

O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais

Joana Bahia¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i30.35119>

Resumo: Este artigo analisa a importância das oferendas a Iemanjá e sua inserção na história da cidade do Rio de Janeiro a partir da circularidade das memórias dos agentes religiosos, em especial aqueles relacionados com as religiosidades afro-brasileiras. Analisamos as matérias de jornais desde meados do século XIX até os anos 1980 na Hemeroteca da Biblioteca Nacional e as memórias das casas de santo sobre a Festa de Iemanjá, relacionando-as com a história da cidade, em especial com os espaços da praia e da orla carioca que desapareceram nas sucessivas obras presentes na história das mudanças urbanas na cidade e as ruínas transformadas em outros espaços urbanos. Devemos lembrar que o deslocamento do povo de santo para as áreas periféricas da cidade entre os anos 1930 e 1940 fez com que novos espaços (cachoeiras, rios, parques) fossem ocupados para os rituais.

Palavras chaves: festa de Iemanjá, praias, espaços urbanos, cidade do Rio de Janeiro.

Yemaya's Rio: A city and its rituals

Abstract: This paper analyzes the importance of offerings to Yemaya and her insertion in the history of the city of Rio de Janeiro based on the circularity of memories of religious agents, especially those related to Afro-Brazilian religiosities. An analysis of newspaper articles dating from the mid-19th century to the 1980's was carried out at the National Library periodicals section. Memories of religious temples about Yemaya Festivals were also analyzed in relation to the history of the city. Particular attention was given to the link between such festivities and beach and coastal areas in Rio de Janeiro that have disappeared due to successive works linked to urban changes in the city and to ruins being transformed into new urban areas. The information is considered against the backdrop of people of saint being displaced to peripheral areas between the 1930's and 1940's, leading to new spaces (waterfalls, rivers, parks) being used for ritual purposes.

Key-words: Yemaya celebration, beaches, urban areas, Rio de Janeiro city.

¹ Doutora em Antropologia Social/Museu Nacional/PPGAS. Professora Associada do Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Humanas. Email: joana.bahia@gmail.com.

Río de Yemayá: una ciudad y sus rituales

Resumen: Este artículo analiza la importancia de las ofrendas a Yemayá y su inserción en la historia de la ciudad de Río de Janeiro a partir de la circularidad de las memorias de los agentes religiosos, en especial aquellos vinculados a las religiosidades afrobrasileñas. Analizamos los artículos de periódicos desde mediados del siglo XIX hasta los años 1980 en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional y las memorias de las casas de santo sobre la Fiesta de Yemayá relacionándolos con la historia de Río, en especial, con los sitios de la playa y de la costa carioca que desaparecieron en las sucesivas obras con el transcurso de las transformaciones urbanas, y las ruinas, convertidas en otros espacios de la ciudad. Hay que recordar que entre los años 1930 y 1940, el desplazamiento de los practicantes hacia las áreas periféricas de la ciudad, hizo con que nuevos lugares (cascadas, ríos, parques) fuesen ocupados para los rituales.

Palabras clave: fiesta de Yemayá, playas, espacios urbanos, ciudad de Río de Janeiro.

Recebido em 30/10/2017 - Aprovado em 14/06/2017

Introdução: os brincos de Iemanjá na praia

Iemanjá é uma das deusas mais populares, não apenas por sua proximidade com o universo das festas populares, das canções, histórias literárias, mágicas, charges e campo artístico, mas pelo modo em que tratar de seu imaginário nos remete aos vários espaços por onde sua imagem flana pela cidade do Rio de Janeiro. Histórias populares nas praias, nas festas e nos mercados. Símbolo que remete ao feminino, à estética e aos modos como o gênero está presente nessas histórias, em que mostra a sociabilidade dos cariocas nos espaços urbanos da cidade e nos trânsitos religiosos em que ela se encontra com São Longuinho, Exu e outros deuses, santos e seres mágicos que se fazem presentes quando falamos dessa deusa tão carioca, mas que atualmente pode ser tão montevidense, lisboeta, argentina, mexicana, berlinense e transitar por várias cidades do mundo. Se, na África, era dona do rio, aqui é também dona de um Rio de Janeiro feito mar.

Há cerca de pouco mais de dois anos, mais precisamente em 15 de novembro de 2014, aconteceu meu segundo encontro com o imaginário sobre Iemanjá. Estava na praia de Ipanema no dia do feriado da Proclamação da República olhando o mar. De repente como fazem todos os vendedores, uma senhora negra que vendia brincos se prostrou diante de mim e de uma amiga que também estava na praia. Olhei seus brincos e um em especial me chamou atenção. Experimentei vários, mas acabei ficando com o primeiro que vi (azul e vermelho). Antes de ir embora, lhe desejei uma boa venda e quiçá que ela venderia tudo. Aí, dona Lucinha parou e contou três histórias que haviam marcado sua vida e sua experiência de trabalhar anos a fio na praia. De algum modo, o que eu lhe disse sobre a boa venda fez com que ela se remetesse logo à primeira história.

Ela contou que havia visto Iemanjá. Estava de manhã na praia, vendendo brincos, e uma mulher comum, com um cabelo longo preso em coque, lhe chamou pelo nome, e ela foi lá, e a tal mulher disse que ela iria, a partir dali em diante, vender todos os brincos. Ela saiu e um monte de gente vinha até ela olhar e comprar os brincos; as

pessoas só compravam os brincos que estavam à mostra, não adiantava apresentar nada que não estivesse no mostruário. Depois de vender tudo, ela se voltou para ver se a tal mulher estava lá, mas ela tinha sumido.

A ideia de passagem das horas e de assédio da multidão não entrou em sua narrativa, em que tudo ganhava uma conotação totalmente mágica, incluindo o próprio tempo e espaço, no caso a praia. E o tempo era o da *performance* da venda, em que há sempre lógicas mágicas subjacentes aos números. Depois desse episódio, a vendedora foi a um pai de santo; ou seja, entre Ipanema e a comunidade onde mora, em Botafogo, o tema foi parar em um terreiro na Baixada Fluminense. O pai de santo lhe disse que havia sido Iemanjá que lhe dera caminho e lhe ajudara com o dinheiro da venda dos brincos. Disse que foi lá, mas que não era espírita e que não voltara mais, mas que fez um agrado para ela no mar, pois afinal de contas os brincos eram de Iemanjá, deusa da beleza, da estética e do feminino. E que é do feminino que ganha seu pão, ou seja, da venda dos brincos. Ela só carrega brincos e espelhos em uma mochila e um pequeno mostruário, coincidência ou não, de Iemanjá também.

Brinquei com ela e disse que apenas desejei o mesmo que Iemanjá, ou seja, que ela vendesse tudo, mas que eu não era a própria. Ela poderia voltar, me beliscar, que eu estaria no mesmo lugar, e era de carne e osso. Disse-lhe: eu não sou Iemanjá. Todas rimos, e logo em seguida ela contou mais duas histórias. Estas estavam relacionadas com o universo feminino e o trabalho na praia: o mar, São Longuinho, espelhos, os modos de venda, e tudo como se desenrolava no ir e vir das areias da praia, o ambiente de trabalho de dona Lucinha.

Tratamos aqui não apenas da ideia de uma sociabilidade praiana, mas de como a crença em Iemanjá movimenta pessoas em vários espaços e trânsitos religiosos, em que as pessoas circulam nas praias, nas cachoeiras, nos terreiros e nas igrejas. Minha primeira experiência com Iemanjá foi na porta da igreja do Outeiro da Glória nos anos 1990.

Primeiro contato com Iemanjá: Festa da Glória

A primeira vez em que presenciei esse ir e vir foi quando estudei a Festa da Glória (BAHIA, 1994), no dia em que havia um despacho de uma cabeça de cera adornada com canjica na porta que dá para o acesso central da Igreja. Pairava um mal-estar de todos da irmandade que circulavam por lá. Muitos negaram que havia algo ali, mas o mal-estar era notório. A cabeça, no candomblé,² é um dos órgãos mais importantes do corpo, e Iemanjá é a dona de todas as cabeças. Dona do ori, nada se faz para a cabeça em que não se cante para Iemanjá. Era o dia 15 de agosto de 1994, período em que a

² Candomblé: é a religião dos orixás. Formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efá.

Festa da Glória era relativamente popular e que havia frequência grande tanto de umbandistas e candomblecistas quanto de católicos.

Muitos umbandistas em transe nos jardins do Outeiro, muitos candomblecistas devotos de Iemanjá. E ainda aqueles que rememoraram sua fé na deusa de suas cabeças ou o período de suas feitura, em que ainda pediam bênçãos ao padre, quando existia a missa dos iaôs na prática iniciática do candomblé (BAHIA, 1994). O trânsito da Glória parava, e nenhum carro passava em dia de procissão. Não obstante, 20 anos depois, exatamente em 15 de agosto de 2014, a baiana de acarajé já pode entrar na igreja, logo após esse ter se transformado em patrimônio, tornando-se um objeto caro nas barracas do comércio da igreja. Festa que já não apresenta mais público, seja para comê-lo, seja para comprá-lo.

Catolicismo claudicante, frágil, cambaleante, que tardiamente abre a porta para a baiana. Baiana com turbante de uma festa para a qual ninguém foi convidado ou mesmo se convidou, em um catolicismo à mercê do patrimônio arquitetônico e turístico, que ainda lhe sustenta, pois afinal de contas a vista é bela e a irmandade ainda é imperial. A festa é triste todos os dias, e o samba de sábado à tarde na praça do Russel lhe supera qualquer público na região. O caminho da procissão ainda é o mesmo, há uma pequena renovação dos quadros para um público menos imperial, mais classe média conservadora com algum pequeno desejo de ascensão, um ou outro morador da Glória. Talvez aquele que não lhe suporta os padres da paróquia da Benjamin Constant, talvez alguns “comunistas demais ou carismáticos demais”. Ou quem sabe algum padre artista, que monta o presépio de natal no largo da Glória, que certamente tem mais público que qualquer missa do Outeiro. Mas a grande maioria ainda era imperial, seja por berço português, seja por alguma proximidade com o antigo grupo de famílias que formam a irmandade. Reconheci muitos deles 20 anos depois.

Das memórias das oferendas na cidade e das praias como ruínas

A ideia inicial deste texto é entender quando e como as flores de Iemanjá se transformam em cotidiano da cidade e ganham intensidade e participação popular, ou seja, quando e como os grupos transitam pelos vários espaços da cidade. Se, conforme vimos, Iemanjá é parte da memória de muitos habitantes da cidade, entretanto nem todos os adeptos e simpatizantes da religião têm clareza sobre quando as oferendas ganham força popular. Entendemos que a memória é seletiva (POLLACK, 1992), sendo reconstruída sob determinados aspectos sociais, e no caso analisado há uma ênfase grande no momento de expansão das religiões afro-brasileiras para outras regiões do Brasil e para o exterior.

Nas entrevistas realizadas com vários pais e mães de santo dos terreiros mais antigos da cidade, a grande maioria se lembra dos anos 1970, momento de auge do crescimento das religiões afro-brasileiras em várias partes do país e em especial de sua expansão para vários países, principalmente da América Latina. Esse momento é lembrado como o ápice da religião e também como o surgimento das oferendas nas praias, em especial em Copacabana. A fim de contrapor e verificar se a memória que a maioria dos pais e das mães de santo tinha dos anos 1970 era de fato a de maior força

popular, empreendi uma pesquisa na Hemeroteca da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro que adotou como baliza temporal o final do século XIX até os anos 1990.

A princípio, verifiquei que a memória dos pais e das mães de santo era bastante seletiva e estava diretamente relacionada com o que chamavam de ápice da religião e de sua expansão pelo país e para o exterior a partir dos anos 1970, como dito (FRIGÉRIO, 1999; SEGATO, 1991, 1994, 1997; ORO, 1998; PORDEUS JR., 2000, 2009; CAPONE; TEISENHOFFER, 2002; BAHIA, 2012, 2013, 2014b, 2015), e também com o calendário turístico da cidade, como se a celebração oficial do ano novo em Copacabana tivesse acabado com o encanto da religião. Muitos afirmam que o turismo cerceou as oferendas, em especial na orla de Copacabana e arredores, mas em momento algum atribuem esse fato ao crescimento das outras religiões que lhe serão concorrentes, em especial os pentecostais e neopentecostais. Também chama atenção a intolerância dos neopentecostais e dos pentecostais em relação às religiões afro-brasileiras, que aparece nas entrevistas sobre as festas que têm início nos anos 1990, mas nos jornais, apesar dos vários casos de intolerância na cena pública, o tema só começa a ganhar força nos últimos 10 anos, porém com pouca visibilidade, pois há um preferencial nas matérias de jornais por tratar dessas religiões do ponto de vista cultural. A intolerância aparece com clareza quando temos casos como o da pedrada na cabeça de uma criança quando esta saía de uma festa de orixá.

Apesar de muitos autores tratarem do reordenamento urbano, quase nenhum deles trata das ruínas das praias e de seu aterramento como memórias das oferendas ao mar, nem das novas formas de uso do espaço urbano das cachoeiras e rios das áreas menos nobres da cidade.

O reordenamento do espaço urbano na história da cidade, que levou ao deslocamento da população para as novas periferias da cidade, não é mencionado como possibilidade de reconstrução da memória das flores para Iemanjá, sendo feita uma história do reordenamento da cidade e de sua ocupação pelas elites nas áreas nobres, que passa a ser Copacabana, Leme, Ipanema e Leblon (ABREU, 1996; O'DONNELL, 2013; RODRIGUES, 2009), e não de suas ruínas, desocupação e novas áreas de ocupação pelas camadas populares, o que poderia levar, no futuro, a uma nova história social dos subúrbios cariocas.

Se alguns autores tratam do reordenamento do espaço urbano como obra das classes mais abastadas, por vezes a memória das demais classes só aparece nas contradições desse próprio reordenamento (RODRIGUES, 2009). Mas o que João do Rio (pseudônimo de Paulo Barreto) chamava de *a cidade do feitiço* (1976 [1904]), ou seja, o que de fato as camadas populares faziam nas horas vagas do tal reordenamento? Será que a história do reordenamento urbano trai, em parte, a memória daqueles que se deslocaram para as periferias?

Se, por um lado, alguns pais e mães de santo se lembram somente de Copacabana e da Zona Sul nos anos 1970, outros mostram que usavam muito bem os rios, cachoeiras e praias das Zonas Norte e Oeste da cidade também na mesma época. Lembrando que a formação das roças, ou seja, dos espaços físicos dos terreiros, será fundamental para entender a ocupação desses novos espaços da cidade a partir dos anos

1930 e 1940 (CONDURU, 2010; BARROS, 2000). Poucos se remetem às memórias de infância, pois se lembram também do preconceito que sofriam, não obstante admitirem que muitos de seus contrterrâneos já tinham prestígio no meio social por terem clientela da política em seus terreiros. Há também nessas memórias de infância outras praias que não a de Copacabana.

