguiram a classificação inicialmente proposta por Nina Rodrigues, dividem os africanos chegados ao Brasil, em dois grandes grupos lingüísticos, os sudaneses (os da Guiné e da Costa da Mina) e bantos (Angola⁵ e Moçambique).

Os da Costa da Mina desembarcavam na Bahia rumando daí para a zona da mineração, enquanto todos os demais foram trazidos para São Luís do Maranhão, Bahia, Recife e Rio de Janeiro, de onde se redistribuíram para o litoral do Pará e o interior de Alagoas, Minas Gerais e São Paulo.⁶

A partir desta variação de nações vindas da África e fincadas no Brasil, especificamente em Salvador, observamos uma distinção muito clara entre o culto das várias nações que vão caracterizar o Candomblé.

Segundo Verger⁷, muitos dos pretos vindos de Angola formavam a "Venerável Ordem Terceira do Rosário" de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, já os negros nagôs, cuja maioria pertencia à nação kêtu, formavam duas irmandades: uma das mulheres e da "Nossa Senhora da Boa Morte", e outra reservada aos homens, a de "Nosso Senhor dos Martírios".

³ Macumba, segundo definições lingüísticas, seria um antigo instrumento musical de origem africana, usado outrora nos terreiros afro-brasileiros semelhante ao canzá, ou também, termo genérico para os cultos afro-brasileiros derivados do nagô, mas modificados por influências Angola-Congo e ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas que se desenvolveram, a princípio no Rio de Janeiro e talvez em Minas Gerais, podendo ser também um termo usado pelos leigos, empregado à magia negra, e que os adeptos da umbanda de linha branca chamam Quimbanda e sinônimo também para os leigos de feitiçaria e de despachos de ruas.³

⁴ Os pesquisadores que seguem as idéias de Nina Rodrigues são Édison Carneiro, Roger Bastide e Ruth Landes.

⁵ O candomblé da nação de Angola é um conjunto de crenças, ritos, práticas recriadas e reorganizadas onde predominam traços culturais de negros trazidos sobretudo de regiões africanas que nos séculos XV e XVI integravam o Reino Kongo formado por negros do grupo Bantu, em função de seu grupo lingüístico⁵.

⁶ Carneiro, Edison. Procedência Africana dos Candomblés IN: Candomblés da Bahia

⁷ Verger, Pierre Fatumbi. Primeiros Terreiros de Candomblé, IN: Orixás -Deuses Iorubás na África e no Mundo, pp. 28-35

Esta separação por etnias caracterizada em cada associação ou mesmo confraria religiosa composta por negros escravos na Bahia, permitia desta forma a estes escravos libertos ou não, praticar juntos fora das igrejas, os Cultos de Kêtu.

Antigas escravas libertas, pertencentes a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e da Igreja da Barroquinha, tiveram a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado " Iya Omi Axé Intilé ", numa casa situada à ladeira do Berquó, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima a Igreja da Barroquinha.

O terreiro fundado atrás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após ter passado na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de "Ilé Iyanassô ", no local onde ainda hoje se encontra sendo chamado de Casa Branca do Engenho Velho, no qual Marcelina-Obatossí tornou-se Mãe- de- Santo, após a morte de Iyanassô.⁸

Desde 1826 a polícia baiana começava a reprimir as pequenas reuniões de culto aos Orixás prendendo e perseguindo negros como a famosa Mãe Menininha do Gantois que só será perseguida em 1855, tendo seus pais como freqüentadores e seguidores do terreiro de Ilé Iyanassô, onde houveram inúmeras repressões policiais.

Após a morte de Mãe Marcelina da Silva de Obatossí, quem assumiu seu posto foi Maria Júlia Figueiredo Omonikê, que se tornou a nova mãe- de -santo, provocando com isso sérias discussões entre os membros mais antigos do terreiro de Ilé Iyanassô, tendo como consequência a criação de dois novos terreiros, originários do primeiro, e a partir daí começaram a surgir diversos candomblés na Bahia como o "Centro Cruz Santa do Axé de Opô Afonjá" de origem Kêtu, instalado em 1910 em São Gonçalo do Retiro e mais tarde no Bairro do Rio Vermelho, administrado primeiramente por Maria da Purificação

⁸ Os nomes das mulheres fundadoras das primeiras formas de Culto ao Candomblé em Salvador são Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, segundo alguns auxiliadas por um certo Baba Assiká, saudado como Essá Assiká no Padê sendo fundadoras do Terreiro de Axé Airá Intilé. Iyalussô Danadana, regressou à África e lá morreu, esta teria portanto viajado para Kêtu, acompanhada por Marcelina da Silva, não se sabe exatamente se esta era sua filha de sangue, ou espiritual ou ainda se tratava de uma prima sua. As opiniões sobre o assunto são divergentes e tornam-se objeto de discussões estando, porém todos de acordo em declarar que seu nome de iniciada era Obatossí.

Lopez sucedido em 1938 por Mãe Aninha Obabiyi em 1941, e posteriormente a esta, por sua filha espiritual Mãe Senhora Oxunmiwá.⁹

Mãe Senhora¹⁰ atingira sua fama em Salvador por ter se tornado espiritualmente fundadora de terreiros de candomblé da nação kêtu, em 1962, este é um dos mais importantes, contando com outros também igualmente importantes como o do Gantois de Mãe Menininha, do Alaketo de Dionísia e do Ogunjá de Procópio.

João Alves Torres se destacou como o chefe de culto mais novo da cidade de Salvador, nascido em Inhambupe, interior da Bahia, em março de 1914 quando desde cedo se fez coroinha do Padre Camilo Alves de Lima, portando uma doença que levou-o à Salvador, e em última instância aos terreiros.

Seu grande sonho quando criança era se tornar padre, não gostava do candomblé, tinha até medo, contudo sua avó materna, a ex-escrava Giocondina Maria do Espírito Santo conhecida como Dona Neném¹¹ sempre conversava com seus orixás e estes garantiam que a hora de Joãozinho já estava chegando.

Determinado dia Joãozinho começara a ter dores muito fortes de cabeça e uma pressão dentro do peito, médico algum conseguia diagnosticar o problema, a mãe de Joãozinho esperando já o momento da incorporação, levou seu filho ao Candomblé de Nazaré das Farinhas, onde era Jubiabá o pai-de-santo.

Seu primeiro guia nos mistérios do Candomblé após a morte de Jubiabá foi Mãe Menininha do Gantois ou Escolástica Maria de Nazaré, sendo ainda nessa época conhecido como Joãozinho da Gomeá, pois o primeiro

⁹ Informações em Folheto do Terreiro Alaketo em Salvador

¹⁰ Quando Mãe Senhora falece Jorge Amado descreve que a Yalorixá ia sendo propagada de boca em boca, pois a morte sucedera após a saída dos jornais, o enterro desta saiu da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Negros, no Largo do Pelourinho, "praça ilustre com chão de pedras regadas pelo sangue dos escravos, ali sujeitos ao tronco e ao Pelourinho". O corpo da mãe- de -santo ficou exposto mais tarde de um domingo de sol e de tristeza. A notícia retirava gente das praias, das diversões, do descanso dominical. De todas as encruzilhadas surgiam pessoas atônitas e apressadas ; no átrio da igreja toda azul se misturavam homens e mulheres das mais diversas condições sociais, no mesmo espanto doloroso, nas ondas do rádio, brutal comunicado substituíu a música habitual: " Faleceu Dona Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, mãe- de -santo do Axé Opô Afonjá a mais famosa da Bahia". Para muitos parecia impossível acreditar na notícia, tão forte ainda aparentemente sadia, com sua presença de rainha, sua força de comando, sua intimidade mágica com os Orixás, ainda na véspera Senhora cantara para Xangô e dirigira as obrigações do Candomblé. IN: Amado, Jorge. Bahia De Todos Os Santos: guia de ruas e mistérios pp. 161-62. Editora Record

terreiro que fundou em Salvador ficava precisamente na Rua da Goméa, no bairro de São Caetano- periferia de Salvador.

Aos 18 anos de idade Joãozinho, já possuía um terreiro que era por ele mesmo considerado o local mais apropriado de culto do candomblé em toda a Bahia, sendo também o mais moço pai de santo de todos os candomblés, seu terreiro era em um singelo galpão coberto de telhas, tendo por assoalho o chão batido coberto de areia sempre superlotado.

Segundo, uma filha de santo¹² de Joãozinho da Goméa:

No início de sua atuação como pai-de-santo, aos 18 anos este tinha verdadeiro temor de seu caboclo, certa vez ainda em Salvador, Joãozinho da Goméa descendo a ladeira de uma rua perto da casa de Jubiabá, o caboclo Pedra Preta começa a falar com Joãozinho instruindo as ordens do dia, o babalorixá apavorado começa a correr gritando coisas sem nexos, seu pai-de-santo Jubiabá vendo a cena, segura João pelo braço, e o chama a razão, levando-o de volta a casa em que foi feito no intuito de acalmá-lo.

Nas festas em seu Terreiro, antes de ter início o Candomblé, uma filha de santo trazia sempre uma botija de água e um prato com farofa de azeite, que era posto no chão no meio do terreiro, era o chamado despacho de Exu, ou o Padê de Exu, acompanhada de 3 ou 7 pontos, ritual indispensável para que o homem das encruzilhadas não atrapalhasse a festa.

Na Bahia dos anos 50, através de uma imprensa¹³ totalmente conscientizada e envolvida com as coisas do santo, divulgou-se um conhecimento importantíssimo de alguns jornalistas como foi o caso de

¹¹ Segundo Agenor Miranda Rocha, Dona Neném era na verdade quem possuía todo conhecimento herdado por Joãozinho da Goméa.

¹² Depoimento de uma filha de santo da Goméa.

¹³ Esta imprensa baiana é representada pelos jornais A Manhã e Jornal da Tarde

Florêncio Santos que dedicara a partir de 1949 matérias quase que diárias ao culto afro-brasileiro.

Estudiosos deste culto também escreviam para a imprensa baiana como Carneiro que antes mesmo do lançamento do clássico : Candomblés da Bahia, noticiava já capítulos de seu livro no jornal "A Manhã" com todas matérias dedicadas ao Culto dos Orixás e a pais e mães-de-santo baianos, como Mãe Senhora, Menininha do Gantois e Mãe Aninha, importantes nomes do candomblé baiano da época.

Este trabalho se propõe a estudar a importância que Joãozinho da Goméa alcançou na cidade do Rio de Janeiro, como babalorixá da nação de Angola, quando obteve o posto de "Rei do Candomblé".

A temática "Joãozinho da Goméa" surgiu após pesquisas realizadas sobre o crescimento do candomblé na Baixada Fluminense, no curso de Antropologia da Religião oferecido no ano de 2002 pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, e também através de uma reportagem da " Revista Isto É"¹⁴ onde noticiava que " apesar da fama de Salvador existem mais terreiros de candomblé na Baixada Fluminense do que na Bahia" .

De acordo com o levantamento feito pelo Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (Cenarab), a Baixada Fluminense tem 3,8 mil terreiros contra apenas 1,2 mil na área de Salvador e do Recôncavo Baiano, sendo mais provável que o número de centros da Baixada Fluminense seja duas vezes maior. A Baixada Fluminense é a Pequena África brasileira defende Beatriz Costa de 67 anos, a Mãe Beata de Iemanjá de um tradicional terreiro em Nova Iguaçu .

Prandi¹⁵, discorda deste levantamento realizado no ano de 2002 pelo IBGE, argumentando que por serem religiões proibidas e perseguidas por órgãos oficiais, é muito incomum seguidores de religiões afro-brasileiras se declararem como tal, afirmando ser o catolicismo uma opção religiosa, dizendo ser "Até hoje o catolicismo uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, máscara que evidentemente as esconde também dos recenseamentos".

¹⁴ Reportagem "Um Rio de atabaques" publicada na Revista Isto É de 10 de dezembro de 1997.

¹⁵ Prandi, Reginaldo. Simpósio " País passa por mutação religiosa" O futuro será sincrético? Candomblé e Umbanda na cena religiosa brasileira.

Como podemos então considerar como verdadeiros os mesmos dados levantados pelo Censo de 2002, sobre a Baixada Fluminense, reconhecida como a Pequena África Brasileira, se muitos seguidores das religiões afro-brasileiras, não se declaram como adeptos destas religiões, sendo portanto os dados do censo analisados por Prandi como não fidedignos quanto a precisão da população afro-brasileira.

Pesquisas feitas com metodologia mais precisa indicam valores maiores, da ordem de pelo menos o dobro das cifras encontradas pelo censo. Assim não dá para se usar o censo para dizer em que lugar é maior ou menor o número real de afro-brasileiros, pois diferenças observadas podem simplesmente resultar do fato de que numa região os afro-brasileiros declaram mais freqüentemente que noutras sua identidade religiosa sem o disfarce católico ou espírita.¹⁶

Podemos associar as definições de Prandi de vínculo do catolicismo à uma opção religiosa, e à uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, como um desdobramento das concepções de Mello¹⁷ que definiu a romaria dos filhos de santo à igreja católica durante o processo de feitura de cabeça, como um resultado do sincretismo religioso¹⁸.

A feitura do filho-de-santo só era considerada completa depois que tivesse sido levado, com seus irmãos-de-barco, a uma igreja católica para assistir à missa. Esta obrigação da liturgia do candomblé dá origem a um cortejo misterioso, que os etnógrafos registraram sem surpresa aparente, e que, no entanto, nos pareceu um fato espantoso. O ciclo de feitura, no entanto, só se encerra com uma romaria, cujo momento culminante se dá quando o iaô, junto com os seus irmãos, e acompanhado por um mais velho, vai à igreja para assistir à missa. O enigma consiste no fato surpreendente, porém inequívoco e indisputado, de que o neófito de uma religião tenha de concluir o seu noviciado no templo e no rito de outra. A romaria, ao contrário, vai conduzir o iniciado para além das fronteiras do barracão, numa incursão aos espaços mais públicos da sociedade, e termina com a ida à missa. É este momento

¹⁶ íden

¹⁷ Mello, Marco Antônio da Silva, Vogel, Arno e Barros, José Flávio Pessoa de. Galinha D'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. Editora Pallas, 2001. pp. 121-124

¹⁸ Segundo Cacciatore sincretismo é uma mistura de pensamentos ou opiniões diversas para formar um único. Ecletismo. Assimilação. Integração. No caso dos cultos afro-brasileiros, assimilação de um orixá, vodun ou divindade bântu a um santo católico, formado por uma só divindade.

que nos parece conter a chave para uma compreensão mais nítida dos problemas suscitados pelo confronto de identidades sociais no domínio da religião. E isto se deve, precisamente, ao fato de estarmos diante de um autêntico desafio santuário, situação que graças à sua dramaticidade, expressa, na ordem direta, a qualidade conflitiva e complementar das relações entre candomblé e a igreja católica com pólos emblemáticos da estrutura social brasileira.¹⁹

Bahia²⁰, em seu estudo sobre as relações de poder estabelecidas na Festa do Outeiro da Glória, entre as irmandades católicas e o povo-de-santo, demonstra que os adeptos do candomblé que " possuem uma ligação espiritual com Iemanjá compareciam ao templo católico e posteriormente comemoravam a data no terreiro, alguns vendiam comida baiana, como forma de devoção e de cumprimento de promessa feita à santa e para ajuda na aquisição do material necessário para feitura do santo²¹".

Sendo à partir da problemática sobre a questão de se identificar a Baixada Fluminense como a Pequena África Brasileira, realizada pelo Censo de 2002, e contestada por Prandi, e também através de entrevistas realizadas com pais e mães-de-santo dos terreiros mais antigos e tradicionais da Baixada Fluminense, e conversas informais com o Professor e Zelador de Santo Agenor Miranda Rocha, que defini como objeto deste trabalho a trajetória do babalorixá Joãozinho da Goméia, para enfim compreender como a instalação do terreiro da Goméia no município de Duque de Caxias, pôde resultar em um considerável crescimento dos terreiros de candomblé na Baixada Fluminense desde a chegada de Joãozinho da Goméia em 1946.

A leitura de folhetos, jornais e revistas²² encontrados em Arquivos Públicos, Museus e Bibliotecas do estado do Rio de Janeiro²³, possibilitou a

¹⁹ Íden, pp.128.

²⁰ Bahia, Joana D'Arc do Valle. Subir o Outeiro e ser feliz o ano inteiro: uma análise das relações de poder no campo religioso. Pp.173-174

²¹ Para Bahia, o espaço da Festa da Glória, pode ser entendido como um local propício ao sincretismo religioso, pois muitas "iaôs jogavam cartas e búzios juntamente com sua mãe-de-santo, com o intuito de comprar o material necessário para fazer o santo" e no entanto ao mesmo tempo que o espaço da Festa permitia esta sincretização, não aceitava que "despachos fossem deixados na área considerada mais sagrada pela hierarquia católica (interior do templo), ordens expressas seriam dadas para que estas peças sejam retiradas". Íden: Pp. 179-180

²² Para ser descrita a trajetória de Joãozinho da Goméia foi necessária a consulta à Fontes Impresas encontradas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo do Jornal do Brasil, Biblioteca do Museu do

composição do primeiro capítulo onde traço o histórico de alguns terreiros baianos e cariocas significativos para a história cultural afro-brasileira, ressaltando a importância da trajetória de Joãozinho da Goméa para a compreensão do rápido crescimento de terreiros de candomblés na Baixada Fluminense.²⁴

No Segundo Capítulo traço um breve perfil deste personagem que chega a Baixada Fluminense, caracterizando esta como "A Pequena África Carioca", onde negros, espíritas e migrantes nordestinos rumaram às áreas periféricas do Rio de Janeiro.

No Terceiro Capítulo realizo uma análise comparativa através de textos e dados estatísticos,²⁵ que auxiliam a exposição do campo religioso dos candomblés da década de 50, na Baixada Fluminense, e com isso explico as implicações que o deslocamento do terreiro da Goméa, representou para a organização estrutural da região de Duque de Caxias.

Folclore Édison Carneiro e relatos orais fornecidos pela família-de-santo angoleira chefiada por Mãe Ileci, Mãe Criadeira do terreiro de Joãozinho da Goméa situado em Duque de Caxias. A grande parte de periódicos utilizados (A Notícia, O Dia, O Jornal, O Pasquim, Revista Rádice de Psicologia, Última Hora, Correio da Manhã, Diário de Notícias, Jornal da Tarde, Jornal do Brasil) foram os da década de 70, graças a importância que obteve o falecimento de Joãozinho da Goméa para a imprensa brasileira, com importantes reportagens biográficas sobre a vida deste importante babalorixá.

²³ Arquivos Públicos: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, Arquivo do Jornal do Brasil.

Bibliotecas: Biblioteca Nacional, Biblioteca do Museu do Folclore Édison Carneiro, Biblioteca da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Biblioteca da Universidade Federal Fluminense, Biblioteca da Faculdade Cândido Mendes, Biblioteca do Centro Cultural Banco do Brasil, Biblioteca da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Biblioteca do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Biblioteca do Museu Nacional, e institutos culturais como o Memorial Iyá Davina, situado em São João de Meriti, Baixada Fluminense.

²⁴ O Terreiro de Joãozinho da Goméa, no início de sua trajetória se localizava na Estrada de São Caetano em Salvador, e quando chegou ao Estado do Rio de Janeiro, instalou uma sede própria da Casa de Angola na Rua General Rondon, bairro Copacabana, no município de Duque de Caxias, segundo Lody, "a vinda de Joãozinho para o Rio de Janeiro não significou, entretanto, o fechamento de seu terreiro na Bahia, que continuou em atividade, sob a supervisão de mãe Samba, ajudada por Alexandrina Santos, filha-de-santo de Joãozinho, tendo o funcionamento dos dois terreiros se relacionando com os calendários de festas e atividades rituais, trazendo da Bahia parte do corpo sacerdotal que havia formado lá, como o pai-pequeno, a mãe-criadeira e vários filhos-de-santo, sendo somente na Goméa Carioca que conseguira alcançar devido prestígio". IN: Joãozinho da Goméa: O Lúdico e o Sagrado na Exaltação ao Candomblé, pp. 159

²⁵ Estes dados estatísticos são fornecidos em grande parte pelo IBGE: Reginaldo Prandi ("Candomblé e Umbanda na Cena Religiosa", "Deuses Africanos no Brasil", "De Africano à Afro-Brasileiro", "Os Candomblés de São Paulo" e "País passa por mutação religiosa: O futuro será sincrético) o Caderno do ISER Umbanda & Política (Artigos de Diana Brown: "Uma História da Umbanda no Rio", Artigo de Maria Helena Villas Boas Concone: "Umbanda: da Representação à Cooptação- O Envolvimento Político Partidário da Umbanda Paulista nas Eleições de 1982" e o Artigo de Zelia Seiblit: "A Gira Profana")

Quando chega o terreiro de Pai João aqui em Duque de Caxias ocorre uma reestruturação completa dos terreiros cariocas, porque na década de 50, candomblé era novidade aqui no Rio, o negócio aqui era macumba, aliás os chefes de culto eram conhecidos por poucos do "povo de santo" como macumbeiros, e não como chefes de culto, babalorixás ou mães-de-santo.

Segundo Rocha²⁶ a década de 40 marcou uma nova fase do candomblé carioca, as novas lideranças religiosas emergentes na cidade deixam os bairros urbanos pobres e se deslocam para o subúrbio, onde instalam suas roças. As casas mais concorridas eram o Bate-Folha, em Anchieta, o Axé Opô Afonjá em Coelho da Rocha e principalmente a casa do mais famoso babalorixá da cidade: Joãosinho da Goméa, Rei do Candomblé, em Duque de Caxias.

Já as décadas de 50 e 60 foram consideradas como os anos de ouro do candomblé no Rio de Janeiro, sendo lembrado este período não apenas nas casas Kêtu mas em todas as tradições então instaladas na cidade.

Segundo Abreu²⁷ :

A primeira década do século XX representa, para a cidade do Rio de Janeiro, uma época de grandes transformações, motivadas, sobretudo, pela necessidade de adequar a forma urbana às necessidades reais de criação, concentração e acumulação do capital. Com efeito o rápido crescimento da economia brasileira, a intensificação das atividades exportadoras e, conseqüentemente, a integração cada vez maior do país no contexto capitalista internacional, exigiam uma nova organização do espaço (aí incluído o espaço urbano de sua capital), condizente com esse novo momento de organização social. O Prefeito Pereira Passos comandou, então, no curto período de quatro anos, a maior transformação já verificada no espaço carioca até então, um verdadeiro programa de reforma urbana.

Meu objetivo neste trabalho é compreender a trajetória do babalorixá Joãosinho da Goméa, no município de Duque de Caxias, mostrando como

²⁶ Rocha, Agenor Miranda. As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças - Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. pp. 26-27

²⁷ Abreu, Maurício de A. Evolução Urbana do Rio de Janeiro. Pp. 59-60

popularizou o candomblé na cidade do Rio de Janeiro, onde a umbanda era a representante maior das religiões afro-brasileiras.

Conversando com um neto de santo²⁸ da Goméa, sobre a prisão de Joãozinho da Goméa em 1946, este relata que:

Muita gente da Goméa dá a sua versão sobre a prisão de Pai João quando chega ao Rio de Janeiro em 1946, mais conversando com a mãe pequena de seu terreiro aqui no Rio, soube a real versão. Joãozinho na verdade vem ao Rio de Janeiro chamado por uma de suas filhas de santo que aqui já viviam, para dar comida ao santo dela. Teimoso como um verdadeiro filho de Oxóssi, e desobediente como sempre com o caboclo Pedra Preta, João chega Rio. Receosos em dividirem seu espaço com o aclamado Rei do Candomblé de Salvador, alguns adeptos da Umbanda resolvem fazer várias oferendas com animais, bebidas alcóolicas, cigarro, charuto e frutas e pôr na porta do Palácio do Catete, residência na época do Presidente Getúlio Vargas. No dia seguinte, ao saber da chegada de João da Goméa ao Rio de Janeiro, Getúlio manda prender o babalorixá. Foi aí que as filhas de santo que vinham de Salvador com Joãozinho, correram à casa do Zelador de Santo, Agenor Miranda Rocha, para que fizesse um trabalho pra livrar João da prisão. Pai Agenor manda que entreguem o trabalho pra João, dá um telefonema para Getúlio Vargas, seu amigo pessoal, e este no mesmo dia é solto, voltando pra Salvador na mesma hora.

A Nação de Angola só ganhou merecida importância após a instalação do terreiro da Goméa, no município de Duque de Caxias, proporcionando à este o posto de Pequena África Carioca.

CAPÍTULO I

Breve histórico dos terreiros baiano e carioca **A Compreensão da trajetória de Joãozinho da Goméa**

A partir de um breve estudo sobre religiões afro-brasileiras no século XX, podemos encontrar o candomblé como uma religião que foi extravasando suas fronteiras geográficas, abandonando os limites originais de raça e etnia dos seus fiéis e com isto ampliando seu território, espalhando-se pelo Brasil, conquistando para seus quadros até mesmo antigos seguidores da umbanda.²⁹

²⁸ Depoimento de um neto de santo de Joãozinho da Goméa.

²⁹ Prandi, Reginaldo. Simpósio país passa por mutação religiosa. Pp 2

Segundo, a historiografia afro-brasileira, o tráfico negreiro africano começou ainda no século XV tendo nas últimas décadas do século XVI, o comércio negreiro montado, de acordo com a sua rentabilidade, apresentando neste período, a região de Guiné Bissau, a da Costa da Mina e Daomé como grandes fornecedoras de um maior número de escravos para o Brasil, tendo seguidamente os portos de Luanda, Benguela e Cabinda adquirido uma importância bem maior que os anteriores.

Os africanos que foram trazidos ao Brasil entre 1550 e 1855 na condição de escravos se dividiam em dois ramos étnicos: os sudaneses (África Ocidental), na costa do norte do Golfo da Guiné, do Congo, Angola e Moçambique, não esquecendo os negros que se dividiram em tribos no Brasil como: os iorubás, jêjes, tapas, hauçás, angolas, benguelas, monjolos, moçambiques e bantos.³⁰

Os principais centros compradores de escravos foram Salvador e Rio de Janeiro ambos com sua organização própria e forte concorrência.

No século XVII, as regiões mais ao sul da Costa africana- Congo e Angola, tornavam-se os centros exportadores mais importantes, e os angolanos por exemplo foram trazidos em maior número no século XVIII correspondendo a 70% da massa de escravos trazidos para o Brasil.

Segundo Carneiro, os negros da Costa da Mina desembarcavam na Bahia, rumando daí para a zona de mineração, enquanto todos os demais foram trazidos para São Luís do Maranhão, Bahia, Recife e Rio de Janeiro³¹, onde se redistribuíram para o litoral do Pará e o interior de Alagoas, Minas Gerais e São Paulo.³²

Os traficantes baianos utilizaram como moeda de troca o fumo produzido no recôncavo baiano com escravos ligados à Costa da Mina, à Guiné e ao Golfo do Benin, já o Rio de Janeiro recebeu escravos em sua grande maioria provenientes de Angola.

³⁰ Verger, Pierre Fatumbi. Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo. Editora Corrupio pp. 23

³¹ Estas regiões são comprovadamente àquelas que apresentam uma maior concentração de comunidades afro-descendentes e de terreiros de candomblé, sendo Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Maranhão, Bahia, Recife, Minas Gerais e São Paulo como localidades que apresentam mais estudos sobre a questão do negro e da religiosidade e cultura afro-brasileira, com atenção especial para autores como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger, Nina Rodrigues, Luís Câmara Cascudo, Edson Carneiro, Ruth Landes e Heskovits.

Os navios negreiros transportaram através do atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no novo mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças.³³

Os crioulos africanos vinham geralmente de uma das colônias portuguesas na África, tais como Cabo Verde, Ilha do Príncipe, São Tomé, Angola ou Moçambique, portanto um escravo nascido em Luanda, capital de Angola, era chamado de " crioulo de Luanda".

As origens mais comuns dos escravos brasileiros que viviam no sudeste, eram as províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo; e no Nordeste, Bahia, Pernambuco e Maranhão, e os crioulos africanos vinham geralmente de uma das colônias portuguesas na África, tais como Cabo Verde, Ilha do Príncipe, São Tomé, Angola e Moçambique, portanto um escravo nascido em Luanda, capital de Angola, era chamado de " crioulo de Luanda".

Os negros escravos trazidos da África para o Brasil, vindos da Guiné , de Angola e do Congo, traziam no pescoço um rosário de contas, sendo escolhidos os mais fortes e de dentes perfeitos, muitos morriam no trajeto até o Norte do Brasil.

Este tráfico negreiro foi portanto o fundamento da economia do Brasil: durante quase três séculos, através da exploração ao trabalho escravo africano caracterizado por povos diferenciados, por línguas e crenças distintas, caracterizou-se como uma característica fundamental aquilo que vamos chamar de religiões afro-brasileiras ou mesmo a implantação do candomblé com as suas distintas nações: Jêje, Nagô, Kêtu e Angola.

Os candomblés de Salvador se localizavam em diversas áreas da cidade se fixando principalmente nos bairros pobres da cidade demonstrando uma clara preferência pelas localidades centrais de Salvador, os de maior importância eram os localizados no Rio Vermelho, na Mata Escura, na Vila

Carneiro, Edison. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; 1978

³³ Verger, Pierre Fatumbi. Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo. Editora Corrupio pp. 23

América, na Federação, na Fazenda Garcia, nas Quintas da Barra, na Avenida Oceânica, em Brotas, na Goméa, em São Gonçalo e na Fazenda Grande do Retiro, no Beiru, no Bate-Folha, na Areia da Cruz do Cosme, na Cidade de Palha, na Quinta das Beatas, no Engenho Velho, na Ilha Amarela, na Formiga, nos Fiais, na Estrada da Liberdade, no Matatu Grande, no Bôgún, no Forno, na Calçada, Itapoã, Lobato, Parafuso, Plataforma, Peri-Peri e também nos municípios de Feira de Santana, Alagoinhas, Nazaré das Farinhas³⁴, Amargosa, Cachoeira, Santo Amaro, São Félix, Castro Alves, Belmonte, Ilha de Itaparica, Gameleira, Bom Despacho, Amoreira, Ilhéus e Itabuna.³⁵

A referência na Bahia de candomblé é o kêtú e os seus terreiros mais conhecidos são o da Casa Branca do Engenho Velho, Alaketo, Axé Opô Afonjá e o Gantois e suas Mães de Santo são ainda hoje a simbologia do Culto Afro-brasileiro.

As duas personalidades mais significativas do Candomblé de Salvador em 1930, foram **Martiniano Eliseu do Bonfim** e Eugênia Anna dos Santos do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá.

Martiniano mais que Aninha transcendia os terreiros de candomblés de Salvador, sua imagem não estava vinculada a um barracão como a de Aninha que era líder do Axé Opô Afonjá, dando a Martiniano uma transitoriedade que poucos zeladores de santo possuem, podendo portanto pertencer a grande maioria dos candomblés de Salvador daquela época.

Rodrigues manteve um vasto contato com Martiniano,³⁶ que desde fins do século XIX, era muito conhecido e respeitado em Salvador, graças ao conhecimento adquirido sobre a cultura afro-brasileira :³⁷

Há aqui na Bahia diversos negros que aprenderam em Lagos³⁸ a ler e escrever a língua iorubá. Não me tendo chegado até

³⁴ O candomblé banto é cultuado no Recôncavo da Bahia, em Santo Amaro, Cachoeira, Nazaré das Farinhas, Ilha de Itaparica.

³⁵ Ilhéus e Itabuna são municípios onde os candomblés são dedicados ao culto de eguns sob a chefia de Alibá, Edison Carneiro noticia a presença de aproximadamente 30 candomblés.

³⁶ Martiniano Eliseu do Bonfim teria sido um informante remunerado de Nina Rodrigues e quando Nina faleceu ficou sem um emprego regular.

³⁷ Nina Rodrigues

agora a gramática e o dicionário iorubano em inglês que de Lagos mandei buscar, a tradução e a ortografia das palavras me foram ensinadas por um moço negro, de pais africanos, que por muitos anos residiu em Lagos .³⁹

Martiniano⁴⁰ era conhecido e chamado nos terreiros da Bahia inclusive nos cultos dos eguns de Itaparica, conhecido pelo seu nome nagô de Ojeladê⁴¹, passou a ser considerado na Bahia, como um oiê, ou seja, um posto, e depois da morte de Martiniano em 1943, o nome Ojeladê integrou-se naturalmente na hierarquia do culto dos eguns, de maneira que atualmente em dois terreiros de Itaparica, existem titulares com o nome de Ojeladê.

Landes considerava Martiniano um homem orgulhoso e mesmo arrogante relatando, certa vez, que Edison Carneiro lhe apresentou à Martiniano como uma moça que desejava conhecê-lo por este ser presidente da recém-criada " União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia "⁴².

Landes comenta ainda que:

Edson Carneiro, se divertia dizendo, que era de grande vantagem para o velho que a escada guinchasse e rangesse à menor pressão, pois assim lhe avisava que as pessoas iam ou vinham, como era mago e vidente, procurado por pessoas de todas as classes e cores, em busca de solução para toda sorte de problemas, a polícia o considerava feiticeiro, pois esta era- e é- uma profissão ilegal no Brasil

³⁸ Cunha, Manuela Carneiro. Negros, Estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África. pp. 101-111. Cunha fala que "até 1850, o comércio em toda a costa dos escravos consistia essencialmente na importação do fumo e aguardente e na exportação de escravos. Alguns brasileiros, brancos ou mulatos, dominaram esse negócio particularmente lucrativo, mas que exigia capital de giro importante, além de sólidos apoios políticos junto às realidades locais, fornecedoras de escravos".

³⁹ Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos. Corrupio

⁴⁰ Martiniano era considerado uma instituição viva da Bahia, consideravam este um velho sábio, nascido no Brasil foi enviado ao seu pai no período da escravidão com aproximadamente quatorze anos de idade, residente da região de Lagos na África Ocidental. Na África Martiniano aprendeu inglês e estudou tradições tribais e selvagens de seus antepassados, já na fase adulta Martiniano voltou à Bahia onde pode demonstrar tudo aquilo que tinha aprendido em sua estadia na África, sendo reconhecido e valorizado por seus conhecimentos no Candomblé, a partir daí começou a construir fama e respeito perante os adeptos do Candomblé. Martiniano teve contato não somente com adeptos do candomblé mais também com etnólogos, jornalistas, cientistas e médicos como Nina Rodrigues talvez pela sua estadia na África Ocidental, e sua inteligência. Os pesquisadores estrangeiros - como foi o caso da antropóloga Ruth Landes chegavam ao Brasil por intermédio do escritor e etnólogo Edson Carneiro e logo procuravam Martiniano.

⁴¹ Este nome por um processo comum de metonímia

⁴² O objetivo desta União era impor os altos padrões tradicionais de conduta e defender os grupos de culto contra a polícia.

e a polícia de vez em quando o perseguia, a opinião da polícia, nesse ponto coincidia com a dos cientistas, para não mencionar a dos clientes. E as escadas o alertavam de modo que tinha tempo para preparar uma explicação. Nesta época na Bahia era muito grande o número de acusações por feitiçaria e charlatanismo, as casas de culto de Salvador eram freqüentadas por um grande número de pessoas que iam ali com a esperança de solucionar suas aflições mais urgentes, e quando não solucionadas acusavam os chefes de culto por prática de falso espiritismo, charlatanismo e feitiçaria.⁴³

Maggie⁴⁴, ao rever a obra de Rodrigues concebe que o feitiço deixaria de ser uma marca forte do atraso da sociedade brasileira da época, significando um símbolo marcante da cultura africana no Brasil, por esta considerava a crença na feitiçaria e o combate aos feiticeiros como um imperativo moral ou mesmo uma necessidade urgente da sociedade em destinar a estes "curandeiros ou feiticeiros" uma marginalização social.

Mãe Aninha⁴⁵ ou, foi um outro personagem significativo para o quadro das religiões afro-baianas, Aninha era filha espiritual de Xangô, nasceu em 13 de julho de 1869, em Salvador⁴⁶.

No ano de 1910, Aninha residia a ladeira do Pelourinho nº 77, próxima à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, ordenada por seu pai espiritual Xangô, comprou um terreno no alto de São Gonçalo do Retiro, fundando lá um terreiro originário do Ilê Iyanassô, nomeado logo em seguida por "Centro Cruz Santa do Axé de Opô Afonjá", ou Ilê Axé Opô Afonjá⁴⁷.

Dentre as primeiras casas de santo do Rio de Janeiro uma das de maior importância foi a de Mãe Aninha de Xangô como era conhecida em Salvador, Aninha chegou à cidade do Rio de Janeiro, acompanhada por Bamboxê e Obá Saniá, fundando logo sua casa no bairro da Saúde em 1886, que logo em seguida se transferiu para o bairro de São Cristovão, se instalando finalmente no

⁴³ Landes, Ruth. A Cidade das Mulheres. Civilização Brasileira. pp 33

⁴⁴ Maggie, Yvonne. O Medo do Feitiço, pp. 176

⁴⁵ O Nome de Mãe Aninha era Eugênia Anna Santos

⁴⁶ Ver Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima

⁴⁷ Este candomblé fundado por Mãe Aninha era de origem kêtu não demorando a ultrapassar principalmente em questão de fama os outros candomblés de outras nações como as de Angola, Nagô e Jejê.

bairro de Coelho Rocha na Baixada Fluminense, graças ao movimento reformista de Pereira Passos nos primeiros anos do século XX⁴⁸.

No ano de 1925, Aninha retorna à cidade do Rio de Janeiro, após constantes idas à Salvador, iniciando no bairro de Santo Cristo, Conceição de Omulu, sua primeira filha de santo do Estado do Rio de Janeiro, e assim que Aninha falecia em 1938, a sua sucessora Agripina de Souza, também residente no Rio de Janeiro se muda para Coelho da Rocha, inaugurando uma nova e fundamental etapa para o Candomblé na cidade do Rio de Janeiro, que se inicia de fato na década de 40 .

O Candomblé de Aninha, o Ilê Axé Opô Afonjá, foi o único que deixou sucessão na cidade do Rio de Janeiro, tendo os contemporâneos de Aninha, como João de Alabá, falecido em 1926, não deixando sucessores para a continuação do Axé.

Isto resultou o surgimento de inúmeras casas de culto na Baixada Fluminense, muito diferentes, das originais sendo a década de 50 talvez a década mais importante do culto afro-brasileiro no Estado do Rio de Janeiro.

⁴⁸ Ver Deoscoredes M. dos Santos. Histórico de um terreiro nagô, pp. 59

A Macumba Carioca ⁴⁹

Na cidade do Rio de Janeiro, os cultos de origem afro-brasileira usados popularmente pelo nome de Macumba , e os grandes responsáveis pelo culto da Macumba Carioca ⁵⁰ eram os negros

⁴⁹ Segundo Contins, a macumba é uma categoria de acusação, e o termo macumba aparece em várias fases da produção bibliográfica, sendo definida como essencialmente urbana⁴⁹, pois é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, refletiria o momento da reorganização de novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa, desta maneira a macumba, é reconhecida como essencialmente urbana e individualista, esta que já é retida por uma memória coletiva estruturada, embora, permanecendo em grupo se individualiza. Quanto à Macumba Carioca, esta começa a perder espaço de culto quando a Reforma Urbanística Pereira Passos auxiliada pelo Estado Novo, se implementa com vigor no estado do Rio de Janeiro. E com o movimento de deslocamento das casas de culto do centro urbano carioca para as áreas periféricas da Baixada Fluminense, mais precisamente na década de 40 , passou-se a serem reconhecidas como terreiros de candomblé que iniciam um processo de reorganização do culto , e com a chegada do Ilê do Axé Opô Afonjá à Coelho da Rocha, localidade da Baixada Fluminense, isto ocorre de forma mais acelerada tendo em 1946, com a chegada de Joãozinho da Goméia em Duque de Caxias, a reafirmação de um culto afro-brasileiro associado às sobrevivências culturais baianas. O que deve-se compreender è que houve um mapeamento cultural e étnico da Baixada Fluminense à partir do crescimento dos terreiros de candomblé.

⁵⁰ Gardel ,André. O Encontro entre Bandeira e Sinhô. RJ: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral De Documentação e Informação Cultural , Divisão Editorial, 1996

muçulmanos, haussas e malês⁵¹ que se misturavam nos candomblés, sendo os malês considerados grandes feiticeiros, por substituírem todo o compromisso ritual realizado nos terreiros de candomblé pela arte da consulta, com pagantes que clamavam vingança, morte, amores e empregos.

Conta-se, que os dois grandes nomes ligados as religiões de origem africana, na cidade do Rio de Janeiro, em fins do século XIX são o do babalaô João Alabá e a lendária Tia Ciata, também nesta época os bairros que tiveram grande incidência da presença africana foram a Praça Onze⁵² e o bairro da Saúde, conhecido como um grande reduto de costumes vindos da Bahia, onde as famílias baianas trouxeram para o Rio de Janeiro as danças, músicas e crenças.

A relação entre a música e o candomblé⁵³ nestes bairros era muito forte, e João Alabá era um dos grandes nomes do candomblé carioca residindo à Rua Barão Félix, 174, filho espiritual de Omulu, o seu candomblé nagô foi oficialmente o primeiro a se estabelecer como uma grande casa de culto carioca, fixado no bairro da Saúde.⁵⁴

João Alabá, tinha um grande conhecimento com a polícia carioca tendo um importante destaque perante a sociedade da época, lá se reuniam os

⁵¹ Os negros malês e muçulmanos haussas são grandes guerreiros exterminados em salvador por suas revoltas urbanas e constantes.

⁵² Segundo Nascimento, a Praça Onze do início do século XX, é a fronteira entre a cultura negra e a branco-européia, uma fronteira sem limites precisos, onde se interpenetram instituições e se revezam culturas, representando, o símbolo de todas as praças disseminadas pelos focos de cultura negra no Brasil. A representação simbólica não somente para a comunidade judaica mas também para todos que habitavam a área central do Rio de Janeiro, representando o porto seguro dos que ali habitavam. Dentro desta praça eram criados espaços delimitados pela comunidade, mas o que nos resta entender é que esta seria esta um aglomerado de espaços de representatividade delimitados de acordo com cada componente da comunidade que habitava a Praça Onze. IN: Nenhuma Comunidade do Mundo pode comparar-se com a nossa Praça Onze, pp. 8.

⁵³ De acordo com Bahia, a relação entre samba e candomblé pode ser vista nos sambas de roda e de caboclo, "o samba de roda ou samba de caboclo como pode ser visto no estudo feito por José Flávio Pessoa de Barros e Maria Alice Gonçalves, ocorre usualmente após a saída da roda de santo do candomblé. O espaço de ludicidade e brincadeira do samba de roda invade o espaço religioso, de trabalho e vida. Segundo Gonçalves, a roda é uma atividade que visa o entretenimento da comunidade do terreiro e geralmente acontece após o término da roda de santo, quando a comunidade canta, come, dança. A roda de samba visa a necessidade de um espaço lúdico no terreiro, procurando discutir a realidade social de seus integrantes tanto no terreiro quanto na sociedade abrangente, com símbolos tanto no domínio do sagrado quanto no domínio do profano, podendo eventualmente resgatar o lado sagrado do candomblé". IN: Subir o Outeiro e ser feliz o ano inteiro, pp. 129-133

⁵⁴ Na verdade a casa de culto de João Alabá e Tia Ciata foram casas que se estabeleceram antes mesmo do início da Reforma Pereira Passos, não eram terreiros de candomblé e sim lugares onde se dançava o jongo e outras danças afro-brasileiras e também se praticava o culto afro mais não com o compromisso que tinham terreiros como o de Aninha e de Joãozinho da Goméia em 1950, portanto, estas casas de culto situadas no centro da cidade vão assumir uma identificação mais próxima à encontros de sambistas, poetas, políticos e capoeiristas.

principais membros da comunidade baiana e a liderança de Alabá era única, pois como já sabemos os principais terreiros eram liderados por mulheres.

Na Rua Visconde de Itaúna 117, vivia a baiana Hilária de Almeida a tão conhecida Tia Ciata⁵⁵, em sua residência se realizavam grandes festas e reuniões de compositores de maxixe, choro e samba, inclusive a história do samba têm muito haver com os encontros patrocinados pelas reuniões na casa de Tia Ciata, que mantinha uma grande amizade com muitos músicos naquela época, pouco famosos, como Donga, Pixinguinha e Heitor dos Prazeres⁵⁶.

Citando Vellozo, Nascimento⁵⁷ constata que Manuel Bandeira rende homenagem à elite negra baiana carioca, na figura de Tia Ciata e à seu sincretismo religioso⁵⁸:

Sambas de Tia Ciata
Cadê mais Tia Ciata, talvez em Dona Clara meu branco
Ensaiano cheganças pra o Natal
O Menino Jesus -Quem sois tu?
O preto- Eu sou aquele preto principá do centro do
cafange do fundo do reboalo. Quem sois tu?
O menino Jesus- Eu sou o fio da Virge Maria...
O preto- Entonces como é fio dessa Senhora obedeço.
O menino Jesus- Entonces cuma você obedece, reze aqui
um terceto pr'esse exerço vê .

Maggie⁵⁹, relata que uma lei criada em 1934, enquadrava as religiões afro-brasileiras, a maçonaria, a umbanda e o kardecismo entre outras na " Seção Especial de Costumes e Divisões do Departamento de Tóxicos e Mistificações do Rio de Janeiro",⁶⁰ a polícia agia, violentamente de acordo com a justificativa de que a

⁵⁵ Segundo Mônica Pimenta Vellozo, o que facilitava a circularidade das festas na casa de Tia Ciata e também uma baixa perseguição policial ao seu candomblé era por esta ser esposa de um alto funcionário público ligado a polícia garantindo com isto uma liberação das batidas policiais.

⁵⁶ Vianna, Hermano. O Mistério do Samba. RJ: Jorge Zahar, Ed. UFRJ, 1995 pp. 51

⁵⁷ Mônica Pimenta Vellozo IN: As Tradições Populares da Belle Époque Carioca.

⁵⁸ Nascimento, Andréa dos Santos. SAARA: Uma Vitrine Étnica. Artigo Apresentado Na Semana de Iniciação Científica da UERJ

⁵⁹ Maggie, Yvonne. O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Fundação Arquivo Nacional, pp. 20

⁶⁰ Íden

macumba tinha ligações com a subversão, até diziam alguns policiais que a macumba dava cobertura a grupos comunistas.

Data também deste período o cadastro policial onde eram tiradas as licenças para as chamadas festas africanas na então Delegacia Auxiliar que também exigia licença para os incipientes terreiros de candomblé e umbanda.

O Estado tratou dessa forma os assuntos da magia e interveio no combate aos feiticeiros regulando acusações, criando júzcos especiais e pessoal especializado.

À medida que os anos se passavam, instituições iam sendo criadas na polícia para regular o combate, identificando e punindo os produtores de malefícios.⁶¹

Essa função do estado permanece até hoje no Código Penal, o aparato jurídico se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de combate aos feiticeiros.⁶²

Segundo Rodrigues, são os "feiticeiros dos candomblés" verdadeiros charlatães que exploravam a credulidade pública e exerciam ilegalmente a medicina, considerando também ser culpada a clientela que freqüentava os feiticeiros, pois esta não é constituída de "menores e mentecaptos", nem os feiticeiros iriam arrancá-la às suas casas, contudo seria um erro da lei pretender proteger quem ciente mente se deixava explorar; mais do que isso, a feitiçaria assim organizada pressupõe a mesma participação, na responsabilidade social, dos feiticeiros e da sua clientela.⁶³

Segundo Bastide⁶⁴, na cidade do Rio de Janeiro, a macumba carioca existiu de forma degenerada e esporádica onde em alguns bairros eram descritas cerimônias com sacrifícios animais, pontos riscados, presença de caboclos e outros encantados, emprego de velas, pólvora, cachaça e inúmeros outros elementos litúrgicos existentes na macumba carioca.⁶⁵

⁶¹ íditem [página 23]

⁶² Ídem

⁶³ Rodrigues, Nina. Os Africanos No Brasil .Companhia Editora Nacional, 1945. Pp. 397

⁶⁴ Bastide, Roger . O Candomblé da Bahia, pp. 189

CAPÍTULO II

João da Pedra Preta

O Rei do Candomblé

Havia em seu terreiro uma espécie de tribuna, destinada às pessoas importantes, militares, prefeitos, as recebendo com toda a pompa. Pratos típicos baianos, petit fours, doces, champanhe. Era um ponto de encontro social, cada convidado queria trazer o melhor presente para mostrar que era da casa, ele foi amigo do presidente Getúlio Vargas, que perseguiu o candomblé. O presidente Kubitschek, fundador de Brasília, mandou chamar Joãozinho da Goméia ao palácio presidencial. Joãozinho nunca disse o motivo de

⁶⁵ Roger Bastide usa a mesma definição da macumba carioca para definir a macumba paulista considerando que as duas são pautadas no domínio do curandeirismo e da magia

ter sido chamado. Kubitscheck nunca esteve pessoalmente no terreiro de Joãozinho, as pessoas importantes nunca vêm pessoalmente, mandam suas sogras. Acho que Joãozinho iniciou a mãe de Kubitscheck, na casa dela. Kubitscheck sabia que a visita ao palácio de um mulato, um homossexual afeminado, um pai-de-santo do candomblé daria o que falar, os gestos de Kubitscheck tinham sempre um longo alcance, ele precisava de Joãozinho. Visava, com isso, à simpatia da população negra do Brasil. Houve perseguição por parte da polícia até depois da guerra. Até 1950 a polícia destruía os santuários do candomblé. Houveram vários pais-de-santo que foram até ele porque precisavam de alguém que tivesse uma força maior que a sua.⁶⁶

João Alves Torres Filho, nasceu em 27 de março de 1914, na cidade de Inhambupe, interior do Estado da Bahia, filho legítimo de Oxóssi e Iansã⁶⁷, foi um personagem polêmico no panteão das Religiões Afro-Brasileiras, sendo responsável por uma importante etapa de conhecimento, crítica e aceitação do Candomblé de Angola, primeiramente no Estado da Bahia, onde João fez sua fama perante as demais nações de candomblé como a kêtú de Mãe Menininha do Gantois.