Assim, as ruínas de praias, aterramentos e reconstruções do espaço da cidade são importantes na reconstrução da memória da cidade, seja seletivamente lembrada ou esquecida por seus atores sociais. No decorrer do século XIX até os anos 1950, parte das praias cariocas foi aterrada desde a região portuária até o centro da cidade, a exemplo da antiga praia de Santa Luzia, tendo se mantido a região da Glória intacta até os anos 1950, antes da construção do Aterro do Flamengo. Um dos pais de santo entrevistados, contemporâneo de Joãozinho da Gomeia, se recorda que a maioria dos despachos era feita ali e que o rio Maracanã era usado para se fazer o ritual das águas de oxalá.³ Não é à toa também que parte da boemia musical se reunia no bairro ao pé da ladeira da Glória, músicos que circulavam pela cena musical e também pelas festas da Glória e da Penha.

Inicialmente entrevistando pais e mães de santo de umbanda⁴ e candomblé, a grande maioria aponta a umbanda como sendo mais pública, portanto seria aquela

³ Ritual realizado em grande parte dos terreiros no mês de janeiro, homenageando Oxalá, revivendo a relação com esse deus por meio de sua mitologia, sendo na Bahia realizado nos terreiros e na famosa lavagem da Igreja do Bonfim.

⁴ Umbanda: religião criada no Brasil nos anos 1920, na cidade do Rio de Janeiro, que combina elementos das religiões afro-brasileiras, das tradições indígenas, do catolicismo e do kardecismo. Na umbanda, cultuam-se e incorporam-se entidades, espíritos e não deuses: qualidades de exus, pombagiras, caboclos, povos do Oriente, pretos-velhos, boiadeiros, marinheiros e baianos. Não há incorporação de orixás. As entidades são arquétipos da sociedade brasileira, ligados aos aspectos históricos e culturais do país. Nesse sentido, os pretos-velhos seriam os escravos negros trazidos da África durante a escravidão, e os caboclos simbolizariam os índios brasileiros. De acordo com Isaia (2015, p. 118): “O reconhecimento oficial do 15 de novembro como dia nacional da Umbanda é sumamente indiciário da força mítica da narrativa referente a Zélio de Moraes e ao Caboclo das Sete Encruzilhadas.” Há controvérsias sobre o surgimento da umbanda e, em linhas gerais, muitos autores seguem a ideia veiculada nos textos de Diana Brown (1985) de que a religião teria sido criada nas primeiras décadas do século XX a partir do relatos de Zélio de Moraes que constituíram o que a pesquisa denomina *mito de origem* da umbanda e que envolvia Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Entretanto, há aqueles que afirmam que a relação entre Zélio de Moraes e a fundação da umbanda tenha sido construída tardiamente, apesar de não recusarem o valor simbólico de Zélio; entre tais autores, podemos citar Giumbelli (2002). Há também autores que problematizam o processo histórico de constituição umbandista. Como exemplo, Rohde (2009), que acredita na impossibilidade de se analisar toda a complexidade que envolve a religião partindo apenas da história de uma de suas partes constituídas. Portanto, a umbanda era, desde os seus primórdios, diversificada internamente e tinha grupos, segmentos e confederações com distintos cultos e formas diferenciados de tratar a questão racial. Muitas dessas federações, ao contrário de uma linha mais kardecista, mais racionalizada e próxima de uma leitura cristã, tinham uma maior aproximação com as religiões afro-brasileiras e defendiam uma possível origem africana para a religião. Além das diferentes formas de pensar e fazer umbanda, destacamos aqui a chamada

responsável pelas flores no final do ano na praia. O candomblé seria mais privado, mais secreto e menos público, portanto não põe flores, ou barcos, mas faz balaaios. É evidente que há uma diferenciação e um modo de construção identitária entre esses grupos. Contudo, se fosse assim, por que então todos iam à praia? E por que iam só para ver o que os umbandistas faziam? Outro fato interessante foi a data. Todos apontavam entre os anos 1960 e 1970 como a origem da oferenda das flores, mas, observando cronistas e os jornais da Hemeroteca da Biblioteca Nacional desde fins do século XIX, vemos que se trata da memória da ascensão da religião e de sua expansão, mas não necessariamente da popularidade das flores ao mar.

Realizando pesquisas, especialmente nos jornais de 1940 e 1950, tudo muda bastante, e nesse caso a memória das casas e dos terreiros é importante para pensarmos muitas outras questões, mas lhe escaparam muitas e muitas décadas (CONDURU, 2010; BARROS, 2000), que são aquelas em que se fundam os espaços das roças de candomblé⁵

umbanda omolocô, assim nomeada por Tancredo Silva, o chamado Tatá Inkice ou Tatá de Umbanda. Segundo Lopes (2005, p. 5): “Tancredo foi um grande líder do samba e da umbanda. Tanto que em 1947 ajudou a fundar a Federação Brasileira das Escolas de Samba e, logo depois, criou a Confederação Umbandista do Brasil.” Pinto e Freitas (1963) argumentam que a umbanda seria originária da África, mais especificamente de Angola, da tribo dos lunda-quíocos, que se localizava ao sul de Angola. De acordo com Silva (s.d. apud SILVEIRA, 2012), o culto omolocô “[...] é originário no Rio de Janeiro antes mesmo da origem da umbanda (1908), [quando] já eram comuns práticas afro-brasileiras similares ao que conhecemos como Cabula ou Omolocô [...]”. Assim, alguns seguimentos umbandistas buscavam uma aproximação com as origens africanas da religião, mais do que propriamente uma religião brasileira, sendo a umbanda tão africana quanto o candomblé.

Entrevistei representantes da umbanda mais africanizada, chamada omolocô, que valoriza os elementos mais negros relacionados com a religião. Alguns deles são filiados à Ceub, porém, mesmo entre os filiados, muitos não compartilhavam das ideias de Tancredo da Silva Pinto sobre a umbanda omolocô. E mesmo aqueles que se opunham a ele concordavam em afirmar a importância de Tancredo para a popularização das flores nas praias cariocas. Também entrevistei representantes da Ueub que praticam uma umbanda dita “mais pura” ou “branca” e que fazem menção a Zélio de Moraes como fundador da umbanda, acreditando ter esta mais proximidade com o espiritismo.

⁵ O espaço do terreiro que se expande já nessa época não terá a mesma forma que tinha em fins do século XIX, quando estavam instalados no Centro da cidade. Nesse momento, a comunidade se estrutura como roça e se, por um lado, a princípio poderia parecer um transtorno, ou seja, o deslocamento do Centro da cidade para o subúrbio como algo imposto pelas reformas urbanas, por outro conjuga aspectos da religião que são fundamentais para sua manutenção. O espaço do mato/floresta que passou a ser a organização dos terreiros na cidade do Rio de Janeiro reforça a relação dos homens com a natureza e, consequentemente, com os orixás e também passou a circunscrever o grupo religioso a determinadas áreas da cidade e protegê-lo da curiosidade dos não adeptos (BARROS, 2000). O terreiro passa a ser estruturado por espaços externos e internos que demarcam setores que também estão diretamente vinculados a uma cosmogonia. Inscritões em muros brancos, jarros, garrafas e potes sobre portadas, bandeiras brancas surgindo inesperadamente em meio a árvores, muros e fios de eletricidade, mais outras tantas coisas, constituem uma simbólica urbana particular (CONDURU, 2010, p. 195).

e dos terreiros de umbanda que ajudaram a colaborar de algum modo para a popularidade das flores.

A fundação dos terreiros nas periferias cariocas proporcionou uma organização importante mantida pela linha sucessória destes. A mobilidade nos diversos espaços da cidade é feita por um grupo consolidado em torno da sucessão da família de santo e dentro de um espaço em que os principais ritos poderão ser realizados. Por outro lado, a organização em associações e em espaços próprios também fez com que, mesmo com uma diversidade interna grande, a umbanda também crescesse e organizasse melhor suas festas públicas e privadas.

Nesse sentido, os anos 1940 foram fundamentais, mas vale a pena reconstituir um pouco os meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX a fim de compreendermos melhor esse processo.

Da migração dos terreiros para o Rio de Janeiro

Em meados do século XIX, agravam-se as condições de vida na capital da Bahia, ocasionando uma migração sistemática de negros sudaneses para o Rio de Janeiro. Para o negro forro, a disputa no mercado de trabalho se torna cada vez mais difícil, e as condições de habitações, mais precárias. Os vínculos de nação eram fundamentais para a manutenção de uma identidade própria, vínculos esses que só começariam a se desgastar depois da Abolição, com a reestruturação radical por que passam as novas (MOURA, 1995, p. 42) “classes populares” brasileiras. Restava viver em dois mundos, ganhar espaços na vida subalterna dos pequenos serviços e nas vendas de rua e de feira, ou na exuberância das festas e na força do santo. Assim, negros baianos livres chegavam ao Rio de Janeiro nos porões dos navios que faziam escala no porto de Salvador, principalmente das nações sudanesas, em busca de trabalho. Os primeiros que conseguem uma situação na capital, um lugar para morar e cultuar os orixás e uma forma de trabalho não hesitam em fornecer comida e moradia aos que vão chegando, o que permitiu um fluxo migratório regular até a passagem do século, garantindo uma forte presença dos baianos no Rio de Janeiro. Ao lado dos africanos trazidos pelo tráfico para o Rio, geralmente bantos, se juntavam negros de outras etnias, vendidos no Nordeste para os ciclos do ouro e depois do café, que terminaram na cidade formando a população dos bairros populares em franca mestiçagem. Ali, os baianos forros migrados por opção própria constituiriam uma elite no meio popular e, generalizando-se as informações de seus sobreviventes e descendentes, pode-se supor serem predominantemente nagôs (iorubás). Assim, é no candomblé e nas habitações coletivas que se espalham em Salvador, nas juntas de alforria, nas irmandades e nos espaços da música e da religiosidade no século XIX, que muitos negros buscavam celebrar uma ideia de herança africana (GILROY, 2001). Essa herança migra com a vinda dos baianos para a cidade do Rio de Janeiro.

O crescimento urbano-industrial e as migrações internas provocadas pela Abolição acarretariam um crescimento populacional acelerado no Rio de Janeiro. A população negra da cidade só voltaria a crescer já na segunda metade do século XIX com a decadência do café no vale do Paraíba e as chegadas sistemáticas dos baianos que vêm tentar a vida no Rio de Janeiro. Muitos dos que trabalhavam no comércio de rua na cidade foram afetados pelas batidas policiais em meados do século XIX.

Na segunda metade do século XIX, muitas prisões eram decorrentes das batidas policiais também nos terreiros de cultos afro-brasileiros; acusados de feitiçaria, alguns de seus líderes iam para a casa de detenção (criada em 1856).⁶ No final do século, cresce o perfil dos presos de vendedores ambulantes. Muitas batidas policiais eram na freguesia de Sacramento, localizada no centro da cidade, lugar de concentração das casas. E também na São José, Santa Rita, na Glória e Espírito Santo (SOUZA, 2010).⁷

Os trânsitos e as viagens de mãe Aninha entre Bahia e Rio de Janeiro na virada do século XIX e as primeiras décadas do século XX serão fundamentais para a vinda da religião para a cidade do Rio de Janeiro. Mãe Aninha era dissidente do terreiro criado por Iyá Nassô.⁸ A sucessão de Iyá Nassô (terreiro do Engenho Velho) gerou nova cisão e, conseqüentemente, a fundação de outro candomblé no Rio Vermelho. Este fica

⁶ Se, no período joanino, as expressões comuns eram casas de feitiçaria e calundus para designar práticas religiosas dos negros que reuniam vasta clientela (ALGRANTI, 1988), isso vai sendo paulatinamente substituído em meados do século por outros termos. As denominações policiais que passam a ser mais usadas eram casas de batuque, casas de dar fortuna, casas de dar feitiço para as mesmas práticas religiosas (SOUZA, 2010). Mas o termo zungu passou a ser o mais frequente e designava ponto de referência para a população negra escrava ou livre. Muitas mulheres cozinheiras, engomadeiras, lavadeiras e os homens pedreiros, carpinteiros e estivadores. O *Diário de Notícias*, jornal católico e bastante conservador, além de noticiar muitas dessas detenções (juntamente com o *Jornal do Commercio* e a *Gazeta de Notícias*), também publicou o folhetim os *Feiticeiros na Corte*, transformando esse cotidiano da cidade em romance.

⁷ Souza (2010) chama a atenção para a rua Núncio, que ficava entre a Freguesia de Sacramento e o Campo de Santana, e que nos registros da casa de detenção era a rua onde havia maior número de batidas entre 1870 e 1890. Sampaio (2000) mostra que nessa rua morou um feiticeiro famoso, o Pai Quilombo, também vulgarmente conhecido como Juca Rosa Criolo.

⁸ Na documentação analisada por Verger (1987), Reis (2003 [1986]) e Castillo e Parrés (2007), há uma identificação possível de que Iyá Nassô era Francisca da Silva. Ela, uma liberta nagô, juntamente com seu marido, José Pedro Autran, seus filhos e seus ex-escravos, negros alforriados pelo casal, como sua filha de santo Marcelina da Silva e Maria Magdalena da Silva (filha de Marcelina), voltaram, em outubro de 1837, para a Costa da África, passando sete anos na cidade de Ketu. Francisca era ao mesmo tempo senhora e ialorixá de Marcelina. Acredito que alguns de seus escravos, além de prestarem serviços domésticos ou de ganho, fossem seus filhos de santo. Iyá Nassô retornou à Bahia, se instalou definitivamente na avenida Vasco da Gama, no bairro do Engenho Velho, e esta se tornaria uma instituição central na vida religiosa de Salvador e, posteriormente, na cidade do Rio de Janeiro (MOURA, 1995, p. 24; ROCHA, 1994, p. 28-29). Do “Engenho Velho” surgiram dois terreiros: o Gantois e o Axé Opó Afonjá (ROCHA, 1994, p. 28-29).

conhecido com o nome do antigo proprietário do terreno, Gantois. Muitos dissidentes de Iyá Nassô, liderados por Aninha, filha do afamado Bamboché,⁹ dão origem a uma nova casa: o Axé Opô Afonjá. Ainda em 1886, Mãe Aninha de Xangô veio ao Rio com Bamboxê e Obá Saniá, fundando uma casa na Saúde. Na primeira vez que veio à cidade já “botou iaô”, ou seja, iniciou pessoas na religião.¹⁰

As mortes de João Alabá,¹¹ em 1926, de Cipriano Abedé,¹² em 1933, de Mãe Aninha, em 1938, e de Benzinho Bamboxê, em 1940, levam a sucessões de seus axês, consolidando a religião a partir de sua organização espacial e expansão geográfica dos terreiros pelas áreas mais periféricas da cidade, e o fim da vida dessas lideranças religiosas coincidia com mudanças na legislação, com a promulgação do Decreto nº 1.202, de 8 de abril de 1939, lei federal que deixou de autorizar a perseguição e a repressão das práticas religiosas afro-brasileiras. Momento fundamental na organização ritual, na consolidação da religião e na circulação nos novos espaços urbanos.

Esses terreiros são fundamentais na formação de uma nova estrutura, incorporando em um só os cultos das principais cidades iorubás, diversamente do que ocorria na África, onde eles se davam em templos separados. O terreiro toma a forma simbólica do próprio continente africano, os orixás das cidades ganham espaço com seus assentamentos no terreiro, enquanto as entidades do céu aberto são cultuadas em sua mata. O próprio termo *candomblé* só aqui teria o significado de culto, ou casa (MOURA, 1995, p. 25) religiosa, e a forma acabada do Ilê Iyá Nassô, do Gantois, do Ilê

⁹ A palavra bamboxê vem do iorubá *bangbose*, “ajuda-me a segurar o oxê”, aplicada aos iniciados do orixá Xangô Lima (1987, p. 71). Bamboxê se tornaria uma figura central na história do candomblé da Bahia e também do Rio de Janeiro, sendo até hoje saudado como Esa Obitikó. Esa é tanto compreendido como o título de um dos ministros no conselho do reino de Ketu, o décimo na hierarquia, quanto como a ideia de um ancestral fundador do terreiro invocado no ritual do padê (oferenda a Exu).

¹⁰ Muitos se agrupam em torno de seu nome: Tia Joana Obasse, Tia Sanan de Oxóssi, Tia Oxum Toqui, Tia Liberata, Oloyá de Iansã, Tia Josefa Rica de Oxum, Tia Bombala de Iansã, Tia Paulina de Oxum Queré, Tia Amélia e Tia Bambala, ambas de Oman Oxaguiã, e Mãe Oyá Bomin, que era ialorixá do axé localizado na rua João Caetano, 69 (ROCHA, 1994, p. 49; RIO, 1976, p. 30 e 35; VIANNA, 1999). As casas onde morou eram pontos de encontro de velhos conhecidos baianos que se fixaram no Rio de Janeiro.

¹¹ Praticava candomblé nagô, morava na rua Barão de São Félix, bairro da Saúde, e iniciou Tia Ciata e a maioria das tias baianas.

¹² Abedé de Ogum veio da África para a Bahia nos fins do século passado e recebeu depois um axé de Tia Júlia de Oxóssi, antecessora de Tia Massi (Maximiniana Maria da Conceição) como mãe de santo da Casa Branca para fundar um candomblé no Rio de Janeiro. Ele fundou uma casa na rua do Propósito e depois se transferiu para a rua João Caetano. Além de babalorixá, chefe de terreiro, era babaoluwô (sacerdote de Ifá) e olossain (iniciado no conhecimento das folhas) (ROCHA, 1994, p. 32-33).

Axé Apô Afonjá e dos outros terreiros tradicionais se manteria como estrutura central das organizações religiosas negras no Brasil.¹³

O vai e vem de baianos entre Rio e Bahia e de africanos entre Bahia e África era comum. Muitos iam tratar de assuntos da religião nas casas de candomblé de Salvador, e como os negros baianos iam eventualmente à África, retornavam com informações e mercadorias.¹⁴

Tia Bebiana e suas irmãs de santo Mônica, Carmem do Xibuca, Ciata, Perciliana, Amélia e outras, que pertenciam ao terreiro de João Alabá, formavam um dos principais núcleos (ROCHA, 1994, p. 32-33). Tia Perpétua, que morou na rua de Santana, Tia Veridiana, mãe do Chico Baiano, Calu Boneca, outra mãe de santo, Maria Amélia, Rosa Olé, da Saúde, Sadata da Pedra do Sal, que foi uma das fundadoras, com Hilário Jovino, do primeiro rancho, o Rei de Ouro. Tia Mônica, mãe de dona Carmem, hoje como Didi da Gracinda, era do candomblé, mas mulher do Xibuca. Tia Gracinda, que foi mulher do Didi, citada até o famoso Assumano Mina do Brasil, negro malê, mas não vivia com ele, porque suas leis do culto islâmico impediam. Hilária Batista de Almeida, famosa Tia Ciata, lembrada em todos os relatos do surgimento do samba carioca e dos ranchos.¹⁵ A

¹³ Cabe ressaltar que na África a religião estava sob o controle de sacerdotes específicos ou famílias encarregadas de cultivar certos deuses, dar-lhes oferendas e iniciar pessoas. Atribuição exclusiva de clãs, linhagens ou grupos de sacerdotes. A estrutura religiosa teve de se organizar no contexto da escravidão que levou à dispersão de famílias e, consequentemente, ao reagrupamento entre negros provenientes de grupos étnicos distintos. Sua estrutura no Brasil se consolidou a partir da ideia de hierarquia baseada em uma família espiritual em que cargos e funções são atribuídos a seus adeptos. Isso somado ao fato de reunir em um único templo diferentes modelos de cultos africanos (SILVA, 2005, p. 61). As nações atribuídas aos africanos no tráfico negreiro foram assumidas como identidades de origem no momento em que se organizavam em comunidades no novo mundo (OLIVEIRA, 1988, 1997). “Nação”, conceito que identifica os terreiros a partir de seu *corpus* ritual e ideológico, fundados por africanos e, posteriormente, sustentados e perpetuados por seus descendentes, consanguíneos ou religiosos (LIMA, 1976).

¹⁴ Esse circuito Rio-Bahia-África foi constante na trajetória do famoso Martiniano Eliseu do Bonfim. Nascido sob a escravidão de pais que haviam comprado sua própria liberdade, foi enviado aos 14 anos a Lagos, na África Ocidental, lá permanecendo de 1875 até 1886, quando estudou as tradições tribais de seus antepassados e aprendeu inglês nas escolas missionárias. Era o período da crescente expansão colonial inglesa sobre os povos iorubás e seus vizinhos. Seu pai era da tribo egbá, sendo trazido para o Brasil em cerca de 1820 e liberto em 1842. Sua mãe era da nação iorubá e foi alforriada por seu marido em 1855. A ida à África nos fins do século XIX significava um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos no campo religioso afro-brasileiro (LIMA, 2005). Esse circuito entre Rio-Bahia-África também aparece nos relatos do pai Osvaldo de Xangô quando se refere à compra de objetos para a feitura dos serviços religiosos pelos babalaôs.

¹⁵ Nascida em Salvador em 1854 no dia de Santo Hilário, é feita no santo ainda adolescente. Chega ao Rio de Janeiro em 1876, com 22 anos, indo morar inicialmente na rua General Câmara, mudando-se para a rua da Alfândega, 304. Era cozinheira, como grande parte das tias baianas, e trabalhava nas ruas montando seu tabuleiro, mas antes de sair cumpria os preceitos, pondo parte dos doces junto ao orixá homenageado no dia. Vestida com saia rodada, pano da *costa* e torso,

circulação das tias baianas não apenas se dava nas igrejas e nos lugares festivos para louvar seus deuses vendendo suas comidas, mas também nas praias cariocas.

Voltando às flores, temos relatos em Sepetiba e na Glória desde o século XIX, em especial se olharmos as crônicas de João do Rio e também as memórias de alguns pais de santo (aquelas que se remetem aos anos 1950) contemporâneos a Joãozinho da Gomeia, que iam à Glória e ao centro do Rio fazer despachos, mas em especial suas memórias falam da praia do Russel, na Glória.¹⁶ O ritual das águas de Oxalá era realizado no mesmo período (anos 1940 e 1950) pelas comunidades do Estácio e do Maracanã no rio Maracanã. Cabe lembrar, contudo, que havia a praia da Ajuda (em frente à Cinelândia) e a praia de Santa Luzia (em frente à Igreja de Santa Luzia),¹⁷ que foram lentamente aterradas até os anos 1940.

Nas entrelinhas do livro *As religiões do Rio de João do Rio*,¹⁸ primeira edição em 1904, é perceptível a circulação entre as praias do Russel e de Santa Luzia,¹⁹ Ilha do

ornamentada com seus fios de contas, trazia seu tabuleiro de bolos e manjares, cocadas e puxas. Na sexta-feira, por exemplo, dia de Oxalá, repleto de cocadas e manjares brancos.

¹⁶ Antigamente, chamava-se praia Dom Pedro I, mudando de nome em 1869, e ficava onde foi localizado o Hotel Glória. John Russel, empreendedor inglês, responsável pelo serviço de saneamento da cidade, morava em uma casa que foi demolida em 1920 para a construção do Hotel Glória, em 1922. A praia do Russel era uma continuação da praia do Flamengo e desapareceu com a criação do Aterro do Flamengo na década de 1960.

¹⁷ Além do templo religioso, também foi construída na extinta praia a Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, fundada em meados do século XVI e em funcionamento até hoje no mesmo local, que na época era uma região considerada isolada por causa do morro do Castelo. No início do século XX, a praia de Santa Luzia era uma opção de lazer para a população carioca. Porém, em 1905, o prefeito Pereira Passos mandou construir no local garagens para os barcos dos clubes de remo. Foi o início da descaracterização do espaço. Em 1922, com a derrubada do morro do Castelo, foi construída a Esplanada do Castelo, mas ainda era possível nadar na praia de Santa Luzia, mesmo com a diminuição da faixa de areia. Na década de 1940, a ampliação do Aterro para a construção do aeroporto Santos Dumont eliminou o que restava da praia. Cabe ressaltar que, apesar de Copacabana ser considerado o lugar da civilidade, tendo o mar como elementos de construção do ambiente saudável, havia muitas praias que ao longo do século XIX foram desaparecendo com as reformas urbanas e a construção do Centro como o lugar do trabalho e da modernidade. Praias como Dom Manuel e do Peixe, que ficavam uma de cada lado da Praça XV, bem como a própria praia em frente à Praça XV, que chegava próximo à rua Primeiro de Março no início da colonização, também deixaram de existir. Entre a Praça XV e a Praça Mauá, tudo era uma faixa de praia, chamada de Prainha. Existiu também (como citado no texto que fala da praia da Gamboa) a praia do bairro da Saúde. Outros bairros que hoje compõem a zona portuária da cidade também perderam suas praias ou enseadas; caso de São Cristóvão, por exemplo. Disponível em: <<http://www.conexaojornalismo.com.br/colunas/economia/milton-teixeira-fala-sobre-as-praias-que-foram-destruidas-no-rio-de-janeiro-79-4001>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

¹⁸ O livro é o resultado de um conjunto de reportagens publicadas entre os meses de janeiro e março de 1904, no jornal *Gazeta de Notícias*, no Rio de Janeiro. Não obstante o autor explicitar em alguns momentos seus preconceitos em relação às religiões afro, esse texto nos possibilita uma reflexão sobre a natureza da experiência religiosa no contexto urbano brasileiro.

Governador, Tijuca (Fábrica das Chitas), onde eram realizados, respectivamente, os agradados à deusa do mar (chamada em seus textos de Mãe d'Água) e a Oxum. Há uma menção à festa de Iemanjá quando cita Tia Ciata. Ainda em seus escritos, temos em paralelo as oferendas a Iemanjá e o culto ao arco-íris;²⁰ ambos passam a ser realizados pelos pescadores na praia de Sepetiba (RIO, 1976, p. 70-71).

¹⁹ Entrevista realizada em fevereiro de 2015 com Pai Oswaldo de Xangô, filho de Mãe Hilda, braço direito de Mãe Menininha do Gantois, pertencente à tradição do Gantois, que tem terreiro em Santa Cruz da Serra, na cidade do Rio de Janeiro, confirma a partir de sua convivência com as tias baianas do Estácio a importância do bairro da Glória para as oferendas nas quatro primeiras décadas do século XX.

²⁰ Entrevista feita com Mãe Regina de Oxóssi, herdeira da tradição do Gantois em março de 2015, na qual ela reconstrói os feitiços realizados com a areia do mar e também aqueles relacionados com o orixá Oxumaré. Uma das oferendas descritas é um coco ralado com desenho de um arco-íris pintado com anilina de diversas cores. Em uma ponta, uma boneca desenhada, como se, ao percorrer o arco-íris, ela encontrasse a abundância. Para representar esta, desenha-se também um pote na outra ponta do arco-íris. No final dessa ponta, coloca-se uma panela cheia de grãos e cereais, como pipoca, feijão fradinho, feijão vermelho, semente de girassol, linhaça e arroz com casca. Tudo que representa a abundância. Outra oferenda é uma panela com areia molhada pelo mar e sete pedras semipreciosas. Uma delas é o âmbar. A areia deve ser trocada em toda noite de lua cheia, pondo-se novamente as mesmas pedras no lugar. O arco-íris é a representação masculina de Oxumaré. Na mitologia, esse orixá representa o movimento e todos os ciclos. Se um dia Oxumaré perder suas forças, o mundo acaba, porque o universo é dinâmico, e a Terra também se encontra em constante movimento. Ele mora no céu e vem à Terra visitar-nos por meio do arco-íris. É representado por uma grande cobra que envolve a Terra e o céu e assegura a unidade e a renovação do universo. O orixá é originário de Mahi, no antigo Daomé, onde é conhecido como Dan.

Evolução dos aterros nas praias do Rio de Janeiro entre os séculos XIX ao XXI



Autora: Evelyn de Castro Porto Costa



Autora: Evelyn de Castro Porto Costa

Não obstante a concentração do candomblé nessas áreas da cidade, o que se observa nos relatos de João do Rio na virada do século XIX até as primeiras décadas do século XX é uma circulação entre esses espaços e as demais áreas da cidade, pois, dependendo do feitiço, se recorria às matas, praias e/ou cachoeiras.

Esse fato levava a uma intensa troca de conhecimento entre os babalaôs, conhecimento detalhado dos espaços naturais da cidade e da urbe, pois, além de exercerem as funções religiosas, muitos trabalhavam nas pequenas funções de comércio, circulando por todos os cantos da cidade. A venda de doces e demais comidas na rua, os serviços de costura e de preparo de festas pelas tias baianas e a consequente participação da comunidade baiana na criação de ranchos, nas festas católicas e nas irmandades levavam sua presença para além dos espaços do Centro do Rio, atraindo outros grupos sociais e possibilitando a formação de redes que transitavam dentro e fora do campo religioso. Não apenas no campo político e intelectual, mas em especial no campo artístico e, por que não dizer, musical.

Ainda na década de 1930, Mãe Aninha fez várias articulações no campo tanto político quanto intelectual ao se aproximar e trazer tanto para os espaços do terreiro da Bahia quanto para o Rio de Janeiro personalidades de ambos os mundos.²¹ Cabe ressaltar também as histórias de feitiço envolvendo autoridades de Estado, conforme consta nos relatos de Moura (1995), Augras e Santos (1985). Essas trocas e articulações também serão observadas nas trajetórias de várias tias baianas que circulavam no universo da arte, do carnaval, do samba, tendo sua religiosidade servido de inspiração ao incipiente mercado fonográfico na Primeira República (VIEIRA, 2010; BAHIA; VIEIRA 2017).