Joãozinho saía⁶⁸ de sua cidadezinha Inhambupe, no interior da Bahia, para residir na capital onde começava a trabalhar em um pequeno comércio, contra a vontade de seus pais.

Alguns filhos de santo do babalorixá contam que quando era muito pequeno resolveu residir em companhia de sua mãe, na capital baiana, e um ano após a sua fixação como empregado no comércio da capital, sua mãe sentiu a saúde de seu pequeno filho muito abalada, presenciando fortes crises ligadas a dores constantes de cabeça⁶⁹, com isto a mãe de Joãozinho iniciou incessantes

⁶⁶ Lody, Raul e Silva, Wagner Gonçalves da .Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé .IN: Memória Afro-Brasileira- Caminhos da Alma .Edições Selo Negro, SP. Pp 171-72

⁶⁷ Segundo uma filha de santo de Joãozinho da Goméia, o babalorixá era filho legítimo de Obaluaê e Oxóssi com Oxum, a Iansã foi herdada espiritualmente por Joãozinho, ofertada por sua madrinha que era filha legítima da Iansã. Sabe-se que quem levou o babalorixá à casa de Jubiabá (pai-de-santo que o iniciou no candomblé), foi sua madrinha, adepta do candomblé de caboclo do Encantado Jubiabá.

⁶⁸ Joãozinho da Goméia saiu de sua cidadezinha Inhambupe, para a capital baiana, como a maioria dos migrantes nordestinos fazem que para conseguir melhorar suas condições de vida e de toda sua família se instalam nas grandes capitais, e com Joãozinho não era diferente.

⁶⁹ De acordo, com o relato de uma filha de santo de Joãozinho da Goméia, as fortes dores de cabeça que Joãozinho sofre na infância, que levou o babalorixá a ser iniciado no candomblé de caboclo pelo Encantado Jubiabá será a causa do tumor cerebral que leva este a falecer em 1971, no Estado de São Paulo. E também segundo esta, Mãe Menininha do Gantois, célebre ialorixá baiana após um baile de carnaval onde Joãozinho

buscas pela cura de seu filho através de soluções da medicina, enfim todas fracassadas.

Desesperada, a mãe de João, chama a madrinha⁷⁰ de seu filho, para buscarem a cura para tais moléstias na casa de culto de Mestre Severiano Manuel de Abreu, famoso nome dentro do Candomblé baiano da época, graças a este, o pequeno João curou-se de suas graves moléstias, se conscientizando seguidamente que a razão de todas suas doenças, era como alguns do candomblé diziam na época : a cobrança de seus pais espirituais que exigiam que fosse a partir daquele momento iniciado no candomblé.

Muitos membros do candomblé contemporâneos a Joãosinho da Goméa desmentem a versão acima de sua vinda para a capital baiana em busca de trabalho, e também a respeito da sua iniciação no candomblé:

Na verdade o pouco que sabemos sobre a iniciação de pai João no candomblé é que ele saiu do interior da Bahia com seus pais para que conseguissem se estabelecer na capital e arrumarem emprego, e Pai João trabalhava gratuitamente para o padre da paróquia da cidade, pois o sonho dele era ser padre, enfim nosso pai odiava e temia qualquer coisa relacionada ao Candomblé, achava coisa de gente doida e burra, até o dia em que os Orixás quiseram que ele trabalhasse para eles daí, Pai João ficou muito doente, até definir por causa das dores de cabeça, a partir disto não tinha mais jeito, Pai João foi pego e feito no Candomblé de Caboclo para Oxóssi, Iansã, pelo Encantado Jubiabá que trabalhava na época com Mestre Severiano.⁷¹

O Jornal do Brasil de 1971, noticiou logo após o falecimento de Joãosinho da Goméa, que seus dons religiosos se manifestaram no período em que era coroinha do padre Camilo Alves de Lima.

da Goméa se traja de Carmem Miranda (causando escândalo perante o povo de santo), a ialorixá vai as rádios falar mal de Joãosinho, quando o babalorixá fica sabendo do ocorrido comenta nos jornais cariocas que no terreiro de Menininha todas as mulheres eram "moçonas", ou seja, homossexuais. Em contrapartida, Menininha chama Joãosinho após o ocorrido para fazer um jogo de búzios em seu terreiro, e neste jogo faz um trabalho pra Joãosinho em vingança à ofensa. De acordo com este relato supõe-se que Menininha teria participação indireta no falecimento do pai-de-santo.

⁷⁰ A madrinha de Joãosinho era iniciada no candomblé à Iansã

⁷¹ Depoimento da Mãe Criadeira do terreiro de Joãosinho da Goméa.

Vitimado por uma doença fatal, a mãe de Joãozinho buscou auxílio espiritual nos terreiros de Salvador onde com 16 anos de idade tornou-se filho-de-santo do Encantado Jubiabá.

Foi após à morte de Severiano Manuel de Abreu,⁷² que João passou a ser protegido e apadrinhado por Mãe Menininha do Gantois, da nação Kêtu, se sentindo seguro perante todo o conhecimento obtido pelos dois tipos de culto que aprendeu: No candomblé de caboclo e Kêtu, manifestou-se o questionamento em relação à estrutura do candomblé da Goméia, pois acusavam Joãozinho de misturar as várias nações em seu culto: Kêtu, Angola, Caboclo e Jêje .

Joãozinho , abriu sua casa de culto ainda muito jovem com apenas 18 anos de idade, dois anos após sua iniciação. O nome " Da Goméia" tornou-se um apelido de João Alves Torres Filho, vindo desde os tempos em que este tinha seu terreiro na Bahia. O local onde a Roça se achava instalada era conhecido pelo nome de Goméia, e quando alguém queria referir-se a seu terreiro dizia: vamos ao terreiro do Joãozinho? Outros então retrucavam : que Joãozinho? e vinha o esclarecimento: o da Goméia. o negócio pegou e todos passaram a chamar-lhe de " Joãozinho da Goméia ".

Joãozinho da Goméia, manteve em seu terreiro os padrões tradicionais do Candomblé de Caboclo e Angola, onde se cultuavam além dos Orixás e Encantados outros espíritos de ameríndios.

Uma dentre as grandes críticas à Joãozinho da Goméia era o drama que envolvia a sua possível " não feitura do santo"⁷³, pois tinha sido feito no Candomblé de Caboclo com o auxílio do Encantado Jubiabá e após o falecimento de Mestre Severiano é refeito no terreiro do Gantois por Mãe Menininha.

⁷² Severiano Manuel de Abreu era o nome do homem que era incorporado pelo Encantado Jubiabá

⁷³ De acordo com Olga Gudolle Cacciatore a Feitura de Santo significa iniciação, ou mesmo uma preparação ritual para servir de suporte ao orixá, para ser sacerdote ou sacerdotisa da divindade. Também é conhecido como uma obrigação de cabeça, consta de várias fases, entre as quais um rigoroso aprendizado de tudo que se refere às crenças e rituais de sua nação: cantos, danças, toques de atabaques, preparo dos alimentos votivos, jogo de búzios, matança de animais, colheita e preparo das ervas sagradas. Então podemos concluir ser a feitura de santo, feitura da cabeça, ou a consagração da cabeça de uma pessoa a seu Orixá, como uma característica fundamental do ritual de iniciação dentro do candomblé, sendo através desta feitura o início da construção da identidade do iniciado, e somente através da identificação do iniciado como filho de um determinado Orixá que poderemos entender certas características psicológicas e físicas daquele que irá se iniciar no Candomblé.

Em Salvador, Joãozinho da Goméa, começou a construir sua fama com o auxílio da imprensa baiana da época. Como veremos mais tarde, através de um importante movimento de popularização da Nação de Angola do Candomblé, muitos intelectuais como Jorge Amado, Édison Carneiro dentre outros igualmente importantes projetaram o terreiro da Goméa para fora do Estado da Bahia.

Lima ⁷⁴ relata que Joãozinho da Goméa foi um importante colaborador de Édison Carneiro no 2º Congresso Afro-Brasileiro, tendo sua participação marcada sucessivamente por três eventos, como : visitas constantes ao terreiro da Goméia, na cidade de Salvador, a realização de uma festa na cachoeira de São Bartolomeu, e uma exibição de um samba africano, conhecido pelo nome de "Samba de Roda" .

João da Pedra Preta, segundo Carneiro, tinha 24 anos de idade por essa época, era um pai de santo que emergia por assim dizer, em meio a uma comunidade conservadora, tradicionalista, e extremamente consciente de genealogias- reais ou supostas- e do princípio de hierarquia, entretanto seu poder foi se impondo e sua autoridade se legitimando ao longo dos anos .

Carneiro, praticamente projetou o nome de Joãozinho da Goméa, nos apontando para um fato interessante : a troca de favores, muito comum às casas de culto tradicionais baianas. Em troca de uma entrada fácil e uma conscientização clara das coisas do candomblé, que interessariam ao jovem Édison Carneiro aprender, para que auxiliassem seu trabalho como jornalista, etnólogo e pesquisador dos cultos afro-brasileiros, este deveria divulgar o "bom nome" de João da Goméa tornando sua casa de culto conhecida entre os intelectuais, estrangeiros e o povo do santo.

Carneiro atendeu ao pedido do babalorixá e incluiu seu nome na programação do 2º Congresso Afro-Brasileiro, junto aos demais dos candomblés de Salvador, a partir de então o nome de Joãozinho da Goméa começou a ser realmente conhecido, divulgado e bem quisto perante todos que faziam parte de forma direta e indireta do mundo dos candomblés .

A mesma relação de amizade e apadrinhamento entre Édison Carneiro e Joãozinho da Goméa, também ocorreu entre Nina Rodrigues e **Martiniano**

Eliseu do Bonfim: Martiniano Eliseu do Bonfim foi um membro muito influente dos candomblés da Bahia, desde os fins do século XIX, Nina Rodrigues a ele já se referia, sem mencionar-lhe o nome como um valioso informante:

Há aqui na Bahia diversos negros que aprenderam em Lagos a ler e a escrever a língua iorubá. Não me tendo chegado até agora a gramática e o dicionário iorubano inglês que de Lagos mandei buscar, a tradução e a ortografia das palavras iorubanas empregadas neste trabalho, vão como me foram ensinadas por um moço negro, de pais africanos, que por muitos anos residiu em Lagos. Esse moço negro, de pais africanos era Martiniano. Teria pelo tempo em que Nina o conheceu, cerca de 30 anos, pois nascera em 1859, e dessa colaboração de Martiniano com Nina, falaria o próprio babalaô, muitos anos mais tarde, em 1938, à antropóloga Ruth Landes: - Todo mundo pensa que eu tenho muito dinheiro mas desde que o Dr. Nina Rodrigues morreu não tive mais um emprego regular, sendo Martiniano um informante remunerado de Nina Rodrigues com vínculo empregatício através da faculdade de medicina do terreiro do Jesus ou a serviço do próprio Nina.⁷⁵

Joãosinho da Goméa obteve de fato, a partir do 2º Congresso Afro-Brasileiro, um considerável prestígio na mídia, como noticia o Jornal "Correio da Bahia", quando manteve estreitas relações com a imprensa da época, passando à partir daquele momento a ser reconhecido como o primeiro pai-de-santo a perceber de verdade o poder da comunicação usando-o ao seu favor para diminuir a discriminação contra o candomblé.

No carnaval de 1955, um ano antes de se travestir de Arlete, ele saiu com uma inacreditável fantasia de Associação Brasileira de Imprensa: uma mortalha estampada de letras, um cetro de microfone e uma maquete do prédio da ABI na cabeça! Um documento exemplar do prestígio de Joãosinho nos meios de comunicação é a revista, O Cruzeiro de 1967. Na capa colorida ele aparece de torço na cabeça, ladeado pelas filhas de santo. A novidade da matéria, que ocupou a maior parte de suas oito páginas, foram as fotos de pessoas vestidas de Orixás. Vestidas por quem? Pelo pai de santo da Goméa, claro. Essa exibição de deuses em público, fotografados e reproduzidos aos milhares nas bancas de revistas, dá bem a

⁷⁴ Ver Lima, Vivaldo da Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos

⁷⁵ Ídem pp.47

mostra da ousadia de Joãozinho na divulgação de sua religião.⁷⁶

Dantas⁷⁷ afirma que em 1937, reunia-se em Salvador o segundo Congresso Afro-Brasileiro, tendo como preocupação a África, pela autenticidade, baseada na pureza da apresentação dos ritos e pela presença do popular, não só em termos de traços culturais ou raciais do povo serem dissecados, mas também pela presença física de pessoas do povo de santo entre os congressistas.

Desde muito os antropólogos trabalhavam no sentido de conseguir para o candomblé uma aceitação social, apresentando-o como religião. Mesmo admitindo-se que com o passar do tempo essas idéias trabalhadas pelos intelectuais, a nível de uma produção restrita inicialmente aos círculos acadêmicos ou mais intelectualizados, iriam difundindo-se e incorporando-se ao senso comum, era necessário alargá-las, desde logo, para setores mais amplos da sociedade, de modo a refletir uma imagem menos negativa do candomblé africano, então identificado como bruxaria, feitiçaria, coisa do mal. No bojo geral do movimento que ressalta e valoriza a herança africana como importante fonte de identidade social e cultural do Brasil, tornava-se mister não só exaltar o africano mas popularizar a exaltação dessa herança. Os Congressos, parece-me teriam assim a função de mostrar publicamente as alianças entre os intelectuais e o povo, ou melhor, de conferir ao trabalho dos intelectuais o apoio popular, fazendo romper o estreito círculo a que, até então estivera circunscrito, divulgando-o entre as diferentes camadas sociais.⁷⁸

O processo de construção do campo religioso se legitima com a constante participação dos intelectuais, que segundo Maggie⁷⁹ se faz pela "necessidade da busca de africanismos, que colaborou com a opção dos intelectuais por um tipo de ritual, e por uma facção dos diversos segmentos que compunham esses grupos que constroem sua identidade através de uma oposição aos não autênticos, implicando, é claro, em uma participação na crença. Os intelectuais não só foram

⁷⁶ Reportagem do Correio da Bahia: Babalorixá Superstar: No Rio, o baiano Joãozinho se tornou o pai-de-santo mais famoso. 31-03-2003

⁷⁷ Dantas, Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco, pp. 192-194.

⁷⁸ íden

⁷⁹ Maggie escreve esta relação entre os intelectuais e o povo-do-santo com base no livro de Beatriz Góis Dantas : Vovó Nagô e Papai Branco. IN: Maggie, Yvonne. O medo do feitiço: é crime trabalhar no santo? Verdades e mentiras sobre a repressão as religiões mediúnicas. Pp. 5-6

utilizados pelos pais de santo que aprenderam com eles sua africanidade, como também foram envolvidos pela lógica da acusação e segmentação dos terreiros por eles estudados. Na década de 30 é mais evidente essa participação dos intelectuais no processo de legitimação e controle dessas religiões".

Em Salvador, já se percebia desde o início do movimento de expansão de terreiros de candomblé uma estreita relação de amizade e apadrinhamento entre chefes de culto, intelectuais (escritores, artistas, estudantes, professores, pesquisadores e cientistas sociais) e políticos influentes.

A compreensão da trajetória de Joãozinho da Goméa antes de chegar ao Rio de Janeiro, é indispensável para que possamos entender a instalação do terreiro da Goméa na Baixada Fluminense.

Joãozinho da Goméa foi um grande mediador entre vários segmentos sociais, sua atuação no Panteão dos Cultos Afro-Brasileiros, foi a de um Exu Simbólico.

De acordo com Chaia,⁸⁰ a figura de Exu, contém em si mesmo a dialética do "eu" social e individual, em seu aspecto coletivo, este representa o princípio dinâmico da existência individualizada e da comunicação entre os diversos seres ou categorias existentes, pois enquanto força que reside em cada ser humano, representa o elemento motor do destino pessoal, pois Chaia define que cada indivíduo traz consigo o seu Exu específico, que conduz sua existência e que lhe permite se desenvolver, reproduzir e cumprir o seu ciclo de vida.

Exu, ao mesmo tempo que permite estabelecer relações entre os homens à medida que representa a força comum compartilhada por todos, torna possível a existência diferenciada, traduzindo simultaneamente a autonomia individual, o equilíbrio e a dinâmica das relações sociais⁸¹.

Esta associação figurativa de Joãozinho da Goméa à Exu, serve para começarmos a entender as relações sociais estabelecidas em seu terreiro no município de Duque de Caxias, Joãozinho recebia de pessoas da comunidade à chefes de estado como Juscelino Kubitschek.

Segundo a mãe criadeira da Goméa, Joãozinho possuía uma espécie de diário onde listava os contribuintes de seu terreiro, dando a sua casa de culto a personificação de uma instituição, onde a grande parte daqueles que freqüentavam não eram filhos de santo e sim pessoas que estavam naquele

⁸⁰ Chaia, Maria Lucia Michalany. Exu, Função e Símbolo pp. 77-79.

momento fascinadas pelo grande movimento de popularização do candomblé na cidade do Rio de Janeiro.

A noção de pertencimento ao culto dos Orixás, era visível no terreiro da Goméia, era uma espécie de associação mística ao campo religioso, onde os laços de associação do indivíduo com a forma de culto se redefiniam a cada divulgação das festas de candomblé, divulgadas tanto na imprensa carioca como nos mercados populares da Baixada Fluminense.

Eram colados nas paredes dos mercadinhos de Nilópolis, Nova Iguaçu e Duque de Caxias papéis e cartazes onde se divulgava: -Segunda-feira: dia de distribuições de sopas e agasalhos aos pobres, festa para Obaluaê e Gira para Exus. -Terça-feira: dia de festa para Oxóssi e ensaios de danças afro-folklorica, pela tarde. -Quarta-feira: dia de festa em homenagem à Xangô e ao Caboclo Pedra Preta. -Quinta-feira: dia de festa à Iansã, Oxóssi e Ogum. -Sexta-feira e Sábado: Festas de confirmação de Iaôs e atendimento médico sábado pela tarde. E a comunidade aparecia em peso mesmo aqueles que não freqüentavam o candomblé iam para ver as festas, pois como todos nós sabemos em toda festa de candomblé a comida e a bebida era de graça ⁸².

Conforme, a formação e composição do campo religioso, Negrão⁸³ demonstra que o período do Estado Novo foi especialmente severo no que se refere à repressão aos terreiros, obrigando estes a se registrarem perante as delegacias de polícia, caso não efetuasse tais registros estes terreiros ficavam sujeitos a clandestinidade, sofrendo acaques policiais.

Graças a repressão à terreiros de umbanda e candomblé,⁸⁴ que tem o seu período mais crítico na década de 30 à 40, não ocorre uma multiplicação considerável das casas de culto, pois o período marcado pela repressão policial legitimada pelo Estado Novo só terá fim em 1945.

⁸¹ íden

⁸² Depoimento da Mãe Criadeira

⁸³ Negrão, Lísias Nogueira e Concone, Maria Helena Villas Boas. Umbanda: da repressão à cooptação- o envolvimento paulista nas eleições de 1982. IN: Umbanda & Política

⁸⁴ Segundo Negrão, a antiga macumba de fins do século XIX e inícios do século XX, contou com a Umbanda Paulista sua sucessora, no que se refere à repressão policial. Até meados da década de 1940, a umbanda, foi presença constante nos noticiários policiais, sendo severamente reprimida pela polícia de costumes entre inícios da década de 1930 e meados da de 1940, com freqüentes invasões de terreiros, prisões de pais e filhos-de-santo e apreensão de objetos de culto. IN: Umbanda & Política pp. 44

O período de 1946 à 1951 é politicamente marcado pela administração política do General Dutra, sendo também caracterizado pelo início de um novo período na história político-cultural brasileira, é o fim da Segunda Guerra Mundial, e início da Guerra Fria, apresentando a constituição de 1946 como o restabelecimento das práticas democráticas interrompidas pelo Estado Novo.

O ano de 1946, também marcou o início da prática livre da umbanda " que agora poderia ser praticada livremente e esta liberdade recém-adquirida, resultou na eclosão de uma intensa atividade organizacional, com novos centros abertos, novas federações formadas, com a umbanda começando a aparecer nos meios de comunicação, em programas de rádio, em colunas semanais dos principais jornais do Rio"⁸⁵.

Foi também no ano de 1946⁸⁶, que Verger chegou à Bahia, fazendo sua última viagem, estabelecendo a partir deste momento com a cidade de Salvador, estreitos laços com o povo baiano e sua cultura, conquistando "novas e sólidas amizades que marcaram sua vida" .

Segundo Brown⁸⁷ :

Uma lei datada de 1934 colocou todos esses grupos sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, na seção especial de Costumes e Diversões, que lidava com problemas relacionados com álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição. Esses grupos religiosos, para poderem funcionar, eram obrigados a solicitar o registro especial dos departamentos de polícia locais, e a polícia fixava suas próprias taxas. Portanto, esta lei enquadrava, em termos sociais, as práticas desses grupos como atividades marginais, desviantes, e por extensão ou associação, como vícios que requeriam controles punitivos mais do que controles simplesmente reguladores, esta classificação continuou vigorando para os centros de Umbanda até a reorganização do Departamento de Polícia do Rio, em 1964. A lei de 1934 colocou os praticantes da Umbanda e das religiões afro-brasileiras numa situação dúbia: teoricamente, o registro lhes permitia a prática legal; concretamente, contudo, atraía a atenção da polícia,

⁸⁵ Brown, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. IN: Umbanda & Política, pp. 18.

⁸⁶ 5 de agosto de 1946 IN: Verger, Pierre. Saída de Iaô, pp. 37-38.

⁸⁷ Ídem , pp. 14-17

e aumentava a possibilidade de intimidação e extorsão. Registrados ou não, os umbandistas e seus correligionários afro-brasileiros ficaram expostos à severa perseguição policial do Rio, como aconteceu no nordeste, onde a polícia invadiu e fechou terreiros, confiscou objetos rituais, e muitas vezes prendeu os participantes.

Segundo Telles dos Santos,⁸⁸ a década de 60 apresentou uma valorização intensa da cultura afro-brasileira, ocorrendo uma efervescência de valorização da religiosidade popular, se desdobrando nas décadas seguintes, e artistas como Dorival Caymmi, Jorge Amado e Carybé, importantes colaboradores, tornaram as coisas do candomblé em símbolos de representação de uma nação mestiça.

Se antes autores como Freyre e Holanda⁸⁹ discutiam a mestiçagem, como a "causa principal de todos os males nacionais"⁹⁰ agora a mesma seria a legitimação da cultura e religiosidade afro-brasileira, (com lideranças religiosas como Mãe Menininha do Gantois e Joãozinho da Goméia) que necessitava ser conhecida por todos que ainda não conheciam esta cultura.

Houve um movimento interessante no início da década de 60 no Brasil, foi uma urgência na busca incansável por símbolos nacionais, e o que se desejava naquele momento eram símbolos afro-brasileiros, fazer santo tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro era moda, e não podia ser em qualquer bairro não, tinha de ser no centro da cidade de Salvador, por mães e pais de santos reconhecidos nacionalmente e na Baixada Fluminense, preferencialmente no terreiro de Joãozinho da Goméia em Duque de Caxias. Agora o mais interessante nesta época foi a grande enxurrada de artistas cantando os pontos de candomblés e escrevendo cantigas como Caymmi, Vinícius de Moraes, Caetano e Gil, e também de narrativas sobre a cidade de Salvador como importante cenário para o reinado dos Orixás⁹¹. Inclusive se algum político dissesse: Eu, que sou um homem do povo e beijo tanto a mão do padre da igreja quanto a dos pais de santo(...), ganhava aplausos de uma multidão enlouquecida pela necessidade da igualdade étnica, cultural e econômica.

⁸⁸ Santos, Jocélio Teles. Menininha do Gantois: A Sacralização do Poder. IN: Silva, Vagner Gonçalves da. Caminhos da Alma: memória afro-brasileira, SP: Summus, 2002.

⁸⁹ Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda

⁹⁰ Vianna, Hermano. O Mistério do Samba, pp. 31

⁹¹ Depoimento de Agenor Miranda Rocha

De acordo, com Telles dos Santos,⁹² a legislação específica que protege os candomblés da ação policial, só será criada à partir de janeiro de 1976, período em que ocorre uma relação estreita entre os terreiros e o poder público, tendo a legitimação do candomblé como uma de nossas representações nacionais:" ela é capaz de proporcionar a visão de que as instâncias públicas, paulatinamente, autonomizam o campo cultural, tornando-o não mais um espaço de poder simplesmente subordinado, mas lhe conferindo um estatuto de independência."