Do universo afrorreligioso como inspiração para o mercado fonográfico às diferentes formas de ocupação das oferendas a Iemanjá no espaço urbano

No início do mercado fonográfico carioca, muitos artistas angariavam espaço, reconhecimento e prestígio profissional, além de viabilizarem canais para a comunicação de seus vínculos identitários, expressando sua visão religiosa, política e social. Dialogavam com o mercado fonográfico em construção, expressando, a partir de uma linguagem irônica e satírica, seus conflitos, amores, malandragem, nacionalidade e religiosidade. A busca de inspiração no universo afrorreligioso para compor músicas populares que seriam gravadas é recorrente desde o início do processo fonográfico no Rio de Janeiro em 1902, demarcando “o quanto os cultos afro-brasileiros não se mantinham apartados da sociedade em geral, mas, ao contrário, dialogavam e interagiam com ela”. Além disso, a gravação em disco possivelmente colaborava para a disseminação de suas práticas rituais, de suas entidades espirituais e da crença de um modo geral, uma vez que ampliava o raio de alcance dessa temática para outros espaços da cidade (VIEIRA, 2010, p. 7).

João do Rio publica na revista *Kosmos*, de dezembro de 1904, uma matéria intitulada “O natal dos africanos”, em que mostra a importância do mês de dezembro para se festejar vários orixás no candomblé (o termo é claramente mencionado no texto), entre eles Iemanjá. Nessa matéria em especial, apropria-se de termos próprios da religião

²¹ Como exemplo, temos Jorge Amado, Donald Pierson, Edson Carneiro, Aydano do Couto Ferraz e outros que passaram a compor os cargos de obá de Xangô (AUGRAS; SANTOS, 1985, p. 52-53; CAPONE, 2009; VIANNA, 1999, p. 90).

(babalaôs, ebós e especifica os vários nomes dos orixás) e descreve os ritos de sacrifícios de animais a Xangô e Oxum.²²

Vemos, tanto nas crônicas de João do Rio quanto em Luis Edmundo, a presença das religiões afro-brasileiras no espaço urbano, pois as flores eram ofertadas nas praias de Santa Luzia e do Russel, e essas oferendas vão se expandindo para outras praias a partir da circulação da população negra em outras áreas da cidade. Esse fato começa a ganhar destaque nos jornais a partir da década de 1940, quando já aparecem as primeiras menções à presença de populares entre os últimos dias do fim do ano e o primeiro dia de janeiro na praia de Copacabana.²³ Nesse primeiro momento, não se nomeiam claramente os praticantes, sendo descritos sob o epíteto de “fetichistas”, linguagem que vai sendo substituída ao longo dos anos 1950 pelos próprios termos da religião, em especial na linguagem umbandista (médiuns, camponos, filhos). E também já se fala em mistura de tipos, gentes e classes que começam a frequentar as oferendas sem qualquer vinculação a terreiros, fazendo dessas esteiras de velas, luzes e flores.

Cabe ressaltar que a atuação dos antropólogos nos Congressos Afro-brasileiros realizados em 1934 e 1937, em Recife e Salvador, respectivamente, foi também importante para o reconhecimento da religião como um elemento cultural, e as alianças entre sacerdotes do candomblé e da umbanda com pessoas privilegiadas e influentes da época amenizaram de algum modo a repressão. Essa legitimidade é mencionada na década de 1940 nas matérias de Marisa Lyra, Câmara Cascudo e Basílio Magalhães, quando relacionam Iemanjá com o que chamam de estudos do folclore brasileiro.

Se, por um lado, temos um grupo que mostra o aspecto sincrético como algo brasileiro e positivo, preocupação de muitos de seus intelectuais, por outro haverá um grupo que tratará da religião ressaltando seu aspecto mais africano, mas que nem por isso serão posições polarizadas, porém em muitos casos produtoras de mais ambiguidades.²⁴

²² Cabe ressaltar que Nina Rodrigues publica na *Revista Brasileira*, em 1861, o que será reunido posteriormente na obra *O Animismo fetichista dos negros baianos*, relatando a festa de Iemanjá realizada na Bahia.

²³ Não pude averiguar o mesmo movimento nas praias de Copacabana, mas O'Donnell (2013, p. 142) destaca, em meados dos anos 1920, o culto a São Pedro pelos pescadores do bairro, sendo a devoção ao padroeiro incorporada à aristocracia praiana. Esses trabalhadores eram diferenciados dos demais por fazerem parte de um modelo de modernidade, sendo integrados ao discurso civilizatório de uma elite eminentemente católica. No dia do santo, havia missa campal às 10 horas, seguida de procissão até o posto 4. Os pescadores eram identificados com um estilo de vida saudável. Somente em abril de 1945, no jornal *Beira-Mar*, temos o texto de Mariza Lira, intitulado “Nos domínios de Iemanjá”, em que a autora relata o hábito das oferendas.

²⁴ Lembro que o título do livro de Lísias Nogueira Negrão (1996) expressa exatamente essa ambiguidade presente na história da umbanda, que sempre se dividiu entre a cruz (símbolo da proximidade com o kardecismo) e a encruzilhada (ética baseada na magia africana). E também Ortiz (1951), quando trata do “nascimento branco” da umbanda e da “morte do feiticeiro negro”. Ambos mostram que há uma gradação entre os terreiros mais próximos ao kardecismo e aqueles mais afeitos às práticas do candomblé. Uns preocupados com a moralização das práticas rituais e

Se Iemanjá é mais africanizada por inicialmente fazer remissão a um orixá, sua imagem de deusa branca será identificada como mais próxima a uma santa da classe média católica. Vemos essa mescla na descrição de Manuel Bandeira quando a chama de “sereia iorubana” (o que remete ao mito da Iara), sendo agraciada “por uma loira bem-vestida”. Várias imagens se misturam nessa descrição, mas que se convergem em um viés católico, quando o autor mostra que o que faz parte do altar é Nossa Senhora da Conceição. Ou seja, Iemanjá é aceita desde que se converta em Nossa Senhora.

Entre 1940 e 1959, há um aumento significativo da menção às religiões afro-brasileiras nos jornais cariocas.²⁵ Os anos 1940 marcam não apenas o crescimento dos terreiros de umbanda — movimento já iniciado na década anterior —, mas a consolidação das sucessões nas roças de candomblé. Há também maior divulgação e institucionalização da umbanda por seus intelectuais,²⁶ o que colabora para o processo de maior legitimação da religião diante da sociedade nacional (ORTIZ, 1951).²⁷

No jornal *A Noite* (suplemento), em matérias que vão de 1940 a 1949, Iemanjá é relacionada com o ambiente artístico da rádio, em forma de música,²⁸ de artistas com afinidades com a religião, das mulheres bonitas como Luz del Fuego, sendo sua beleza comparada à da deusa. Nos anos 1950, no referido jornal, há a apresentação de temas ligados ao candomblé no trabalho do pintor baiano Genaro de Carvalho (13 de março de 1951), relatos de Walda Menezes do candomblé em Salvador, em 1952, em que, além de mostrar a Bahia como meca da religião, lembram-se as festas que já são consideradas parte do calendário local, como a procissão do Senhor dos Navegantes, festas de São Cosme e Damião e os avanços dos estudos sobre a religião a partir dos trabalhos de Nina Rodrigues, Artur Ramos e João do Rio.

No jornal *Beira-Mar* de abril de 1945,²⁹ Mariza Lira, no texto “Nos domínios de Iemanjá”, relaciona a orixá com sua mitologia e os vários nomes que apresenta no

com ideal ético-religioso, e outros voltados para os despachos e demandas. De um lado, a caridade cristã e, de outro, a necessidade da cobrança, da demanda, de vencer os inimigos.

²⁵ *Diário de Notícias*, *Revista da Semana*, *Jornal do Brasil*, *A Manhã*, *Correio da Manhã*, *Diário Carioca*, *Cultura Política*, *Diário da Noite*, *Beira-Mar*, *Jornal das Moças*, *A Cena Muda*, *Observador Econômico e Financeiro*, *A Noite*, *Última Hora*, *A Cruz*, *O Semanário*, *Gazeta de Notícias*, *O Fluminense*, *Letras e Artes* (suplemento de *A Manhã*), *Revista do Rádio*, *Careta*, *Imprensa Popular* e *Almanak do Correio da Manhã*.

²⁶ Muitos escritores, formadores de opinião a partir da publicação de inúmeras obras, estavam inseridos na Administração Pública ou nas Forças Armadas.

²⁷ Isso se faz necessário, pois, em meados de 1937, a repressão policial se intensificou com a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia. Em 1939, Zélio de Moraes funda a primeira federação de umbanda, a União Espírita da Umbanda do Brasil (Ueub). No primeiro momento, era para oferecer proteção contra a ação policial do Estado. Em 1941, ela organizou o 1º Congresso de Umbanda, buscando se dissociar de sua imagem afro-brasileira.

²⁸ Em 23 de novembro de 1946, no jornal *A Noite*, anuncia que a letra de música *Iemanjá, lamento negro*, de autoria de Nelson Ferreira e Luiz Luna, será apresentada por George Fernandes às 20 horas na Rádio Nacional.

²⁹ O jornal começou a circular em 1922, representando os interesses dos moradores de Copacabana, Ipanema e Leblon, tendo o apoio do comerciante Manoel Nogueira de Sá. Nele, era

imaginário europeu e africano. É claramente um dos poucos relatos da década de 1940 que trata com mais detalhes de alguns aspectos materiais da religião, como os objetos, as roupas e também as comidas e os animais oferecidos à orixá, bem como a regularidade da procissão náutica que lhe provém pescadores e demais fiéis. No *Jornal das Moças* de 11 de setembro de 1947, há um conto de Glycia Arroxellas Galvão³⁰ em que o leitor é apresentado ao universo mitológico de Iemanjá a partir do encontro de uma menina com a mulher-peixe; nele, o universo da casa-grande se imiscui de algum modo nos ritos afro-brasileiros a partir da convivência com os escravos do engenho.

Há muitas matérias que relacionam Iemanjá com o universo da produção artística. Ela era celebrada na música e na literatura de modo geral. Como exemplo, em 1947 é noticiada a celebração do VI Concerto da Orquestra Afro-brasileira pelo maestro negro Abigail Moura no auditório Alcindo Guanabara em comemoração à Abolição da Escravatura. No programa musical, é prevista a invocação e o lamento de Gentil Puget,³¹ chamado “Iemanjá”. Em 8 de dezembro 1949, na matéria, vemos a foto do terreiro de umbanda de Didi de Freitas, em Vilar dos Teles, em que estão comemorando desde o último sábado (dia 3 de dezembro) a festa a Iemanjá e a Iansã. No mesmo texto, é mencionado o sucesso do babalaô Joãozinho da Gomeia e começa a ser divulgado um dos escritos, chamados catecismos de umbanda, de Ogosse Naboji. Na matéria, é notória a ausência das demais iabás (em especial Oxum, pois é associada a Nossa Senhora da Conceição), e há uma confusão clara entre umbanda e candomblé. No cartaz, lê-se: “Faça sua macumba em casa!” Mas o que é interessante é que no texto é lembrado que Iemanjá é homenageada duplamente no mês de dezembro, tanto na festa das iabás, realizada nos terreiros, quanto no dia 31, nas praias.

No jornal *Diário da Noite*, de 1941, há uma reportagem cujo título é “O que é a macumba?”. Esta é descrita como “serviço pago feito por charlatões”, tratando-se de “um dos males sociais” que atingem até gente da elite, sendo usada para resolver questões pessoais e sendo uma mistura de crenças e ritos sem distinção.

Ainda em 1941, no jornal *Cultura Política*, Basílio de Magalhães³² incorpora a orixá como parte do folclore brasileiro, associando-a à Virgem dos católicos. Em outro texto, chamado “Elemento religioso afro-brasileiro”, o mesmo autor — baseando-se nos

veiculada a imagem do bairro como símbolo de modernidade e civilização praiana, incorporando o mar a uma ideia de sociabilidade moderna (O'DONNELL, 2013, p. 84-88 e 94). João do Rio relata bem essa mudança dos hábitos balneários da zona central para bairros atlânticos em uma crônica de 26 de junho de 1911. A geografia dos banhos passa a seguir a especulação imobiliária pautada por uma lógica higienista e terapêutica.

³⁰ Glycia Modesta de Arroxellas Galvão se ocultou durante anos sob o pseudônimo de Chiang Sing, com o qual ficou conhecida na imprensa brasileira. Escritora nascida no Rio de Janeiro, em 1924, filha de célebres jornalistas e bisneta do barão de Rio Apa.

³¹ Gentil Puget, paraense, membro de uma geração de músicos de formação erudita imbuídos dos ideais modernistas, incorporou à sua produção artística o popular e o regional, buscando construir uma música que se pretendia demarcadora da identidade regional e nacional. Muitas de suas composições continham elementos da religiosidade afro-brasileira.

³² Professor de educação e membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).

textos de Nina Rodrigues e Artur Ramos — chama a mitologia religiosa de Olimpo africano, correlacionado-a com os estudos cubanos de Fernando Ortiz.³³ Nesse jornal, há uma série de artigos de sua autoria em que ele realiza a comparação com várias mitologias. Destaco, em especial, os mitos aquáticos, em que, além de explicar os vários mitos relacionados com Iemanjá, em um deles associando-a Iara, explicita a quantidade de “despachos” que lhe são dedicados em todas as praias do litoral centro-nordestino.

Em 1947, Renato Almeida (1895-1981) criou a Comissão Nacional de Folclore, no seio do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBCEC — Comissão Nacional da Unesco). A atuação de membros da Comissão nos periódicos analisados³⁴ mostra o quanto darão visibilidade tanto às oferendas a Iemanjá como parte da cultura popular quanto à discussão da religião de matriz africana como fundamental para se pensar uma concepção de cultura brasileira. Vemos, de certo modo, uma circularidade de ideias entre intelectuais brasileiros e cubanos, pensando a partir dos estudos de folclore a ideia do negro como origem nacional de ambos os países. E de que modos diferentes as diásporas dialogam, ou seja, as trocas de experiências entre diferentes intelectuais evidenciam influências, trocas de conhecimento e novos modos de pensar a celebração de diferentes culturas negras (GILROY, 2001; FELDMAN, 2005).

No *Diário Carioca*, em 12 de setembro de 1941 (p. 8), há uma grande matéria de Batista de Oliveira,³⁵ intitulada “As grandes reportagens astrológicas”, que aborda o 1º Congresso de Espiritismo de Umbanda, a ser realizado na segunda quinzena de outubro. Nela, o autor explica o que chama de dois espiritismos (o de mesa e o de linha), ou seja, o espiritismo científico, o kardecista, que seria o de mesa, em contraposição à umbanda, o espiritismo de terreiro, que seria o de linha. Na mesma matéria, há menção à umbanda, que se aproxima de outras religiosidades de matrizes africanas, como o candomblé, em um tom irônico, quando ele afirma: “Pobre Kardec. Nunca te ouvi falar em Xangô”, ou ainda, “querem que Deus seja mesmo brasileiro e que o seu filho tenha nascido na Bahia”. Na tentativa de institucionalizar a religião, para alguns de seus intelectuais a “umbanda branca”, ou de mesa, passou a integrar a linguagem científica, separando-se de modo claro das superstições que constituem os demais cultos afro-brasileiros.