E foi o "estatuto de independência" que nos auxiliou a pensar nas relações estabelecidas entre Joãozinho da Goméa e o poder público, propagando rapidamente seu " bom nome" desde que se instalou na cidade do Rio de Janeiro.

Compreende-se que fora o "estatuto de independência" que favoreceu a expansão dos terreiros na Baixada Fluminense à partir de Joãozinho da Goméa, pois a ascensão religiosa de seu terreiro, na década de 50, configurou uma valorização da religiosidade afro-brasileira, com uma maior abertura à não adeptos do candomblé, pois nem todos que freqüentavam o terreiro da Goméa eram parte da família-de-santo angoleira.

Amigo de influentes líderes religiosos e políticos, Joãozinho da Goméa, representou antes mesmo da criação da legislação -que protegia os candomblés em 1976, um importante símbolo da cultura afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro, enquanto os políticos iam à Salvador visitar terreiros de candomblés renomados como o Gantois, Joãozinho era convidado para receber chefes de estado e artistas estrangeiros em embaixadas, e por diversas vezes no Palácio do Itamarati.

Quanto ao prestígio do candomblé, este foi reconhecido quando o então Governador do Estado da Bahia, Roberto Santos assinou diante de 800 pais e mães de santo e de enorme multidão, o decreto que libertava finalmente o culto do registro obrigatório na Secretaria de Segurança Pública e do controle policial; segundo Lépine a multiplicação dos terreiros, se faz por um processo de segmentação.⁹³

Este processo é o que vai caracterizar a problemática da multiplicação silenciosa de terreiros na Baixada Fluminense, que de acordo com o relato de

⁹² Santos, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder . IN: Caminhos da alma, pp. 142-43

⁹³ Lépine, Claude. Os Esteriótipos da personalidade no candomblé nagô. IN: Candomblé , religião de corpo e alma, pp.153-55

Mãe Beata de Yemanjá " a multiplicação silenciosa de terreiros na Baixada acabou favorecendo a atuação de muitas pessoas despreparadas, que celebram o ritual sem seguir nenhum preceito, apenas com o intuito de ganhar dinheiro." ⁹⁴

Povo que Roda, Povo que Gira é o Povo de Santo do terreiro do Pedra Preta

Pai João era muito chamado por exemplo nos dias de festas de Oxóssi e Iansã, até por causa da sua ligação com estes santos, levava todas as filhas de santo para cantarem com coreografias próprias e muito ensaiadas, também éramos chamadas para festas de inauguração, chegadas de embaixadores, chefes de estado e até no dia em que a Rainha Elizabeth da Inglaterra esteve na cidade do Rio de Janeiro aqui no Brasil, ela ficou tão encantada com a nossa dança, e as nossas coreografias mais ligadas ao folclore negro do que ao candomblé propriamente, que logo assim que deixávamos as roupas de santo para lá e vestíamos belas roupas de baianas, todos presentes se deslumbravam, inclusive naquela ocasião a Rainha Elisabeth, proclamando que se houvesse um rei neste negócio de macumba seria

⁹⁴ Depoimento de Mãe Beata de Iemanjá. Revista Isto É.

Joãosinho da Goméa, daí nosso pai ganhou fama como Rei do Candomblé à nível internacional⁹⁵.

Lody, menciona que na cidade do Rio de Janeiro, o jornalista Orlando Pimentel, que incorporava o caboclo Cobra Coral se faz o introdutor de Joãosinho. O então milionário Joaquim Rolas o contrata como coreógrafo para o Cassino da Urca, onde ele assombra o país com exibições tão primorosas que muitos se admiraram que não se dedique unicamente à profissão de bailarino folclórico⁹⁶.

Joãosinho teve uma enorme participação nos desfiles de fantasias carnavalescas, mas não gostava muito que falassem de carnaval no terreiro, dizia sempre que festa era festa, e religião era religião.⁹⁷

A relação de Joãosinho da Goméa com o carnaval era extremamente passional, e segundo uma reportagem noticiada pelo **jornal Diário da Noite**:

As primeiras palavras de Joãosinho ao repórter foram: só os meus inimigos gratuitos, têm coragem de falar mal de mim! E prosseguindo:

Sou um homem simples vivo somente para duas coisas na vida: o candomblé e o carnaval. No mais, levo uma verdadeira vida de pai de santo, não vou ao cinema, nem ao teatro, nem ao futebol; não frequento botequins nem gafieiras; nem mesmo o society, apesar dos insistentes pedidos dos meus clientes. Não procuro ninguém; o povo é que me procura, e as portas do meu terreiro estão sempre abertas para meus amigos.

Joãosinho e aquele negócio de expulsar você do candomblé pelos seus exageros dos dias de carnaval?

Menino, aquilo deu em nada não, e não poderia ser diferente. Brinco carnaval desde pequeno mas decentemente e sem maldade. Nas minhas fantasias uso sempre a imaginação; uns acham exóticas, outros belas e no final das contas que mal há nisso? Se eu quisesse

⁹⁵ Depoimento da mãe criadeira da Goméa.

⁹⁶ íden pp. 164

⁹⁷ Jornal da Tarde, 2 de outubro de 1970.

brincar o carnaval com maldade, como muitos me atribuem , o dia era próprio e usaria uma máscara , não acha, o senhor que tenho razão?

Este ano não. Mas, quero de início deixar bem claro uma coisa: vou deixar de brincar não por causa da onda que fizeram no ano passado mas pelo fato de estar de luto.

Perdi meu pai há poucos meses e não seria justo brincar no carnaval este ano. Muita gente vai sentir minha falta . Quero entretanto prevenir a meus inimigos que não pensem que é medo, já expliquei o motivo de minha ausência e no próximo ano voltarei à arena!

Certa vez, contam os contemporâneos de Joãosinho da Goméia, que no ano de 1956, o babalaô foi se apresentar no baile do Teatro João Caetano na cidade do Rio de Janeiro, surpreenderam-se, com aquele que tinham reforçado a fama de Rei do Candomblé durante anos a fio, na imprensa brasileira desde a sua saída da cidade de Salvador.

O baile do Teatro João Caetano era de travestis, um ultraje para a época, resultando em um enorme escândalo, como poderia um chefe de culto afro-brasileiro cometer tamanha audácia, desafiando toda uma estrutura de sobriedade que assumiam os pais e mães de santo do candomblé, no candomblé aliás não tinha muita aceitação um escândalo que envolvessem pessoas do culto. A audácia de Joãosinho lhe renderia fortes dores de cabeça com a Associação de Candomblé da época que exigiam a sua imediata expulsão, com o apoio de mães de santo tradicionais de Salvador como Mãe Menininha do Gantois com a qual fez as pazes mais tarde. Eu não consigo me imaginar atualmente como apenas um elemento à parte do cenário afro-brasileiro, se o candomblé assumiu uma postura de espetáculo de luz e cores foi graças a minha roça da Goméia, não posso acreditar que digam que eu desmoralizo ou desmoralizei o candomblé apenas por gostar de enfeitar meus Orixás, ou brincar no carnaval, afinal estou vivo e se cheguei até aqui foi graças a minha personalidade e autenticidade, mais pelo menos tenho uma recompensa perante todo este bafafá, ocupei o meu lugar no mundo e quem estiver incomodado que venha falar comigo , afinal sou ou não sou o Rei do Candomblé⁹⁸

Determinado dia encontrei escrito à lápis na primeira página de um livro uma frase que não me lembro a autoria que dizia assim: "A gente faz

⁹⁸ Desabafo de Joãosinho da Goméia retratado por sua filha-de-santo.

candomblé para a gente mesmo" , e era esta a filosofia do babalorixá Joãosinho da Goméa frente a administração de seu terreiro.

Aliás esta mesma frase poderia ter sido dita pelo próprio Joãosinho da Goméa, quando criticavam as suas peripécias e audácias durante a sua trajetória no candomblé , quando ocorriam casos como os das suas aparições no carnaval, que causavam verdadeiros escândalos.

A mãe criadeira de Joãosinho da Goméa fala sobre a impressão que o povo de santo baiano tinha a respeito do babalorixá:

Pai João era muito alegre e fazia sucesso, Dona Menininha dizia que era um descarado por querer transformar o candomblé em teatro , aí o ódio começou a acontecer, e em contrapartida meu Pai dizia que se ele transformava o candomblé em teatro era porque todo mundo gostava de um teatro, pois iam sempre procura-lo e que candomblé não era nada de teatro, até nos programas de rádio, apresentações públicas que éramos chamados todos ficavam com raiva e inveja, eles tinham ódio porque meu pai era artista e ficavam com raiva porque ele estava pondo o candomblé em programas de auditório, e o candomblé era uma coisa séria. E com isto o candomblé cresceu até no estrangeiro, e até hoje nós filhas da Goméa somos procuradas pelos estrangeiros que nos trazem até dólar tudo por gratidão eterna à nosso pai.

A produção teórica brasileira nas ciências sociais apresenta um balanço com alguns argumentos sobre o homossexualismo no candomblé afirmando que a presença de homossexuais no candomblé se verifica tanto em terreiros kêtú, como nos terreiros de angola, caboclo e jêje, contrariando Landes que projetou a homossexualidade às lideranças masculinas, sendo o homossexualismo, como expõe Mott,⁹⁹ anterior a existência do mundo.

Então como podemos relacionar o aumento de homossexuais no candomblé à existência ou mesmo ao crescimento das casas de culto!?¹⁰⁰

Segundo Birman,¹⁰¹ "o candomblé abriga homossexuais , em primeiro lugar graças ao matriarcado de origens históricas, que não admitia em suas formas passadas nenhuma intervenção masculina e com o passar do tempo, entretanto, o rigor dessa

⁹⁹ Luiz Mott

¹⁰⁰ Santos, Teles Jocélio. Homossexualidade e candomblé

¹⁰¹ Birman, Patrícia. Do Sexo ao Gênero. IN: Fazer estilo criando gêneros, pp. 63-67

exigência primeira foi abandonando, sem que junto com este fossem abandonados os princípios que nutriam tal matriarcado".

Para Birman, a proibição da presença masculina no interior do culto não teria deixado de existir, seu afrouxamento teria indicado um ganho aparente: a inserção de novas formas de sexualidade.

Seria notável expor aqui neste breve trabalho, os principais conceitos sobre a homossexualidade ritual, com os principais embasamentos teóricos¹⁰², pois segundo alguns autores todos os terreiros absorvem homossexuais, ou seja, os homossexuais visualizam os candomblés como espaços de poder, que lhes possibilitam ser reconhecidos socialmente, e terem possibilidades de vir a ocupar o posto de líder de uma comunidade e terem proximidades e relações com personalidades do poder público¹⁰³, recrutando como ogãs ou ekédís antropólogos, médicos, advogados, artistas, psicólogos. Enfim todo espaço do mundo social¹⁰⁴.

Segundo Rocha¹⁰⁵, a homossexualidade é mais uma questão biológica do que meramente ligada ao mundo dos Orixás, os adeptos do candomblé acreditam que os próprios Orixás determinam seu caráter, personalidade, aspecto físico e opção sexual, considerando que a condição de homossexual é garantida à sua filiação espiritual, ou seja, ser filho de Iansã e Oxóssi, determinaria sua opção sexual.

¹⁰² O embasamento teórico é proposto por Roger Bastide, Ruth Landes, Édison Carneiro, Luíz Mott, Patrícia Birman, Jocélio Telles dos Santos, Maria Lina Leão Teixeira, Peter Fry, Márcio Goldman e J.Matory. Muitas são as críticas feitas à visão que estes autores citados mantêm em detrimento à homossexualidade inserida no contexto das religiões afro-brasileiras, a crítica parte principalmente dos membros dos cultos afro-brasileiros.

¹⁰⁴ O tema da homossexualidade poderá ser tratado posteriormente em outros trabalhos ao decorrer da minha trajetória acadêmica.

¹⁰⁵ Depoimento de Agenor Miranda Rocha.

CAPÍTULO III

A Baixada Fluminense

Como Sementeira dos Cultos Afro-Brasileiros

Nos dias de grande festa toda uma multidão variada de negros, mulatos, caboclos, gente de pé descalço e gente bem vestida se desloca da cidade para a Roça da Goméa. ao crepúsculo, após o despacho de Exu e dos sacrifícios, a festa da macumba começa. A orquestra inicia suas músicas. Existem tanto mestres de toque, de atabaque, como existem mestres de berimbau para a dança e luta de capoeira. São negros jovens e fortes, que desde crianças se habituaram a ouvir esses cantos, a aprender esses ritmos. A música parte do candomblé para a cidade e muito longe é ouvida, extensa e profunda, apertando os corações

descuidados dentro do mistério mestiço da cidade da Bahia.¹⁰⁶

Conforme vimos na introdução, a chegada do babalorixá Joãosinho da Goméia, representou grande importância na proliferação de terreiros de candomblé na Baixada Fluminense.

A chegada de Joãosinho possibilitou uma renovação do culto afro-brasileiro, na cidade do Rio de Janeiro, criando um mapeamento natural dos terreiros de candomblé que vinham em sua maioria de Salvador, como foi o caso dos terreiros do Axé Opô Afonjá (Coelho da Rocha) e Ilê Omulu e Oxum (São João de Meriti).¹⁰⁷

Rocha, contou-me certa vez histórias das comunidades afro-descendentes de meados do século XX¹⁰⁸, relatando um episódio isolado que envolveu alguns chefes do culto baiano que almejavam, a saída de Joãosinho da cidade de Salvador, por causa de sua fama como "Rei do Candomblé".

Joãosinho da Goméia começou a implicar com um grande feiticeiro que tinha aí de Angola, e em determinado dia resolveram render-lhe uma homenagem, daí prepararam um tabuleiro com tudo contra a Iansã, por pura maldade, era um tabuleiro com comidas contra a Iansã ele pegou o tabuleiro, dançou e no dia seguinte e foi preso, quando estava chegando no Rio de Janeiro, o fato de ter dito ser o maior, ou mesmo o Rei do Candomblé, causou grande revolta entre as comunidades de terreiro, daí os pais de santo todos se reuniram e fizeram um feitiço contra ele, eram pais de santo cariocas, baianos e de todos os cantos, alguns até falavam à imprensa da época que Joãosinho foi preso porque estava dizendo que era o melhor de todos, e o que mais conhecia sobre o candomblé, daí foi preso acusado de feitiçaria. Então logo em seguida duas filhas-de-santo de Joãosinho me procuraram e eu fiz um "negócio" para que ajudasse Joãosinho, mandei entregar pra ele, e ele saiu do xadrez na mesma hora. E foi devido à este feitiço feito contra Joãosinho que ele veio de mudança para a cidade do Rio de Janeiro se instalando em Duque de Caxias.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Amado, Jorge. Bahia de Todos os Santos pp. 160-61

¹⁰⁷ Os terreiros de João Alabá e Tia Ciata não deixaram sucessores terminando com seu terreiro aos poucos.

¹⁰⁸ Com um destaque especial para a família de santo de Angola de Joãosinho da Goméia.

A mãe criadeira do terreiro da Goméa, em Duque de Caxias, comentou que nesta festa onde foi realizado o feitiço, estavam muitos chefes de culto de diversas nações, inclusive Mãe Menininha do Gantois¹¹⁰ que marcou presença marcante, e em determinado momento, entregou o tabuleiro de Oiá à Joãosinho da Goméa que dançou a noite quase toda.

Uma das filhas de santo de João comentou que, no percurso da viagem de Salvador para Duque de Caxias, o carro em que estava sofreu um acidente, foi quando este se feriu gravemente, batendo com a cabeça no vidro do carro, levado em seguida à pressas ao hospital mais próximo.

Ao sair do hospital, após fazer uma cuidadosa bateria de exames, em companhia de algumas filhas-de-santo, Joãosinho recebe voz de prisão, graças à denúncias anônimas de práticas de feitiçaria.

A Lenda do Feitiço do tabuleiro de Oiá, serve como pressuposto para se compreender a vinda de Joãosinho da Goméa para a cidade do Rio de Janeiro, tendo o Jornal Correio da Bahia¹¹¹ apresentado a sua versão para o acontecimento:

Alguns relatos, porém, apontam que a mudança de Joãosinho para o Rio não foi tão fácil assim. Há várias histórias míticas sobre isto, parece que havia uma ordem do caboclo, que dizia que não era o momento, mas ele desafiou e foi assim mesmo para o Rio. Aí deu tudo errado, parece que ele chegou a ser preso e obrigado a voltar. Até que num determinado momento o caboclo disse: Agora é a hora!. Foi assim que ele veio e conseguiu se dar bem.

Segundo o jornal Correio da Bahia¹¹²:

¹⁰⁹ Este relato de Agenor Miranda Rocha é a primeira versão sobre os motivos que trouxeram Joãosinho da Goméa ao município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense.

¹¹⁰ As filhas-de-santo de Joãosinho da Goméa que entrevistei, quando falaram sobre esta festa de Iansã, na qual Joãosinho dançou com o "tabuleiro com feitiço de Oiá" deixaram no ar a hipótese de Mãe Menininha, juntamente com os demais chefes de culto que convidaram-no para a festa, ser a responsável direta pelo acidente de carro onde Joãosinho se acidentou e este acidente ser o possível causador do tumor que matará Joãosinho da Goméa em 1971.

¹¹¹ O Jornal Correio da Bahia oferece a segunda versão da chegada de Joãosinho da Goméa à cidade do Rio de Janeiro. Reportagem de 31 de março de 2003.

¹¹² Jornal Correio da Bahia de 31 de março de 2003.

Joãosinho da Goméa , chega aos 32 anos de idade, no ano de 1946 ao município de Duque de Caxias, na Rua General Rondon, bairro Copacabana¹¹³, acompanhado de sua mãe de sangue e algumas filhas de santo, Joãosinho da Goméa, começa a investigar a viabilidade de instalação de uma nova Roça da Goméa naquele bairro. Joãosinho estava desacreditado com a sua atuação como pai-de-santo em Salvador, pois sabia que lá o campo religioso era tomado pela nação kêtú, não que a Roça da Goméa, tenha obtido fracasso, nada disso, é que apesar de já ter a roça do Axé Opô Afonjá também, esta não tinha grandes pretensões, o negócio do Axé Opô Afonjá era mesmo em Salvador, aqui no Rio de Janeiro, o campo já estava naturalmente aberto para a macumba, umbanda, kardecismo e candomblés de angola e caboclo talvez por uma aproximação com a umbanda carioca, aqui no Rio de Janeiro não tinha tradição de grandes nomes do candomblé, e Pai João encontrava a segurança de um território parcialmente virgem e de grande projeção. A chegada da Roça da Goméa não foi **somente** importante para a ampliação do espaço do culto afro-brasileiro, mais também para o aumento de recursos financeiros para a Baixada Fluminense, pois na década de 50, esta região estava se estruturando social, cultural e economicamente.

Lody¹¹⁴, afirma que no ano de 1946, Joãosinho da Goméa, transferiu-se para o Rio de Janeiro, refazendo um caminho percorrido, desde o final do século XIX, por religiosos baianos como Tia Ciata, que ajudaram a implantar nesta cidade as religiões de origem africana, e sua vinda foi o resultado da expansão de sua família de santo e de suas atividades religiosas para além do circuito baiano, o que obrigava à freqüentes viagens a outros estados.

Ah! O negócio foi assim: fui convidado para dar "comida ao santo" numa tenda das minhas filhas residentes em Duque de Caxias, depois de concluído o ritual, voltei para a Bahia mas lá chegando, não tive sossego: os amigos insistiam para que eu voltasse e não tive outro remédio senão pegar um Ita no Norte e ficar em Caxias, cheguei, gostei e fui ficando.¹¹⁵

¹¹³ Não confundir o bairro Copacabana situado no município de Duque de Caxias, Baixada Fluminense com o bairro de Copacabana situado na Zona Sul do Rio de Janeiro.

¹¹⁴ A versão de Raul Lody é referente ao depoimento de Joãosinho da Goméa às imprensas baiana e carioca da época. IN: Lody, Raul e Silva, Vagner Gonçalves. Joãosinho da Goméa: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé

¹¹⁵ Ídem : Depoimento de Joãosinho da Goméa no Jornal " A Noite" de 20 de agosto de 1952

Sobre sua saída definitiva da cidade de Salvador, o Correio da Bahia¹¹⁶ noticiou que:

Quando Joãozinho sai definitivamente de Salvador realiza uma festa de despedida comentada durante muito tempo. Esta festa aconteceu no Teatro Jandaia com danças típicas do candomblé porque além de babalorixá ele era um bailarino fantástico.

Ao mesmo tempo que foi muito comemorada, a festa também foi muito criticada, considerada por muito tempo como um escândalo.

No Jornal "A Manhã"¹¹⁷ o jornalista Florêncio Santos, lança uma série de reportagens em 1949, quando o babalorixá, já instalado com grande sucesso, em Duque de Caxias, reforçou a sua fama de Rei do Candomblé, só alcançado pelo próprio Joãozinho quando este fixa sua roça em Duque de Caxias.

As Festas da Roça de Duque de Caxias eram as mais freqüentadas principalmente nos dias das festas de Iansã, Obaluaê, Oxóssi e do Caboclo Pedra Preta, esta última, constantemente realizada fora do terreiro perto da árvore ofertada ao Caboclo.

Em salvador João da Goméa tem um terreiro na estrada de São Caetano, e é conhecido como João Alves Torres Filho, o maior babalorixá autêntico do culto fetichista, quando a reportagem de " A Manhã " chegou ao singelo galpão coberto de telhas tendo por assoalho o chão batido coberto de areia, estava superlotado, antes de ter início o candomblé uma filha de santo trouxe uma botija de água e um prato com farofa de azeite que colocou no chão no meio do terreiro. Era o chamado despacho pra Exu, cerimônia inicial ou padê de Exu acompanhada de 3 ou 7 pontos e indispensável para que o homem das encruzilhadas não viesse atrapalhar a festa.

¹¹⁶ A quinta versão é a da imprensa da época

¹¹⁷ A Manhã, 26 de junho de 1949 noticia Candomblé num terreiro de Caxias

O Município de Duque de Caxias, foi um importante cenário para o reinado do babalorixá¹¹⁸, que alcançou grande fama, onde já tinha o espaço ocupado pela Umbanda e pela Macumba Carioca.

Quando a imprensa carioca tomou conhecimento da presença de Joãozinho da Goméa, no município de Duque de Caxias, intensificou-se na imprensa como um todo, uma verdadeira promoção do candomblé angoleiro e da Baixada Fluminense como um grande centro de convergência da religiosidade afro-brasileira, identificada como sementeira do culto afro-brasileiro .

O Diário da Noite¹¹⁹ noticiou que :

O terreiro da Goméa, onde pontifica-se o festejado babalaô Joãozinho da Goméa, como o mais prestigioso sacerdote da religião de Olorum, tornou-se há muito tempo uma fonte inexaurível de observação para os estudiosos de assuntos etnográficos e de folclore brasileiro, além de ser sempre um motivo para reuniões que se transformam em acontecimento social como se verificou sábado último, quando o famoso pai-de-santo realizou com brilhantismo sem precedentes, uma festa à Obaluaê, para consagração de três novas iaôs entre as quais as discutidas Elvira Paulina Pinto. Dessa festa, demos circunstâncias da notícia, registrando a presença de pessoas de relevo do nosso mundo político, social e diplomático reservando para hoje os novos flagrantes fotográficos colhidos pela nossa reportagem no Abaçá do Rei do Candomblé. Acredita-se que Joãozinho desde anos atrás já consagrado como o maior bailarino típico do país mantém até estes dias a sua grande forma artística interpretando magnificamente os bailados de Iansã, a santa guerreira que baixa na sua cabeça. E no sábado quando baixaram todos os Orixás que protegem o terreiro de Joãozinho toda a assistência possuída do maior entusiasmo teve momentos de encantamentos com o maior espetáculo de luxo e de originalidade na magnífica exibição das danças.

As Festas da Goméa Carioca, tinham uma freqüência maior que no terreiro de São Caetano, em Salvador, graças a atuação do babalorixá como um representante das tradições afro-brasileiras.

O babalorixá João da Goméa, quando tinha sua Roça em São Caetano, ganhou grande conceito como representante das tradições afro-folclóricas, como

¹¹⁸ Em depoimento de uma de suas filhas-de-santo, que reside atualmente no bairro de Copacabana, onde ainda existe o grande terreno onde foi um dia a Roça da Goméa

¹¹⁹ Diário da Noite, 20 de agosto de 1952

noticiou a reportagem do Diário da Noite intitulada: "Ekedes Baianas : Mostrarão a Riqueza do Ritual Negro".

Espectáculo coreográfico e policrômico de grande efeito inclusivo bom gosto artístico, será o II Festival de Xangô do Recife a ser promovido pelo departamento de turismo da prefeitura, no período de 8 a 13 de maio próximo.

Além dos mais categorizados e tradicionais terreiros desta capital participará do certame um autêntico candomblé da Bahia, com suas ekedes vestidas tipicamente, com saias de rodas e rendadas inclusive toalhas da costa dispostas a tiracolo peça indumentária escassa no Recife.

Acompanhando as batidas dos mais diversos instrumentos de percussão usados no ritual negro, as baianas entoarão louvações e invocações às divindades africanas executando verdadeiro ballet pois as danças místicas que se desenvolvem nos terreiros de candomblé de Salvador, pode-se assim considerar pela uniformidade dos passos, dos jogos de mãos, braços, pés e cabeças dando o conjunto a idéia de um todo, devidamente ensaiado.

Como atração bastaria a apresentação das Ekedes Baianas para assegurar o sucesso do II Festival de Xangô do Recife, pois a categoria das autênticas bailarinas, colorido de suas vestes, graça e desenvoltura de sua coreografia são por demais conhecidas por todos os estudiosos e turistas que vão a Salvador.

Entretanto objetivando diversificar a programação a ser apresentada nas seis noites do Festival distribuindo as atrações de forma a quebrar a monotonia dos espetáculos, o departamento de turismo da prefeitura do Recife tomou a iniciativa de convidar o famoso babalorixá João Alves Torres- Joãosinho da Goméa- nome consagrado em todo o país, não só pela liderança e influência que exerce sobre milhares de adeptos da seita africana como também pelas suas qualidades inatas do exímio bailarino a fim de participar do certame. Nosso conhecido há cerca de quatro anos, Joãosinho, teve oportunidade de visitar esta capital se apresentando numa emissora de televisão e sido objeto das atenções da imprensa local. Trata-se portanto de figura do nosso conhecimento cuja fama é por todos proclamada não se tratando de possível canastrão.

Tendo em vista que o ritual que executa é originário do Dahomé (não praticado no Recife), é possível que Joãosinho da Goméa se faça acompanhar de duas Ekedes ou yabás além de tocadores de ilús ekedes ou yabás, para lhe acompanharem nas suas demonstrações coreográficas.

Vale ressaltar que Joãosinho da Goméa conta no Recife com vasto lastro de simpatia pois durante sua permanência nesta capital teve oportunidade de visitar os principais terreiros e participar de suas festas deixando magnífica impressão.

Se as Festas de Candomblé¹²⁰ da nação kêtú ocupavam já um posto de destaque no Panteão das Religiões Afro-Brasileiras, a ponto de se tornarem altamente competitivas -não admitindo dividir espaço com outras nações, as festas da Goméia, em Duque de Caxias, ocupavam lugar de destaque, com uma estrutura única e exuberante.

O Jornal Correio da Manhã,¹²¹ no ano de 1954, lançou uma série de reportagens durante uma semana, sobre as festas¹²² ocorridas no dia 19 de março em homenagem ao Caboclo Pedra Preta, a série de reportagens recebeu o nome de "A Guerra dos Orixás do Candomblé"¹²³:

Antes da festa do Caboclo Pedra Preta, que protege Joãosinho da Goméia, no dia 19 de março, o babalorixá realizou uma cerimônia em seu terreiro na tumultuosa Caxias. Era dia de São José²⁴, festa diferente das muitas

¹²⁰ Ferreira qualifica uma festa de candomblé como um ritual metódico, onde se inicia de manhã bem cedo, com a matança de animais em oferenda aos Orixás, sendo uma cerimônia de caráter privado, sem a presença de estranhos, somente pela tarde quando cai o dia a festa se torna pública, celebrada no barracão enfeitado para a festa. Para Ferreira a festa de candomblé acontece em dois ambientes o privado e o público, e que cada um destes corresponde a uma estrutura própria do candomblé.

¹²¹ O ano de 1954 é um importante período de afirmação do candomblé na região sudeste, principalmente no Rio de Janeiro e São Paulo. IN: Jornal Correio da Manhã. Rio de Janeiro, 26-03-1954 p.4-5

¹²² Como as festas de Iansã, Oxóssi, de iniciação das iaôs, do Caboclo Pedra Preta outra também muito freqüentada era a de Obaluaê, foi como mencionou o Jornal Imparcial,¹²² que a festa de Obaluaê constituía um grande acontecimento social, comparecendo ao terreiro figuras de preeminência na sociedade local, com destaque para generais, chefes de polícia, embaixadores, cónsules, deputados, jornalistas e amigos íntimos de Joãosinho da Goméia. "Começa a macumba ministrada por Joãosinho da Goméia, começavam a tocar os atabaques para Oxossi, Ogum e Iemanjá, de vez em quando um cavalo tomado, caía pelo seu Orixá, e a grã-fina que não conhece o candomblé grita lá da assistência: Chegou, Obaluaê! Não, não é verdade, Obaluaê está ainda no seu reinado, porque quando baixar quererá ficar sozinho, sem sentir perfumes, nem ver muita alegria. O silêncio acompanhado de pipocas e mãos para o alto em sinal de respeito é exigido pelo sábio. Joãosinho da Goméia puxa o ponto: Xarará, nalê. Fu aó, balê, balê. Xarará, balê. Fuaô. É preciso se cantar um ponto mais forte para que Obaluaê chegue: é o convite à entidade, e lá no meio das filhas de santo das dezenas de crioulas, mulatas e morenas que estão paramentadas, caem duas moças possuídas pelo sábio. E o ponto de saída é cantado várias vezes: Agô i bibi ê, Agô i bi bi ô, Agô i bi bi ô, Querigan, emaduiô".¹²²

¹²³ A série de reportagens "Guerra de Orixás do Reino dos Encantados" saiu diariamente no jornal Correio da Manhã do Rio de Janeiro, a primeira reportagem saiu no dia 26 de março até o dia 1 de abril de 1954, em um caderno suplemento chamado singra, escrita pelo jornalista Ariosto Pinto, a primeira matéria se chamava "Há milhões de anos: A Guerra de Orichás do Candomblé", em que relatava as festas que aconteciam na Goméia carioca, como a festa do Caboclo Pedra Preta no dia 19 de março, no mesmo dia de São José. Esta série de reportagens também contava com o relato de lendas sobre os Orixás, narrando como teria sido a sangrenta luta entre os primitivos deuses africanos, uma guerra em uma época esquecida, quando os Orixás ficaram aborrecidos e enciumados entre si, no reino dos encantados, onde viviam sob as ordens de Oxalá, e a cada guerra era definida a supremacia sobre as forças da natureza, sendo portanto inevitável. O curioso nesta série do Correio da Manhã é que ela é escrita no ano de 1954, oito anos após a chegada de Joãosinho da Goméia na Baixada Fluminense e 20 anos depois Yvonne Maggie lança o seu livro Guerra de Orixás: Um Estudo de Ritual e Conflito onde narra um caso de demanda e disputa no campo religioso umbandista carioca.

¹²⁴ Curiosamente o dia 19 de março marca uma data significativa representando três fatos interessantes: o dia em que se comemora o Caboclo Pedra Preta, o falecimento de Joãosinho da Goméia em 1971, e por último o dia em que cheguei na residência da mãe criadeira Ileci. As filhas-de-santo com as quais mantive contato

que levam gente de todas as camadas sociais, porque neste dia era fechado o seu terreiro, como homenagem a guerra que naquele mesmo dia, seria iniciada pelos Orixás do candomblé, essa guerra, constitui um dos tantos capítulos da lendária macumba africana, hoje tanto divulgada no Brasil principalmente na velha Bahia. Joãosinho diz que esta guerra havia sido sangrenta pois em esquecida época os Orixás ficaram aborrecidos e enciumados entre si no Reino dos Encantados, onde viviam sob a ordem de Oxalá, e cada um queria a supremacia sobre as forças da natureza, a guerra portanto seria inevitável.

Segundo Lody, o terreiro da Goméa representou a promoção de um espaço de encontro dos diferentes segmentos sociais.

No ano de 1948, quando o babalorixá João da Goméa finalmente instala o seu terreiro no município de Duque de Caxias, o presidente Getúlio Vargas, ganha enorme afeição pelo pai-de-santo, recorrendo as suas habilidades artísticas inúmeras vezes.

João apresentava à chefes de estado, políticos e turistas, a cultura brasileira, com mostra de danças afro-folclóricas, seguida por banquetes com comidas e bebidas afro-baianas, e graças a estas manifestações culturais que o terreiro da Goméa passou a ser conhecido e aceito por estrangeiros que não conheciam a cultura afro-brasileira.

Na década de 50, Joãosinho assume uma postura que começa a incomodar os adeptos do candomblé, quando resolve expor o seu culto como um grande espetáculo, e uma grande apoteose, quando seus Orixás dançavam para a exibição do luxo de suas roupas e adereços.

A mãe criadeira do terreiro da Goméa revelou-me que:

As coroas da Oxum, a mãe do ouro, eram de ouro maciço cravejada com brilhantes e pedras valiosas, as espadas de Ogum e Iansã era de ferro e de uma prata bem pesada nada na Roça de meu Pai João era mais ou menos, era tudo da melhor qualidade, e quando tinham festas na Goméa sempre freqüentadas por membros da *alta* sociedade, ofertavam presentes e muito dinheiro para Meu Pai, que ele empregava com caridade, e com jóias e indumentárias

durante o período da minha pesquisa de campo, são os personagens principais do drama que envolveu a sucessão ao posto de Joãosinho da Goméa na década de 70, drama este que causou a extinção do terreiro da Goméa em Duque de Caxias.

feitas particularmente para seu Orixá, quem ele gostava de ofertar mais coisas era Iansã.

A Baixada Fluminense, depois do processo de remodelação espacial, proposto pela Reforma Pereira Passos, conferiu o título de "área reserva,"¹²⁵ a Baixada era considerada preciosa demais para adquirir o puro e simples papel de zona rural, a cidade do Rio de Janeiro, necessitava dessa área para instalar sua população, proporcionando um rápido crescimento.

Segundo Abreu,¹²⁶ o crescimento populacional das áreas periféricas da cidade está intimamente ligado a quatro fatores determinantes : as obras de saneamento realizadas na década de 30 pelo DNOS¹²⁷ (Serviço de Saneamento da Baixada Fluminense); a eletrificação da Central do Brasil, a partir de 1935; a instituição da tarifa ferroviária única em todo o Grande Rio (que beneficiou sobretudo os subúrbios afastados e os municípios da Baixada); e a abertura da Avenida Brasil, em 1946, aumentou sobremaneira a acessibilidade dos municípios periféricos.

A partir da década de 30,¹²⁸ houve um grande crescimento da população urbana do Rio de Janeiro, ocasionado pelo crescimento do fluxo migratório em direção à capital da república, que de acordo com Abreu¹²⁹, apesar da inexistência de dados estatísticos que falem sobre o crescimento populacional carioca das primeiras décadas do século XX, estima-se que " se situa em torno de 1.400.000 pessoas, e no final do período, entretanto essa mesma população havia quase que dobrado de tamanho, passando a totalizar aproximadamente 2.500.000 habitantes".

¹²⁵ A expressão "área reserva " foi retirada da reportagem da revista Isto É. A Baixada Fluminense no período da Reforma Pereira Passos adquire o título de área reserva, ou seja, era uma área onde o processo reformista destinou todos àqueles que estavam fora dos padrões europeus de civilização, negros, pobres, migrantes nordestinos, espíritas , se deslocavam para estas áreas atraídos pelos baixos preços dos cômodos, e outras vantagens que a Baixada Fluminense apresentava na época, principalmente uma liberdade social e cultural que não havia no centro urbano onde negros, músicos, pobres e candomblecistas eram perseguidos pelo aparato policial.

¹²⁶ Abreu, Maurício de A. *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*, pp. 107-08

¹²⁷ Íden. É importante notar que, ao contrário das obras de saneamento realizadas pelo DNOS no Distrito Federal, que objetivavam claramente a incorporação de novos sítios para o desenvolvimento de atividades urbanas, notadamente a industrial- o saneamento da Baixada visava sobretudo a dotar a Capital da República de um cinturão agrícola, tornando o seu abastecimento independente de transportes longos e dispendiosos.

¹²⁸ Estou falando do período compreendido entre 1930 à 1950.

¹²⁹ Abreu, Maurício A. *A Evolução Urbana do Rio de Janeiro*, pp. 96

As intervenções urbanas após 1930 acompanham as modificações política, econômica, social e cultural do país. A cidade do Rio de Janeiro, sofreu nesta época transformações no setor industrial, a nível de "sua composição setorial, e nas relações do Estado com a população brasileira"¹³⁰.

O crescimento industrial da cidade do Rio de Janeiro, foi a razão principal do progresso e crescimento econômico, com uma atração significativa da mão-de-obra barata, proveniente de estados nordestinos, e com a construção da Rodovia Rio-Bahia na década de 1940, ocorreu uma significativa ocupação dos subúrbios cariocas, próximos as fronteiras do Distrito Federal, como alguns municípios da Baixada Fluminense.

O processo de crescimento demográfico e industrial dos subúrbios apresentou, a partir de 1930, uma intensificação notável. Há entretanto que se caracterizar melhor essa área da cidade, que não deve ser vista como se fosse, àquela época, um todo heterogêneo. Com efeito, à exceção da linha tronco da Central do Brasil, os demais eixos ferroviários apresentavam apenas uma ocupação esparsa, exceção feita à faixa lindeira dos trilhos. Reflexo disso era o menor volume de passageiros suburbanos transportados pela Leopoldina, Rio D'Ouro e Linha Auxiliar na década de 1920. A partir de 1930, esta situação começa a mudar. O apoio do Estado à atividade manufatureira modifica bastante o padrão de localização industrial e, como consequência disso, o crescimento suburbano também se redireciona, privilegiando agora as áreas servidas por estas três ferrovias.

¹³⁰ Íden, pp. 96-99.

Quadro I População dos municípios e distritos periféricos segundo a localização nos quadros urbano/suburbano e rural (1940 e 1950)¹³¹

Municípios e Distritos	1940	1950	
Crescimento (1940-50%)	Total: Quadro Urbano	Total: Quadro Urbano	
Nova Iguaçu	50.368: 25.771	145.649: 77.783	189
*Duque de Caxias	28.328: 23.963	92.459: 74.565	226
Nilópolis	22.341: 22.341	46.406: 46.406	108
São João de Meriti	39.569: 38.194	76.462: 76.462	93

¹³¹ Os quadros das populações dos municípios e distritos periféricos e de número de loteamentos e de lotes foram ambos inspirados pelo livro de Maurício de A. Abreu: A Evolução Urbana do Rio de Janeiro, para demonstrar o crescimento populacional dos principais municípios da Baixada Fluminense dentre as décadas de 1920, 1930, 1940 e 1950.

Quadro II: Número de Loteamentos e de lotes aprovados por localização e década de aprovação (período anterior a 1950)

Municípios e Região Administrativa	Até 1929	1930-39	1940-49
	Nº de loteamentos Nº de lotes	Nº de loteamentos Nº de lotes	Nº de loteamentos Nº de lotes
*Duque de Caxias	7:3.302	11:9.169	65:36.959
São João do Meriti	6:5.356	6:3.169	14:10.386
Nilópolis	1:11.000	2:2.770	1:88
Nova Iguaçu	7:866	3:311	367:25.592

Analisando os dois quadros que mostram a população dos municípios e distritos periféricos, segundo a localização dos quadros urbanos e o número de loteamentos situados entre 1940 e 1950, define-se que segundo os dados apresentados, a população total de Duque de Caxias em 1940, era somente superior à de Nilópolis e no ano de 1950, ocupou o segundo lugar em crescimento, se tornando inferior apenas à população de Nova Iguaçu que já conta nesta época com o maior número de afro-brasileiros, vítimas do processo de reformulação urbana carioca do início do século XX.

O crescimento repentino da população de Duque de Caxias, é considerado satisfatório graças a identificação deste município como um importante referencial da cultura e religiosidade afro-brasileira, da primeira metade do século XX. Uma das contribuições além das inter-urbanas já citadas anteriormente¹³², foram as de caráter religioso, ressaltando a importância dos

¹³² Ver as modificações inter-urbanas na cidade do Rio de Janeiro, a partir da década de 30 nas páginas 67 à 69

culto afro-brasileiros como uma expressão significativa do papel de lideranças religiosas neste campo como foi o caso de Joãozinho da Goméa.

A Baixada Fluminense, assume naturalmente o compromisso de ser a mantentora das tradições afro-brasileiras, sendo Duque de Caxias a aldeia exposição, onde sociólogos, antropólogos, e nos últimos tempos psicanalistas interessados pelo candomblé, tratando os terreiros da Baixada Fluminense como um objeto curioso passível de investigações detalhadas, tornando rituais e adeptos do candomblé, em coisas e objetos que merecem uma observação minuciosa e criteriosa¹³³.

Segundo, Mãe Beata de Iemanjá,¹³⁴ o crescimento de terreiros de candomblés baiano, pode ser comparado à proliferação de terreiros de candomblés da Baixada Fluminense, segundo a inexistência de escritores de peso e de compositores que traduzam seus rituais para os acordes musicais.

Os adeptos do candomblé e da umbanda na Baixada Fluminense professam a sua fé sem os alardes dos baianos. Na Bahia, o controle sobre a criação de novos terreiros é maior. Por isso o número é menor, mas muitos terreiros seguem a tradição centenária e alguns ainda cumprem seus rituais de acordo com os costumes do continente de origem, as datas de festas em meu terreiro são marcadas de acordo com o período de colheita na África. Aqui, as pessoas seguem a religião em silêncio, mas com sinceridade, em Salvador muita gente freqüenta os terreiros apenas com olhos de turista. O problema é que a multiplicação silenciosa de terreiros na Baixada acabou favorecendo a atuação de muitas pessoas despreparadas que celebram o ritual sem seguir nenhum preceito, apenas com intuito de ganhar dinheiro.¹³⁵

A cultura na Baixada Fluminense sempre se instalou de forma irregular, desde o início do século XX, com a vinda dos primeiros terreiros de candomblé da cidade de Salvador, que se instalaram em um primeiro momento no centro urbano carioca, e conforme a Reforma Urbana Pereira Passos foi se

¹³³ Camus, Albert. Diário de uma viagem : o diário de uma incursão a um terreiro em Caxias. IN: Reportagem Um Rio de Atabaques 10-12-1997

¹³⁴ Mãe Beata de Iemanjá faz parte do conselho estadual dos direitos da mulher, é integrante do Fórum Espiritual para a Paz Mundial.

¹³⁵ Pai Joaquim de Omulu é também ator com pequenas participações em novelas da Rede Globo e dublador que ficou nacionalmente conhecido ao dar voz para o personagem título da série Kojak. IN: Reportagem "Um Rio de Atabaques" de 10/12/1997.

afirmando como um projeto de revigoramento estético da cidade do Rio de Janeiro.

A vivência e sobrevivência no centro do Rio de Janeiro , torna-se difícil fazendo com que a população se embrenhasse pela periferia fundando os bairros e até alguns municípios próximos ao centro do Rio de Janeiro.

Segundo Mendonça,¹³⁶ pessoas de baixo poder aquisitivo, que vivem nos municípios da Baixada Fluminense, se agregaram formando verdadeiras comunidades com constantes trocas de experiências culturais e sociais .

Conclusão

Encanto, mistério e magia, um canto, um ponto de luz
ilumina um sonho na escuridão, transformando em cores
um imenso salão.

Salve! O Rei do Candomblé.

João da Goméa, a imagem da fé nos olhos se misturam,
momentos de esplendor, rufam os atabaques.

Ogans, Iabás, Iaôs. Vem a mãe guerreira vem dançar Epa-
hei Iansã: abre o caminho para um novo amanhã.

O tempo passou Caxias mudou, é um novo lugar. Feliz
cidade amor. Lar-doce-lar.

Minha terra tem Xerém onde canta um sabiá, você de lá e
eu de cá, na festa do protetor.

Anariê no arraiá, o samba me levou pro coração de
Caxias, pulsa a Grande Rio berço da folia, do lixo para as
flores, Joãozinho é genial.

¹³⁶ Mendonça, Ed iélio. A Cultura na Baixada. Instituto de Pesquisas e Análises Históricas e Ciências Sociais da Baixada Fluminense. Retirado do panfleto "Cultura na Baixada Fluminense", produzido pelo IPAHB.

Viva! O Rei do Carnaval. De João à João a ilha é pura emoção. Haja coração.¹³⁷

No carnaval de 2002, o enredo do Grêmio Recreativo Escola de Samba União da Ilha do Governador homenageou o babalorixá Joãosinho da Goméa, com o Samba-Enredo "Folia de Caxias: De João a João... É o Carnaval da União ", primeira homenagem realizada ao nome do Rei do Candomblé.

Ceci Caxi,¹³⁸ a herdeira espiritual do babalorixá foi convidada através de ofício formal, pelo presidente do Grêmio Recreativo, Alfredo Fernando da Silva, para participar da apresentação na Marques de Sapucaí.

Esta homenagem representou um marco simbólico para a comunidade de santo da Goméa, dispersa desde a fragmentação do terreiro de Joãosinho na década de 70, após o seu falecimento.

Desde então, a trajetória do babalorixá, foi revisitada por antropólogos, historiadores e pesquisadores das cultura e religiosidade afro-brasileira, que por muito tempo consideravam os terreiros de candomblés da Bahia, São Paulo e Recife, como importantes referenciais da religiosidade afro-brasileira .

Quando assisti o desfile do Grêmio Recreativo, percebi a importância das minhas pesquisas sobre a trajetória de Joãosinho, de acordo com a perspectiva de um rápido crescimento dos terreiros de candomblé na Baixada Fluminense à partir do falecimento do babalorixá, em 1971.

Iniciou-se o período de comemorações aos 90 anos do babalorixá João da Goméa, com a uma importante discussão sobre a necessidade de tombamento de seu terreiro de candomblé, situado na Rua General Rondon, 360, no bairro de Copacabana¹³⁹ .

O bairro Copacabana, em Duque de Caxias, foi frequentado muito tempo por grandes personalidades do meio artístico e político, inclusive o ônibus

¹³⁷ Samba Enredo do Carnaval da União da Ilha de 2002, autores : Maurício 100, Fuzil, Ronaldo Marato, Muca, Ronald , Régis e Nivia

¹³⁸ Ceci Caxi, a menina Sandra Regina , era considerada por João da Goméa sua herdeira espiritual, e logo após o seu falecimento em 1971, a Filha de Oxumarê como era conhecida pelos adeptos do candomblé, foi aclamada como a sucessora ao trono de Joãosinho.

¹³⁹ Este bairro Copacabana fica em Duque de Caxias, Baixada Fluminense.

da Viação União, que fazia a linha Caxias-Copacabana, mostrava no para-brisa :Via Joãosinho da Goméa.

O terreno em que funcionava o barracão de candomblé, foi desapropriado pela prefeitura de Duque de Caxias, para construção de uma creche, em que as crianças carentes do bairro, e redondezas seriam assistidas, enquanto seus pais trabalhavam. Alegando que os filhos-de-santo de Joãosinho não tiveram a preocupação de pagar os impostos do terreno, para a preservação da memória do babalorixá a prefeitura duquecaxiense, se acha no direito de dispor do terreno.

A idéia inicial do povo-de-santo é a reativação do terreiro de candomblé, para continuar a obra de Joãosinho, com a sua herdeira espiritual Ceci Caxi como a ialorixá da Goméa . " Em 1987, um grupo de jornalistas, artistas, integrantes de grupos folclóricos e adeptos do candomblé, visitaram o galpão da Goméa e procurando o apoio na Câmara Municipal, mostraram aos vereadores o valor histórico-cultural daquele acervo. O ator Edgar de Souza, conseguiu que o vereador Luíz Braz de Luna, apresentasse uma indicação ao prefeito Juberlan de Oliveira, para que desapropriasse o terreiro, reformando suas instalações e ali criando um Centro Cultural Afro-Brasileiro Joãosinho da Goméa, como justificativa, citada a história, frisando que no ano seguinte, a Lei Áurea, que libertou os escravos no Brasil completaria 100 anos, e o ato de desapropriação, teria um duplo objetivo: resgatar a memória do "da Goméa" e homenagear a raça negra."

Segundo depoimento de uma das filhas-de-santo de Joãosinho, naquele terreno onde funcionou o terreiro da Goméa, só seria viável sua reativação, e nunca a construção de uma creche ou mesmo de um Centro Cultural, como almeja a prefeitura de Duque de Caxias, podendo trazer enormes prejuízos à quem frequentasse.