Na *Revista da Semana*, de 1943, o articulista Renato de Alencar lembra a virada para o novo ano a partir da frequência dos umbandistas na Pedra da Onça, no alto do

³³ Etnomusicólogo cubano, tem vários escritos sobre a religiosidade afro-cubana, buscando reconhecer abertamente o significado do africano na origem cubana. Fundou as revistas *Revista Bimestre Cubana*, *Archivos del Folklore Cubano* e *Estudios Afrocubanos*, e escreveu os livros *La Africana de la musica folklórica de Cuba* (1950) e *Los instrumentos de la musica afrocubana* (1952-1955).

³⁴ Como exemplo, ver textos anteriormente citados de Mariza Lira, Câmara Cascudo e Basílio de Magalhães nos jornais cariocas *Beira-Mar*, *A Manhã* e *Cultura Política*.

³⁵ Ver também outra reportagem de Batista de Oliveira, “O espiritismo de umbanda na evolução dos povos”, no mesmo jornal, em 19 de outubro de 1941, em que, para afastar a umbanda das influências de matriz africana, o autor afirma evasivamente que ela remontaria ao antigo Egito, sendo as práticas africanas uma “deturpação provocada pela dispersão dos sacerdotes egípcios durante a perseguição dos povos invasores”.

morro do Bananal, na Ilha do Governador. Conforme as palavras do autor: “Nas leis da umbanda todos são iguais, e o tempo que usam é o da natureza, ao pé das mangueiras, no seio das matas, à beira da praia, à luz das estrelas, que Deus semeou com tanta largueza.”

Na mesma revista, por ocasião da Festa da Glória, em 1945, há a matéria que trata da festa como herança aristocrática do Império, entretanto existe uma pequena associação feita a Iemanjá quando o autor se refere que há um mesmo público que frequenta as mesmas festas católicas: “Vimos nas mesmas fisionomias sorridentes que se encontram em outubro na festa da Penha, ou que iluminam a Baía de todos os santos a festa de Iemanjá, nomes que os velhos africanos davam à Virgem e que ainda hoje anda em todas as bocas de São Salvador como uma herança divina.”

Nos anos 1950, é evidente a presença das oferendas como parte de um hábito do carioca em quase todas as praias da orla, e ainda os relatos sobre o caminho dos devotos nas barcas entre Rio e Niterói.

Em 12 de janeiro de 1954, no jornal *A Noite* (suplemento), há uma matéria de Adão Carrazoni sobre o hábito do carioca de ir às praias invocar a proteção de Iemanjá para o ano que se inicia. Na matéria de 19 de janeiro de 1954, de L. A. Leal de Souza, há a explicação da origem da religião como sendo africana e mostrando que os cariocas não apenas percorrem as praias de Ramos até a do Leblon, mas também médiuns e cambonos riscam o chão das barcas entre Rio e Niterói com suas pombas e as transformam em um altar de flores no último dia do ano. Também no mesmo ano, em 27 de abril, começam a aparecer as matérias que relacionam a fé do carioca com Ogum, sincretizado com São Jorge, e com os milhares de católicos e umbandistas que comparecem à igreja de São Gonçalo e Garcia na Praça da República.

Além de as federações de umbanda buscarem, a partir de seus intelectuais, uma mediação sem enfrentamentos com o quadro estado-novista a fim de pleitearem uma melhor integração à sociedade, temos nesse momento uma ideia de federação que se adapta à linguagem estatal, informando uma imagem institucionalizada de união nacional que se afasta da origem afroindígena e que, ao mesmo tempo, se aproxima do espiritismo, bem como outra que busca cada vez mais uma imagem de umbanda mais africanizada.

Nos anos 1950, outras federações de umbanda serão formadas, e estas evidenciaram o amplo e diversificado espectro presente na religião. Algumas defendiam uma umbanda “pura”, enquanto outras, uma forma de orientação mais “africana” (BROWN, 1985). Destaco Tancredo da Silva Pinto,³⁶ o chamado Tatá de Umbanda

³⁶ Nasceu em 1904 em Cantagalo e morreu em 1979 na cidade do Rio de Janeiro. Compositor e sambista, escreveu mais de 30 obras literárias divulgando a umbanda, entre elas: *Iyao, Camba de umbanda, Catecismo de umbanda, Negro e branco na cultura religiosa afro-brasileira, Mirongas de umbanda, Eró da umbanda, Cabala umbandista, Doutrina e ritual de umbanda no Brasil, Revista Mironga*, entre outras. Seu avô fundou os primeiros blocos carnavalescos, como “Avança” e “Treme Terra”, e o “Cordão Místico”, uma mistura de caboclo com ritual africano, no qual uma tia sua chamada Olga saía fantasiada de Rainha Ginga, rainha do antigo reino de Matamba. É referido como o organizador da umbanda omolocô, em que se cultuam caboclos e pretos-velhos e também orixás em iorubá e angola.

(Papa da Umbanda), porta-voz da federação mais africanizada, surgida em 1952, que defendia os interesses das camadas sociais mais baixas, representadas por negros e mulatos.

Nas entrevistas realizadas entre algumas lideranças das atuais federações, alguns se recusam a associar sua umbanda omolocô à própria ideia de umbanda, e muitos o relacionam com o candomblé. Porém, alguns dos entrevistados o responsabilizam pelo ritual de fim de ano na praia como prática que se agrega ao calendário turístico da cidade, mas não necessariamente a Iemanjá (BAHIA E NOGUEIRA 2017).

Na documentação da Confederação Espírita Umbandista do Brasil (Ceub), existe um plano de organização do ritual afro-brasileiro na passagem do ano a ser realizado na praia. Esse documento é datado de 1972 e foi escrito por Tatá de Umbanda, tendo sido enviado à Secretaria de Turismo do Estado da Guanabara. Segundo ele, um dos motivos de se organizar a festa é que, por a Guanabara ser uma cidade turística e cultural, aquela serviria de grande atração para os turistas, colocando em evidência a cidade. O plano tem a intenção de se comemorar a passagem do ano no dia 31 de dezembro e a regência do ano, que deixaria de ser de Oxalá e passaria para Iemanjá. Para Tatá de Umbanda, apenas a troca de regência do ano é que deveria ser comemorada em 31 de dezembro, e Iemanjá continuaria sendo festejada em 15 de agosto, como consta atualmente no calendário umbandista.

Nas entrevistas realizadas com as federações de umbanda, muitos citam Tatá como o idealizador das flores em Copacabana, enquanto outros negam ou omitem seu nome, afirmando que, independentemente de sua existência, os umbandistas sempre foram à praia em excursões de carros e munidos de todos os objetos preferidos da deusa.

Esse líder tinha uma coluna no jornal *O Dia* e escreveu vários livros sobre uma umbanda chamada de estilo africano. Muitos lhe atribuem a criação das festas a Iemanjá, a festa a Yaloxá (qualidade de Iemanjá), em Pampulha, e Cruzandê (festa de caboclos), em Minas Gerais, a festa do Preto-Velho, em Inhoaíba, homenageando a grande ialorixá Mãe Senhora, na cidade do Rio de Janeiro, a festa de Xangô em Pernambuco, além do evento *Você sabe o que é umbanda?*, realizado no estádio do Maracanã, na administração de Carlos Lacerda, bem como, finalmente, a festa da fusão do estado do Rio de Janeiro com o estado da Guanabara, realizada no centro da Ponte Rio-Niterói.

Cabe ainda ressaltar o papel de figuras carismáticas da religião que atuam de forma sistemática nos meios de comunicação e circulam por entre o campo político, ou seja, tendo este como parte de sua clientela, como é o caso de Tancredo da Silva Pinto, que tinha como cliente Chagas Freitas.

Se, por um lado, há um grupo que mostra o aspecto sincrético como algo brasileiro e positivo, preocupação de muitos de seus intelectuais, por outro haverá um grupo que tratará da religião ressaltando seu aspecto mais africano. Mas nem por isso essas serão posições polarizadas, sendo em muitos casos, porém, produtoras de mais ambiguidades. Se Iemanjá é mais africanizada por inicialmente fazer remissão a um orixá, sua imagem de deusa branca será identificada como mais próxima a uma santa da classe média católica. Ou seja, Iemanjá é aceita desde que se converta em Nossa Senhora.

Em um trecho do *Jornal do Brasil*, de 3 de janeiro de 1959 (p. 3), Manuel Bandeira, parafraseando Artur Ramos, remonta à Praça Onze como “a fronteira entre a cultura negra e a branca europeia”, mostrando que a fronteira se deslocou para a orla marítima, fazendo com que a “sereia iorubana”, ou seja, Iemanjá, tenha uma sucessão de pequenos “altares de areia iluminados a velas entre as praias do Leme e do Leblon”.

Isto é, quando a Praça Onze vai à praia, como se esta não fosse ao mar desde o século XIX? Ou será que a praia da elite carioca teria se convertido em Praça Onze? E ainda relata na mesma matéria o sincretismo e a mistura de classes e cores: “Às vezes trona sobre o altarzinho numa simplificação do sincretismo religioso afrocatólico uma imagem de Nossa Senhora da Conceição.” “Não pense que são todos negros os adoradores da deusa mãe. Não é raro ver-se recebendo o batismo do babalaô uma autêntica loira bem-vestida.”

Do crescimento da umbanda e do candomblé em meados do século XX

A umbanda, segundo Brown (1985), conseguiu se expandir para outros estados no Brasil a partir de 1945. Contudo, antes de se expandir, buscou se institucionalizar e se legitimar, em grande parte ao longo das décadas de 1940 e 1950. Entretanto, um dos principais problemas da religião estava associado à repressão empreendida pelo Estado Novo, que se materializava na coerção policial. Portanto, em 1939, os umbandistas criariam uma instituição que negociaria³⁷ a manutenção de suas práticas religiosas com o Estado, sendo essa instituição denominada Federação Espírita de Umbanda (FEU). Segundo Birman (1985, p. 87):

Esta primeira federação, que tinha como objetivo explícito “limpar” o culto umbandista daqueles elementos negativos trazidos pela herança africana, partilhava da opinião corrente na sociedade brasileira de que a presença negra na religião e certamente em outros domínios da vida social tinha como efeito o que podemos impropriamente chamar de um “rebaixamento” numa escala hierárquica, condizente com os postulados racistas e evolucionistas dominantes entre as elites do país.

Essa federação seria responsável por organizar, em 1941, o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda do Brasil, que tinha por objetivo homogeneizar e codificar a religião. Segundo Isaia (1999, p. 106), “esse Congresso, que aconteceu em plena vigência do Estado Novo, fixou explicitamente a posição dos intelectuais da nova religião em relação à identidade, doutrina e ritual”. A FEU se transformaria em Ueub em 1954 (*Jornal de Umbanda*, fev. 1954).

³⁷ Segundo Birman (1985, p. 82). O passado recente da umbanda e do candomblé está nitidamente relacionado com a associação que esses cultos mantiveram com o Estado. Com efeito, a postura repressiva do Estado, dominante até os anos 1940, colocou esses cultos em uma posição de semilegalidade, quando não sob permanente ameaça de violência policial.

Portanto, a partir de 1945, a religião cresce bastante e se espalha para outros estados. Nesse momento, temos a criação do *Jornal de Umbanda*, em 1949, pelos dirigentes da Ueub, e do programa de rádio *Melodias de terreiros*, dirigido por Átila Nunes entre 1947 e 1969 (BROWN, 1985). Ele era jornalista, bacharel em direito, de família de classe média, elegendo-se vereador em 1958 e deputado estadual em 1960.

Além das complexas mudanças na esfera jurídica,³⁸ temos lentamente a organização do Movimento Negro já nos anos 1930, com a Frente Negra, e, a partir de 1944, suas lideranças fundam o Teatro Experimental do Negro (TEN),³⁹ na cidade do Rio de Janeiro. O TEN permaneceu até o final dos anos 1960, sendo interrompido pela ditadura militar. Sua proposta foi de valorização social do negro no Brasil, por meio da educação, da cultura e da arte.

Moura (1989) afirma que, a partir de 1945, ocorre um “renascimento negro”, com o surgimento de grupos de discussão e ação contra a discriminação racial e o racismo, e com a organização dos clubes sociais e associações cívicas.⁴⁰ Além da organização das lideranças negras na esfera artística e política, há também a divulgação dos estudos de antropólogos, como Nina Rodrigues e outros, recorrentes tanto nos

³⁸ Cabe lembrar que, não obstante as mudanças na esfera jurídica, a liberdade de culto era uma garantia constitucional, mas o Estado, por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira, respaldando-se em outras regras. A Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas em que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Ela previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas nessa legislação. Assim, para que os terreiros pudessem funcionar, era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes — exigência que somente foi extinta no fim da década de 1970. Essas atas, antes de serem entregues à delegacia, eram lavradas em cartório, onde os terreiros também estavam registrados como pessoa jurídica. No momento de registrarem seus grupos, os dirigentes adotavam termos como “centro espírita” ou “casa de caridade”, e o estatuto ressaltava que a caridade era um dos princípios da prática religiosa e se apropriavam do espiritismo kardecista para se legitimarem no espaço público.

³⁹ Além de Abdias do Nascimento, à frente do grupo estava ainda o advogado Aguinaldo de Oliveira Camargo; o pintor Wilson Tibério, há tempos radicado na Europa; Teodorico dos Santos; e José Herbel. A esses cinco se juntaram depois Sebastião Rodrigues Alves, militante negro; Arinda Serafim, Ruth de Souza e Marina Gonçalves, empregadas domésticas; Claudiano Filho; Oscar Araújo; José da Silva; Antonieta; Antonio Barbosa; Natalino Dionísio; e muitos outros. O grupo se propunha denunciar o que chamavam de equívocos dos estudos afro-brasileiros e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação em que se achava inserido. Em 1968, o TEN lançou em exposição no Museu da Imagem e do Som a primeira coleção de seu Museu de Arte Negra. Não obstante ser interrompido em razão da perseguição política do regime militar, o TEN continuou em cena pela atuação de seu fundador, que, na condição de exilado, seguiu denunciando o racismo brasileiro em vários fóruns do mundo africano, da Europa, das Américas e dos Estados Unidos (NASCIMENTO, 1997).

⁴⁰ Silva (2003, p. 219) lembra que a Associação José do Patrocínio, em São Paulo, apresentou, em 1941, ao presidente Getúlio Vargas uma documentação solicitando a proibição dos anúncios discriminatórios contra os trabalhadores negros. Seu pedido foi atendido 14 meses mais tarde.

estudos do folclore quanto na imprensa carioca, que irão discutir uma ideia de nacionalidade pautada pela religião, seja esta católica, seja esta já compreendida como sincrética. Há tanto autores que se baseiam nas ideias de Gilberto Freyre, que veem no catolicismo o elemento de unidade nacional, quanto alguns que arriscam afirmar um sincretismo como ponto de partida para a discussão de uma identidade nacional.