Não concordo de jeito algum com a construção de uma creche naquele terreno, primeiro que existem muitos barcos, fundamentos e assentamentos enterrados abaixo da terra. Imagina um local onde foi pontificado um dos maiores terreiros de candomblé do Brasil, receber crianças de menos de 7 anos, idade muito perigosa, espiritualmente falando. Quero só ver a hora que as criancinhas começarem a receber santo lá, ou virar pera Exu, será um desastre. E outra coisa o Egum de Joãosinho disse outro dia em uma festa pra Ceci Caxi, que a hora certa ia chegar, seu terreiro ia ser reconstruído e seria escolhido o terreno para tal construção pela própria herdeira. Seria onde ela acendesse uma vela! Então o negócio mesmo seria a reativação da

Goméa, só que para isso acontecer, os santos de Joãozinho deveria voltar às mãos de Ceci.

O falecimento do babalorixá em 1971, levou a academia a importância de se descobrir a Baixada Fluminense como uma "Sementeira dos Cultos Afro-Brasileiros"¹⁴⁰, e nesta descoberta muitos antropólogos que antes se interessavam em descrever a cidade de Salvador como uma importante representação cultural e religiosa da África no Brasil, agora se interessavam em estudar a Baixada Fluminense como uma continuidade étnica e cultural da Bahia.

Quando iniciei o Curso de Graduação em História pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, no ano de 1998, a problemática que envolvia os diversos estudos de caso sobre comunidades afro-descendentes, já me chamava atenção, graças à enorme quantidade de teses e dissertações que falavam sobre feitura de santo, rituais de iniciação, descrições de festas em terreiros de umbanda e candomblé.

A década de 70, se tornava desde então muito interessante para a discussão antropológica dos rituais afro-brasileiros, com trabalhos direcionados em sua grande maioria para os terreiros de umbanda na Baixada Fluminense e na região norte-fluminense¹⁴¹.

De acordo, com uma coleta de dados feita sobre a presença do candomblé na Internet, com serviços oferecidos por pais e mães-de-santo, que divulgam suas respectivas comunidades, Teixeira afirma que¹⁴²:

A partir dos anos de 1970 e 1980, principalmente, o candomblé ganha as ruas, a mídia e a academia. Torna-se

¹⁴⁰ Ver nota 1 da página 5.

¹⁴¹ Contins, Marcia. O Caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Muitos são os trabalhos escritos por antropólogos sobre a cultura africana e afro-brasileira na década de 70. Roger Bastide ("As Religiões Africanas no Brasil", em 1971 e "Estudos Afro-Brasileiros" em 1973), Diana Brown ("O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda", em 1977), Peter Fry ("Reflexões sobre o Crescimento da Conversão à Umbanda" em 1974), Marco Aurélio Luz ("O Segredo da Macumba" em 1972), Yvonne Maggie ("O Medo do Feitiço" em 1972 e "Guerra de Orixás" em 1974), Vivaldo da Costa Lima ("A Família de Santo nos Candomblés Gêge-nagôs da Bahia", em 1977), Renato Ortiz ("A Morte Branca do Feiticeiro Negro", em 1977); dentre tantos outros trabalhos interessantes. pp. 141-43

¹⁴² Teixeira, Maria Lina Leão. Candomblé e a (RE)Invenção das tradições. IN: Faces da Tradição Afro-Brasileira pp. 136-138

enredo de escolas de samba do P grupo no carnaval carioca e aparece nas tramas oferecidas por canais de TV em horário nobre. Sacerdotes e sacerdotisas ocupam espaço nas programações diárias de estações de rádio e nas de final de ano na televisão- com suas previsões para o ano que será iniciado, recomendam procedimentos adequados (vestiment as, alimentos) para a garantia de ventura, assim como explicam características da divindades, tidas como responsáveis pelo ano.

A Baixada Fluminense iniciou um processo interessante, quanto as perspectivas antropológicas, daqueles estudiosos que antes se interessavam pelo campo religioso afro-baiano.

O ano de 1971, representou social e culturalmente um marco para a história do Brasil, foi o "apogeu da ditadura militar e início do milagre econômico, a cidade do Rio de Janeiro é sacudida por um acontecimento de massa¹⁴³ que resultou em decretação da censura prévia nas emissoras de TV, criação do órgão de cúpula da umbanda a nível nacional (Condu) e violento ataque a uma médium carioca de grande sucesso".¹⁴⁴

Segundo Maggie:

Os estudos de umbanda ou das religiões afro-brasileiras, até então prendiam-se, na maioria das vezes, à abordagens amplas do fenômeno, procuravam explicar essas religiões como um todo. Partindo de uma visão teológica, de busca de origens, descrevendo a história e tentavam explicar sobretudo o fenômeno do sincretismo através do estudo das origens dessas religiões. Através de um estudo de drama social, afastei-me dessa perspectiva generalizante e teleológica e pude alcançar os princípios subjacentes ao drama descrito, procurando ver os pedaços que compunham um ritual em termos relacionais, ou seja, como se relacionavam deuses e homens, qual a reação entre a vida dos membros do terreiro, fora e dentro dele, e qual a relação existente entre as várias experiências de vida dos membros do grupo¹⁴⁵

¹⁴³ Este acontecimento era a aparição do Exu de Dona Cacilda que atendia pelo nome de Seu Sete da Lira. IN: Maggie, Yvonne. Medo do Feitiço pp. 226-228

¹⁴⁵ Iden. Zahar, pp.130

No ano de 1974, Maggie inicia seus contatos com um grupo de pessoas de um terreiro na Baixada Fluminense, sendo aprofundados de 1977 em diante, percebendo de uma certa forma que o terreiro estava " profundamente relacionado com o cotidiano do bairro e dos freqüentadores, existindo uma profunda e estreita relação entre o cotidiano e o universo ou o domínio religioso"¹⁴⁶.

Cabe ressaltar a importância deste trabalho para a compreensão da relação entre terreiro e cotidiano, especialmente no que se refere ao papel de suas lideranças.

Maggie, entretanto, nos define as limitações apresentadas no decorrer do trabalho de campo, especialmente daqueles pesquisadores que não constituem parte deste campo religioso. Já, Matta¹⁴⁷ evidencia a importância do sentimento e da emoção no trabalho de campo para demonstrar que são nas situações cotidianas que melhor percebemos as estruturas sociais.

Quando resolvi ir à Baixada Fluminense, estava fortemente influenciada pelas visões acadêmicas clássicas e também fascinada pela opinião da imprensa contemporânea,¹⁴⁸ em detrimento a trajetória dos terreiros de candomblé e umbanda da Baixada Fluminense, que principalmente de 1940 à 1980 apresentaram diversas versões sobre histórias do povo-de-santo e dos terreiros.¹⁴⁹

Dentro da perspectiva de Malinowski¹⁵⁰ quanto ao comportamento, e as percepções do etnógrafo na pesquisa de campo, "recomenda-se ao etnógrafo que de vez em quando deixe de lado a máquina fotográfica, lápis e caderno e participe pessoalmente do que está acontecendo".

¹⁴⁶ Maggie, Yvonne e Contins, Márcia. Gueto Cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na baixada fluminense. IN: Velho, Gilberto. O Desafio da Cidade

¹⁴⁷ Da Matta, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como ter " Anthropological Blues". IN: A busca da Realidade Objetiva, pp. 27-29.

¹⁴⁸ A Imprensa que descrevia os diversos casos que envolviam o candomblé e suas casas de culto era totalmente influenciada por estudiosos como Artur Ramos, Édison Carneiro, Nina Rodrigues e Roger Bastide que desde a década de 30, principalmente Édison Carneiro que durante muito tempo antes mesmo de escrever o seu livro clássico "Candomblés da Bahia" descrevendo os cultos de origem africana, falando sobre babalaôs, iaôs, homenagens à orixás e feitura do santo, deu ao candomblé à partir da década um perfil jornalístico, transformando seu livro em um manual seguido a risco pelos pais e mães de santo que abriam seus terreiros à partir daquele momento.

¹⁴⁹ Visitei alguns terreiros em Duque de Caxias, Niterói, Nilópolis, Nova Iguaçu, São Cristóvão, São Gonçalo, São João de Meriti e Tijuca

¹⁵⁰ Malinowski, Bronislaw. Tema, Método e Objetivo desta pesquisa IN: Os Argonautas do Pacífico Sul pp. 31

Foi exatamente esta visão expressa por Malinowski, que me estimulou à visitar algumas filhas de santo¹⁵¹ de Joãozinho da Goméa que permanecem fiéis a tradição do candomblé de angola, formando uma importante, mais esquecida comunidade de terreiro com 72 anos de história.

Em entrevista à antropóloga, hoje mãe-de-santo¹⁵², perguntei-lhe se tinha em seu poder fotografias do terreiro da Goméa, na época em que era filha-de-santo do babalorixá.

Eu cheguei ao terreiro de Joãozinho na companhia do meu marido que era embaixador na época, que resolveu conhecer o terreiro tão falado por todos. Fiquei extasiada com tudo que vi, e fascinada por Pai João, ele era um homem extremamente sedutor, não sei o que ele tinha, mais era mágico. Quando Joãozinho chegava perto da gente sentíamos um conforto muito bom, uma alegria interna, ele realmente era divino.

A senhora tirava muitas fotos do barracão?

Eu poderia tirar, até porque Joãozinho adorava quando fotografavam as suas festas e seus Orixás, mais eu achava um desrespeito aos Orixás, tirar foto deles, e também quando está ali no meio de todo ritual, e ficar comprometido em tirar fotos e mais fotos, quebra muito o encanto, se eu me preocupasse em fotografar o tempo todo não estaria entregue e comprometida com o terreiro. Lá eu era filha-de-santo de Joãozinho da Goméa, a antropóloga deixava na academia.

Precisava recolher os dados orais¹⁵³, e através dos depoimentos das filhas-de-santo, pude comparar as reportagens dos jornais contemporâneos à época estudada, com as diversas pesquisas elaboradas por especialistas de religiões afro-brasileiras.

As principais responsáveis da minha ida à terreiros de candomblés da Baixada Fluminense foram as fontes impressas que encontrei na Biblioteca

¹⁵¹ As filhas -de-santo de Joãozinho da Goméa que conheci foram Mãe Ileci, e Siná Vuru.

¹⁵² A Antropóloga Gisele Binon-Cossard, foi aluna de Roger Bastide na década de 50, defendeu a Tese de Doutorado: Contribution A L' Etude Des Candombles Au Bresil- Le Candomble Angola. Hoje Gisele é mãe-de-santo de uma Roça de Candomblé em Raiz da Serra, município de Duque de Caxias. No início de sua trajetória no candomblé, Gisele ficou conhecida pelo nome de Omindarewá (Dijina de angola) quando era filha-de-santo de Joãozinho da Goméa.

¹⁵³ Relatos Oraís segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz são as formas mais antigas e difundidas nas Ciências Sociais, ou melhor entrevistas, que supõe uma conversação continuada entre informante e pesquisador, o entrevistador dirige a entrevista, e esta pode seguir um roteiro, previamente estabelecido, ou operar aparentemente sem roteiro a verdade, conforme a sistematização de assuntos que o pesquisador decorou.

Nacional do Rio de Janeiro, Arquivos do Jornal do Brasil e do Museu do Folclore Edison Carneiro.

Os jornais "A Manhã, Correio da Bahia, e Diário da Noite"¹⁵⁴ relataram a trajetória de Joãosinho da Goméa como um dos mais importantes chefes de culto brasileiros, afinal a sua fama, foi reforçada em parte pelo jornalista Florêncio Santos, do jornal "A Manhã" desde 1948, período em que o babalorixá já estava com seu terreiro instalado na Baixada Fluminense.

Conforme, depoimento de um neto da Goméa, quando o babalorixá Joãosinho chega aqui em 1948 vai morar na Avenida Paris, 55 em Bonsucesso, onde hoje funciona o estacionamento de uma faculdade. Quase ninguém fala sobre como Joãosinho conseguiu adquirir o grandioso terreno onde funcionava o terreiro. Bem sei que foi assim: Joãosinho tinha muitas filhas-de-santo aqui no Rio de Janeiro, feitas por ele em Salvador, trazidas pela grande migração de baianos da campanha de Canudos, estas vieram morar na Baixada Fluminense, atraídas pelos preços baixíssimos dos terrenos. Muitas filhas de Joãosinho eram quituteiras¹⁵⁵, trabalhavam nas áreas da Praça Onze, Largo da Carioca e Praça Onze e Praça da Bandeira, por ordem mais uma vez do Caboclo Pedra Preta, Joãosinho pede à suas filhas que parte do dinheiro da venda de seus acarajés, acaçás, vatapás. Com algum tempo João juntou o dinheiro para compra do terreno no bairro Copacabana, e proclamou a todos seus filhos e filhas-de-santo que a Goméa não pertencia a ele e sim à todo seu povo. E acredito que foi por isso que foi tão freqüentada por toda a gente.

Joãosinho da Goméa, sempre que almejava adquirir prestígio perante a sociedade e as inúmeras casas de umbanda e candomblé barganhava.

¹⁵⁴ O jornal Diário da Noite e Correio da Manhã são cariocas e o jornal A Manhã é baiano.

¹⁵⁵ Nesta Reportagem do Diário da Noite, a quituteira Baiana como é popularmente conhecida, filha-de-santo de Joãosinho da Goméa, fala sobre seus quitutes: Uma imagem gorda, negra e sorridente faz ponto diariamente das 11 às 18 horas, entre a Avenida Graça Aranha e Almirante Barroso. E Aidê Fagundes de Araújo, a baiana, como é bem conhecida por sua vasta freguesia. Natural de Liberdade, Cidade da Bahia, folclórica como ela só, a baiana começou como vendedora ambulante desde mocinha nas feiras livres do Forte de São Pedro, perto de sua terra. Conta atualmente 54 anos de muita vida e amor, com mais sete anos somente de profissão na Guanabara. Baiana tem uma família de 21 filhos, todos- sem exceção de nenhum- criados na base da cocada, cuscus, acarajés, quitutes vendidos por ela. Igualmente todos se dedicam à venda ambulante de comidas baianas. E faça sol ou faça chuva, lá está aquela figura jovial e alegre, atendendo aos glutões com bolinho de estudante, doce-de-coco, balas, bolinho de aipim ou milho, acarajé etc. para baiana, o quitute mais vendido por ela é o bolinho de estudante- frito em fogaréu e que o carioca se acostumou a comer bem baiano. Sua feriazinha quando está mais pra inverno é de até 150. O calor, na sua opinião é que atrapalha tudo, a gente vende mesmo muito pouco. Mesmo assim, lá está ela, sempre no mesmo lugar, com suas roupas brancas, santas e rezadas, colares e pano na cabeça. Baiana faz jus ao título de ser uma das mais

A troca é portanto fundamental para a compreensão da trajetória do babalorixá da Goméa. Já havia comentado anteriormente que João tinha sido um importante colaborador de Édison Carneiro no 2º Congresso Afro-Brasileiro, a partir daí Édison Carneiro, projetou o nome do pai-de-santo.

A troca, neste episódio pode ser enfim compreendida como uma incansável permuta de favores, muito comum às casas de culto tradicionais baianas, sendo em troca de uma entrada fácil e uma conscientização clara das coisas do candomblé que Édison Carneiro se interessava em se aproximar dos babalorixás e ialorixás baianos, para desta forma compreender a estrutura destes terreiros e o funcionamento das festas e rituais secretos.

Com a aproximação do terreiro da Goméa, ainda em Salvador, Édison Carneiro decidiu que atuaria como jornalista, etnólogo e pesquisador dos cultos afro-brasileiros, em favor da divulgação do "bom nome" de Joãosinho da Goméa, tornando sua casa de culto conhecida entre os intelectuais, estrangeiros e povo de santo, e a partir de então o nome de Joãosinho começou a ser realmente conhecido, divulgado e bem quisto perante todos que faziam parte de grande panteão afro-brasileiro ¹⁵⁶.

O texto "Ensaio Sobre a Dádiva" de Mauss analisa como fio condutor de sua obra, a noção de aliança, como característica fundamental da Antropologia francesa, " Considera-se que a dádiva produza aliança, tanto as alianças matrimoniais como as políticas (troca entre chefes ou diferentes camadas sociais) e também as alianças religiosas (como nos sacrifícios, entendidos como um modo de relacionamento entre os deuses)". ¹⁵⁷

Mauss, considera que os atos de dar e retribuir são obrigações, e que é importante entendermos as trocas no interior de uma sociedade como prerrogativas de chefias. Dar e receber para Mauss, implica não só em uma troca material, mais também em uma troca espiritual.

É nesse sentido que a antropologia de Mauss é uma sociologia do símbolo, da comunicação; é ainda nesse

antigas filhas de santo do terreiro de Joãosinho da Goméa onde ela em linguagem do candomblé é simplesmente da Oxum e Onegob.

¹⁵⁶ Ver Lima, Vivaldo da Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos.

¹⁵⁷ Lanna, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. Revista de Sociologia e Política.

sentido que toda troca pressupõe, em maior ou menor grau, certa alienabilidade. Ao dar, dou sempre algo de mim mesmo. Ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. Ele deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva aproxima-os, torna-os semelhantes. A etnografia da troca dá ainda um novo sentido às etiquetas sociais. Por mais que variem, elas sempre reiteram que, para dar algo adequadamente, devo colocar-me um pouco no lugar do outro, entender em maior ou menor grau, como este, recebendo algo de mim, recebe a mim mesmo, como seu anfitrião. Note-se que as trocas não são só materiais: a circulação pode implicar prestações de valores espirituais, assim como maior ou menor alienabilidade do que é trocado. Há entretanto outras dádivas que devem necessariamente circular muito, para gerar cada vez mais valor, como os objetos kula descritos por Malinowski¹⁵⁸.

É de acordo com a noção de troca de Mauss, que podemos finalmente compreender a transitoriedade de Joãozinho da Goméa nos diversos segmentos sociais, atuando como um mediador dos cultos afro-brasileiros, e incorporando a função social de um Exu Simbólico.¹⁵⁹

Exu, permite estabelecer relações entre os homens, à medida que representa a força comum compartilhada por todos, permitindo uma transitoriedade e dinâmica nas relações sociais.¹⁶⁰

A expectativa da retribuição é a condição de existência da Dádiva para Maus, e também pode ser reconhecida como uma característica comum nas relações sociais estabelecidas entre Joãozinho da Goméa, intelectuais e políticos.

Esta retribuição pode ser observada nas relações estabelecidas entre o babalorixá e os presidentes Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, pois tanto na época de Getúlio como na de Juscelino, sempre que um chefe de estado chegava na cidade do Rio de Janeiro, Joãozinho era nomeado para ciceronear e apresentá-los à cultura brasileira com exibições de danças folclóricas.

Quanto a colaboração de Joãozinho da Goméa na organização do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, que o babalorixá observou uma valiosa projeção de seu nome, perante a sociedade brasileira.¹⁶¹

¹⁵⁸ Íden , pp. 5

¹⁵⁹ Ver página 43 e 44.

¹⁶⁰ Íden

¹⁶¹ Ver páginas 38 e 39.

A importância da retribuição de favores prestados por chefes de culto à intelectuais, pode ser compreendida como uma troca social, pois a obtenção da conscientização das coisas do candomblé, levou jornalistas como Édison Carneiro, a tornar o terreiro da Goméa conhecido entre intelectuais, políticos, estrangeiros e adeptos do candomblé, a concretizarem suas relações de amizade e apadrinhamento, que culminaram em uma intensa troca de favores entre o campo religioso e o intelectual.

Gomes analisou o recebimento e a doação da Dádiva, sob a perspectiva do Estado Novo, considerando que o trabalhador deveria receber e aceitar os benefícios dados, sendo obrigação do Estado Novo a doação dos benefícios e direitos, e dever do trabalhador aceitar os mesmos.

Mas se o ato de doar deve ser entendido interessadamente como um dever, ele igualmente implica numa outra obrigação: a de receber. Toda dádiva só se cumpre com a aceitação do que é dado. Sua lógica é bilateral, e assim como aquele que dá o faz também por necessidade, aquele que recebe precisa aceitar o benefício. A recusa de uma dádiva é o descumprimento de uma obrigação social. É um ato egoísta que pode acarretar consequências funestas imprevisíveis, já que rompe uma cadeia de articulações mutualmente definidora. Assim, receber benefícios é um direito, mas é igualmente um dever¹⁶².

Quanto aos relatos orais recolhidos das comunidades de terreiros do município de Duque de Caxias e São João de Meriti, busquei uma razão que explicasse o rápido crescimento de terreiros de candomblé na Baixada Fluminense, após a instalação do terreiro da Goméa, analisando e comparando os variados perfis pesquisados, de acordo com as situações econômica, social e cultural.

Segundo Teixeira,¹⁶³ "A partir das décadas de 1950 e 1960, os grupos de candomblé organizados, no contexto carioca e fluminense, passam a contar em seu quadro de iniciados com número significativo de adeptos das camadas médias da população: profissionais liberais e intelectuais das mais variadas cores e níveis

¹⁶² Gomes, Angela de Castro. A Invenção do Trabalhismo, pp. 414-415.

¹⁶³ Teixeira, Maria Lina Leão. Candomblé e a (RE) Invenção de Tradições. IN: Faces da Tradição Afro-Brasileira, pp. 135-138

socioeconômicos que aderiram a um estilo de vida bastante diferenciado dos dominantes na sociedade hegemônica regida por ótica e ética judaico-cristãs, sendo evidente a contribuição dessa presença para a adaptação e inclusão de alguns hábitos e idéias estranhas até então ao mundo dos terreiros".

O trabalho "De São Caetano à Caxias: Um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãosinho da Goméa" representa uma pesquisa inovadora no Curso de Graduação em História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, com uma significativa coleta de fontes (material de imprensa e relatos orais) e uma seleta bibliografia sobre religiões afro-brasileiras.

Como já disse na Introdução, a leitura de folhetos, jornais e revistas¹⁶⁴ foi indispensável para a composição do segundo capítulo, que serviu como ferramenta para a compreensão da trajetória de Joãosinho da Goméa, como o principal responsável da vinculação da Baixada Fluminense à expressão " Pequena África Carioca", área em que negros, espíritas e migrantes nordestinos se instalaram após a Reforma Pereira Passos.

A instalação do terreiro de Joãosinho da Goméa, no município de Duque de Caxias, representou segundo Lody¹⁶⁵ " uma consequência da expansão das atividades religiosas para além do circuito baiano e também o aumento repentino dos filhos de santo da Goméa, obrigando Joãosinho a viajar freqüentemente para outros estados brasileiros e também para o exterior, transformando o candomblé brasileiro em mercadoria de exportação".

Muitos dizem que Joãosinho chegou ao Rio de Janeiro curioso em conhecer a Umbanda e o Angu à baiana, que não existiam na Bahia e apesar de seu terreiro ser sediado em Duque de Caxias, preferia residir em Bonsucesso .

Contaram-me que à frente do terreiro da Goméa foi construída uma casa pra João morar, mas o babalorixá não queria, dizendo à seus amigos que não ia morar numa gaiola. Hoje em dia Oyá Guerê, filho-de-santo feito pelo

¹⁶⁴ Para ser descrita a trajetória de Joãosinho da Goméa foi importante a consulta à Fontes Impressas encontradas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo do Jornal do Brasil, Biblioteca do Museu do Folclore Edison Carneiro e na residência de Dona Ilecí, Mãe Criadeira do terreiro de Joãosinho da Goméa situado em Duque de Caxias. A grande parte de periódicos utilizados (A Notícia, O Dia, O Jornal, O Pasquim, Revista Rádice de Psicologia, Última Hora, Correio da Manhã, Diário de Notícias, Jornal da Tarde, Jornal do Brasil) foram os da década de 70, graças a importância que obteve o falecimento de Joãosinho da Goméa para a imprensa brasileira, com importantes reportagens biográficas sobre a vida deste importante babalorixá.

¹⁶⁵ Lody, Raul e Silva, Vagner Gonçalves da. Joãosinho da Goméa: O Lúdico e o Sagrado na Exaltação ao Candomblé. IN: Caminhos da Alma pp. 159-61

próprio Joãosinho da Goméa em 1948, reside nesta casa, à frente do terreno onde funcionou o grande barracão .

Oyá Guerê, conta que " o primeiro centro de Joãosinho funcionava na Rua das Vassouras, esquina com Rua Castro Alves, transferido em 1952 para a Rua Genneral Rondon onde permaneceu até a presente década."

Quanto a presença de Joãosinho da Goméa no processo de formação do candomblé em outros estados da região Sudeste, consideramos que:

A atuação de Joãosinho na formação do candomblé de angola e de caboclo no Rio de Janeiro e em outras cidades do Sudeste foi muito significativa. Na formação do candomblé paulista, por exemplo, o rito angola foi um dos primeiros a se fixar e entre os nomes dos sacerdotes mais lembrados pelo povo de santo encontra-se o de Joãosinho que, por meio de freqüentes visitas a São Paulo, sobretudo a partir dos anos 60, iniciou grande quantidade de filhos, raspando e/ou dando obrigações a pessoas já iniciadas no candomblé ou, principalmente, provenientes da umbanda.¹⁶⁶

Ao término deste trabalho achei necessário demonstrar a Baixada Fluminense como 'Sementeira dos Cultos Afro-Brasileiros'¹⁶⁷, qualificando-a como manutentora das tradições afro-brasileiras.

Para Bastide,¹⁶⁸ "Duque de Caxias é um dos centros mais importantes desse tipo de seitas africanas, que sempre constituem centros de cura dos males do corpo ou da alma, ao mesmo tempo que centros recreativos gratuitos", sendo também comparada à uma espécie de aldeia exposição¹⁶⁹ onde sociólogos, antropólogos e psicanalistas interessados no candomblé, tratam os terreiros da Baixada Fluminense como um objeto passível de investigações.

¹⁶⁶ "A importância do candomblé de rito angola em São Paulo pode ser verificada na relação dos mais antigos pais e mães -de-santo em São Paulo, elaborada pela comissão de candomblé formada por algumas lideranças religiosas paulistas, a partir da assessoria para assuntos afro-brasileiros da secretaria de estado da cultura do Governo Franco Montoro, em 1983. Dos 27 babalorixás e ialorixás citados, 12 pertencem à nação angola e três à sua variável ameríndia- o xambá. Dos 12 sacerdotes pertencentes ao rito angola, oito têm como filiação Joãosinho da Goméa. IN: íden pp.177

¹⁶⁷ Ver página 5 nota 1, e página 63

¹⁶⁸ Bastide, Roger. As Religiões Africanas no Rio de Janeiro pp. 410

¹⁶⁹ O termo aldeia exposição foi criado por mim, e já mencionado no terceiro capítulo desta monografia

Uma Reportagem da " Revista Isto É"¹⁷⁰ contribuiu com a delimitação do objeto inserido na discussão sobre o crescimento de terreiros de candomblé na Baixada Fluminense, equivalendo a cansativa missão de relacionar estes dados contemporâneos à chegada de Joãozinho da Goméa em Duque de Caxias.

Os primeiros resultados de pesquisas sobre religiões no Censo Demográfico de 2002¹⁷¹ expõem uma população de maioria católica, sem religião e não-declarantes, resultando uma enorme diversidade cultural em alguns estados específicos como Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Bahia e Minas Gerais, aspectos estes só mencionados na Tabulação Avançada do Censo Demográfico de 2000.¹⁷²

Nos censos brasileiros, existe uma referência clara quanto ao conhecimento das questões religiosas, implicando na análise da evolução da proporção de católicos, a partir de meados do século XX, observando-se que o declínio foi aumentando ao longo dos períodos intercensitários.

À partir da década de 80, a aparição de adeptos do candomblé, que se auto-declararam, é visivelmente recente, observando-se um número significativo de candomblecistas e umbandistas, que não se declaram mais como católicos, e sem religião, ou mesmo que não se declaram como adeptos de qualquer religião.

Segundo Prandi¹⁷³:

Os afro-brasileiros estão em declínio, mas não é simplesmente isso o que os dados do censo mostram, se interrompêssemos aqui a análise, da dinâmica das religiões afro-brasileiras deixaria de ser entendido., para os censos de 1991 e 2000, podemos contar com dados que separam o candomblé e a umbanda, sendo que a classificação

¹⁷⁰ Reportagem "Um Rio de atabaques" publicada na Revista Isto É de 10 de dezembro de 1997.

¹⁷¹ Ver nota 14 da página 12, onde consta informações do estudo de Reginaldo Prandi sobre Censo Demográfico.

¹⁷² Pereira, Nilza de Oliveira Martins. A Religião Nos Censos Brasileiros: Informações Preliminares Do Censo Demográfico 2000.

¹⁷³ Prandi, Reginaldo. Simpósio "País passa por mutação religiosa": O futuro será sincrético? Candomblé e umbanda na cena religiosa brasileira pp. 4

"candomblé" reúne as chamadas religiões afro-brasileiras tradicionais, isto é, as formadas no século XIX (candomblé, xangô, tambor-de-mina, batuque), pelo menos desde a década de 1950, a umbanda tem sido majoritária no conjunto afro-brasileiro, estando formada no Rio de Janeiro nos anos 20 e 30 do século XX, logo se espalhou pelo Brasil todo como religião universal sem limites de raça ou etnia, geografia e classe social. Até essa época, o candomblé e as demais denominações tradicionais continuavam circunscritas àquelas áreas urbanas em que se formaram em razão da concentração de populações negras, isto é, aglutinação de descendentes dos antigos escravos africanos. Continuavam a ser religiões de negros. A umbanda não: ela já nasceu num processo de branqueamento e ruptura com símbolos e características africanas, propondo-se como uma religião para todos, capaz mesmo de se mostrar como símbolo de identidade de um País mestiço que então se forjava no Brasil das primeiríssimas décadas do século XX. Alastrou-se rapidamente. Parecia que a umbanda seria a única grande religião afro-brasileira destinada a se impor como universal e presente em todo o País. E de fato não tardou a se espalhar também por países do Cone Sul e depois mais além. A umbanda é chamada de "a religião brasileira" por excelência, num sincretismo que reúne o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos e os espíritos de inspiração indígena, contemplando as três fontes básicas do Brasil mestiço. Mas, a partir da década de 1960 muita coisa mudou nas religiões afro-brasileiras. O candomblé foi extravasando suas fronteiras geográficas, abandonando os limites originais de raça e etnia dos seus fiéis e ampliando seu território. Espalhou-se pelo Brasil, conquistando para seus quadros até mesmo antigos seguidores da umbanda.

No interior das religiões afro-brasileiras, o pequeno candomblé foi crescendo, e em 1991 o candomblé já tinha conquistado 16,5% dos seguidores das diferentes denominações de origem africana, e no ano de 2000 esse número passou a 24,4% , o candomblé cresceu para dentro e para fora do universo afro-brasileiro, seus seguidores declarados eram cerca de 107 mil em 1991 e quase 140 mil em 2000, o que representa um crescimento de 31,3% num período em que a população brasileira cresceu 15,7%. Sem dúvida um belo crescimento. Por outro lado, a umbanda, que contava com aproximadamente 542 mil devotos declarados em 1991, viu seu contingente reduzido para 432 mil em 2000.

A morte de Joãozinho da Goméa em 19 de março de 1971, criou uma imensa cisão entre os terreiros de candomblé da Baixada Fluminense, Joãozinho ainda no hospital, recomendava a suas filhas-de-santo que se morresse, desejava que o candomblé fosse encarado socialmente por todo o mundo.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Jornal do Brasil 21 de março de 1971.

Lody, comenta que dez anos após a morte de Joãozinho, no Encontro de Nações de Candomblé ocorrido em Salvador, um representante da nação de angola, ao citar os nomes dos grandes sacerdotes, fosse incluído o de João da Goméa, com algumas ressalvas: poderia ser classificado como um dos grandes, muito embora não pudesse ser diminuído depois de morto, ainda mais porque para a verdadeira seita o babalorixá não representava nada para o candomblé, porque não tinha a cabeça feita. Considera-se então que Joãozinho apenas popularizou o candomblé de angola fora do circuito Bahia-Rio de Janeiro, sendo lembrado apenas como um dos grandes babalorixás da nação de angola¹⁷⁵.

Esta "popularização do candomblé de angola fora do circuito Bahia-Rio", representou o status de reconhecimento do povo-de-santo, às bem-feitorias de Joãozinho da Goméa, que segundo reportagem do Correio da Bahia¹⁷⁶ :

Joãozinho batia candomblé da nação de Angola, numa cidade em que predominava a cultura jeje-nagô. E ainda incorporava uma entidade com nítida influência indígena: O Caboclo Pedra Preta. É com o nome de "João da Pedra Preta" que o pai-de-santo da Goméa é citado em alguns relatos do início de sua vida. Era um mulato de traços bonitos, porte ativo, ótimo dançarino, que espichava os cabelos e não fazia nenhuma questão de esconder sua homossexualidade. Ruth Landes assim o descreve, em seu livro: "Há um simpático e jovem pai Congo, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas filhas-de-santo - como se chamam em geral as sacerdotisas; mas é um excelente dançarino e tem um certo encanto. Todos sabem que é homossexual, pois espicha os cabelos compridos e duros, e isso é blasfêmia. "Qual! Como pode deixar que um ferro quente toque a cabeça onde habita um santo!", exclamam as mulheres". De acordo com relatos recolhidos por Ruth Landes, o cabelo espichado seria um símbolo dos homossexuais passivos. Além disso, o alisamento dos cabelos com ferro quente era um tabu do candomblé. "Nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor", afirma Edison Carneiro, no mesmo livro. Indiferente às críticas, Joãozinho da Goméa conservou seu cabelo alisado por toda a vida. Da mesma forma, ele também manteve, ao longo dos anos, a capacidade de chamar a atenção e despertar polêmicas. Fascinante e sábio para uns, quase um impostor para outros, a verdade é que ninguém conseguia permanecer indiferente ao seu encanto.

¹⁷⁵ Lody, Raul e Silva, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméa: O Lúdico e o Sagrado na Exaltação ao Candomblé, pp. 174

¹⁷⁶ Correio da Bahia, 2003

O status de reconhecimento do povo-de-santo da Goméa, foi adquirido pela popularização do terreiro, antecedendo a legislação que protegia os terreiros de candomblé à partir de 1976.¹⁷⁷

A lei de proteção aos terreiros, criada cinco anos após o falecimento de Joãozinho da Goméa,¹⁷⁸ iniciou uma etapa de estreitamento das relações entre o poder público e os terreiros.

Graças a legitimação do candomblé, como um representante da cultura nacional, criou-se uma autonomização do campo cultural e um rápido processo de independência do candomblé em detrimento aos demais setores sociais.

Com o falecimento de Joãozinho da Goméa em 1971, uma séria disputa pela sucessão ao posto de "Rei do Candomblé" é vista como um drama social¹⁷⁹ e uma cisão da família de santo da Goméa.

¹⁷⁷ Ver página 49.

¹⁷⁸ Joãozinho da Goméa já percebia a necessidade de estreitar vínculos sociais entre o seu terreiro de candomblé e os demais segmentos sociais, percebe-se isto ao longo de sua trajetória como pai-de-santo na Baixada Fluminense. A imprensa carioca da época se alimentava de reportagens policiais, da presença da sociedade em grandes festas e principalmente séries de reportagens sobre o que chama-se de "atmosfera comum subjacente a todas as notícias e reportagens, sendo importante e bem definida a crença e o medo do feitiço. Inicialmente trabalhava-se com a hipótese de que no material jornalístico observado somente encontrariam-se notícias relacionadas às religiões afro-brasileiras com a prática de crimes e desvios de todo o tipo. Acreditava-se que estavam sendo reforçados apenas certos estereótipos negativos incidentes sobre tudo aquilo que faz referência a "coisas de negros", reafirmando a crença das elites de que a população negra e as atividades a ela relacionadas constituem fonte permanente de desordem ou perigo na constituição de uma nação brasileira moderna." IN: Arcanjo, Marcelo Vidaurre. Se Torcer Sai Sangue: Uma Análise das Representações Sobre Religiosidade Afro-Brasileira No Jornal O Dia. UFRJ.

¹⁷⁹ Maggie quando escreve "Guerra de Orixás", definido por ela mesma como um estudo de ritual e conflito onde é traçada a breve trajetória de um terreiro de umbanda localizado na zona norte do Rio de Janeiro, na década de 70, objetiva compor uma abordagem da cosmologia da umbanda, e a organização deste terreiro, como uma importante análise das causas das tensões, entre os principais personagens do terreiro, ocasionadas como resultado de uma série de acusações. Maggie, para explicar o desenvolvimento do conflito entre o pai-de-santo e o presidente do terreiro, analisa duas oposições, entre a comunidade (comunitas) e a estrutura, tendo a comunidade presente no código do santo (é uma ruptura entre a vida de fora e a vida no terreiro, com uma não-aceitação dos critérios de prestígio social para a organização do poder no terreiro), que pressupunha a inversão da hierarquia social mais ampla, no qual o indivíduo de menor prestígio ocupava a posição mais alta na hierarquia do terreiro. Segundo as definições esboçadas por Turner em 'O Processo Ritual' os mais fortes tornam-se mais fracos, e os fracos agem como se fossem fortes. A liminalidade dos fortes socialmente não é estruturada ou é estruturada de maneira simples; a dos fracos apresenta uma fantasia de superioridade estrutural. O pai-de-santo ocupava a posição mais alta da hierarquia e, fantasiando sua superioridade estrutural, dominava os poderosos da vida social mais ampla através das consultas". IN: Maggie, Yvonne. Guerra de Orixás: Um estudo de ritual e conflito, pp. 131-134.

¹⁸⁰O que percebe-se hoje em dia no antigo terreno onde funcionava o terreiro do meu pai João é uma cena caótica, nada sobrou, minto, sobrou sim a árvore onde mora até hoje o Caboclo Pedra Preta, é a única lembrança do que era o grandioso barracão da Goméa, depois da morte de Pai João lembro vagamente que um jornal carioca da época, dizia que ninguém sabia exatamente o rumo que o corpo iria tomar, mais para nós do candomblé existe o axexê, que é feito logo após o falecimento para que o Egum não se perca por aí, e no caso só com o axexê do pai de santo, que pode ser indicada a sucessão.

Ninguém estava interessado com a conservação da memória do candomblé de angola, e muito menos em atender ao pedido dele, que era dar continuidade ao culto, todos estavam somente interessados com a fama de Rei, eles mal sabiam que Rei do candomblé só existiu e existirá um, e eu estou aqui com a minha casa à frente do antigo barracão, e daqui ninguém me tira, aliás estamos todos aqui, todos aqueles que quiseram um dia dar continuidade à Goméa e também estão aqui os que quiseram usurpar o posto do meu Pai, conta-se uma lenda criada pelas crianças da rua que o espírito de Pai João está lá perto da árvore onde está assentado o Caboclo Pedra Preta, e que elas nem tem mais coragem de jogar bola na frente do terreno, e que se alguma criança se aproxima, entoa-se a cantiga do Caboclo Pedra Preta. Bem é mais uma história que o povo conta né!

¹⁸⁰ Depoimento da Mãe Criadeira

Fontes consultadas

A Manhã, 14 de dezembro de 1948.

A Manhã, 26 de junho de 1949 .

A Noite, 20 de agosto de 1952 .

Correio da Bahia, 19 de março de 2003.

Correio da Manhã, 26 de março à 1? de abril de 1954.

Correio da Manhã, 31 de março de 2003.

Diário da Noite , 20 de agosto de 1952.

Jornal da Tarde, 2 de outubro de 1970.

Jornal do Brasil, 21 de março de 1971.

Revista Isto É, 10 de dezembro de 1997.

Bibliografia consultada

- ABREU, Maurício de A . Evolução Urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IPLANRIO, 1997.
- AMADO, Jorge. Bahia de Todos os Santos: Guia de ruas e mistérios. Rio de Janeiro, Editora Record, 1986.
- BAHIA, Joana D'Arc do Valle. Subir o Outeiro pra ser feliz o ano inteiro: Uma análise das relações de poder no campo religioso. Rio de Janeiro: Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.
- BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. Rio de Janeiro : Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.
- BIRMAN, Patrícia. Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. RJ: Relume Dumará, 1995.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. IN: Cadernos do ISER. Umbanda & Política. Volume 18, Editora Marco Zero.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros com a Indicação da Origem das Palavras. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CARNEIRO, Édison. Antologia do Negro Brasileiro. São Paulo: Ediouro, 1985.
- . Procedência Africana dos Candomblés. IN: Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CHAIA, Maria Lucia Michalany. Exu, Função e Símbolo. Dissertação de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1978.
- CONTINS, Márcia. O Caso Pomba-Gira: Reflexões Sobre Crime, Possessão e Imagem Feminina. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1983.
- CUNHA, Manuela Carneiro. Negros, Estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil. Graal, 1988.

- GARDEL, André. O Encontro entre Bandeira e Sinhô. Rio de Janeiro : Prêmio Carioca de Monografia. Coleção Biblioteca Carioca, 1995.
- GOMES, Angela de Castro. Dar, Receber e Retribuir: A política brasileira fora do mercado. IN: A Invenção do Trabalho, Rio de Janeiro: Vértice, 1988.
- GONÇALVES, Maria Alice Rezende. A brincadeira no terreiro de Oxossi: Um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade de candomblé do Grande Rio. Rio de Janeiro: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.
- JÚNIOR, Eduardo Fonseca .Dicionário Antológico Da Cultura Afro-Brasileira: Português, Yorubá, Nagô, Angola e Gêge. Brasília : Maltese, 1993.
- KARASCH, Mary C. A Vida dos escravos no Rio de Janeiro. São Paulo :Companhia das Letras, 2000 .
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. Curitiba: Revista de Sociologia e Política, 2000.
- LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LÉPINE, Claude. Os Esteriótipos da Personalidade no Candomblé Nagô. IN: Marcondes, Carlos Eugênio Marcondes de. Candomblé: Religião do Corpo e da Alma- Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000
- LIMA, Vivaldo Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de Janeiro de 1936 a 6 de Dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.
- MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixás: Um Estudo de Ritual e Conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 .
- . O Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGGIE, Yvonne e CONTINS, Márcia. Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense. IN: Velho, Gilberto. O Desafio da Cidade: Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- MALINOWSKI, Bronilaw. Tema, Método e Objetivo desta pesquisa. IN: Os Pensadores. Malinowski. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1980.

- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. IN: Sociologia e Antropologia, São Paulo, Edusp, 1974.
- MATTA, Roberto Da. O Ofício de Etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". IN: Edson de Oliveira Nunes (org.), A aventura sociológica. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MELLO, Marco Antônio da Silva, Barros, José Flávio Pessoa de e VOGEL, Arno. Romaria: Porque o iaô tem de ir à missa. IN: Galinha D'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- MOURA, Roberto. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro- Secretaria Municipal de Cultura : Departamento Geral de Documentação e Informação, 1995. Coleção Biblioteca Carioca.
- NASCIMENTO, Andréa dos Santos. Nenhuma Comunidade Pode Comparar-se com a nossa Praça Onze. Trabalho Apresentado na Semana de Iniciação Científica da Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2001.
- . SAARA: Uma vitrine étnica. Trabalho apresentado na Semana de Iniciação Científica da UERJ: Rio de Janeiro, 2001.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira e Concone, Maria Helena Villas Boas. Umbanda: da repressão à cooptação- o envolvimento paulista nas eleições de 1982. IN: Cadernos do ISER. Umbanda & Política, volume 18. Editora Marco Zero, 1985.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Mauss: Antropologia. São Paulo: Coleção Grandes Cientistas Sociais, Editora Ática, 1983
- PRANDI, Reginaldo. Mitologia Dos Orixás. São Paulo :Companhia Das Letras, 2001.
- . Simpósio " País passa por mutação religiosa" O futuro será sincrético? Candomblé e Umbanda na cena religiosa brasileira. 54ª Reunião Anual da SBPC. Goiânia, UFG.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". RJ: Série Ensaio da Revista Ciência e Cultura 39 (3), 1986.
- ROCHA, Oswaldo Porto. A Era das Demolições : Cidade do Rio de Janeiro: 1870-1920. Biblioteca Carioca : Rio de Janeiro, 1995.
- RODRIGUES, Nina. Os Africanos No Brasil .Companhia Editora Nacional, 1945.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder .
IN: SILVA, Vagner Gonçalves da. Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

----- . Orixás da Metrópole. Petrópolis, RJ. Vozes 1995.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a (RE) Invenção de Tradições. IN: Caroso, Carlos & Bacelar, Jeferson. Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, 1999.

VELLOSO, Mônica Pimenta. As tradições populares na " belle époque" carioca. Rio de Janeiro: Funarte / Instituto Nacional do Folclore, 1988.

VERGER, Pierre Fatumbi. Primeiros Terreiros de Candomblé. IN: Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador : Corrupio, 1997.

----- .Saída de Iaiô: Cinco Ensaios Sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.

VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editores .UFRJ, 1995.

Bibliografias sobre Religiões Afro-brasileiras

Artigos

AMARAL, Rita de Cássia. A Morte do Pai-de-Santo: Implicações e Dificuldades dos Terreiros de Candomblé. Florianópolis IN: Boletim da Associação Brasileira de Antropologia, ABA. 1994.

-----, Rita de Cássia. Notas sobre o Processo transformativo da cultura material dos cultos afro-brasileiro. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. IN: Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia del Equipo NAYA, 1996.

-----, Rita de Cássia. O Tombamento de um Terreiro de Candomblé em São Paulo. Rio de Janeiro IN: Comunicação do ISER, 1991.

-----, Rita de Cássia. A Cor do Axé: Brancos e Negros no Candomblé de São Paulo. Rio de Janeiro : Estudos Afro-Asiáticos, número 25, 1993.

ARCHANJO, Marcelo Vidaure. Umbanda, Macumba e Candomblé: O Feitiço de " O Dia " na década de 50, 1995. Série de Iniciação Científica nº5, do Departamento de Ciências Sociais do Laboratório de Pesquisa Social. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

AUGRAS, Monique e Santos, J. Batista. Uma Casa de Xangô no Rio de Janeiro. São Paulo: IN: Décalo Revista de Arqueologia e Etnologia. 1985.

BARROS, José Flávio Pessoa de, Mello ,Marco Antônio da Silva . A Moeda dos Orixás. Rio de Janeiro IN: Religião e Sociedade 14/2, 1988.

-----, José Flávio Pessoa de e Teixeira, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. IN: Candomblé: religião do corpo e da alma- tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BIRMAN, Patrícia. Identidade Social e Homossexualismo no Candomblé. Trabalho Apresentado no 8º Encontro Anual da ANPOCS. Grupo de Trabalho " Religião e Sociedade". Águas de São Pedro, São Paulo. 1984.

BOYER, Véronique. O Pajé e o Caboclo : De Homem a Entidade. Revista de Antropologia Mana, número 5. São Paulo, 1999.

BRÁZIL, Étienne. O Fetichismo dos negros no Brasil. Separata da Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, n.74, p. 2, 1912.

CAPINAN, Bernadete. A coroa de Xangô no terreiro da Casagrande. Rio de Janeiro: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.21, p.165-171, 1986.

CARNEIRO, Caroso, Carlos e Rodrigues, Núbia. Candomblés de caboclos no Litoral Norte da Bahia: A virada para a banda das esquerdas. Trabalho apresentado no simpósio de pesquisas conjuntas pela VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 1998 .

CARNEIRO, Edison. Linhas Gerais de uma casa de Candomblé. Especial para a Revista de Arquivo Municipal de São Paulo, 1978.

-----, Édson. Ritos africanos cresceram na Bahia. Salvador: Revista Cultura Contemporânea. V.12, n.1 /80, p.50-53, jan/fev, 1968.

CARVALHO, José Jorge. A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-brasileiros Tradicionais. Rio de Janeiro: IN Religião e Sociedade 14/2, 1987.

CASTRO, Yeda Pessoa de. " A Sobrevivência das línguas africanas no Brasil", Afro-Ásia, CEAO, N? s, 4-5, UFBA, 1967.

-----" Etnônimos Africanos e formas ocorrentes no Brasil", ", Afro-Ásia, CEAO, N? s, 6-7, UFBA, 1968.

CONTINS, Márcia e Goldman, Márcio. O Caso da Pomba-Gira: Religião e Violência: Uma Análise do Jogo Discursivo Entre Umbanda e Sociedade . Rio de Janeiro: IN Religião e Sociedade 11/1 , 1998.

COSTA, Lima V. da . Uma Festa de Xangô no Opô Afonjá, Salvador, UFBA-UNESCO, 1959.

----- " Some Patterns of Yoruba Social Organization in the Orisha Cult-Associations in Bahia, Brazil", ensaio apresentado à S.O.A.S., Seminário de Antropologia, Londres, 1965.

----- " Os Obás de Xangô", Afro-Ásia, CEAO, n? s 2-3, 1966.

COSTA, Valdeli Carvalho. Alguns marcos na evolução histórica e situação social do Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. Salvador: Revista Afro-Ásia. N.13, 87-105.

CUNHA, Mariano Carneiro. A Feitiçaria entre os Nagô-Yorubás. IN: Décalo Revista de Arqueologia e Etnologia, São Paulo número 23. 1984.

DANTAS, Beatriz Gois. A organização econômica de um terreiro de Xangô. Rio de Janeiro: Revista Religião e Sociedade. Editora Vozes, 1986.

----- . De Feiticeiros a Comunistas: Acusação sobre o Candomblé. IN: Décalo Revista de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 1984.

----- . Pureza e poder no mundo dos Candomblés. Trabalho apresentado no Seminário : Religião e Negritude: identidade e resistência cultural do negro brasileiro, São Luis, 1985.

----- . Repensando a Pureza Nagô. IN: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 1982 .

----- . Repensando a Pureza Nagô. Trabalho apresentado na mesa redonda " A política do significado da África no Brasil e do Brasil na África no Simpósio "Antropologia e movimentos sociais", pela Universidade Estadual de Campinas. Universidade Federal de Sergipe, 1981.