Entre os anos 1940 e 1970, há a ampliação de diferentes axés de candomblé e casas de umbanda, bem como sua formalização com sociedades civis, com estatutos e filhos de santo, que vão ocupar cargos e intermediar a obtenção da licença da polícia na realização dos rituais nas casas de umbanda. Nesse período, há também a expansão das religiões afro-brasileiras para a região Sudeste, respectivamente Rio de Janeiro e São Paulo.

O crescimento das oferendas nas praias e em especial da Zona Sul no final do ano —que, nas pesquisas dos jornais, teve início na década de 1940 — vai ser atribuído aos adeptos da umbanda tanto pelos jornais analisados quanto na marcação de identidade entre umbandistas e candomblecistas, estes últimos evocando o dia 2 de fevereiro como sendo exclusivamente do candomblé. Essa oposição é percebida na fala dos adeptos como marcador identitário de quem é da umbanda e de quem é do candomblé. O último afirma seguir a tradição baiana, que tem o dia 2 de fevereiro como o dia dedicado a Iemanjá.

Na prática, entretanto, observando as festas, vemos que ambos os grupos se misturam, em especial nos últimos anos, em que se observa a intolerância como algo cotidiano nos relatos de algumas festas, em especial a Festa de Setpetiba (1994), a Festa do Mercadão de Madureira (2003) e a Festa da Barra (2012). Mudanças de trecho para evitar conflitos com as igrejas pentecostais (Mercadão), rechaço e atraso na burocracia das festas por causa de preconceito velado das autoridades que promovem a segurança das festividades na rua (Setpetiba) e depredação das imagens de Iemanjá nas praias (relatado no caso da Barra).

Nos anos 1940, há referências à festa de Iemanjá, mas estas aumentam significativamente na década de 1950. Em 1957, há oferendas à deusa na praia de Boa Viagem, em Niterói, na passagem do ano, descritas por J. Frazão. Nessa matéria, mostra-se que a maioria dos frequentadores era de trabalhadores e de uma classe média baixa. O que chama atenção é a descrição do uso de cuias, charutos e pinga, bem como vários tipos de bebidas, pelos espíritos, característica do transe da umbanda. O autor reclama da quantidade de despachos a exu nas encruzilhadas da cidade, evidenciando o crescimento das ofertas no meio urbano.

Cabe ainda ressaltar que, nos anos 1940 e 1950, no *Jornal do Brasil*, tornam-se evidentes as mudanças na sociabilidade no bairro de Copacabana, sendo notória a irritação dos clubes da orla, que passam a disputar a atenção com Iemanjá, que arrasta milhares de “curiosos” para o Réveillon carioca, diminuindo o público presente, que prefere ver os barcos e os fiéis que comparecem à praia para pôr flores. A palavra “curiosos” é citada no plural constantemente como forma de desqualificar a devoção e minimizar o impacto da massa de pessoas que passam a frequentar as praias e que são de fato fiéis, pois, mesmo muitos não sendo diretamente da umbanda, ofertam flores à

deusa. Em meados dos anos 1960, os engarrafamentos no período do Ano-Novo já eram uma constante presença na vida do carioca, especialmente em Copacabana.

Da formação dos blocos de afoxé

Nos anos 1950, há a formação dos blocos de afoxé;⁴¹ entre eles, os Filhos de Gandhi. Este surgiu no Rio de Janeiro em 12 de agosto de 1951, sendo fundado por estivadores da região portuária, principalmente da região da Gamboa, lugar onde o afoxé tem sede nos dias de hoje. Esses estivadores, ao observarem a fundação do Afoxé Filhos de Gandhi, em 1949, na cidade de Salvador, decidiram fundar o Afoxé Filhos de Ghandi no Rio de Janeiro.

Acredita-se que alguns fundadores de Salvador teriam ajudado a fundar o afoxé no Rio de Janeiro. Segundo as palavras do atual presidente, Carlos Machado, o afoxé carioca teve sua fase áurea entre 1951 e 1979, com a entrada do ogã Aurelino de Encarnação, que, além de liberar a entrada de mulheres no bloco, o teria tornado maior que o bloco de Salvador nessa época. Nessa fase, o Ghandi passou a abrir o carnaval carioca e teria conseguido colocar na rua cerca de 4 mil componentes.

Encarnação era um importante ogã baiano, filho de santo da casa de Bate Folha, fundada por Manoel Bernardino da Paixão em 1916, na Bahia. Seu pai de santo foi João Correia de Mello, conhecido como João Lessengue, iniciado por Manoel Bernardino. João Lessegue se mudou em 1930 para o Rio de Janeiro, tendo iniciado Encarnação nos anos 1960. Foi suspenso ogã do Oxalá de seu pai de santo.

⁴¹ Cabe ainda lembrar que nesse mesmo período há a criação do Social Ramos Clube, em 1945, na região da Leopoldina. E, entre 1965 e 1967, do afoxé Xapanã — nas cores preto e branco, em homenagem a Omulu —, pertencente ao ilê de Iya Davina, tendo Mãe Meninazinha de Oxum como sua sucessora. Esse afoxé criado pela irmã de Mãe Meninazinha, ekedi de Omulu da Ya Davina, avô de Mãe Meninazinha, tinha como participante ativo Seu Encarnação, presidente do afoxé Filhos de Gandhi. O bloco desfilaria somente em Ramos. Uma matéria de 8 de novembro de 1965 do jornal *A Luta Democrática* mostra sua apresentação em uma Tenda Mirim na rua Ceará, 183, no bairro de São Cristóvão. Nessa ocasião, fora realizada a Segunda Concentração Religiosa de Umbanda. A festa se deu em preparação para as festas de Iemanjá e o I Congresso Estadual de Umbanda, quando, sob a direção do cantor Fernando da Costa, estariam presentes o Afoxé Xapanã e os Cantores de Xangô. Isto é, por mais que na identificação religiosa muitos adeptos da umbanda e do candomblé separassem a Festa de Iemanjá em agosto daquela comemorada em fevereiro como pertencentes a grupos diferentes, na prática uns frequentavam às vezes as festas e os rituais dos outros.

Tanto o Social Ramos Clube quanto o afoxé são fundamentais na compreensão das relações raciais e também da interface entre campo musical e religioso do período analisado na cidade do Rio de Janeiro, pois parte da família Encarnação, juntamente com outras famílias de santo e de sangue, circulava entre as várias roças, colaborando uns com os outros, seja nas atividades culturais, seja nas atividades religiosas.

Ressalto ser necessário um melhor estudo sobre os afoxés, não obstante haver uma grande dificuldade em se obter documentação sobre o tema e também por parte dessa história ser apenas possível de ser reconstruída nas memórias do povo de santo.

Na época do Seu Encarnação, as músicas eram cantadas em iorubá, e havia grande circularidade entre o afoxé e vários componentes do grupo e suas famílias de sangue e de santo da Bahia e do Rio de Janeiro. Muitos ogãs vieram de vários barracões: Mãe Beata, Mãe Meninazinha, Pai Baiano, Paulo da Pavuna, da casa de Seu Xangozinho, Pai Lucicar e Pai Jorge de Iemanjá. Entre eles, destaco o terreiro do Pai Ninô d'Ogum (ilê fundado em meados de 1950), pois Seu Encarnação e parte de seus sucessores se tornaram ogãs do terreiro, e a sucessora do ilê, Mãe Telma, se casou com o filho de Seu Encarnação. Conforme relata um de seus filhos, também porque Pai Ninô cuidou muitas vezes do Exu do afoxê, dando-lhe de comer: “O Exu do Gandhi sempre comia lá na casa de Seu Ninô, ou num sábado de carnaval, ou num sábado antes. Eles faziam essa matança para o Exu do Gandhi lá. Minha mãe sempre conversava essas coisas comigo, ela me passava a história.”

Havia também um circuito musical frequentado pelo povo de santo em que parte dos ogãs também participava e que incluía o circuito do carnaval, pois se fazia a abertura dos desfiles na década de 1970 até a década de 1990, bem como também dos blocos e clubes de bairro. E os bailes a fantasia feita de crepom na praia de Copacabana. E ainda sobre o desfile no Centro do Rio: “O Gandhi desfilava pela Rio Branco na terça-feira de Carnaval, ia até aquela estátua do Gandhi lá na frente, e se fazia uma oração em iorubá, uma oração do Gandhi. Isso é um cântico de reverência a Oxalá.”

A partir de 1998, as músicas passaram a ser cantadas em português, a fim de criar proximidade do público com o afoxé, e muitas das definições usadas pelos antropólogos sobre candomblé de rua são criticadas, pois atualmente, para alguns de seus componentes, fica evidente que não se tem mais a questão ritualística como algo tão central no balaio de Iemanjá, considerado pelo presidente do grupo como “espetáculo cultural”.

Todo o histórico da festa está relacionado com os preceitos e cuidados religiosos do candomblé, uma divisão do afoxé em um antes e depois da morte do ogã Encarnação. Como exemplo, o babalotim e o estandarte eram carregados sempre por homens de Xangô, e sempre era escolhido quem ritualmente fazia e carregava os bonecos. E muitas vezes os cuidados com os eguns eram das filhas de Iansã. Porém, Encarnação teria morrido repentinamente, na década de 1980, e a partir daí o Gandhi começaria a se definir em função de diferentes visões sobre como ser um bloco de afoxé.⁴²

Da umbanda como parte dos festejos de Réveillon

Nos anos 1960, as descrições nos jornais são ainda mais precisas e remetem diretamente aos rituais da umbanda, e a oferta de flores no Réveillon já é citada como parte do calendário dos festejos do Ano-Novo. Os termos devoto, fiel, festa do espírito e outros passam a ganhar a imprensa, em detrimento de fetichismo e de demais termos

⁴² Entrevistas realizadas com a família Encarnação, filho, netos e nora do famoso ogã, em janeiro de 2015. Agradeço a receptividade que tive de todos os seus descendentes, e em especial de Mãe Telma de Iemanjá.

desqualificadores. Como exemplo, temos o jornal *Careta*, de 16 de janeiro de 1960, que traz nas fotos os caboclos dando consulta nas praias de Ramos e de Copacabana. Se, por um lado, há um crescimento das matérias e das religiões, por outro há muitas matérias sensacionalistas, como em *O Cruzeiro* e na revista *Manchete*, que ainda tratam essas religiões de modo bastante superficial.

O crescimento das religiões afro, em especial a umbanda, pode ser visto, por exemplo, na matéria do *Jornal do Brasil* de 30 de dezembro de 1966, que cita cerca de 400 mil umbandistas e 18 mil tendas, que compreendem as praias da Ilha Governador, Paquetá e Sepetiba. Áreas que se tornam tradicionalmente ocupadas tanto pela umbanda quanto pelo candomblé, embora as matérias tratem somente da umbanda. Apesar de muitos pais de santo de candomblé afirmarem que faziam ofertas nessas praias desde os anos 1950 e 1960, também afirmam que suas presenças eram mais escondidas e sempre ocorreram maciçamente de fato no dia 2 de fevereiro. Em sua maioria, iam à praia apenas para prestigiar os umbandistas. Suas ofertas percorriam, em geral, cachoeiras e praias na Baixada Fluminense e nas áreas da cidade citadas anteriormente, ou obedeciam ao calendário próprio da casa (aniversários de feitura de santo, festas das iabás).

Os anos 1960 e 1970 não apenas simbolizaram o crescimento da religião no Sudeste, mas, no caso do candomblé, representaram perdas dos fundadores do candomblé carioca, ascensão de novos líderes e também redescoberta da África e da chamada “reafricanização do candomblé”⁴³ (VIANNA, 1999, p. 122 ; CAPONE, 2009). Parte da produção intelectual dos anos 1950 reconhece as preocupações internacionais surgidas com a descolonização da África, mas enfatiza a questão racial local sem se referir às construções dos nacionalismos emergentes (VIANNA, 1999, p. 123).

Na década de 1970, há um movimento por parte do governo brasileiro de difundir o candomblé como símbolo da cultura nacional, buscando uma aproximação econômica com a África, bem como uma intensificação do turismo, principalmente na Bahia, como aponta Santos (2005).

A partir da década de 1970, também começou a surgir uma nova bibliografia africanista, ainda pouco conhecida no Brasil, trazendo novos argumentos para analisar a presença africana nas Américas e oferecendo bases para a discussão sobre um diálogo possível entre centro-africanos e africanos ocidentais, diferentemente dos estudos propostos até então, que defendiam a hegemonia da África Ocidental na formação do candomblé (MENDES, 2012). Ainda nessa década, sacerdotes cubanos e africanos reintroduzem também o Ifá. Esse movimento ocorreu nos Estados Unidos, envolvendo a produção intelectual e devotos afro-americanos que buscavam ensinamentos de Cuba, Porto Rico e Haiti ou indo à África para se iniciarem no mistérios do Ifá e dos orixás. Entre os anos 1970 e 1990, há a ascensão dos líderes, produzindo conhecimento sobre as

⁴³ Cabe ressaltar a independência de grande parte dos países africanos a partir dos anos 1950: Marrocos, Tunísia, Líbia, Sudão, Egito, Etiópia e União Sul-Africana em 1956, Guiné em 1958, Gana em 1957, República dos Camarões, Togo, Madagascar, Congo, Somália, Alto Volta, Costa do Marfim, Daomé, Níger, República Centro-Africana, Tchad, Nigéria, Mali, Mauritânia, todos em 1960.

religiões, fundando federações, atuando como consultores e produzindo uma ideia de preservação e de patrimonialização de lugares e documentos que possam contar a história desses grupos (VIANNA, 1999, p. 55).

Não obstante as religiões afro-brasileiras se abrirem a novos praticantes, o estigma do feitiço permaneceu, fazendo com que elas carregassem a marca do segredo traduzida no imaginário popular em medo e perigo, sendo continuamente reproduzida na imprensa carioca. Muitos jornais vão atribuir os festejos aos umbandistas, e no escopo dos textos confundem as crenças e as linhas das duas religiões, misturando muitas vezes os deuses com espíritos.

Há também, nesse período, a inserção de muitos líderes do Movimento Negro que farão parte dos quadros da religião.⁴⁴ Não resumo o Movimento somente a esse tipo de inserção, chamo atenção que sua formação é complexa, envolvendo vários atores e um conjunto de entidades que lutam contra o racismo, atuando com práticas educativas e estratégias políticas, o que o torna absolutamente plural (PEREIRA, 2010). Apenas ressalto em que medida houve interseção entre este e o campo religioso afro-brasileiro, pois de certo modo o Movimento abrangia todos os lugares ocupados pelo negro e, entre eles, o terreiro de candomblé.

Nesse sentido, mostro que as imagens das iabás⁴⁵ serão acionadas nas discussões de gênero do período, especialmente por intelectuais feministas como Lélia Gonzalez.⁴⁶

⁴⁴ Essa inserção levará a questionamentos da manutenção da missa de iaô, considerada um rito por demais submisso à Igreja Católica. A missa era comum até os anos 1980, mas depois vai lentamente se extinguindo. A primeira saída do iaô após sua iniciação no candomblé era assistir a uma missa na Igreja Católica. Muitos adeptos do candomblé atribuem sua lenta extinção à presença de muitos líderes do Movimento Negro na religião, que consideram a prática pouco afeita à ideia positiva de negritude, pois reforçava a submissão dos negros à dominância católica.