DOUGLAS, Mary. Os Lele Revisitados, 1987: Acusações de Feitiçaria à solta (versão de 1999), Rio de Janeiro: Revista Mana 5(2): 7-30, 1999.

----- . Racionalismo e Crença (Entrevista). Revista de Antropologia Mana, número 5, 1999.

EPEGA, Sandra Medeiros. De pai-de-santo a obá: a trajetória da ambição. São Paulo: Trabalho apresentado no seminário temático ST03 "Os afro-brasileiros". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo. A Representação do Índio em Terreiros de São Luís- Maranhão. Pesquisa em Foco. Volume 5, n.5, p. 47-57. 1997.

----- . Homossexualidade: um olhar antropológico. Pesquisa em foco: Universidade Federal do Maranhão, v.6, n.8, 1998.

----- . Pureza Nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. Maranhão : Universidade Estadual do Maranhão, 1985.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. La Fête du divin chez le Tambor de Mina: Une étude des rites et symboles dans la religion et culture populaire. Maranhão : Universidade Estadual do Maranhão, 1985.

----- . Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações, possibilidades. Maranhão : Universidade Estadual do Maranhão ,1985.

----- . Transe nas Religiões Afro-Brasileiras do Maranhão. Trabalho apresentado na IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

FONSECA, Eduardo P. de Aquino. As Funções e os Significados das Festas nas Religiões Afro-Brasileiras. IN: Candomblé é a Dança da Vida: Aflição, Cura e Afiliação Religiosa ao Palácio de Yemanjá. Universidade Federal de Pernambuco, 1995 .

FREITAS, Ricardo de Oliveira. Terreiros d'além-mar: globalização e cultura afro-brasileira- Diáspora africana no Brasil ou o Brasil africano em diáspora. São Paulo: Trabalho apresentado no Seminário temático "os afro-brasileiros": VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 1998.

FRY, Peter. Mediunidade e Sexualidade. Rio de Janeiro, Religião e Sociedade, número 1. 1998.

------. O Espírito Santo contra o Feitiço e os espíritos revoltados: "Civilização" e "Tradição" em Moçambique. Rio de Janeiro, Revista Mana 6(2): 65-95, 2000.

------. Reflexões sobre o crescimento da conversão à umbanda. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, número 1, 1974 .

GREEN, Maia. Práticas e Movimentos de Supressão de Feitiçaria: Processos Públicos e a Lógica da Purificação. Religião e Sociedade volume 19 número 2, 1998 .

GIACOMINI, Sônia Maria. Uma Dupla Leitura: Macumba, Cultura Negra e Ideologia do Recalque. Comunicação do ISER, ano 7, número 28: Rio de Janeiro, 1988.

GINWAY, Libby. Péret no Brasil: suas observações sobre candomblé e macumba. Rio de Janeiro: Revista Religião e Sociedade, 13/2, 1986.

GOLDMAN, Marcio. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião . Religião e Sociedade .Volume 19, número 2. 1998.

GUSMÃO, Marilu. Umbanda e Marginalidade. Boletim Alagoano de Folclore, ano 30-38: nº 11, p.41-72, 1987. Herskovits, Meville J. Importância Social do Candomblé. IN: Carneiro, Edison. Antologia do Negro Brasileiro. São Paulo : Ediouro, 1985.

JÚNIOR, Vilson Caetano de Sousa. A cozinha, os Orixás e os truques: Entre a invenção e a recriação onde o tempo não pára. Trabalho apresentado no seminário temático ST03" Os afro-brasileiros". VIII Jornadas sobre Alternativas religiosas na América Latina. São Paulo, 1998.

- LANDES, Ruth. Mães e Filhas-de-Santo na Bahia. IN: Carneiro, Edison. Antologia do Negro Brasileiro. Ediouro, 1985.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Liderança e Sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé. IN: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Leopardo dos Olhos de Fogo: Escritos sobre a Religião dos Orixás- VI, SP. Ateliê Editorial, 1998.
- LODY, Raul. Axé na boca: temas de antropologia da alimentação. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
- Cultura Material dos Xangôs e Candomblés : Em torno da Etnografia Religiosa do Nordeste. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1995.
- Ferreiro Obáogunté: Seita Africana Obaoumim .IN: Patrimônio Cultural de Pernambuco, Recife. 1984 .
- . Uma missa para Oxóssi: O Rei Kêtu visita o Rosário dos Pretos. Rio de Janeiro
- . Uma Festa Pública de Candomblé. IN: Centro de Estudos Afro-Orientais. 1984.
- LÜHNING, Ângela. Acabe com este Santo, Pedrito vem aí. Trabalho apresentado em Seminário sobre Negritude e Religião Afro-Brasileira. Bahia, 1997 .
- MAGGIE, Yvonne. Fetiche, Feitiço, Magia e Religião. IN: Fazendo Antropologia no Brasil. DP & A Editora Macedo,
- O Medo do Feitiço: é crime trabalhar no santo ? Verdades e Mentiras Sobre a Repressão as Religiões Mediúnicas. Texto apresentado no Seminário " Crime e Castigo . estudos sobre aspectos da Criminalidade na República" , Fundação Casa Rui Barbosa e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. 1985.
- Religiões Mediúnicas e a Cor de seus Participantes. Rio de Janeiro: Estudos Afro-Asiáticos, n?15, 1988.
- MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Márcia. Gue to Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense. IN: VELHO, Gilberto. O Desafio da Cidade: novas perspectivas da Antropologia Brasileira da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- MAIA, Yves; MOREIRA, Roberto. A derrubada do governo e as quebradas dos terreiros, Maceió: Folha de letras, 1985.

MATORY, J. Homens Montados: Homossexualidade e Simbolismo da Possessão nas Religiões Afro-brasileiras IN: Reis ,João José. Escravidão e Invenção da Liberdade. São Paulo :Brasiliense, 1988.

MOTA, Roberto. Carneiro, Ruth Landes e os candomblés bantus. Revista do Arquivo Público, Recife: v.30, nº 32, p. 58-68, dezembro de 1976.

------. Tempo e Milênio nas Religiões Afro-Brasileiras. Petrópolis: XXIV Encontro Anual da ANPOCS, Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, 2000.

MONTEIRO, Paula. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. São Paulo: Revista Ciência e Cultura, v.28, n.4, p.407-416, abril de 1976.

MOTT, Luís Roberto de Barros. Candomblés da Bahia: Catálogo de 500 casas de culto afro-brasileiras de Salvador. Salvador: Centro Baiano Anti-Aids, 1998.

NASCIMENTO, Haydee. Pesquisa de Umbanda e Candomblé na cidade de São Paulo. São Paulo: Cultura Brasilia, v.6, n.23, p. 102-109, 1976.

ORO, Ari Pedro. O feiticeiro recorre ao judiciário: os limites do multiculturalismo. Rio de Janeiro: IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa -Redonda, nº 07: Multiculturalismo e Diversidade Religiosa, 1999.

PORTUGAL, Fernandes. Candomblé no Brasil, rural e urbano. Centro de Estudos de Pesquisa e Cultura Yorubana (Apostila), 1987.

------. Magia Africana, Ritual e Poder do povo yorubá. Centro de Estudo de Pesquisa Yorubana, Rio de Janeiro, 1978.

------. Mística no Brasil, contratação dos ritos. Centro de Estudos de Pesquisa e Cultura Yorubana, Rio de Janeiro, 1978.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Porto Alegre: Civitas, Revista de Ciências Sociais da PUC, 2003.

------. As Religiões Negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. São Paulo: Revista da Universidade de São Paulo, nº 28, 2001.

------. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. IN: LODY, Raul; MARTINS, Cléo. Faraimará- o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

- Dança dos Caboclos: Uma Síntese do Brasil segundo os Terreiros Afro-Brasileiros. Universidade de São Paulo, 1995.
- . De africano a afro-brasileiro: Etnia, Identidade, Religião. Texto publicado em Revista da Universidade de São Paulo, São Paulo, nº 46, pp. 52-65, junho- agosto 2000.
- . Deuses africanos no Brasil. IN: Herdeiras do Axé. São Paulo, Hucitec, 1997.
- . Entidades Espirituais Não Africanas na Religião Afro-Brasileira e Sincretismo Afro-Ameríndio. Texto apresentado no Simpósio "Revitalizations and Syncretism in Africa and America". Washington, 1995.
- . Exu de Mensageiro a Diabo: Sincretismo Católico e Demonização do Orixá Exu. USP, 1995.
- . Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. Texto publicado em Novos Estudos Cebrap, pp. 77-88, número 56. Universidade de São Paulo, 1995.
- . Os Orixás e a Natureza. Universidade de São Paulo, 1999
- . Candomblé e Umbanda na cena religiosa brasileira. IN: 54? Reunião Anual da SBPC. Goiânia, UFG, 2002.
- , Perto da magia, longe da política. Novos Estudos, CEBRAP, São Paulo: nº 34, pp. 81-91, novembro de 1992.
- RAMOS, Arthur. As práticas de feitiçaria entre os negros e os mestiços brasileiros. Arquivos de medicina legal e identificação, v.11: 31-45, 1935.
- RIOS, Luis Felipe. A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em terras brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. IN: Revista Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia da NAYA, 1996.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e modernidade: a precariedade da memória eligiosa contemporânea. São Paulo: trabalho apresentado no seminário temático ST07 " Secularização e pluralismo" VIII Jornadas sobre Alternativas Religioas na América Latina, 1998.
- SANTOS, Deoscóredes dos. Por que Oxalá usa ekodilé. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1966.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra: O Caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Descoredes dos. Seu Bara, principle of individual life in the nágó system. (Trabalho apresentado no Colloque Internacional Sur la notion de persone em Afrique Noire). Paris: CNRS, 1971.

----- . A Religião Nágó geradora e reserva de valores culturais no Brasil. Revista Análise & Dados: O Negro. Salvador, v.3, n.4, 1994.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a Natureza: Família , Sexo, Gênero no Xangô do Recife. IN: Candomblé : religião do corpo e da alma- tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SILVA, Denize Ferreira da. A morte de Mãe Menininha: cooptação ou resistência? Comunicações do ISER, Rio de Janeiro: p.70-73, outubro de 1986.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. " Ago Ago Lonan": Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé na Bahia. Revista Análise & Dados : O Negro . Salvador, v.3, n.4, 1994.

SIQUEIRA, Paulo. Vida e morte de Joãozinho da Goméia. Rio de Janeiro, Editora Nautilus, 1971.

SOMETTI, José. Feitiço e Contra-feitiço: despachos, sapos de bocas costuradas e com fotografias da vítima visada, bonecos espetados, mau olhado à luz da parapsicologia. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1984.

TEIXEIRA, Maria Lina leão. Lorogum : identidades sexuais e poder no Candomblé. IN: Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

TEIXEIRA, Maria Lina leão e Jr., Ismael A. Pordeus. Candomblé / Umbanda: Tradições e Memória em Questão. IN: Faraimará: O Caçador traz alegria - Mãe Stella, 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

TRAMONTE, Cristiana. O Candomblé em Florianópolis: reflexões sobre meio ambiente, espiritualidade e cultura nas representações sociais da população afro-brasileira. Florianópolis, 2001.

TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretções individualizadas de um mito. IN: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 1982 .

VALLADO. Armando. Religião e identidade: a nominação do iniciado no candomblé de nação queto. Trabalho apresentado na IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

VERGER, Pierre. A sociedade Egbé ódun dos abíkus: as crianças nascem pra morrer, várias vezes. Revista Afro-Ásia(Salvador), 14:138-160, Dezembro, 1983.

----- Contribuição ao estudo da advinhação em Salvador. São Paulo: Revista do Museu Paulista, v.7, p.357-380, 1953.

-----Etnografia Religiosa Iorubá e propriedade científica. Religião e Sociedade, 8: 3-10, 1982.

ZIEGLER, Jean. A Morte na Goméia. IN: Os Vivos e a Morte: Uma Sociologia da Morte no Ocidente e na Diáspora Africana no Brasil, e seus mecanismos culturais. Biblioteca de Ciências Sociais: Zahar Editores, 1976.

Dissertações e Teses

ABRANTES, Samuel. Atotô Obaluayê Ajuberu: Um Olhar Semiológico sobre a Indumentária de Obaluayê. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Artes Visuais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros, 1997. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. Religião em confronto: o espiritismo em Três Rios (1922-1939). 2000. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. Povo-de-santo, povo de festa: estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista, 1992. Dissertação de Mestrado em Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANDREI, Elena Maria. Coisas de santo: iconografia da imaginária afro-brasileira, 1994. Dissertação de Mestrado em Artes Visuais. Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ARCHANJO, Marcelo Vidaurre. Se torcer sai sangue: uma análise das representações sobre religiosidade afro-brasileira no Jornal O Dia . PPGS/ IFCS/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

BARRETO, Maria Amália Pereira. A casa de Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão, 1987. Tese de Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BARROS, Elizabete Umbelino de. Traços do kimbundu numa casa de candomblé angola, 2000. Dissertação de Mestrado em Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BINON-COSSARD, Gisele. Contribution A L'estude Des Candombles Au Brésil: Le Candomble Angola. Tese de Doutorado, Paris, 1976.

BIRMAN, Patrícia. Fazer estilo criando gêneros: Estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros da Baixada Fluminense. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.

-----, Patrícia. Feitiço, Carrego e Olho Grande, Os Males do Brasil são: Estudo de um Centro de Umbandista numa favela do Rio de Janeiro. dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1980.

BRANDÃO, Maria do Carmo. Xangôs tradicionais e Xangôs umbandizados do Recife: organização econômica, 1986. Tese de Doutorado em Antropologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

CAMPELO, Marilu Márcia. Crianças no Céu, anjinhos na terra, 1991. Dissertação de Mestrado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CHAIA, Maria Lúcia Michalany. Exu, Função e Símbolo, 1978. Dissertação de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CONTINS, Márcia de Vasconcelos. O Caso da Pomba-Gira: Reflexões sobre Crime, Possessão e Imagem Feminina, 1983. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

CRUZ, Robson Rogério. Carrego de Egum: Contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

ENNE, Ana Lúcia da Silva. Umbanda e Assistencialismo: um estudo sobre representação e identidade em uma instituição da Baixada Fluminense, 1995. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Dia do Nome: Por um Conceito de Afro-Brasileiridade, 1995. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Mestrado em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro- ECO- UFRJ, Rio de Janeiro.

GOLDMAN, Márcio. A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1984.

-----, Márcio. A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

GONÇALVES, Maria Alice Rezende. A Brincadeira no Terreiro de Oxóssi: Um Estudo sobre a Vida Lúdica de uma Comunidade de Candomblé do Grande Rio. Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro , 1990.

GUIMARÃES, Marco Antônio Chagas. É um umbigo, não é? A mãe criadeira: um estudo sobre o processo de construção de identidade em comunidade de terreiro, 1990. Dissertação de Mestrado em Psicologia pelo Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. A "lua branca" de seu Tupinambá e de mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda, 1992. Dissertação de Mestrado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LÉPINE, Claude. Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos do Candomblé Kêtu de Salvador, 1978. Tese de Doutorado em Psicologia pelo Departamento de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

LIMA, Vivaldo da Costa. A Família de Santo nos Candomblés Jeje -Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais. Dissertação de Mestrado: Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1977.

MEDAWAR, Carlos Eduardo Martins Costa. O Mercado dos Orixás: Uma Etnografia do Mercado de Madureira no Rio de Janeiro, 2003. Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentada à Universidade Federal Fluminense: Niterói, Rio de Janeiro.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirosa. De entre as almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro, 1995. Tese de Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MENDONÇA, Cleonice Pitangui. Santos, orixás e caboclos: uma introdução ao mundo do candomblé, 1982. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas.

MOTT, Yoshiko Tanabe. Caridade e Demanda: Um estudo de acusação e conflito na Umbanda em Marília, 1976. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

NASCIMENTO, Andréa dos Santos. De São Caetano à Caxias: Um Estudo de Caso sobre a expansão dos Cultos Afro-Brasileiros - Sobre a Trajetória do Rei do Candomblé Joãosinho da Goméia, na Baixada Fluminense, 2003. Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Plena em História pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. São Gonçalo, Rio de Janeiro.

PERALTA, Antônio Carlos Lopes. Um Vento de Fogo: João da Goméia -O Homem de seu Tempo. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em História pela Universidade Severino Sombra, 2000. Vassouras, Rio de Janeiro.

POLLATO, Silvana. O fascínio do candomblé paulista: seus clientes e um olo, 1990. Dissertação de Mestrado em Antropologia do Departamento de Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

RAMOS, Marcia Alves. A Magia do Cemitério: O Ritual dos Mortos na Quimbanda, 1992. Dissertação de Mestrado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro .

SERRA, Ordep José Trindade. Na Trilha Das Crianças: Os Erês num Terreiro Angola. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 1978.

SOARES, Jacqueline Nogueira. Se tem mironga Tia Chica tem gongar: Umbanda e destino: um estudo de caso, 1993. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SOARES, Mariza de. O medo da vida e o medo da morte: um estudo sobre a religiosidade brasileira, 1990. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional, Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TEIXEIRA, Maria Lina leão. A Encruzilhada do Ser: Representações da (Lou)cura em terreiros de Candomblé, 1994. Tese de Doutorado de Antropologia da Faculdade de Filosofia de Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

----- . Transas de um Povo de Santo: Um Estudo Sobre Identidades Sexuais, 1986. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pelo Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VALADO NETO, Antônio Armando. Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil: mito, rito e representação, 1999. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

VIANNA, Hélio. Somos uma montanha: Oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no Candomblé carioca do século XX, 1999. Tese de Doutorado em Antropologia Social , Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VIANA, Júlio César da Silva. Do terreiro ao samba: um estudo sobre a memória e trajetória social na Baixada Fluminense, 1998. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VOGEL, Arno. Muzenza: a metamorfose iniciática na cultura afro-brasileira dos candomblés, 1991. Tese de Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Livros

ACOSTA, Aglimira Villaba. " Macumba", terapia del pueblo. Montividéu: Monte Sexto, 1989.

----- Contribución al estudio del Batuque: uma religión natural, ni locos, ni raros. Montividéu: Editora do Autor, 1996.

ANGELE, Roberto; CARVALHO, Jeohvá. Reinvenção do reino dos voduns: salmos e baladas nascidas da conciliação lingüística e semântica entre as novas remanescências verbais jêje-nagôs e a língua portuguesa na Bahia. Salvador: Littera, 1991.

AMADO, Jorge. Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios. Rio de Janeiro: Record, 1991.

----- Jubiabá. São Paulo: Martins Editora, 1991.

AUGRAS, Monique. O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

-----Psicologia e Cultura: alteridade e dominação. Rio de Janeiro: Nau, 1995.

BANDEIRA, Cavalcanti. O Que é a Umbanda. Ensaio Histórico Doutrinário. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1964.

BARROS, José Flávio de. Olubajé: Uma Introdução Á Música Sacra Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Intercon- UERJ, 1999.

----- O Segredo das Folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje -nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ, 1993.

BARROS, José Flávio de; NAPOLEÃO, Eduardo. Ewé orisá: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas da candomblé jêje-nagô. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BASTIDE, Roger. As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

-----Religiões Africanas no Brasil. Rio de Janeiro : Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.

-----Estudos Afro-brasileiros. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

- Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco. Rio de Janeiro, Edições Cruzeiro, 1945.
- Sociologia do Folclore Brasileiro, São Paulo, Anhembi, 1959.
- O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. Brancos e Negros em São Paulo: Ensaio Sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- BENISTE, José. Òrun Áiyé: O Encontro de dois mundos- O Sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BIRMAN, Patrícia. Fazer Estilos Criando Gêneros: Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará- EdUERJ, 1995.
- Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. Reunião da ANPPOCIS, Rio de Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1980.
- BRAGA, Júlio Santana. A Cadeira de Ogã e Outros Ensaio. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- Fuxico de Candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: Publicação da Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.
- Na Gamela do Feitiço : Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.
- O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica. IN: Escravidão & Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- O Jogo de Búzios: Um Estudo da Advinhação no Candomblé. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1988.
- BRAGA, Lourenço. Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra). Rio de Janeiro: Editora Companhia Nacional, 1957.
- BROWN, Diana. Umbanda & Política: Cadernos do ISER nº 18. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros com a Indicação da Origem das Palavras. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e Umbanda: Uma Interpretação Sociológica. São Paulo :Livraria Pioneira Editora, 1971.

CARNEIRO, Édison. Antologia do Negro Brasileiro. São Paulo: Ediouro, 1985
 ----- . Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
 ----- . Negros Bantus, Rio de Janeiro, Biblioteca de Divulgação Científica, XIV. Civilização brasileira, 1937.
 ----- . Ladinos e Crioulos, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1964.
 ----- . Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa; Negros Bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson. Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etbotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador; Bahia: CEAO, 1999.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. o mundo invisível: cosmologia; sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CONTINS, Márcia e GOLDMAN, Márcio. " O caso da Pomba -Gira": Religião e Violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e Sociedade. Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Revista Religião & Sociedade 11/1.

CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAMATTA, Roberto. The ethnic of umbanda and the spirit of messianism: reflection on the brazilian model. In: BRUNEAU, T(org). authoritarian capitalism. Boulder: West View Press, 1981.

DANTAS, Beatriz Gois. Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

EVANS-PRITCHARD, Sir Edward. Bruxaria, oráculos e magia entre os azande. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa de Minas. São Paulo: EDUSP/ Fapema, 1985.

FRY, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

------. Cafundó: a África no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIUMBELLI, Emerson. O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

JÚNIOR, Eduardo Fonseca. Dicionário Antológico Da Cultura Afro-Brasileira: Português, Yorubá, Nagô, Angola e Gêge. Brasília : Maltese, 1993.

KARASCHI, Mary C. A Vida dos escravos no Rio de Janeiro. São Paulo : Companhia das Letras, 2000 .

LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LAPASSADE, Georges E Luz, Marco Aurélio. O Segredo Da Macumba. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

LIMA, José. A Festa de Egun e outros ensaios: rezas, mesinhas, mandingas, mandigueiros da Bahia e vendedores ambulantes da Bahia. Bahia: Oficina Tipográfica Manú, 1952.

LIMA, Vivaldo Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de Janeiro de 1936 a 6 de Dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

LODY, Raul. O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995 .

------. Faraimará- O Caçador traz Alegria: Mãe Stella- 60 anos de Iniciação. Rio de Janeiro : Pallas, 2000.

------. Santo também come: estudo sociocultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros. Recife : Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/ Artenova, 1979.

LUZ , Marco Aurélio. Do Tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro : Pallas, 2002.

LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, Georges. O segredo da macumba. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixás: Um Estudo de Ritual e Conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 .

------. O Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcelos. Raça como Retórica: A construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MELLO, Marco Antônio da Silva e Barros, José Flávio de. A Galinha d'angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-brasileira. Rio de Janeiro : Pallas ,2001.

MESTRE DIDI. História de um Terreiro Nagô. São Paulo: Editora espiritualista, 1998.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo,1994.

------.Bandeira De Alairá: Outros escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Nobel, 1982.

------. Candomblé, desvendando identidades: novos escritos sobre a religião dos Orixás. EMW , 1987.

------. Leopardo dos Olhos de Fogo: Escritos sobre a Religião dos Orixás- VI. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

----- . Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon/ Edusp, 1989.

------. Olóòrisá: Escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

MOURA, Roberto. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro- Secretaria Municipal de Cultura / Departamento Geral de Documentação e Informação, 1995. Coleção Biblioteca Carioca.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de Marca: As relações raciais em Itapetininga . São Paulo: Edusp, 1998.

ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

- PIERSON, Donald. Brancos e Prêtos na Bahia: Estudo de contacto racial. São Paulo, Editora Nacional, 1971.
- PRANDI, Reginaldo. Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- . Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- . Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia Na Metrópole Nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- . Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIBEIRO, René. Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social. MEC: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- RIO, João do. As Religiões no Rio. Rio de Janeiro : Edição da Organização Simões, 1951.
- RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- ROCHA, Agenor Miranda da. As Nações Kêtu: Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro: Origens, Ritos e Crenças. Rio de Janeiro Mauad, 2000.
- . Caminhos de Odu: Os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Civilização Brasileira, 1935.
- . Os Africanos no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra: O Caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador : SarahLetras, 1995.
- SANSONE, Lívio. Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Universidade Cândido Mendes, 2000.
- SILVA, Wagner Gonçalves da . Orixás da Metrópole. Petrópolis, RJ. Vozes 1995.
- . Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

----- . O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SODRÉ, Muniz e Lima, Luís Felipe de . Um Vento Sagrado : História de vida de um advinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

SOMMETTI, José. Feitiço e Contra-Feitiço: Petrópolis, Editora vozes. 1984.

VERGER, Pierre Fatumbi. Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.

----- . Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador : Corrupio, 1997.

----- . Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: Edusp, 2000.

----- . O Mensageiro: The Go-Between, Fotografias de 1932 à 1962. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002.

----- . Saída de Iaô: Cinco Ensaios Sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.