⁴⁵ Iabás designam os orixás femininos, e em algumas definições vemos a descrição das chamadas senhoras das águas: Iemanjá (mar no Brasil e rio Ogum na África), Oxum (rio Oxum na África e águas doces no Brasil), Nanã (lama, águas das chuvas no Brasil), Iansã (rio Níger na África), Obá (rio Obá na África), Euá (rio Iewa na África). *Iyá àdgbà* significa mãe adulta, senhora, mulher idosa, matriarca (BENISTE, 2011).

A inter-relação entre Oxum e Iemanjá não se encontra apenas no modo como o uso da mitologia leva seus praticantes a pensarem o feminino e a própria concepção de gênero como algo que pode ser construído a partir das experiências religiosas, mas na ritualística o mês de dezembro é consagrado às iabás, em especial a Iansã, comemorada em 4 de dezembro, Oxum, em 8 de dezembro, e Iemanjá, em 31 de dezembro, sincretizadas com as respectivas Santa Bárbara, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Nossa Senhora da Glória (comemorada em 15 de agosto no Rio de Janeiro), Santa Maria, Mãe de Deus (1ª de janeiro), e outras, como Nossa Senhora dos Navegantes (comemorada em 2 de fevereiro): Oxum e Iemanjá são donas das águas, respectivamente, doces e salgadas. Na África, Iemanjá era também da água doce; a ideia de que é rainha do mar foi adaptada no candomblé feito no Brasil. Em geral, nas muitas histórias do povo de santo, quem tem o ori (cabeça) dedicado a Iemanjá em alguns momentos foi alvo de disputa por Oxum, e vice-versa, e também os barcos (designação usada pelos candomblecistas em contraposição à ideia de balaio) são postos em conjunto, pois, segundo as várias versões escutadas, elas competem entre si pelas atenções, e a oferenda que não está à altura muitas vezes tem de se

Entre os anos 1981 e 1984, compôs o conselho editorial do jornal *Mulherio* (1981-1988),⁴⁷ uma das publicações mais importantes do movimento feminista brasileiro. No artigo “Beleza negra, ou ora yê-yê-ô”,⁴⁸ a autora faz menção à imagem de Oxum para abordar no uso da mitologia a ideia de beleza negra e também uma construção de um feminismo identificado nas imagens da religião e de seu orixá de cabeça. Nesse sentido, as iabás terão algum papel na desconstrução de imagens do preconceito racial⁴⁹ e na valorização identitária construída sob forte influência da religião.⁵⁰ Não apenas destaco aqui Oxum, mas veremos mais adiante que uma das leituras sobre a importância de Iemanjá e de outras iabás será usada na discussão do entrelaçamento entre gênero, sexualidade e criatividade nas práticas culturais nas diásporas afro-atlânticas que entrelaçam a mítica dessa religião na África, no Caribe, na América do Norte e na América do Sul (CABRERA OTERO; FALOLA, 2013).

refeita, algo sempre confirmado no jogo de búzios. Em Cuba, *Yemaya* é sincretizada com a *Virgen de Regla*. Sua festa, em 8 de setembro, Dia da Natividade de Nossa Senhora no calendário católico, atrai sempre uma grande multidão. Como no Brasil, a orixá é associada mais às águas salgadas do que à água doce. Entretanto, em Cuba está mais viva a lembrança de Olocom, ali considerado um orixá andrógino, deus ou deusa do mar que foi seu pai e mãe e que recebe um culto específico. Na umbanda, é também chamada Deusa das Pérolas, Senhora da Calunga Grande (o mar) e Senhora da Coroa Estrelada.

⁴⁶ Nascida em fevereiro de 1935, morre em julho de 1994. Participou da fundação de instituições como o Movimento Negro Unificado (MNU), o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), o Coletivo de Mulheres Negras N’Zinga e o Olodum. Sua militância em defesa da mulher negra levou-a ao Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), no qual atuou de 1985 a 1989. Foi candidata a deputada federal pelo PT, elegendo-se primeira suplente. Nas eleições seguintes, em 1986, candidatou-se a deputada estadual pelo PDT, novamente elegendo-se suplente.

⁴⁷ A equipe do periódico *Mulherio* era composta por movimento de intelectuais brasileiras, como Eva Alterman Blay, Fúlvia Rosenberg, Cristina Bruschini, Ruth Cardoso, Heleieth Saffioti, Maria Rita Kehl, entre outras. A coleção completa encontra-se digitalizada na página da Fundação Carlos Chagas: <www.fcc.org.br/conteudos/especiais/mulherio/historia.html>. Acesso em: 20 abr. 2015.

⁴⁸ Evocação a Oxum, que significa Oh, Mãe das Águas!

⁴⁹ Texto organizado por Jurema Werneck, intitulado “Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil”. ONG Criola.

⁵⁰ Há pouco material acadêmico disponível sobre a autora. Destaco aqui duas teses fundamentais para leitura: VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)*. Dissertação (Mestrado em História Comparada) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006; e BARRETO, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Ângela Davis e Lélia Gonzalez*. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura), PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2005. E também agradeço a ajuda da professora adjunta, pesquisadora de gênero, Anna Marina Bárbara Pinheiro, que, por ocasião do primeiro semestre de 2015, ofereceu uma disciplina no IFCS/UFRJ sobre feminismo negro.

Iemanjá: do Brasil para o mundo

No final dos anos 1960 e início dos anos 1970, a imagem de Iemanjá, juntamente com os demais orixás, se espalha pelo mundo, com a transnacionalização religiosa. Desde os anos 1960, a prática e a expansão das religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé) na América Latina (Uruguai e Argentina) foram estudadas por Frigério (1999), Segato (1991, 1994, 1997) e Oro (1998). A partir dos anos 1970, elas cruzam o Atlântico e se expandem por Portugal (PORDEUS JR., 2000, 2009), encontrando-se hoje na Espanha, Bélgica, Itália, França (CAPONE; TEISENHOFER, 2002), Alemanha (BAHIA, 2012, 2013, 2014 a, 2014 b), Áustria, Suíça (BAHIA, 2015), e estando ainda presentes nos Estados Unidos, no Japão e na Rússia (expansão do Ifá).

Não obstante não haver regularidade no calendário de vários terreiros observados em Portugal, ela existe em alguns rituais, que mostram sincretismos e novas apropriações. Grande parte das oferendas a Iemanjá⁵¹ e Oxum é realizada nos meses de dezembro e fevereiro, dois meses também próximos ao calendário dos terreiros cariocas. No imaginário português, Iemanjá é um dos orixás mais populares e referenciados, pois representa melhor o passado colonial português e sua projeção no mapa geopolítico, atravessando os mares que os levaram ao Brasil e à África. Esses movimentos levam à organização de várias oferendas a Iemanjá em vários países do mundo. Como exemplo, México, Estados Unidos, Argentina e Uruguai (DE LA TORRE, 2012).

Nos últimos anos, na cidade do Rio de Janeiro, teremos as festas de Setpetiba (1994), do Mercadão (2003),⁵² da Ilha do Governador⁵³ e, mais recente, a da Barra (2012).

⁵¹ Constatamos o enorme sucesso que Iemanjá faz na crença dos portugueses ao refletir sobre o crescimento do mercado religioso: além de ela compor parte da vitrine de boa parte das lojas esotéricas, está presente entre os santos de qualquer comércio mais católico, sendo ainda fabricada e vendida na cidade de Fátima. Passeando com o antropólogo Ismael Pordeus por um dos comércios nos arredores de Anjos, em Lisboa, ao lado de orações a Santo Antônio, Fátima e demais santos populares no panteão português, vi muitas orações a Iemanjá, fato novo, pois nunca observei tal fenômeno de apropriação religiosa ocorrer no Brasil. Em uma das lojas mais conhecidas de Lisboa (responsável pelo envio de material religioso para toda a Europa), não obstante seu dono afirmar que “só quer vender”, sempre se percebem lógicas mágicas associadas a trocas comerciais. Tudo pode ser vendido na loja, menos a Iemanjá da vitrine, pois se trata de um assentamento. Não obstante a loja se chamar Armazém de Xangô, quem manda no comércio desse “cético comerciante” alemão casado com uma mãe de santo brasileira é Iemanjá. As mesmas relações podem ser observadas no famoso Mercadão de Madureira, lugar que constrói sua identidade relacionando-a com o lugar de fornecedor de matéria-prima necessária aos principais ritos das religiões afro-brasileiras (BAHIA, 2015).

⁵² A festa surgiu em 2003 por causa do incêndio em 2000, e o Mercadão foi reinaugurado depois do incêndio, em 2002. Em 2003, houve a necessidade de mostrar o Mercadão reinaugurado e de agradecer a Iemanjá o retorno. A mídia, em 2000, tinha apresentando a ideia de que o Mercadão tinha acabado, e ficou a marca de seu fim. Como os comerciantes das lojas de artigos religiosos não tinham dinheiro para bancar uma matéria dizendo que o Mercadão havia retornado, Hélio teve a ideia de criar uma lavagem das escadas do Mercadão só com pétalas de rosas e água benta. A ideia da lavagem era trazer axé para o local. Ele convidou, para isso, pais e mães de santo do Rio. E a partir desse evento os pais e mães de santo convidados, com destaque para Pai Renato de Obaluaíê

Nas praias da Urca, são feitas várias oferendas e muitos barcos, balaies e histórias de devoção. Uma das entrevistas que fiz foi com a presidenta da Casa do Maranhão, Ildenir Freitas, e é relacionada com os encantados, o tambor de minas do Maranhão. A entrevistada é feita no candomblé, mas se estabeleceu com seu povo da linha da água da encantaria,⁵⁴ tem um terreiro em Caxias e dirige essa Casa. Ela recebe vários espíritos encantados (Lajedo, Sete Mares, Crispina e Joana d'Arc) e trabalha com cura (doenças) com seu guia mestre, o caboclo Juruna (pajé). Crispina é um espírito que administra seu jogo. Ela frequenta uma casa matriz do tambor de minas em Seropédica e se cuida com uma senhora da encantaria no Parque União, e todo ano, no mês de maio, faz obrigação no terreiro “Fé em Deus”, de Mãe Elzita no Maranhão.

Na década de 1970, quando sua filha estava com 15 anos, recebeu uma ordem do encantado Sete Mares para fazer uma oferenda junto ao mar. Nessa ocasião, já sabia que sua filha lhe tinha herdado a encantaria, e os encantados também passavam a cuidar não apenas da mãe, mas também da filha. Sua filha é de Iemanjá, e o encantado de sua

e Mãe Miriam (ambos do candomblé), deram a ideia de ele fazer um presente para Iemanjá, em Copacabana. Não poderia ser no dia 31 de dezembro, pois a prefeitura só deixou no dia 29, porque queria a praia totalmente limpa para o último dia do ano. Hélio também relatou que a festa conta com uma administração religiosa, que é feita por Mãe Miriam e Pai Renato de Obaluaiê, que fazem algo um dia antes na praia (ele não quis dizer o que era e disse que não acompanhava). Quanto à imagem de Iemanjá, disse que ela sempre foi a mesma desde o início, ou seja, desde 2003. Mandou fazê-la sob encomenda, e é ele mesmo que cuida dela e a veste.

A implementação da Lei nº 4.516, de 25 de maio de 2007, fez com que a Festa de Iemanjá, realizada por comerciantes do Mercado de Madureira, fizesse parte do calendário de comemorações do final de ano da cidade do Rio de Janeiro. O projeto foi do Atila Nunes Neto. A festa começa no dia 1º de dezembro, quando os barcos são colocados nas lojinhas de artigos religiosos para receberem os pedidos para Iemanjá dos fiéis das lojas. E, no dia 29, o Afoxé Filhos de Gandhi entra no Mercado para recolhê-los e levá-los em um caminhão, junto da imagem de Iemanjá, até Copacabana para que sejam depositados na tenda nas areias de Copacabana.

⁵³ Muitos pais de santo se referem à Ilha do Governador em suas memórias de infância e adolescência dos anos 1950 em diante, mas trato aqui de um pai de santo de nome Renato de Obaluaiê, que tanto organiza ritualmente a Festa do Mercado quanto transforma a festa de seu terreiro em uma festa pública, ou seja, pessoas que têm simpatia e devoção podem comparecer. O que não significa que oferendas feitas pelo terreiro que sejam ao orixá sejam todas abertas ao público em geral.

⁵⁴ Encantaria é uma crença nos encantados, que se refere a seres considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, isto é, em uma região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou aquática, conhecida como o “encante” (como exemplo, as crenças sobre o boto na região amazônica e as lendas sobre Rei Sebastião e Cobra Norato, imortalizadas na escrita de Raul Bopp). São seres humanos que não morrem, mas se encantam e passam a viver no “encante”. Não obstante serem invisíveis, podem se manifestar nos seres humanos e aos seres humanos de diferentes formas. Sua possessão é bem distinta dos ritos de umbanda, candomblé e das demais religiões mediúnicas. Essas ideias são originárias de concepções indígenas e também europeias, e provavelmente também por noções de orixás, que não se confundem com os espíritos dos mortos (PRANDI, 2004).

mãe manda por meio de um jogo que ela acompanhe a filha nas oferendas para o mar. Não obstante hoje em dia sua filha morar em Rastenburg, as flores continuam a ser ofertadas na Suécia, mais precisamente no mar Báltico.

De certo modo, as flores ao mar marcavam a trajetória de ambas, que eram da linha das águas da encantaria. Elas levavam champanhe e flores em uma bolsa, saíam de casa às 3h30 da manhã e pegavam as barcas para Niterói às 4h para jogar no mar flores e champanhe junto com algumas bijuterias usadas por elas no decorrer do ano. Isso era feito entre os dias 30 e 31 de dezembro para Iemanjá. Depois de voltarem de Niterói, iam para o Aterro do Flamengo. Sua outra encantada, Crispina, tinha uma árvore que ela plantou no Aterro (hoje em dia, essa árvore existe em outro lugar), que elas enfeitavam com bolas e flores, e somente depois iam para casa. Fizeram isso por cerca de 20 anos.

Em Itaipuaçu, onde passou a morar, ela fazia as oferendas no barco junto com os amigos e colocava na praia. Depois que se mudou de lá, o espírito da Dona Sete Mares vem e pede que ela continue a oferenda ao mar na praia Vermelha, local mais próximo de sua nova casa.

E para o espírito da Sete Mares: “a praia Vermelha é a praia dos encantados do Maranhão”. Esse novo lugar tem sido ocupado pelos encantados desde 2005. As oferendas são de flores que vão no barco postas por amigos, família de sangue, de santo e de encantaria, e alguns de seus clientes. Ele é posto por um dos amigos, que se arriscam a nadar no mar junto com o barco. Perfuma a água, faz uma oração, o bolo é partido e tudo é administrado pelas encantadas Crispina ou pela Sete Mares. No total, são “quase 40 anos de devoção às águas”. E por “conta de suas clientes que trabalham em ONGs e com a questão ecológica”, ela decidiu só pôr flores ao mar.

Vários elementos são interessantes neste como também em outros relatos, pois reúnem devoção, atenção às mulheres da família, questões de gênero, educação sentimental e devocional, manutenção das redes familiares e de santo, e também uma relação com a biodiversidade, pois Iemanjá é relacionada com a manutenção do ecossistema marítimo. E, por que não dizer, é mãe e rainha entre os orixás. Mães e filhas que se cuidam entre si estão presentes nas histórias de várias festas, em que a subjetividade é elemento fundamental.

O que, inicialmente, na memória de muitos do chamado povo do santo seria uma festa de umbanda ou de passagem do ano para a regência de um novo orixá, a troca entre as religiões torna imprecisa a fronteira, e há muitas religiões no panteão afro-brasileiro que também fazem parte da cena, como é o caso da encantaria, como visto. Não posso precisar se essas interseções são anteriores à década de 1990. O que observo nas entrevistas dos líderes de casas de umbanda e candomblé é que até os anos 1980 havia uma nítida separação. Todos iam à praia, mas só reivindicavam suas festas de umbanda e candomblé no fim do ano e, respectivamente, nos dias 15 de agosto e 2 de fevereiro.

Nas entrevistas com seus organizadores e observando essas festas, fica bem complicado afirmar que isso é só de umbanda ou só de candomblé. Essas diferenças são usadas para demarcar identidades em que as pessoas se reconhecem, mas na prática elas se misturam. E muitos são os donos e as apropriações dessas festas.

A título de conclusão

Por razões que só Paul Stoller (1989) me entenderia ao reencontrar seu feiticeiro africano na porta de sua casa em Nova York no mesmo dia em que ardia em febre, reencontrei com dona Lucinha na mesma época e na mesma praia (Ipanema) um ano depois (foi 2015, pois em 2016 não fui à praia), e ela continuou a falar de Iemanjá. Como sabemos, o pensamento mítico é um caleidoscópio em que giramos o mesmo mundo de papéis coloridos, mas que nunca se parecem iguais. Iemanjá se convertia em uma espécie de mandala científica para mim, aquilo que nos encanta nos seriados da Marvel, mas que agora parecia ser uma combinação perfeita de enigma. E mais uma vez dona Lucinha contou uma nova história sobre Iemanjá.

Havia uma mulher que, toda vez que via dona Lucinha na praia, queria lhe comprar um brinco, mas sempre deixava passar e nunca o comprava. Dona Lucinha dizia sempre para ela não se preocupar, pois havia muitos brincos iguais àquele, mas um dia, andando na praia, a mulher disse que finalmente ia levar o brinco. Ela pagou e, ao pegar o último brinco, a onda do mar veio e o levou. Ela ficou inconsolável, pois tinha sido o último. Então, perguntei a dona Lucinha: “Será que o brinco não tinha dona?” Ela me respondeu com um sorriso.

Deusa mãe que aos olhos das camadas populares serve tanto para falar de afetos, perdas familiares, cuidados nas relações entre mães e filhos, devoção familiar (de santo ou de sangue), retratar as sutilezas que movem o universo feminino (trabalho das mulheres na praia, estética), quanto também para falar das representações dos intelectuais, sejam os chamados folcloristas, sejam aqueles ligados ao universo político e cultural dos representantes religiosos das matrizes afro-brasileiras. Iemanjá e plural, são muitas, e cada uma delas trata de diferentes nuances da sociedade brasileira e do movimento de seu campo religioso.

Janaina, Iemanjá, encantada, Sete Mares, seja qual nome ou designação cigana, espírita ou afro-brasileira com forte influência indígena, nortista e nordestina, são muitas representações em jogo, e nos expõe a pluralidade do campo afrorreligioso, que também tem influências de outros grupos sociais e religiosos, e espíritos que migraram para a cidade do Rio de Janeiro, e que atuam em sua devoção, seja com flores, barcos, procissões, carreatas ou balaies. Em suas diferentes representações, diferenciam-se umbandistas, candomblecistas, encantaria, catimbós,⁵⁵ ciganos e outros grupos que, inadvertidamente, surpreenderam a pesquisadora. Se, a princípio, comecei a pesquisa achando que tudo tinha começado com a umbanda, na prática vimos que Iemanjá abriu um campo de questões e possibilidades.

Lévi-Strauss (1989), de modo muito claro, mostrou a riqueza do pensamento mágico e sua complexidade, ou seja, como este nos abre para infinitas interpretações e

⁵⁵ Catimbó é de origem indígena. O uso do fumo e da erva jurema proporciona o estado de transe; há também a utilização da defumação para cura de doenças e a ideia do mundo dos espíritos, entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há cidades e lugares análogos aos nossos. Há pouco estudo sobre esses temas. Ver Prandi (2004), Kanabogy (2008) e Queiroz (2008).

questões que tornam antropólogos tão circulares na construção de seus objetos quando buscam na história uma ferramenta fundamental para entender como as tramas das memórias de seus entrevistados se constroem em lapsos, ruínas, mentiras e subjetividades, em que os tempos de suas narrativas nos transportam para os modos como a história das crenças e devoções, identidades e representações nos mostram a dinâmica dos fenômenos religiosos em que a ação dos atores é fundamental para sua melhor compreensão (GEERTZ, 1989).

Referências bibliográficas

- ABREU, Maurício. *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*: estudos sobre escravidão urbana na cidade do Rio de Janeiro. 1808-1822. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1988.
- AUGRAS, Monique; SANTOS, João Batista dos. Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro. *Dédalo 24*: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 1985.
- BAHIA, Joana. *Subir o Outeiro e ser feliz o ano inteiro*: uma análise das relações de poder no campo religioso. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994. 236 p.
- _____. De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs. In: PEREIRA, Glória Maria Santiago; PEREIRA, José de Ribamar Sousa (Org.). *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV, 2012. p. 223-241.
- _____. *As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças*. Lisboa: ICS/Universidade de Lisboa. *Working paper*, 2013. Disponível em: <http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2013/wp2013_1.pdf>.
- _____. *Relatório do projeto “A pulsão romântica em transe: um estudo comparativo da religiosidade afro-brasileira na Alemanha e em Portugal”*. Rio de Janeiro: Faperj, 2014a.
- _____. Under the Berlin sky: Candomblé on German shores. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2, p. 327-370, 2014b. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v11n2/joana-bahia-under-the-berlin-sky-candomble-on-german-shores/>>.
- _____. Exu na mouraria: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras e suas adaptações, trocas e proximidades com o contexto português. *Métis: História & Cultura*, v. 14, n. 28, p. 111-131, 2015.
- _____; VIEIRA, Caroline. *Performances* artísticas e circularidades das simbologias afrorreligiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, n. 27, p. 171-188, jan./abr. 2017.
- _____; NOGUEIRA, Farlen de Jesus. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô. p.1-28, 2017. No prelo.

- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei... Olubajé*: uma introdução à música afro-brasileira. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000. p. 31.
- BASTIDE, Roger. *Sociología de la religión*. Madri: Jucar, 1986 [1960]. p. 323.
- _____; FERNANDES, F. *Branços e negros em São Paulo*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, p. 80-122, 1985.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985.
- BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa/Pallas, 2009.
- _____; TEISENHOFFER, Viola. Devenir médium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. *Psychopathologie Africaine*, v. XXXI, n. 1, p. 127-156, 2002.
- CASTILLO, Lisa; PARRÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *Afro-Ásia*, n. 36, p. 111-151, 2007.
- CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 178-203, 2010.
- DE LA TORRE, Renée. *El don de la ubicuidad*: rituales étnicos multisituados. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.
- FELDMAN, H. C. The black pacific: Cuban and Brazilian echoes in the Afro-Peruvian revival. *Ethnomusicology*, v. 49, n. 2, p. 206-231, 2005.
- FRIGÉRIO, Alejandro. El futuro de las migraciones mágicas en Latinoamérica. *Ciências Sociais e Religião*, v. 1, n. 1, p. 51-88, 1999.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Ed. 34/Ucam, 2001.
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner. *Caminhos da alma brasileira*: memória afro-brasileira, São Paulo: Selo Negro Edições, 2002. p. 182-217.
- GONZALEZ, Lélia. Beleza negra, ou ora yê-yê-ô. *Mulherio*, São Paulo, ano II, n. 6, p. 4, mar./abr. 1981.
- KANABOGY, Abigail. *Nos caminhos da Jurema preta. Zé Pilintra e seus falangeiros*: uma visão espiritual da rainha do catimbó. Rio de Janeiro: Pagu, 2008.
- ISAIA, Artur Cesar. A umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista Brasileira de Histórias das Religiões*, Anpuh, ano VII, n. 21, p. 115-129, 2015.
- _____. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 11, p. 97-120, 1999.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 1989.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de trinta. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 71.
- _____. O conceito de nação nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, Ceao/UFBA, p. 77, 1976.
- LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 50, jul. 2005.
- MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. *Vestidos de realça*: contribuições centro-africanas no candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1971). Dissertação (Mestrado em História Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988a.
- _____. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura/Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural/Divisão de Editoração, 1995. Coleção Biblioteca Carioca.
- NASCIMENTO, Abdias. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 25, p. 71-81, 1997.
- NASCIMENTO, Andreia. *De São Caetano a Caxias*: um estudo de caso sobre a trajetória do rei do candomblé Joãozinho da Goméia. Rio de Janeiro, 2002. Mimeo.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.
- O'DONNELL, Julia. *A invenção de Copacabana*: culturas urbanas e estilos de vida no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O liberto*: o seu mundo e os outros. Salvador — 1790-1890. São Paulo: Corrupio; Brasília: CNPq, 1988.
- _____. Quem eram os “negros da guiné”? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19-20, p. 37-74, 1997.
- ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. In: AFRO AMERICAN RELIGIONS IN TRANSITION. INTERNATIONAL CONFERENCE OF THE AMERICANISTS. *Anais...* Uppsala/Suécia, 1998. Mimeo.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1951.
- OTERO, Solimar; FALOLA, Toyin. *Yemoja*: gender, sexuality and creativity in the Latina/o and Afro Atlantic diasporas. Nova York: University of New York Press, 2013.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. “O mundo negro”: a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado) — Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. 268 p.
- PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres. *Guia e ritual para organização de terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1963.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

- PORDEUS JR., Ismael. *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Portugal: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2009. Coleção Antropologia Breve.
- _____. *Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira margem, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- QUEIROZ, Marcos. *Em casa de catiço: etnografia dos exus na Jurema*. Natal: EDUFRN, 2008.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 [1986].
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976 [1904].
- ROCHA, Agenor. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. A nação ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
- RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. História da urbanização no Rio de Janeiro. A cidade: capital do século XX no Brasil. In: CARNEIRO, Sandra de Sá; SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel. *Cidade: olhares e trajetórias*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ROHDE, Bruno. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 77-96, mar. 2009.
- SAMPAIO, Gabriela do Reis. *A história de Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) — Programa de Pós-graduação em História, Unicamp, Campinas, 2000.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- _____. Os candomblés da Bahia no século XXI. In: *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. 2008. Disponível em: <<http://www.terreiros.org>>.
- SEGATO, Rita Laura. Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina. In: *Religiones latinoamericanas*. México: Saler, 1994. v. 1, p. 137-173.
- _____. Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização. In: ORO, Ari; STEIL, A. P. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219-248.
- _____. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 34, n. 2, p. 249-278, 1991.
- SILVA, Joselina. A união dos homens de cor: aspectos do Movimento Negro dos anos 40 e 50. *Estudos Afro-asiáticos*, ano 25, n. 2, p. 215-235, 2003. Disponível em: <ceao.ufba.br/analise>. Acesso em: 10 set. 2011.
- SILVA, Ornato José da. *Culto omoloko: os filhos do terreiro*. Rio de Janeiro: Rabaço, [s.d.].
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

- SILVEIRA, Leandro Manhães. *Nas trilhas de sambistas e o “povo de santo”, memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*. Dissertação (Mestrado) — Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002. p. 184.
- SOUZA, Rafael Pereira de. *Batuque na cozinha, sinhá não quer: repressão e resistência cultural no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-graduação em História Social, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- STOLLER, Paul. *The taste of ethnographic things: the senses in anthropology*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 349.
- VIANNA, Hélio. *Somos uma montanha! Oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no candomblé carioca do século XX*. Tese (Doutorado) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
- VIEIRA, Caroline Moreira. *Ninguém escapa do feitiço: música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia*. Dissertação (Mestrado em História Social) — Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Entrevistas

- Atanázia Cardoso Bispo, realizada em 27 de janeiro de 2015
- Carlos Machado, realizada em 16 de dezembro de 2014
- Esmeralda Alves, realizada em 9 de janeiro de 2016
- Família de Zélio de Moraes, realizada em outubro de 2015
- Família Encarnação, realizada em 11 de junho de 2015
- Fátima Damas, realizada em 19 de janeiro 2016
- Francineide dos Santos, realizada em 16 de dezembro de 2014
- Ildener Freitas, presidente da Casa do Maranhão, realizada em 16 de novembro de 2016
- Israel Evangelista, realizada em 16 de dezembro de 2014
- Maria do Nascimento, realizada em 21 de janeiro 2014
- Nelson Filho, 16 de dezembro de 2014
- Oswaldo de Xangô, realizada em fevereiro de 2015
- Paulo Mendonça, realizada em 27 de fevereiro de 2015
- Pedro Miranda, realizada em 16 de dezembro de 2015
- Regina de Oxossi realizada em março de 2015.
- Renato de Obaluaiê, realizada em fevereiro de 2015
- Telma Regina Pereira da Silva, realizada em 22 de dezembro de 2014

Fontes

- Arquivo da Confederação Espírita Umbandista do Brasil, Rio de Janeiro
- Hemeroteca da Biblioteca Nacional

Jornais

A Cruz

Almanak do Correio da Manhã

A Manhã

A Noite

A Cena Muda

Beira-Mar

Careta

Correio da Manhã

Cultura Política

Diário Carioca

Diário da Noite

Diário de Notícias

Gazeta de Notícias

Imprensa Popular

Jornal da Umbanda

Jornal das Moças

Jornal do Brasil

O Dia

Letras e Artes (suplemento de *A Manhã*)

Luta Democrática

O Fluminense

O Semanário

Observador Econômico e Financeiro

Revista da Semana

Revista do Rádio

Revista Kosmos

Última Hora

Outros jornais

Ahorada, São Paulo, maio de 1945, setembro de 1946 e janeiro de 1948

Novo Horizonte, São Paulo, ano VIII, nº 65, outubro de 1954

Nosso Jornal, Curitiba, dezembro de 1950.

Quilombo, Rio de Janeiro, ano I, nº 1, dezembro 1948, e ano I, nº 4, julho de 1949

Revistas

Senzala: Revista Mensal para o Negro, São Paulo, ano I, nº 1, janeiro de 1946

Thoth, Brasília: Gabinete do Senador Abdias do Nascimento, nº 1, 1997